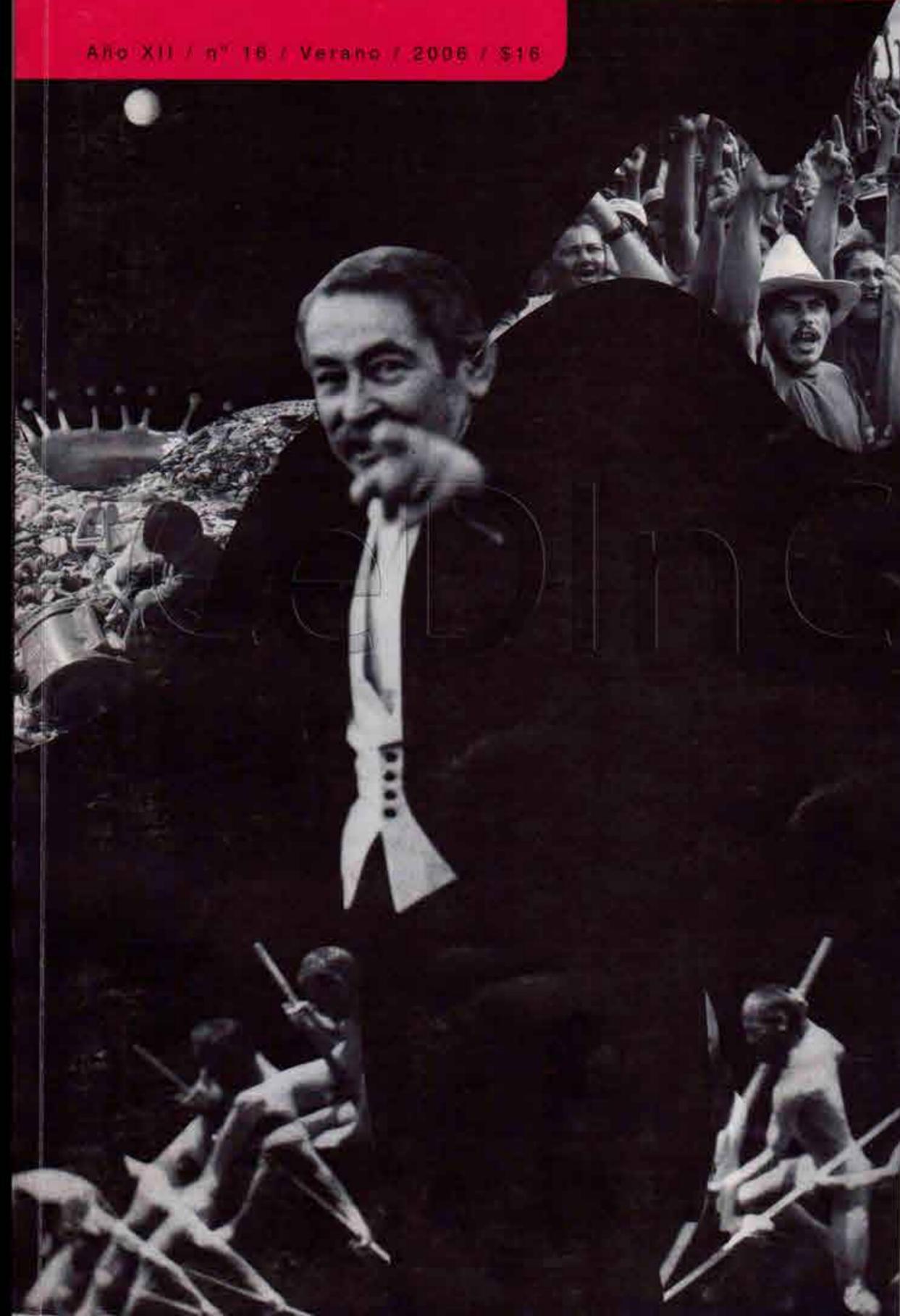


El Rodaballo

Revista de política y cultura



Año XII / n° 16 / Verano / 2006 / \$16



Tradición y emancipación en América Latina: entre la revuelta y el impasse político: Franklin Ramírez Gallegos y Pablo Stefanoni / Modesto Emilio Guerrero / Ezequiel Adamovsky / Maristella Svampa / Martín Bergel y Bruno Fornillo / Immanuel Wallerstein. Impreso universal: ¿un camino hacia la ciudadanía plena? Maristella Svampa / Daniel Raventós / José Iglesias Fernández / Wolfgang Engler / Roberto Gargarella / Pablo Bergel. Las fronteras de Europa: Etienne Balibar / Sandro Mezzadra / Dardo Scavino. Intervenciones: Roberto Follari / Blas de Santos. Femenismo: Nalú Farías / Rita Laura Segato. Ingredientes onda global: Amador Savater. Reseñas Críticas: Ariel Petruccelli / omar acha / Damián López.



COLECTIVO EDITOR

Ezequiel Adamovsky
Martín Bergel
Alejandra Ciriza
Blas de Santos
Ariel Petrucelli
Roberto Pittaluga
Martha Rosenberg
Dardo Scavino
Maristella Svampa
Horacio Tarcus

DIRECCION EDITORIAL

Blas de Santos
Horacio Tarcus

DISEÑO

Juan Marcos Ventura

CORRECCIÓN

Alicia de Santos

COLABORAN EN ESTE NÚMERO

Luis Tapia, Franklin Ramírez Gallegos,
Pablo Stefanoni, Modesto Emilio Guerrero,
Bruno Fornillo, Immanuel Wallerstein,
Daniel Raventós, José Iglesias Fernández,
Wolfgang Engler, Roberto Gargarella, Pablo
Bergel, Sandro Mezzadra, Etienne Balibar,
Roberto Follari, Nalú Farías, Rita Laura,
Segatos, Omar Acha, Damián López.

DONDE ENCONTRAR EL RODABALLO:

En Buenos Aires:
Librerías Gandhi, Prometeo, Hernández,
Norte, Del Fondo, Biblos, Gambito de Alfíl y
Kiosco La Paz (Corrientes y Montevideo).
En La Plata:
Librerías El Espejo, Capítulo 2 y La Campana
En Rosario:
Librerías Homo Sapiens, Ross y Laborde
En Córdoba:
Librería El Espejo y Rubén Libros
Santa Fe:
Librería Palabras Andantes
Mendoza:
Librería El Griego
Librería García Santos y Simoncini Libros
En Neuquén (Capital):
Librería Galerna y Elumber@ciudad.com.ar
Paraná:
Librería Del Ateneo
Mar del Plata:
Librería Fray Mocho y Alejandría Libros

NUMEROS ATRASADOS EN:

Ediciones El Cielo por Asalto (informes y
pedidos: 4 804 5519), Librería El Gambito de
Alfíl (Puán y José Bonifacio) y Cedinci (Fray
Cuis Beltrán 125).

DISTRIBUYE EN TODO EL PAIS:

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

01 Editorial

Tradición y emancipación en América Latina: entre la revuelta y el impasse político

02 Bolivia: Franklin Ramírez Gallegos y Pablo Stefanoni,

Potencia societal, empate catastrófico y construcción de contrahegemonía en Bolivia

10 Ecuador: Franklin Ramírez Gallegos, La insurrección del abril quiteño.

Autonomía y nuevos repertorios de política urbana.

17 Venezuela: Modesto Emilio Guerrero, Dilemas y contradicciones

de la revolución bolivariana.

25 Argentina: Ezequiel Adamovsky, La patria de la emancipación

(y la angustia por la nación en la cultura argentina).

32 Maristella Svampa, Entre la estigmatización y el quiebre del relato identitario.

Las organizaciones de desocupados hoy.

36 Martín Bergel y Bruno Fornillo,

Los siete puntos para un balance de la rebelión popular argentina del 2001.

41 México: Immanuel Wallerstein, Los zapatistas: la segunda etapa.

Ingreso universal: ¿un camino hacia la ciudadanía plena?

43 Maristella Svampa, Introducción: Las declinaciones del ingreso ciudadano:
algunas variantes de una discusión incipiente.

45 Daniel Raventós, Propiedad, libertad republicana y renta básica de ciudadanía.

53 José Iglesias Fernández, ¿Hay alternativas al capitalismo?: la Renta Básica de los iguales.

59 Wolfgang Engler, La utopía del ingreso universal ciudadano.

La larga lucha por el derecho de subsistencia.

66 Roberto Gargarella, Ingreso ciudadano: políticamente a favor, filosóficamente en contra.

69 Pablo Bergel, Ingreso / Renta de la ciudadanía;
un concepto necesario y potente en la lucha de resistencia y emancipación.

Las fronteras de Europa.

72 Etienne Balibar, Europa, constitución, confines, mundo.

76 Sandro Mezzadra, Etienne Balibar y la autocrítica de Europa

79 Dardo Scavino, Arde París

Intervenciones y Opiniones

81 Roberto Follari, La claudicación de los intelectuales

85 Blas de Santos, El estado del nosotros.

90 Blas de Santos, ¿Qué te podés cobrar?.

Feminismo

95 Nalú Farías, Feminismos latinoamericanos y crítica de la globalización neoliberal.

101 Rita Laura Segato, Territorio, soberanía y crímenes de segundo grado.
La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en ciudad Juárez.

Temas

108 Amador Fernández Savater, Marta Malo, Marisa Pérez Colina y Raúl Sánchez Cedillo
Ingredientes onda global

123 Blas de Santos, Política para Amador

Reseñas Críticas

130 Ariel Petrucelli, El marxismo libertario de John Holloway.

139 Omar Acha, Laclau, Ranciere y la noción de pueblo en la política socialista.

142 Damián López, Años interesantes.

Editorial

En el número anterior de *El Rodaballo* anunciábamos nuestro propósito de profundizar la reflexión y el diálogo con el campo emergente de los movimientos sociales que intentan buscar nuevos caminos hacia la emancipación. Decíamos entonces que veíamos confirmado el diagnóstico respecto del agotamiento de la política de la izquierda tradicional en sus tres vertientes: el progresismo, los partidos de cuño leninista, y las combinaciones de ambos con el nacionalismo/populismo, que dio nacimiento a esta revista.

Ella deriva de la política nacional y del campo intelectual en el último año, y el resultado de las recientes elecciones legislativas del 23 de octubre, nos reafirman en nuestra búsqueda de nuevos horizontes. Las ilusiones que despertaran en algunos los anuncios y promesas iniciales del gobierno de Kirchner, aparecen hoy

devaluadas frente a lo magro de los cambios realmente implementados. Ciertamente, no vale por ello repetir mecánicamente que "este gobierno es lo mismo": las

medidas respecto de la Corte Suprema o la política de memoria y fin de la impunidad de los crímenes de la última dictadura militar constituyen cambios reales. Y aun así, resulta

hoy a todas luces evidente que la retórica pseudo-sententista/antiimperialista, y los guiños hacia el progresismo, fueron poco más que un

recurso para recapturar la legitimidad de un sistema político golpeado por la crisis y por la intensa movilización social de 2001-2002. El

progresismo, que viene moderando sus expectativas de cambio desde los años '80, no consiguió siquiera consolarse en una

"transversalidad" que modificara al menos *en algo* el mapa político local. La moneda de cambio que debió pagar la intelectualidad entusiasta por los guiños recibidos —la mayor "corrección política" del discurso

oficial, los gestos de reconocimiento a la labor de educadores y científicos, etc.— fue la aceptación de un *status quo* político con el peronismo al frente y el sistema prebendario casi intacto. La

revivida patria "nac&pop", por su parte, se aferra a las ocasionales declaraciones de orgullo nacional de Kirchner, y a sus abrazos con Chávez, mientras se traga el sapo del pago puntilloso al FMI hasta cancelar la deuda con él (que ahora se dice "desendeudamiento"), la hegemonía incuestionada del gran capital y sus corporaciones, y los crecientes avances represivos frente a los movimientos sociales. Y finalmente la izquierda leninista, sumida en la pereza intelectual, siempre ensimismada, menos preocupada por su aislamiento social que por fortalecer cada uno su pequeña

organización a costa de las demás. Mientras tan penosos y modestos deseos se juegan en la arena electoral e intelectual, el aparato del poder y la acumulación multiplica sus miserias, tanto en Argentina como en el resto del mundo. En el marco de la pobreza e inestabilidad crecientes —y con la ayuda de gobiernos "progresistas" como el nuestro, anfi-

trición de la infame Cumbre de las Américas— el imperio del capital sigue presionando por la expansión del libre mercado a nivel planetario. Frente a ese avance, incluso los derechos civiles más elementales caen sin pena ni gloria. En Argentina se ignoran los reclamos por el derecho al aborto, y las mujeres siguen abortando clandestinamente en condiciones humillantes y peligrosas, mortíferas para las más pobres; al mismo tiempo se judicializa la protesta social y se militariza las calles con artilugios legales y policiales de un nivel de ilegitimidad pasmoso (y que, sin embargo, no alcanzan para despertar de su sopor ni a los intelectuales del "progresismo" ni a algunos organismos de derechos humanos). En el resto del mundo las cosas no son mejores: mientras en Irak la violencia imperial no deja de cobrarse vidas, Bush instala a sus *marines* amparados por la impunidad en Paraguay y anuncia que se reserva el derecho de utilizar armas atómicas en cualquier lugar en el que aparezca la amenaza fantasma de la "inseguridad"; en una aplicación escalofriante de esta doctrina de los "ataques preventivos", la policía británica reclama para sí el derecho de matar inocentes (como el brasileño Jean Charles de Menezes) dentro de su territorio sin siquiera dar una voz de alto, si le parece que hay una amenaza terrorista; mientras tanto, el huracán Katrina aniquila a miles de pobres y negros norteamericanos ante la mirada indolente de Washington y de los comentaristas de TV, que discuten si se trató de una desatención racista (en cuyo caso es inaceptable) o simplemente clasista (en cuyo caso no hay reclamo: así es la vida).

Frente a este panorama, desde *El Rodaballo* nos reafirmamos en la vocación crítica, emancipatoria y anticapitalista que nos vio nacer hace once años. Reafirmarla nos impide toda continuidad conservadora con las formas políticas que han demostrado su fracaso en la creación de nuevas y viejas ortodoxias. Seguimos creyendo que no existen alternativas mejores de vida en común que pasen por la conservación de régimen social capitalista y patriarcal que nos violenta todos los días (conservación que se opera incluso en la inercia de las prácticas institucionales que subyacen a algunas propuestas políticas supuestamente revolucionarias). Seguimos apostando por una intervención cultural que salga de la comodidad de la cátedra y del espléndido aislamiento de la torre de marfil, pero que no se reduzca tampoco a participar de debates institucionales, como invitados en un estudio de TV, para discutir si la Argentina debe conservar el régimen presidencialista o le convendría uno parlamentario. Aspiramos —lo hemos dicho— a hacer nuestros aportes y a nutrir nuestras propuestas en contacto y en diálogo con los movimientos emancipatorios. Y es justamente en el plano de los movimientos, en contraste con la pobreza de la política electoral, donde hemos visto recientemente cierto viraje promisorio en las tradiciones programáticas y metodológicas puestas en juego. Valgan como ejemplo las luchas de los trabajadores del subterráneo o del hospital Garrahan, en las que se hicieron visibles dispositivos asamblearios que desafían y exceden tanto el accionar clásico de los sindicatos burocratizados, como las presiones "militantes" externas. En el nivel programático llama también la atención la incipiente superación del reclamo de aumento salarial con vistas a escapar de la miseria, en favor de reivindicaciones que incluyen dimensiones políticas más



generales (como la reducción de la jornada laboral a seis horas, que atiende las necesidades tanto de los ocupados como de los desocupados que ganarían nuevos puestos de trabajo). Sin embargo, tampoco nos contentamos con el lugar del intelectual/propagandista, siempre encandilado, que celebra acríticamente las acciones y decisiones de los movimientos sociales, sean cuales fueren. Llamábamos la atención, en nuestro último número, sobre la debilidad de los movimientos argentinos, y su dificultad para efectuar el indispensable pasaje del registro social —las experiencias de autoorganización y resistencia locales, con sus alcances y sus límites— al registro propiamente político —la producción de alternativas de poder de los excluidos, dominados y oprimidos, que les permitan hacerse cargo de la gestión global de lo social. La falta de capacidad de reacción de los movimientos, primero frente a la temerosa reafirmación del poder y más recientemente frente a su franco paso a la contraofensiva represiva, es una evidencia innegable de las limitaciones que tienen las formas de acción que hemos sabido construir hasta ahora. O dicho de otro modo: la relativa facilidad con la que el gobierno pudo recuperar la legitimidad para todo el sistema es prueba de la necesidad de repensar el problema del vínculo entre la autonomía de los movimientos y las instituciones políticas y estatales. No se trata de volver a reducir la producción de lazos sociales de nuevo tipo a los imperativos de los partidos, el estado, o el poder, sino de tener el valor de plantearse la cuestión de la gestión global de lo social desde una perspectiva no ingenua pero siempre firmemente anclada en el anhelo emancipatorio.

Este número de **El Rodaballo** arremete sobre el problema recién ahudido —el de los dilemas planteados ante la acuciante cuestión del pasaje de lo social a lo político—, desarrollando esa preocupación en el dossier central del número, que amplía nuestra mirada al escenario latinoamericano. América Latina ha presenciado en los últimos tiempos variadas situaciones de lucha en las que diferentes movimientos sociales han explorado formas diversas de vincularse con (o desvincularse de) la política estatal y/o electoral. ¿Hasta dónde les ha sido útil poner sus esfuerzos en la construcción de vastas coaliciones electorales, como en el caso del PT de Brasil? ¿Hasta dónde, por el contrario, han puesto en riesgo su autonomía al embarcarse en una estrategia que encuentra peligros y limitaciones muy precisas? Pero, por otro lado, ¿Ha tenido mejor suerte el camino de intentar una construcción paralela y en antagonismo a la política estatal/electoral, planteado por algunos movimientos autonomistas argentinos? Hemos dicho que en esta vía encontramos obstáculos evidentes ¿Les ha ido acaso mejor a los ecuatorianos, tanto o más revoltosos que los argentinos? ¿O quizás la clave esté en la "campaña no-electoral" que ensayan hoy los zapatistas? ¿O deberíamos cifrar nuestras esperanzas en el camino de los bolivianos, decididos a nacionalizar su economía y recuperar el control del Estado mediante una combinación de elecciones y acción directa? ¿O tienen la respuesta los venezolanos, que recorren la delgada cornisa de la construcción de alternativas autónomas pero apoyándose en un jefe de Estado dotado de un gran poder personal?

Por todas partes se advierten heterodoxas exploraciones y tensiones entre autonomía e institucionalidad, promesas de éxitos y peligros de fracasos en la construcción de una política emancipatoria. Una búsqueda intensa en un terreno que no es el que elegimos: el de una asimetría brutal de poder entre opresores y

oprimidos. Nuestro dossier central se ocupa de iluminar estas cuestiones a partir de la actualidad de algunos movimientos latinoamericanos, y de sus estrategias de revuelta y/o de participación institucional. Integramos en este dossier análisis del feminismo latinoamericano como un insoslayable integrante —muchas veces ignorado— de este escenario, al que imprime rasgos de cuestionamiento profundo de las relaciones más íntimas, trastocando en la práctica la división entre lo público y lo privado.

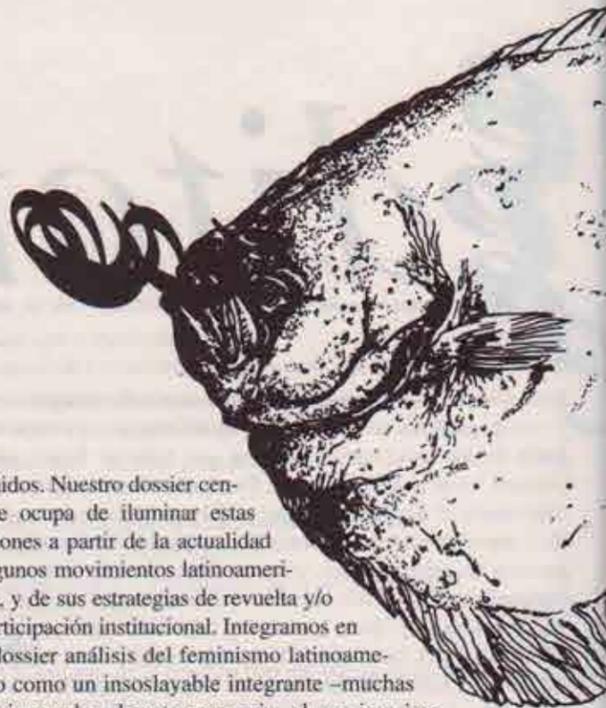
Razones de espacio nos ha obligado a postergar para el próximo número un trabajo que recupera un hito de la historia político-intelectual del siglo XX poco conocida en Argentina: los debates que se suscitaron en la revista francesa **Socialismo o Barbarie** acerca de los modos de conciliar una crítica radical de las vanguardias con las indispensables formas organizativas capaces de evitar la dispersión de las luchas sociales. Los nombres de Pannekoek, Castoriadis y Lefort, que la revista convoca en esta oportunidad, nos ilustran acerca de fragmentos relevantes de un debate que, como señala Pablo Ortellado en la introducción al dossier en cuestión, nuestra contemporaneidad hereda de los trayectos teórico-políticos más relevantes del pasado; un debate, en definitiva, cuya aparición insistente en nuestro presente propicia la revisita de esos intentos pretéritos.

Como es habitual en **El Rodaballo**, este número trae una serie de intervenciones críticas y reseñas sobre varios temas que nos son imprescindibles.

Entre ellos, presentamos otros dos dossiers cada uno vinculado, a su manera, con la temática central que comentábamos más arriba. Uno trata sobre el Ingreso Universal Ciudadano, idea que recorre un arco amplio del pensamiento emancipatorio a la hora de pensar en una ciudadanía plena. Sin embargo, como veremos, las diferentes posiciones sobre este tema dejan numerosos interrogantes acerca del alcance del mismo como herramienta transformadora, así como la tendencia a su reducción a modelos débiles de ingreso ciudadano, vía políticas sociales de tipo compensatorio. El otro refiere también a nuevas formas de pensar la ciudadanía, esta vez a propósito de los debates acerca de las disyuntivas de la formación de la Unión Europea. Componen este dossier una conferencia de Balibar y una reflexión crítica que sobre su obra realiza Sandro Mezzadra; ambos textos giran en torno de las aporías de la Constitución de Europa, y la existencia de una identidad y un "pueblo europeo" que pudieran habilitar formas posnacionales de ciudadanía.

Completa el sumario una actualización de Nalu Faria sobre el feminismo latinoamericano y un decisivo trabajo de Rita Laura Segado que interpreta el feminicidio de Ciudad Juárez en el contexto de la cultura de dominio y apropiación de bienes y del cuerpo de las mujeres propio de la reproducción globalizada del capital.

Verano de 2006



Tradicición y emancipación en América Latina: entre la revuelta y el impase político

Potencia societal, empate catastrófico y construcción de contrahegemonía en Bolivia

Un análisis preliminar de la crisis de junio de 2005

Franklin Ramírez Gallegos¹
Pablo Stefanoni²

bolivia

En 1985 el presidente Paz Estenssoro lanzaba un dramático llamado, exclamando "Bolivia se nos muere". Poco después, firmaba el decreto que desmontaba las estructuras vigentes del Estado, establecido en 1952. Bolivia fue así el primer país latinoamericano en implementar, bajo un gobierno democrático, una reforma neoliberal que implicó ajuste fiscal, privatizaciones masivas y desregulación de los mercados. Dichas reformas fueron completadas por el primer gobierno de Sánchez de Lozada (1993-1997); el mismo que se vería obligado a renunciar, durante su segundo mandato, luego de aquellas sangrientas jornadas de octubre de 2003.

Efectivamente aquella Bolivia caracterizada por una fuerte identidad minera, fue mutando, al compás de las reformas neoliberales. Como afirma Álvaro García Linera, hubo que esperar muchos años para que se desarrollaran nuevas formas de organización y construcción de la identidad colectiva, con capacidad para interpelar al conjunto de los sectores afectados. Primero fueron las largas marchas cocaleras, que arrancaron en 1994 y fueron creciendo con los años, tras el liderazgo de Evo Morales. Pero los movimientos registraron un salto cualitativo en el año 2000, con la llamada "guerra del Agua", llevada a cabo en Cochabamba, contra la empresa privatizada "Aguas del Tunari", que marcó el nacimiento de la "Coordinadora del Agua".

Estas acciones fueron acompañadas por el cerco indígena a La Paz que tuvo al movimiento indigenista Pachacuti (y a su líder, Felipe Quispe) como uno de sus mayores protagonistas. Octubre de 2003 fue el momento de gran inflexión, con la "guerra del Gas", en el cual confluyen las diferentes organizaciones sociales, en favor de una nueva ley de hidrocarburos y la exigencia de la renuncia de Sánchez de Lozada. Por último, los paros cívicos de mayo y junio de 2005, reclamando la nacionalización de los hidrocarburos así como el llamado a una "asamblea constituyente" señalan la consolidación de otro gran protagonista, la FE-

Morales, secundado por un intelectual del grupo "Comuna", Álvaro García Linera, en un marco de fuerte polarización política y amenaza de división territorial, de parte del "otro país", ilustrado por la rica región de Santa Cruz de la Sierra. No dudamos de que la evolución de la experiencia boliviana tendrá un impacto profundo, decisivo y de largo plazo, no solamente sobre los pueblos que habitan su territorio sino también sobre toda la región sudamericana. Por ello mismo, bien cabe preguntarse cuáles son las orientaciones político-ideológicas de las fuerzas sociales movilizadas y cuáles los

JUVE (Federación de Juntas Vecinales), que reúne las organizaciones territoriales de la ciudad de El Alto. En este sentido, la experiencia de Bolivia resulta excepcional, pues a diferencia de otros países de América Latina, y en un contexto marcado por la crisis de los viejos partidos, los movimientos sociales han desarrollado una importante capacidad de "representación" político-social. Un nuevo escenario se abre con el llamado a elecciones presidenciales para diciembre de 2005, que llevan como candidato a Evo

obstáculos y posibilidades de articulación política de los principales movimientos sociales, más allá de su visible confluencia en tanto fuerza destituyente. Para explorar estos temas ofrecemos al lector el artículo de Pablo Stefanoni, economista y periodista argentino, y Franklin Ramírez, sociólogo ecuatoriano; ambos residentes en La Paz, atraídos sin duda por la fuerza de los acontecimientos, quienes nos proponen reflexionar sobre los "tiempos cortos" de la experiencia boliviana.

La renuncia del presidente Carlos Mesa y la asunción del presidente de la Corte Suprema de Justicia, Eduardo Rodríguez Veltzé, con el compromiso de convocar a elecciones generales anticipadas, contribuyó a reducir los niveles de tensión generados por la colisión de la "agenda" oriental (principalmente de las regiones hidrocarburíferas de Santa Cruz de la Sierra y Tarija) —reclamo de autonomías regionales— y la "agenda occidental" (de los movimientos sociales) —Asamblea Constituyente "que refunde el país y recuperación de los recursos naturales—. La dificultad de articulación reside en el clivaje político, étnico y cultural que separa a ambas Bolivias: mientras en el occidente "colla", mayoritariamente indígena, ha emergido un potente ciclo de acción colectiva popular que cuestiona el modelo neoliberal, vigente en el país desde 1985, y promueve un proceso de descolonización radical de la sociedad, en el oriente "camba" perdura la hegemonía de los partidos que administraron dicho modelo, en un contexto de mayor debilidad organizativa (y autonomía ideológica) de los sectores populares.

Luego de la radicalización de ambas agendas —durante la crisis de mayo y junio que provocó la renuncia de Mesa—, ambos sectores comprendieron que estaban entrapados en lo que algunos deno-

a discutir internamente cómo afrontar el desafío de la hora: transformar la fuerza de movilización —incluyendo el control de amplios espacios territoriales arrancados provisoriamente al Estado— en fuerza electoral. "Sería una catástrofe que, después de tanto sacrificio, incluyendo varias decenas de vidas humanas, termine ganando la derecha", se escucha repetidamente al interior de los movimientos sociales. Y esa posibilidad es un riesgo real: las fuerzas de derecha —lideradas por el ex presidente Jorge "Tuto" Quiroga y el empresario del cemento y uno de los hombres más ricos del país, Samuel Doria Medina— se ubican por encima de Evo Morales en las encuestas realizadas en el primer tramo de la campaña electoral⁸. El Movimiento al Socialismo (MAS) —surgido en 1995 como una suerte de confederación de organizaciones sindicales, principalmente campesinas con su núcleo en las regiones cocaleras y autodefinido como el "instrumento político" de estas organizaciones— es hoy el centro de confluencia de los movimientos sociales. A su "izquierda" competirá en las elecciones la Central Obrera Boliviana —con escasa proyección— aliada a grupos como el Movimiento 17 de Octubre (nacionalista radical con influencia indianista), liderado por el concejal alteño Roberto de la Cruz, y el Movimiento Indígena Pachakuti (indianista), encabezado por Felipe



minaron "empate catastrófico" (ninguno puede actuar como el *hegemón* de un proyecto nacional), lo que favoreció el tránsito hacia las elecciones anticipadas como el escenario de resolución del empate. De esta forma, después de fuertes conflictos al interior del Parlamento, se llegó al acuerdo de convocar a elecciones anticipadas para el 4 de diciembre de 2004 —que incluyen al Congreso, que aceptó reducir su mandato— y la postergación de la Asamblea Constituyente y el referéndum por autonomías (convocado por iniciativa ciudadana, luego de juntar 300.000 firmas en Santa Cruz) —eje del conflicto— para el primer domingo de julio de 2006. Así, de "un día para el otro", cesaron las movilizaciones callejeras y el combate político-ideológico se trasladó al nuevo escenario: los sectores sociales —"radicales" y moderados— comenzaron

Quispe y enfrentado a un fuerte declive en su zona de influencia: el altiplano paceño. El corporativismo —expresado en la cultura sindicalista de los sectores populares bolivianos— junto a lo que el antropólogo Xavier Albó denominó "faccionalismo aymara" conspira, esta vez en el terreno electoral, contra la construcción de alternativas frentistas más amplias de parte de los sectores populares: pese a luchar casi con las mismas consignas, en mayo y junio no hubo prácticamente confluencia organizativa y capacidad para articular estrategias comunes. Y, con el pasaje al terreno preelectoral, la negociación de cargos para el "grupo corporativo" —sean sindicatos o juntas vecinales— reactualiza concepciones prebendalistas de la política, de la que no están exentos los sectores radicales⁹.

El gas de la discordia

La nueva ley de hidrocarburos es indisoluble del clima nacionalista vinculado a la "recuperación de los recursos naturales", hoy en manos de capital transnacional. El referéndum celebrado el 18 de julio de 2004 —como parte de la "agenda de octubre", en referencia a la guerra del gas— arrojó un masivo resultado en favor de una mayor regulación estatal del negocio hidrocarburífero. La nueva norma establece, entre otras determinaciones, el aumento de la combinación de regalías e impuestos sobre la producción (18 más 32 por ciento) hasta llegar al 50 por ciento de la "torta petrolera" para el Estado; la migración obligatoria de las empresas a nuevas modalidades contractuales (que reconozcan la propiedad estatal en boca de pozo); la refundación de la estatal Yacimientos Petrolíferos Fiscales de Bolivia (YPFB) y el derecho de consulta —no vinculante— de los pueblos indígenas afectados por la actividad petrolera. En este sentido, la ley constituye una versión "moderada" de la propuesta del MAS que, desde la presidencia de la Comisión de Desarrollo Económico del Congreso, promovió el aumento de las regalías al 50 por ciento, la fijación estatal del precio del gas y la anulación de los actuales contratos de riesgo compartido (previa a la migración obligatoria de las empresas hacia nuevos contratos) y representa una suerte de empate para los movimientos sociales¹⁰.

Empero, pese a la moderación de la norma, las empresas petroleras, la cooperación internacional y los organismos multilaterales de crédito manifestaron su oposición a las nuevas regulaciones, lo que llevó al ex presidente Mesa a desistir de promulgar "una ley suicida para el país" (fue promulgada por el presidente del Congreso, Hormando Vaca Díez), y hoy las propias empresas reconocen haber frenado las inversiones ante su desacuerdo con una "ley confiscatoria e indigerible" y amenazan con juicios y arbitrajes internacionales amparados en los acuerdos de protección de inversiones firmados por Bolivia¹¹. Varios señalan que Bolivia "vive de la

confianzas mutuas se han acentuado en los últimos meses y es común escuchar acusaciones de "traición" contra el líder del MAS. Mientras el primer bloque plantea la nacionalización (sin indemnización) de los hidrocarburos, el cierre del Parlamento y la Asamblea Constituyente, el MAS sólo coincide con la última demanda. En relación a la primera, Evo Morales ha señalado que "según la Constitución, los hidrocarburos ya están nacionalizados", por lo que sólo resta sentar soberanía estatal sobre los campos petroleros. Y se pronunció por la continuidad de la inversión extranjera pero bajo control estatal: "Queremos socios, pero no dueños (de los recursos)", sintetizó el líder masista. Entretanto, rechazó el cierre del Parlamento —"símbolo de la democracia pese a la conducta de los congresistas"— y un eventual golpe de Estado "venga de donde venga"¹². Sin embargo, las fronteras entre estos dos amplios agregados no siempre son tan nítidas y esta división binaria —como veremos más adelante— oculta por momentos más de lo que aclara: que en la ciudad de El Alto haya sido reelegido, con más del 50 por ciento de los votos, el alcalde José Luis Paredes, partidario del tratado de libre comercio con Estados Unidos y potencial aliado de Jorge "Tuto" Quiroga en las elecciones, puede servir como una primera advertencia frente a estas divisiones cartesianas —y, en ocasiones, excesivamente simplificadas— del espacio político boliviano.

En las últimas semanas de la crisis, la consigna de la nacionalización —excluida del referéndum del gas de 2004— ha ido ganando terreno entre los movimientos sociales, y se ha ido transformando en una suerte de "significante medio vacío y medio lleno"¹³ en el que se inscriben los deseos populares de poner fin a los constantes saqueos transnacionales de los recursos naturales del país, luego de los cuales sólo quedan provocativas huellas de riquezas ya inexistentes, rodeadas de mares de privaciones y pobreza crónica: en cierta forma, varios agravios, que tienen poco que ver con esta demanda, se expresan a través de ella¹⁴. La mayoría de los bolivianos ven en la recuperación de la renta petrolera la "última oportunidad" de des-

cooperación" internacional, lo que impide la concreción de los discursos "soberanistas" y nacionalistas en boga.

Las estrategias de los movimientos sociales: "moderados" y "radicales", una frontera difusa

Es común en Bolivia la distinción de dos bloques dentro del complejo y fragmentado mapa de los movimientos sociales: por un lado, un sector "radical", con expresiones en la ciudad de El Alto (central obrera regional y federación de juntas de vecinos), en el movimiento campesino (principalmente aymaras del altiplano paceño), y en sindicatos como maestros rurales y urbanos. También se incluye en este bloque a la Central Obrera Boliviana (COB) —dirigida por Jaime Solares— sin capacidad efectiva de movilización autónoma. Por otro lado, se perfila un bloque "moderado" (algunos lo denominan reformista radical), liderado por el MAS, cuyo núcleo duro son los sindicatos cocaleros, con influencia en los valles de Cochabamba, el oriente boliviano y otras regiones del país. Pese a la firma de un "pacto de unidad" entre los líderes de ambos bloques, en marzo de 2005, las divergencias y des-

pegue del país y de acceso de una modernización inclusiva, en lo que posiblemente no estén ausentes mitos arraigados, como el del "destino nacional adverso": "una fuerza hostil, un poder nefasto que condena al país a una penosa existencia y que lo hace su víctima inocente, impidiéndole alcanzar la plenitud de su ser"¹⁵. Por otro lado, esta consigna se ancla en cadenas de memoria que remiten a hitos nacionalizadores como la ocupación militar de la Gulf Oil Company, durante el gobierno militar de Alfredo Ovando y el ministerio del mítico líder socialista Marcelo Quiroga Santa Cruz, en 1969. La dificultad reside, en todo caso, en que estas nacionalizaciones previas afectaron a una o dos empresas, mientras que hoy operan en el país una docena de empresas petroleras extranjeras; al margen de otros problemas vinculados a las transformaciones técnico-productivas operadas en las últimas décadas de mundialización capitalista y la debilidad institucional bolivianas¹⁶. Una dificultad adicional es que la consigna de la nacionalización pone inmediatamente en discusión la cuestión del poder político sin que, a la vez, los movimientos "radicales" tengan posibilidades reales de éxito ni por la vía electoral ni por la vía insurreccional. En gran medida, la "toma del Parlamento", promovida por estos sectores durante la crisis, no tiene una proyección política más allá del "acto" (e incluso, de la retórica hiperradicalizada de las reuniones sindicales). El "súbito" pasaje a la normali-

boliviana

dad luego de las jornadas de mayo-junio pasados, e incluso el apego a la legalidad constitucional (frente a la posibilidad de ascenso de Hormando Vaca Díez, la Fejuve y la COR alteñas reclamaron la asunción de Rodríguez Veltzé y la convocatoria a elecciones generales) pone de relieve ciertos matices en este clivaje entre moderados y radicales, y advierte sobre los riesgos del corporativismo sindical—o vecinal— que, corrientemente, conlleva repliegues hacia el ámbito local, como espacio de reproducción de los discursos radicales. El balance acerca del paro alteño muestra la ausencia de una estrategia de “retirada ordenada”. “Más valga una retirada digna que caer adonde hemos caído... actuamos con un radicalismo hormonal, hablamos de guerra civil, ¿a dónde está ahora la guerra civil?, hablamos del cierre del Parlamento ¿es que queremos una dictadura?”, señalaba en su intervención en un ampliado vecinal un dirigente de Romero Pampa, en el distrito tres de El Alto. Los bloqueos se fueron levantando—por decisión de las juntas vecinales— apenas juró Eduardo Rodríguez Veltzé sin que hubiera aún una decisión de la Federación, que algunas horas después decidió un cuarto intermedio sin conseguir la satisfacción de ninguna de sus demandas; quedando como triunfo el haber impedido la asunción del presidente del Senado, Hormando Vaca Díez, como sucesor constitucional de Carlos Mesa¹⁶.

En el caso del MAS, la apuesta es a una “guerra de posiciones” a través de movilizaciones callejeras, la lucha parlamentaria y su consolidación territorial, principalmente a través de los municipios del área rural¹⁷. Apelando a la articulación de significantes nacional-populares con algunos de orden étnico, este movimiento de origen cocalero ha avanzado parcialmente en su propia “des-

—junto a su falta de escolarización— emerge como un estigma de su líder y candidato—Evo Morales— que conspira también contra ese objetivo, en una sociedad donde pervive lo que los kataristas de los años setenta¹⁸ denominaron “colonialismo interno” (en el marco del cual, la etnicidad aún opera como un capital más en la construcción de prestigio e influencia política y social). De allí que no sea casual la postulación del intelectual de izquierda Álvaro García Linera como compañero de fórmula—y “complemento”— de Evo Morales para las elecciones de diciembre de 2005, procurando superar el potencial “enclaustramiento” del MAS en el área rural (sin embargo, esto no deja de ser simbólico: mientras antes las elites buscaban un indio como complemento, es ahora el indio el que busca al intelectual urbano). Pese a los intentos realizados, fracasó un acuerdo con el Movimiento Sin Miedo (MSM) encabezado por el alcalde paceño Juan del Granado, con el mismo objetivo de llegar a las grandes ciudades, debido a que este último optó por la conformación del Frente Amplio Patriótico—más de centro— encabezado por el alcalde de Potosí, René Joaquino (que, además, cuenta con el apoyo de los burgomaestres de Sucre, Cobija, Cochabamba y Oruro).

Las demandas autonómicas

A las demandas de nacionalización se suma la de autonomía de los departamentos (equivalentes a las provincias en Argentina) de Santa Cruz de la Sierra y Tarija. Los cruceños ya consiguieron la elección de prefectos (gobernadores) mediante el voto ciudadano y han

propiedad de la tierra en una región a la que no llegó la reforma agraria de 1953 (por considerarse, en ese entonces, que se trataba de “empresas agrícolas”—capitalistas— y no de “latifundios”). Evo Morales ha señalado públicamente que se respetará la “seguridad jurídica”, pero no así las tierras improductivas.

La pregunta elaborada por el comité cívico para el referéndum de julio de 2006, que deberá ser aprobada por el nuevo Parlamento, ha generado fuertes susceptibilidades; ya que menciona el control departamental de los recursos (en una zona rica en hidrocarburos y en tierras con fines agroexportadores, principalmente de soja). “La pregunta preparada por el Comité Cívico cruceño es un desafío al país, (está en juego) el manejo directo de sus recursos por la oligarquía local, lo que es el inicio de la desintegración nacional”, señaló recientemente el diputado y referente económico del MAS Santos Ramírez. Tal desconfianza se combina con la asociación—parcialmente vigente en la memoria colectiva del occidente— de los cívicos cruceños con golpes de Estado, como el protagonizado por Hugo Banzer Suárez en 1971, que pusieron fin a gobiernos nacionalistas y populares. “Entendemos que la mejor salida es la independencia nacional de los cruceños. Pero en consideración a que existe una larga tradición de intercambios mutuos, aunque conflictivos, esto nos conduce a ceder determinados espacios y podremos aceptar un Estado Asociado, libre, pacífico y políticamente pactado, de manera tal que podamos vivir juntos pero separados”, dijo en una entrevista reciente Sergio Antelo, secretario ejecutivo de Nación Camba de Liberación, ala radical del movimiento autonomista, con influencia en el Comité Cívico cruceño¹⁹.

cos de representar a la “oligarquía” y no al conjunto de la región). Adicionalmente, actitudes racistas—como el intento de la Unión Juvenil Cruceñista de impedir, con palos, el ingreso de una marcha campesina a la ciudad de Santa Cruz y, posteriormente las agresiones contra Evo Morales en el aeropuerto de Viru-Viru— han potenciado los clivajes étnico-regionales en ausencia de liderazgos nacionales con capacidad de articular la diversidad societal, étnica y clasista—lo que el sociólogo René Zavaleta definió como el “abigarramiento” del país— que define a esta nación andina.

La duda es si las elecciones de diciembre podrán acabar con lo que suele denominarse “empate catastrófico”: ni los movimientos sociales del occidente—basados en estructuras de economía familiar— logran imponer su perspectiva nacionalizante y descolonizadora, ni las elites orientales—más modernas— pueden imponer su visión empresarial de la economía, articulada a la inversión extranjera como motor del desarrollo, y a un modelo autonómico de Estado.

Algunas hipótesis conclusivas

El escenario político boliviano parece no haber recuperado el “centro político” ocupado hasta octubre de 2003 por las principales fuerzas políticas, partidistas y gremiales, nucleadas en torno de la figura del defenestrado Gonzalo Sánchez de Lozada. La caída del *ancien régime* no ha implicado, en modo alguno, una nueva y estable configuración de las relaciones de fuerza y poder entre los principales actores políticos alrededor de una agenda que propicie mínimas orientaciones políticas compartidas para la organi-

corporativización”—“descocalización” en sus propios términos— para articular una pluralidad de demandas sociales en un espacio identitario común. Sin embargo, hasta el momento no han prosperado los intentos de conseguir una equivalencia más amplia de demandas populares que permita construir una frontera política más estable—y con proyección hegemónica— entre el “pueblo” y las oligarquías gobernantes²⁰. Sin embargo, aunque el MAS ha logrado constituir un discurso *anti-establishment* que estructure una identidad popular (el corporativismo y el “faccionalismo” siguen conspirando contra esa posibilidad) ha avanzado en ese sentido y hoy resulta claro que es el único movimiento surgido del ciclo de acción colectiva popular iniciado en abril de 2000 (con la guerra del agua en Cochabamba) con proyección nacional y capacidad de disputarle los votos a los políticos tradicionales. En el nuevo escenario preelectoral, el movimiento de base cocalera intenta tender puentes con las clases medias urbanas, a las que—por estar sustentado en una cultura sindical ajena a los procesos de individuación modernizante operados en las ciudades— le cuesta atraer hacia su proyecto político. La propia *indianidad*

cohesionado a los departamentos de Beni, Pando y Tarija detrás de su liderazgo regionalista. El comité cívico—con un fuerte componente empresarial pero con hegemonía social— legítima sus demandas en el masivo cabildo de enero de 2005—que reunió a unas 200.000 personas— y las 300.000 firmas reconocidas por la Corte Nacional Electoral reclamando la convocatoria a referéndum autonómico por iniciativa ciudadana. “Se trata de una burguesía nacional que se benefició del centralismo en las últimas décadas y que hoy, ante la emergencia de los movimientos sociales en el occidente del país, busca refugiarse en su región, para así controlar los recursos naturales—tierras e hidrocarburos— y negociar con las empresas transnacionales”, opina el epistemólogo Raúl Prada Alcóriza. Son varios los que destacan que durante el período neoliberal las elites cruceñas controlaron espacios clave del aparato estatal²¹—entre ellos, el Instituto Nacional de Reforma Agraria— y operaron directamente desde La Paz para beneficiarse de políticas públicas favorables a sus intereses, incluyendo condonación de deudas. Y hoy temen que la próxima Asamblea Constituyente sea el escenario de la “revancha indígena”, que ponga en cuestión la

Desde los años setenta, la economía cruceña fue acrecentando su importancia dentro del Producto Bruto Interno boliviano y, en la actualidad, sus actividades económicas presentan mayor dinamismo, vinculación comercial y renovación técnica que en otras regiones del país; con un fuerte peso de los servicios y de las actividades extractivas y agroexportadoras (principalmente la soja). Álvaro García Linera señala que en las últimas décadas, “el poder económico ascendente, pese a sus problemas, se ha trasladado del occidente al oriente, pero el poder sociopolítico de movilización se ha reforzado en occidente, dando lugar a una nueva incertidumbre geográfica en el país”. Y concluye que “mientras en el occidente emergieron construcciones discursivas que asociaron la crisis económica al neoliberalismo, en el oriente—donde perdura una hegemonía cultural empresarial— se asociaron los padecimientos al centralismo paceño y no al modelo económico”²². Lo cual explica en gran medida ciertos marcos interpretativos que sostienen la lucha autonómica oriental y su penetración en el mundo popular cruceño (sólo algunos grupos indígenas acusan a los ci-
vi-

zación de la sociedad. El fin del ciclo estatal de hegemonía neoliberal sostenida en una *unipolaridad multipartista de derechas*²³—que surgió luego de la crisis del gobierno reformista de la UDP (Unidad Democrática Popular) en 1985 y es cuestionado desde 2000— ha dado paso a una extrema polarización social y política, en cuyo desenvolvimiento ningún actor político posee capacidad de afirmar un liderazgo hegemónico en torno a una renovada agenda de gobierno.

La capacidad de movilización antagónica de los movimientos sociales—que se sustenta en su control territorial de estratégicos puntos de la geografía boliviana y en la eficiente dinámica de convocatoria a unas bases intermitentemente disponibles para activar sostenidos ciclos de protesta con mecanismos no exentos de presiones sindicales (obligatoriedad de participar, etc.)— no ha sido recurso de poder suficiente para presionar e impulsar un programa “post-neoliberal” anclado en la recuperación del control estatal de los recursos naturales y del patrimonio nacional conculcado por anteriores gobiernos. La propuesta autonómica planteada por

CeD InC

bo
li.
vi
d

los poderes locales del oriente boliviano tampoco aparece como una salida articuladora para un proceso de reforma estatal reconocido por el resto de la sociedad nacional, sino más bien, un atrinchamiento en lo regional-local.

La transición política posterior al derrocamiento presidencial de octubre de 2003, en suma, aún no se ha completado: el realineamiento de los campos de poder coloca a unas elites fracturadas y desorientadas ante la contundente presencia de las organizaciones



y movimientos sociales cuya pluralidad de demandas y reivindicaciones han desbordado a una institucionalidad estatal en déficit crónico de reconocimiento y de recursos políticos o redistributivos con los que enfrentar las crisis. De allí que muchos apuesten a que las elecciones generales adelantadas sean capaces de expresar las actuales polarizaciones político-ideológicas y constituir bloques hegemónicos, articuladores de voluntades colectivas por encima de los mencionados particularismos (regionales, clasistas o étnicos) que caracterizan a la formación social boliviana. Pero, a la luz de las primeras encuestas, el riesgo de atomización del voto, que no dé lugar a una victoria electoral clara de ninguna de las fuerzas en disputa, podría mantener la debilidad e inestabilidad del sistema político frente a los desafíos extrainstitucionales.

La acelerada descomposición de la legitimidad estatal –visible en la prolongada ausencia de satisfactores de expectativas para las grandes mayorías de la población, en el corriente desconocimiento de las estructuras de autoridad política y en una difusa adhesión a los principios y valores del régimen político “democrático-liberal”– es inversamente proporcional con el creciente proceso de legitimación política de las demandas societales anti neoliberales, entre ellas la nacionalización de los recursos naturales. Y el acuerdo parlamentario para habilitar ambas agendas se parece más a una tregua que a un pacto de largo aliento entre las dos fuerzas enfrentadas y con tendencias a *replegarse sobre sí mismas*.

Ello es evidente en las pretensiones autonómicas de las elites cruceñas, que ven en tal figura la posibilidad de un abierto distanciamiento no sólo respecto al Estado sino frente al resto de la sociedad nacional, visualizada como conflictiva. La opción que se dibuja ante tal fractura es la *reclusión* en lo regional/departamental, como un espacio soberano desde el cual pueden inmunizarse de la inestabilidad política nacional, contener las expansivas agendas políticas de los movimientos sociales plebeyos y controlar los recursos naturales de la región. Los ataques al centralismo estatal y la exaltación de las posibilidades de desarrollo y democratización efectivos de sus regiones, así como una in-

tensa recuperación de la identidad local, aparecen como complementos discursivos para justificar las bondades de este *retorno hacia lo local*¹⁴.

En el campo popular, por su parte, si bien las demandas tienen un nítido carácter nacional –la Asamblea constituyente y la nacionalización de los recursos energéticos propenden hacia la “refundación del país”– han debido, muchas veces, sostenerse y afirmarse exclusivamente frente a los respectivos públicos de cada una de las organizaciones y liderazgos sociales. Tradiciones corporativas, caudillistas y vínculos comunitarios mediante, cada una de las organizaciones indígenas, vecinales, sindicales, campesinas o gremiales, protagonistas de la coyuntura, construyen la validez de sus pretensiones desde el repliegue sobre sus específicas bases y territorios –ahí sus límites localistas– desde los que emanan mandatos de di-

fícil negociación tanto con el nivel estatal de la política como, y en ello reside el riesgo de una tal dinámica, con las otras organizaciones y líderes sociales con los que, por lo general, tienen diferencias más de forma que de contenido. Especialmente en los momentos de crisis, emerge una suerte de “*competencia interdirigencial de radicalidad*” en torno a la cual se hace cada vez más difícil encontrar puntos de articulación discursiva, organizativa y política que perfilen con mayor claridad una resolución de la coyuntura en su favor y, en el mediano plazo, la probabilidad misma del ejercicio de poder estatal de los movimientos sociales. La “*trampa de la radicalidad*” en la que se hallan inmersos los movimientos sociales se inserta, entonces, en un escenario de disputa de liderazgos y de hegemonía al interior del campo popular.

La crisis boliviana –resuelta precariamente– ha puesto de relieve que el campo contra-hegemónico está aún en formación, intensamente descentralizado (política y territorialmente) y faccionalizado, por lo que el *hegemón* (cualquiera que sea) tiene problemas –organizativos e institucionales– para surgir, para condensar expectativas diversas y para hacer evidente la necesidad de un proceso articulador más o menos estable. En este sentido.

La demanda de nacionalización de los hidrocarburos ha conseguido, en cualquier caso, una amplia sintonía social –anclada en la memoria de las medidas nacional-populares que se expidieron en Bolivia desde la Revolución de 1952– sobre cuya base han podido acercar discursos y declinar conductas puramente corporativas, mas no coordinar acciones y perfilar agendas de resolución de la crisis, los sectores más radicales del emergente campo contra-hegemónico. Las fracturas entre los sectores populares deben situarse no sólo en relación con factores episódicos, sino en torno de: *a)* las contradicciones propias a la emergencia y consolidación de toda identidad política en formación –la específica biografía del sujeto–; *b)* las sólidas herencias sindicales e inercias corporativas y caudillistas desde las que se han constituido y que los entranpan en una cultura política de resistencia (que puede extenderse hasta el límite del “*cogobierno*”, una práctica característica de la cultura popular boliviana); y *c)* problemas de coordinación colectiva, programática y operativa, entre la acción política subalterna en las arenas extraparlamentarias de la política y aquella que se expresa en el seno de las instituciones representa-

tivas liberales. La inmensa capacidad de movilización social de las organizaciones populares parece, en efecto, desconectada de la fortaleza parlamentaria del MAS y ello detendría la acumulación global de recursos de poder que el campo plebeyo viene experimentando desde hace, al menos, cinco años.

Precisamente, un cierto giro pragmático, de mayor realismo político, en las filas dirigentes del MAS, así como múltiples señales de dubitación acerca de la viabilidad de la nacionalización de los hidrocarburos, parecerían haber incidido en las suspicacias del resto de movimientos sociales en su contra. Sin embargo, la práctica política del MAS ha demostrado una mayor continuidad político-institucional –decisiva en la aprobación de la actual ley de hidrocarburos– frente las acciones mucho más cíclicas de los radicales, que parecen tener poca capacidad para “*sedimentar*” los

avances del movimiento social. Pese a sus vaivenes y dificultades para imaginar un escenario posneoliberal, la supervivencia de prácticas caudillistas a su interior y los límites para irradiar una (contra)hegemonía “*cultural*” como paso previo a la ocupación del Estado –pervive un fuerte estatismo en la acción colectiva popular boliviana– el MAS aparece hoy como el único partido con vocación y capacidad de articulación hegemónica a nivel del espacio político nacional –Evo Morales ha manifestado reiteradamente la necesidad de articular las “*dos agendas*” (nacionalización y autonomía). Lo cual, no obstante, deberá verificarse en los resultados electorales de diciembre y, con no menos intensidad, en la Constituyente de junio del año próximo. Dos combates que, sin duda, determinarán el devenir político de esta nación andina por un largo período.

bo pa

Notas

1. Sociólogo. Dr (c) Sciences Politiques Universidad Paris VIII-CSU.
2. Periodista, economista e investigador social. Corresponsal de Página/12 en Bolivia.
3. También los indígenas del oriente demandan la convocatoria a Asamblea Constituyente.
4. Si bien Mesa mantuvo hasta el final un apoyo social no despreciable a su persona, la imposibilidad de transformar ese apoyo en una fuerza social efectiva –fundamentalmente de las clases medias urbanas– provocó su renuncia. Según varias encuestas, si hoy se presentara como candidato –no puede hacerlo dado que en Bolivia no hay reelección– se ubicaría entre los candidatos con posibilidades de triunfo.
5. Esta división, como veremos más adelante, no es muy adecuada para analizar los clivajes políticos al interior de los movimientos sociales bolivianos.
6. Estas encuestas tienen varios problemas; uno, no menor, es que no miden el campo, donde el MAS es ampliamente hegemónico, pero sirven para dar una idea de que existen “*mayorías silenciosas*” en busca de certidumbre y “*paz social*” que pueden ser fácilmente seducidas por los candidatos de derecha.
7. Albó, Xavier, *Pueblos indios en la política*, Plural Editores, CIPCA, La Paz, 2002.
8. La propia Fejuve alfeña, mientras acusa al MAS de no levantar con firmeza la bandera de la nacionalización, negocia con el “*frente de los alcaldes*” de Joaquino, mucho más a la derecha que el partido de Evo Morales. Y, según varias fuentes, en las negociaciones de unidad con este último, predomina la discusión de las candidaturas.
9. “*La ley no está del todo mal*”, dijo recientemente el diputado del MAS, Santos Ramírez. “*Si hablamos de la refundación de YPFB, por ejemplo, se opta por ello después de 20 años de haberse desestructurado las empresas estatales*”.
10. Ver: Abdel Padilla y Pablo Stefanoni, “*Abriendo la caja de Pandora*”, semanario *Pulso*, 310, La Paz, 12 al 18 de agosto de 2005, La Paz.

11. Jaime Solares ha señalado que si aparece en Bolivia “*un Chávez*” o algún militar patriota lo apoyaría, lo que generó críticas del resto de los líderes sociales, en la interpretación de que estaba promoviendo un golpe cívico-militar. El conjunto de los movimientos sociales ha expresado su desconfianza en relación a los dos tenientes coronel que empujaron una proclama convocando al derrocamiento del presidente Mesa.
12. Aunque no se trata de una demanda con un proyecto político-técnico en su interior, se asienta en un profundo efecto de memoria colectiva del que surgen interpretaciones diversas sobre lo que debería ser la medida nacionalizadora. Cada uno tiene su versión más o menos gaseosa y amplia (pero con tremendos efectos de unificación de la acción colectiva plebeya): es esa polisemia la que impide hablar de un significativo vacío –hay además evocaciones a la expropiación, a la vía venezolana, a la toma de control militar, etc.–, y marca los límites de lo que *no* puede seguir funcionando como hasta ahora: patrimonios naturales por fuera del control de la nación (piedra angular del neoliberalismo a la boliviana).
13. En alguna medida, detrás de la nacionalización de los hidrocarburos está la propia nacionalización del gobierno y el Estado bolivianos.
14. Guillermo Francovich, *Los mitos profundos de Bolivia*, Los amigos del libro, La Paz, 1980.
15. Por ejemplo, es casi nula la discusión de una posible integración petrolera con Venezuela y con Petrosur. Y, antes de discutir un proyecto de desarrollo, casi todos los sectores se lanzaron a intentar captar “*su parte*” de la nueva torta, proveniente del aumento de los impuestos petroleros (Impuesto Directo a los Hidrocarburos, del 32 por ciento de la producción).
16. La concentración de la fuerza de movilización en impedir que el presidente del Congreso –asociado a la política tradicional– llegara al Palacio Quemado fue parte de los “*golpes de timón*” que los movimientos sociales debieron realizar sobre la marcha. El ascenso de Horlando Vaca Díez, del MIR, hubiera consagrado una paradoja: que la segunda guerra del gas repusiera en el poder a los expulsa-

17. En los últimos bloqueos en el Chapare, en el trópico de Cochabamba, fue evidente la utilización de recursos municipales para fortalecer las mediadas de fuerza.
18. Sobre el concepto de frontera política ver: Laclau, Ernesto, *La razón populista*, FCE, Buenos Aires, 2005.
19. Para un análisis de esta corriente, ver: Rivera Cusicanqui, Silvia 1983, “*Luchas campesinas contemporáneas en Bolivia: el movimiento ‘katarista’: 1970-1980*” en Zavaleta, René (comp.) *Bolivia Hoy*, Siglo Veintiuno Editores, México, 1983.
20. El director del Centro de Investigaciones Jurídicas e Investigaciones Sociales (CEJIS), Carlos Romero, explica que “*Desde los años 60 y 70 Santa Cruz se ha favorecido con una gran transferencia del excedente minero de Oruro y Potosí a través del gobierno central, mediante créditos, construcción de complejos agropecuarios, infraestructura caminera, etc.*” Y sostiene “*que más que marginada, Santa Cruz fue privilegiada con esos excedentes que le permitieron integrarse al mercado exportador. Por ello, lo del ‘andino-centrismo’ es relativo*”.
21. Uno de los fundadores de esta organización –Carlos Dabdoub– acompaña en la fórmula a Doria Medina, uno de los candidatos presidenciales de la derecha, quien obviamente, ha moderado este discurso marcadamente secesionista u hostil a la Constituyente (a la que Nación Camba propone no concurrir).
22. García Linera, *op. cit.*
23. Denominación utilizada por Álvaro García Linera, 2005, en *Sociología de los movimientos sociales en Bolivia*, DIAGONIA – OXFAM, La Paz, pp. 13. Tal polo estuvo compuesto por el MNR, el MIR y ADN que se alteraron en el poder y aplicaron el modelo neoliberal, con sutiles diferencias de interpretación sobre sus velocidades y profundidad, entre 1985 y 2003 cuando cayó el gonismo.
24. Candidaturas como la mencionada de Carlos Dabdoub junto a Samuel Doria-Medina, procuran reforzar este proceso –ya que buscan reforzar el proceso autonómico.

La insurrección del abril quiteño. Autonomía y nuevas repertorios de protesta urbana

Franklin Ramírez Gallegos*

En abril de 2005, el presidente ecuatoriano Lucio Gutiérrez fue destituido como resultado de un vertiginoso proceso insurreccional que tuvo por protagonistas centrales a sectores integrados de las clases medias y los medios alternativos. Entre el 13 y el 22 de abril, la llamada protesta de los "forajidos" tomó la ciudad de Quito, a través de diferentes repertorios

de acción, muchos de los cuales (cacerolazos, escraches y asambleas populares) evocan sin duda la experiencia argentina de diciembre de 2001. Este proceso, tiene como telón de fondo el fracaso de una alianza política originalmente establecida entre el propio Gutiérrez y los movimientos indígenas. En este artículo, Franklin Ramírez, autor

de "La insurrección de abril no fue solo una fiesta" (Taller El Colectivo, Quito, 2005), analiza lúcidamente los hechos y reflexiona sobre las dificultades y ambivalencias que presentan las nuevas movilizaciones ciudadanas, sobre todo la "forma insurrección", más allá de su potencial destituyente.

fensa de la institucionalidad-liberal-democrática, sino aquellos concernidos con propósitos autogestionarios que claman por una democratización radical del orden político, por la vía de la intervención directa y asamblearia en la vida pública. También fueron partícipes de la movilización algunos sectores permeados por ideologías reaccionarias ancladas en los imaginarios del orden colonial del poder e informadas por un sentido racializado de la jerarquía. Los signos políticos del proceso son, entonces, difíciles de establecer: la multitud de cien cabezas guarda para sí los secretos de su intempestivo trayecto. Sin embargo, determinar cuándo emerge un ciclo de protesta revela más sobre sus causas y motivaciones que explorarlas en el discurso y la intención política de sus protagonistas¹.

Así, los trayectos de la multitud empezaron a caminar en medio del período de mayor visibilidad del proceso de desinstitucionalización del sistema democrático ecuatoriano. Desde el inicio de su mandato, en enero de 2003, Gutiérrez rompió con las orientaciones de campaña establecidas en el marco de la alianza con el mo-

vimiento indígena y dio continuidad a las políticas neoliberales de sus antecesores; así como reforzó las líneas de cooperación con el binomio Bush-Uribe en el marco del Plan Colombia. Este giro supuso el debilitamiento de su margen de maniobra en el seno del legislativo y el diseño de una estrategia de "mayorías móviles" que le permitían formar alianzas puntuales con diferentes partidos políticos, por medio de costosos intercambios de favores, a fin de preservarse en el tiempo y de ampliar sus umbrales de gobernabilidad para avanzar en la agenda de reformas. El gobierno se mantuvo, así, en medio de un precario equilibrio en que cada decisión suponía tensas negociaciones y arreglos en torno de específicos recursos políticos. Tanto los grandes aliados como los pequeños partidos accedieron a ocupar franjas de poder estatal al costo de una alta ineficiencia gubernativa y de una acelerada disinstitucionalización de las políticas y las organizaciones públicas.

En este escenario, cuatro factores constituyeron el contexto de oportunidad en que emergieron las autónomas acciones contestatarias

de abril 2005: a) La primera semana de diciembre 2004, el gobierno forjó una mayoría parlamentaria desde la que capturó, en forma francamente inconstitucional, el control de la Corte Suprema de Justicia con dignatarios afines a los partidos de la coalición oficialista. Tal maniobra activó, de inmediato, la reacción de los partidos de oposición y de múltiples organizaciones no gubernamentales concernidas con temas de defensa de las instituciones democráticas. b) Entre esa fecha y abril se libró una verdadera "guerra partidista", en las arenas legislativas, a fin de consolidar o rearmar una mayoría que permitiera encontrar una salida institucional de la crisis. El gobierno salió bien librado de todas estas disputas, aunque no pudo ocultar que para el efecto había recurrido –al igual que sus adversarios, dos de los cuales habían sido sus socios en las primeras fases de su mandato: el brazo político del movimiento indio, Pachakutik, y el derechista Partido Social Cristiano– a todo tipo de maniobras, amenazas, compra de legisladores y violencia política. Este episodio reveló, en toda su obscenidad, el férreo control partidario de la justicia y el arbitrario dominio de la clase política sobre las principales instituciones públicas. c) La primera semana de abril, y como parte de los arreglos políticos del oficialismo, el régimen sostuvo la arbitraria decisión de las nuevas autoridades de la Corte de Justicia de declarar la nulidad de los juicios penales contra tres ex mandatarios exilados. Ello permitió el retorno de Abdalá Bucaram al país y encendió la indignación de la ciudad de Quito que había participado activamente en las movilizaciones previas a su destitución; la memoria del bucaramismo afectó de modo contundente la imagen del gobierno que, sin embargo, no modificó su estrategia de copamiento arbitrario de todas las instituciones estatales y nunca tomó en serio el crecimiento del malestar ciudadano, sobre todo en la capital del país. d) La evidencia del predominio de cálculos e intereses electorales en los líderes –las principales autoridades locales de la ciudad, Alcalde y Prefecto, de la centrista Izquierda Democrática así como otras figuras provenientes de la sociedad civil– de las iniciales acciones de protesta así como la limitación de sus demandas a la reorganización de las Cortes de Justicia en un momento en que el espíritu de los manifestantes era mucho más beligerante y buscaba la caída del régimen y la depuración del orden político en su totalidad.

Una suerte de maximalismo ético e identitario, alejado de toda dirección política, dio entonces forma a un inusitado y radical ciclo de protestas en una población que ya había visto que el derrocamiento de otros presidentes apenas había implicado recambios al interior de las mismas elites políticas.

Un nuevo repertorio de contestación: la protesta forajida

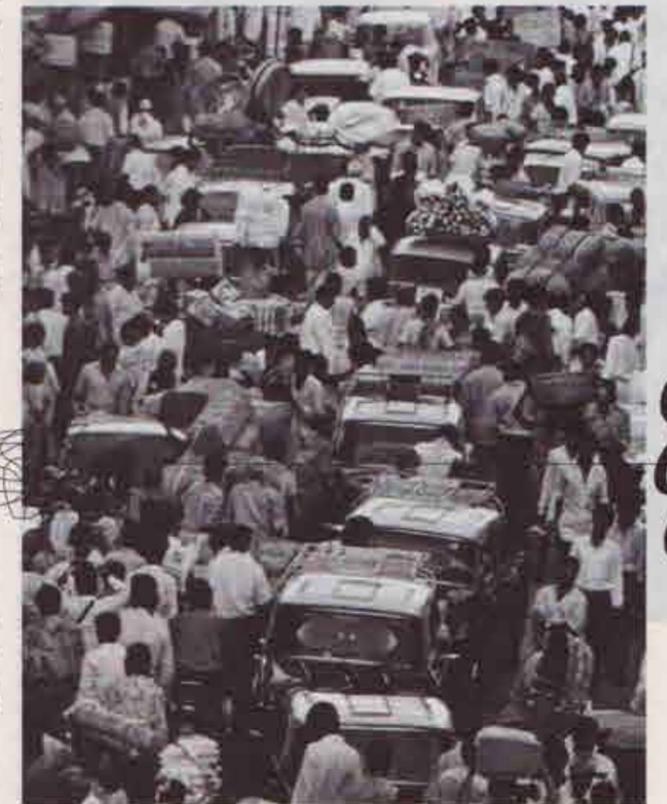
El primer 'cacerolazo' tomó por sorpresa a todo el mundo. Ni el gobierno, ni los políticos, ni los medios de comunicación dominantes reaccionaron a tiempo. Había una total desconexión entre lo que empezaba a suceder en las calles y los convencionales modos de percibir la vida política. Cuando un grupo de manifestantes se condujo hacia el domicilio de la familia presidencial, ubicado en un barrio de clase media-alta de Quito, para cantar, saltar, pitar, y

gritar consignas contra el régimen –en el primer 'escrache' político que se recuerde en el país– el desconcierto fue mayor. La mañana siguiente, el jueves 14 de abril, el presidente apenas pudo tachar de 'forajidos' a los, sobre todo, jóvenes que protestaron ante su casa. Esa etiqueta fue incorporada y resignificada, de inmediato, por la ciudadanía alzada: 'todos somos forajidos'. La protesta tenía ya nombre propio: se aseguraban así los sentidos de solidaridad e identificación colectivos que caracterizarían el espíritu de las jornadas siguientes.

La protesta ciudadana tomó entonces la ciudad de Quito entre el miércoles 13 y el viernes 22 de abril. Las inusitadas formas de la convocatoria, la diversa composición de los marchantes, sus tácticas de acción crítica que catapultan las dinámicas de la vida cotidiana hacia los espacios públicos, los cambiantes lugares y tiempos de la protesta, y un insospechado sentido autogestionario y/o de acción política directa, articulado con un fuerte sentido de identidad local, permiten ubicar los trazos de un inédito repertorio de resistencia e insurrección civil que, con certeza, incidirá a futuro en la configuración y orientaciones de otras dinámicas de acción colectiva contestataria en el país.

a) Medios alternativos y autoconvocatoria ciudadana

Entre el 8 de diciembre, cuando la coalición oficialista reestructuró ilegalmente la Corte Suprema de Justicia, y el 13 de abril, en que



En la ciudad de Quito, durante el mes de abril de 2005, diez días de protesta ciudadana y resistencia civil al gobierno inconstitucional del Coronel Lucio Gutiérrez dejaron como saldo su destitución por el Congreso Nacional. Las destituciones presidenciales no son ya una novedad en la reciente historia política del Ecuador: en los últimos ocho años tres presidentes han sido depuestos tras grandes movilizaciones sociales. Las recientes movilizaciones de abril tienen, sin embargo, una especificidad que va más allá de la caída presidencial y de los juegos palaciegos propios de toda sucesión. A diferencia tanto de la destitución de Abdalá Bucaram en 1997, cuando las movilizaciones sociales se configuraron en torno a las directrices e intereses políticos de partidos y movimientos sociales (sobre todo la Confederación Nacional de Indígenas del

Ecuador, CONAIE) establecidos, y de un modo contrario al derrocamiento de Jamil Mahuad en enero de 2000, cuando el protagonismo y los habituales modos de protesta del movimiento indígena, de la Coordinadora de Movimientos Sociales, y de unas incipientes Asambleas Populares se enlazaron, en un nítido carácter 'putchista', con mandos medios del ejército liderados por el ahora defenestrado Lucio Gutiérrez, la jornadas de abril 2005 aparecen como resultado de un progresivo desborde ciudadano de la tutela partidista y de cualquier dirección política y bajo inusitados repertorios de protesta urbanos.

La autonomización de la protesta

La originalidad en la revuelta de abril está profundamente ligada con la pluralidad y heterogeneidad de voces que en ella convergieron. No sólo estuvieron allí sectores ligados con una de-

e
cua
dad
or

e
cua
dad
or

poner las probables vías colectivas de su superación, vino dada por la apertura de los micrófonos de Radio La Luna a la expresión del descontento ciudadano. El malestar represado encontraba así, rápidamente, un vehículo de expresión pública.

El 'cacerolazo' de la noche del miércoles 13, el 'reventón', el 'tablazo', el 'rollazo', etc., de las siguientes noches, surgieron como iniciativas individuales de múltiples radioescuchas que atentaron al espacio comunicativo abierto por Radio La Luna –y su conductor Paco Velasco, de larga trayectoria en medios de comunicación alternativos– formulaban innovadoras propuestas de resistencia colectiva al degradado orden político. Podría calcularse más de 9.000 llamadas telefónicas y cientos de visitas de habitantes de la ciudad de Quito a la radiodifusora, durante diez días consecutivos, con el objeto de expresar públicamente su lectura de los acontecimientos, sus sentimientos de rechazo al presidente y a la clase política en general, y sus ideas para la continuación de las jornadas de protesta. Cada uno, luego de dar su nombre y su número de cédula de identidad –para desmentir las acusaciones del régimen que afirmaban que se trataba de una manifestación minúscula y conducida por políticos tradicionales– proponían creativas formas de con-



utilizadas además para reportar a todos los manifestantes los sucesos e iniciativas que surgían cada día. Una parte importante del activismo de esos días fue, en efecto, la figura del 'reportero radial improvisado' que al informar a La Luna, a través de llamadas desde su celular, sobre los acontecimientos en distintos puntos de la ciudad hacían saber al resto de manifestantes del carácter genuinamente colectivo de sus acciones. Fotógrafos y camarógrafos particulares documentaron también el desenvolvimiento de las acciones. Un inmenso archivo gráfico de la protesta se iba mostrando (en sitios web y reuniones) mientras ésta acontecía. El sentido de conexión y solidaridad colectivas se iba así afirmando; más aún cuando esas mismas llamadas servían para burlar los piquetes policiales o para rescatar a los heridos que las acciones represivas dejaron como saldo.

El régimen solo pudo reaccionar con amenazas e intentos represivos, una y otra vez contenidos por la ciudadanía, sobre la radiomisora: se intentó incendiar el edificio de la radio pero los manifestantes pagados para el efecto fueron disuadidos por la muchedumbre que hizo vigiliadas en sus alrededores cada noche; se cortó sus líneas telefónicas –rápidamente sustituidas por los celulares prestados por la ciudadanía– y se sabotó electrónicamente su señal, ante lo cual decenas de radiodifusoras de todo el país le abrieron sus canales.

La descentrada plataforma comunicativa que posibilitó la eficacia de las autoconvocatorias ciudadanas no aisló únicamente a los centralizados aparatos de conducción política (líderes y partidos tradicionales) sino que desnudó también la complicidad de la televisión en la reproducción del orden político. Los límites cognositivos e intereses político-económicos de los canales de televisión quedaron evidenciados ante una cobertura que nunca quiso, ni sabía cómo, mostrar la magnitud, extensión y contundencia de la protesta ciudadana. La red de 'reporteros improvisados' informó más y mejor sobre lo que sucedía en las calles. La ciudadanía, prota-

gonista de la insurrección, constataba que en los canales de televisión seguían contando sólo los 'barones de la política'. La durísima represión policial apenas si era denunciada. La realidad de la TV no era la que la gente estaba viviendo cada noche. El repudio a los canales, expresado en varias amenazas a los reporteros y camarógrafos de diversos medios y en la invitación a boicotarlos, formó también parte de las inéditas acciones de las noches de abril.

b) Las acciones de protesta: tácticas de la vida cotidiana y repertorios viajeros

En las grandes movilizaciones vividas en la ciudad en años pasados, las lógicas y formas de acción colectiva del movimiento indígena marcaron el ritmo y el escenario de las protestas sociales. El corte de carreteras y la 'ocupación' indígena de las ciudades suponía unas específicas rutinas de acción social a las que los sectores urbanos se sumaban por la vía de la preparación logística para la permanencia de los caminantes en los diversos lugares ocupados, y por la presencia en las marchas por ellos encabezadas. Las acciones asociadas a este repertorio de la protesta indígena aparecen ahora desgastadas. Los nexos clientelares entre el gobierno y las organizaciones indígenas afectaron enormemente su legitimidad política y su capacidad de movilización.

El registro solemne y rutinario de tales acciones poco tenía que

ver, además, con las intempestivas acciones de protesta urbana que emergieron en abril. Éstas, efectivamente, tuvieron un carácter festivo y pacífico: la música, los cantos y las consignas aparecieron como elementos clave para el rechazo a las acciones autoritarias del gobierno. Los cantos y consignas provenían, en gran parte, de 'las partituras de las tribus futboleras' que se han multiplicado en los años recientes en torno a la selección nacional y a los diversos equipos locales. El emblemático 'sí se puede' fue coreado más de una vez en las concentraciones ciudadanas; los manifestantes vestían la camiseta amarilla del equipo nacional; se adaptaron también otros gritos de guerra de las barras bravas de los equipos capitalinos. Rock, ská, cumbia, y ritmos más tropicales se escucharon en cada manifestación. Cientos de jóvenes 'pogearon' (bailar y saltar mientras chocan sus cuerpos) y gritaron contra el régimen, mientras madres, abuelas, niños aplaudían, agitaban sus banderas, pitaban, hacían ruido, y expresaban por todos los medios posibles su indignación y enojo. Secretarías, oficinistas, estudiantes imprimían papeles con la leyenda 'soy forajido' que, después, servirían para encender las fogatas con que se contuvieron los efectos de los gases lacrimógenos. Cada tanto la multitud coreaba el himno nacional en señal de su unidad y como medio de contención de posibles agresiones de las fuerzas represivas o de agentes infiltrados. La protesta tomaba así la forma de una fiesta pública en la que el licor, los chistes y los rumores no estaban ausentes.

Miércoles 13: golpear las ollas (cacerolazo); jueves 14: inflar globos y reventarlos (reventón); viernes 15: golpear tablas, maderos y cucharas de palo (tablazo); sábado 16: empapelar casas, automóviles, árboles, etc., con papel higiénico para limpiar 'la cagada de los políticos' (rollazo); domingo 17: invitar a los asistentes de dos partidos del campeonato nacional de fútbol realizados ese día a protestar al inicio, en el intermedio y al final del juego (golpe de estadio); martes 19 y miércoles 20: propiciar la movilización de los estudiantes colegiales (mochilazo); todos los días: pitazos,

bocinazos, papeles en improvisados cantos y conciertos contra el régimen y los políticos. Todas estas acciones convergían en producir la bulla, el sonido, el ruido incesante del enojo; la consigna parecía ser la de no bajar el volumen, no apagar la voz.

Ollas, tablas, papeles, pitos y bocinas, rumores, el fútbol, elementos todos reapropiados de la vida cotidiana de miles de mujeres, jóvenes y familias, principalmente 'clases medias', eran subvertidos y politizados en las arenas públicas al ser utilizados como instrumentos y símbolos de la resistencia ciudadana ante la arbitrariedad del poder. Ahí la eficacia de la movilización de abril: la servidumbre política se alimentaba de las 'tácticas de la vida cotidiana' que, ya en el espacio público de las calles, podían contagiar con suma facilidad y rapidez y, más aún, evitar le neutralización y represión estatal de la protesta.

'Cacerolazos', 'escraches', consignas como 'que se vayan todos', y demás acciones parecen haberse contagiado de otros procesos de protesta ciudadana y lucha popular en el subcontinente: el caso argentino aparece, sobre todo, como modulador de los repertorios de acción colectiva que han viajado y han contagiado, vía TV e internet, a los noveles manifestantes de la capital del Ecuador. La misma forma en que los manifestantes han nombrado a los 'escraches', tal y como se los denomina en Argentina, delata los viajes y contagios de los modos de protesta de otras latitudes.

Tres o cuatro días antes de la caída de Gutiérrez empezaron a convocarse diversas iniciativas asamblearias, de carácter territorial (vecinales, barriales) o sectorial (estudiantes, mujeres), que se constituyeron en espacios de análisis y deliberación de la coyuntura y de las acciones que debían emprenderse en los días siguientes. 'Ollas populares', 'parlamentos soberanos', y 'foros de discusión' aparecieron así como parte de las tácticas de contestación al régimen y como una respuesta, en acto, al dilema planteado por el repudio total a la clase política. En el imaginario de la protesta, las asambleas populares surgían como única alternativa al pretendido desmantelamiento de toda la estructura de representación política. Si en ciertos barrios populares de la ciudad existe una tradición asambleísta más o menos consolidada, para los sectores medios se trataba de una práctica casi desconocida. Las convocatorias se hicieron desde y en los mismos lugares de la protesta; las emisiones de La Luna incitaban también a la propagación de tales dinámicas. Cuatro meses después de la caída del régimen tal figura organizativa –con menos vigor que al inicio– aún se sostiene.

Tanto en la noche del sábado 16 de abril como en la larguísima jornada que inició el martes 19 en la tarde y finalizó, si cabe el término, a las 03h00 del miércoles 20, y a lo largo de ese día –último del gutierrato–, se efectuaron marchas hacia el palacio presidencial, concentraciones masivas, bloqueos de calles y avenidas, y fuertes confrontaciones con los cuerpos represivos del Estado. Las familias, mujeres, niños y jóvenes, apenas socializados en la cultura de la protesta, se mezclaron y cedieron la posta a manifestantes más expertos –estudiantes de los colegios públicos, burócratas, militantes de izquierda, universitarios, vecinos de los barrios céntricos y otros sectores populares– y conocedores de las rutinas de la protesta y la contención policial. Sectores familiarizados con los rituales de la contestación, y que habían permanecido distantes a su inicial dinámica, debieron sumarse, en efecto, ante la contundencia y dimensión que adquirían cada día las movilizaciones. Los dos

días últimos del gutierrato fueron, en efecto, particularmente pródigos en escenas de represión, violencia y enfrentamientos civiles sin precedentes. Tres muertos marcan un balance inusual en la tradición política local. Tal violento desenlace de la protesta precipitó la caída del régimen. Las formas de la protesta forajida, entonces, no dispusieron únicamente de iniciativas originales. A los nuevos repertorios se articularon tradicionales modos de protesta y contestación política 'desde abajo'.

Finalmente, la rebelión –y éste es otro de los rasgos originales de los repertorios de acción de abril– se extendió más allá de la destitución del Coronel Gutiérrez. La intempestiva toma de la pista del principal aeropuerto de la capital, por parte de cientos de manifestantes a pie y en automóviles, con el fin de evitar que pueda despegar el avión que conduciría al ex presidente al exilio; el furioso amotinamiento, que buscaba hacer carne la consigna 'que se vayan todos', en el edificio donde sesionaba el Congreso Nacional y al que acudió el nuevo Presidente Alfredo Palacio a posesionarse; y las diversas concentraciones en la Embajada de Brasil, a fin de manifestar el repudio a la decisión brasilera de ofrecer asilo político a Gutiérrez; en la Embajada de Estados Unidos y en las oficinas de la OEA para hacer presión sobre las instancias de decisión internacional para el reconocimiento del proceso político que condujo a la destitución presidencial, ponían en evidencia que la

e
C
U
A
D
O
R

destitución de Gutiérrez formaba parte de un cuestionamiento global a la clase política y que la ciudadanía procedía, en medio de una extrema indignación, con pleno 'conocimiento de causa'. El desenlace de las destituciones anteriores había dado ya las pistas para intuir que el asedio a Carondelet no era suficiente: para contener y contestar al poder era imprescindible ampliar las tácticas y lugares de protesta.

c) El espacio-tiempo de la protesta.

Los horarios inusuales de convocatoria —las noches, las madrugadas, los fines de semana—, la ocupación de nuevos espacios de movilización —no ya únicamente los alrededores de los edificios símbolos del poder— además de una suerte de 'foquismo urbano', a saber, la dispersión de los focos de protesta en distintos barrios de la ciudad —lo que impidió una efectiva represión policial— fueron también inusuales componentes de la 'protesta forajida'.

No se trataba más de las tradicionales huelgas diurnas de los sindicatos públicos, que suspendían la jornada laboral para organizar convocatorias masivas que, progresivamente, se dirigirían hacia un punto prefijado. Por el contrario, la inusual hora de las convocatorias permitía, precisamente, ejercer el derecho a la resistencia sin suspender la jornada de trabajo. La dispersión de la protesta poco tuvo que ver con las movilizaciones masivas que obligan a los activistas a largos períodos de permanencia. Las movilizacio-

significación política de lugares que, en otros contextos, tienen usos distintos. Los usos de los espacios de la urbe se alteraron a través de la protesta. Tales variaciones no eran, sin embargo, arbitrarias. Un habitual espacio de concentraciones festivas —la 'Tribuna de los Shyris', un inmenso graderío situado en medio de una de las modernas y más amplias avenidas del norte moderno de la capital— se tornaba en y era apropiado como un nuevo lugar para demostraciones políticas colectivas. Estas eran, en cierta forma, también moldeadas por los espacios ocupados: ello explica en parte que allí se hayan reiterado acciones celebratorias como formas de protesta. Es evidente la forma en que específicos lugares, como un conjunto de significaciones colectivas inscritas en el espacio, tuvieron una importancia clave en el carácter de las acciones contestatarias⁸.

d) Marchantes: ¿de inexpertos y clase medieras a 'manifestantes tradicionales'?

Mucho se ha hablado en la opinión pública sobre la mayoritaria presencia de sectores de clase media en las protestas de abril. Ese fue incluso uno de los principales argumentos del régimen para deslegitimar la movilización social: la protesta provenía únicamente de grupos oligárquicos y de clase media. La imprecisión estadística y ambigüedad sociológica del término no permite, en este espacio, mayor exactitud. Existen, además, pocas explora-



nes se constituyeron, más bien, en torno de específicos puntos de irradiación, de escalas medias y pequeñas, a los que los ciudadanos acudían durante lapsos de dos o tres horas, entrando y saliendo, en una lógica de relevos imprevistos y de rotación entre los focos de protesta. Tales características hablan del predominio de sectores medios en las jornadas de abril. El carácter nocturno de la movilización no ponía en riesgo la normalidad laboral de los manifestantes. Las entradas y salidas, y la misma rotación entre concentración y concentración, estaban asociadas con la facilidad de los desplazamientos efectuados, en su mayoría, en automóviles particulares. Nocturnidad y rotación se asocian también a las habituales prácticas festivas de fin de semana —la "cultura de la noche"— de los jóvenes, quizás el grupo más visible en la insurrección de abril. Dejar que la noche se consuma mientras ruedan entre lugar y lugar, una suerte de 'zapping de la fiesta', buscando ambiente y encontrando amigos: nuevamente, las tácticas de la vida cotidiana se trasladaban con, o se desplazaban hacia, imprevisibles repertorios de protesta.

Era evidente, en cualquier caso, que la insurrección de abril fabricó sus particulares espacios políticos y sus específicas trayectorias espacio-temporales. En muchos casos se producía una re-

lación académica sobre las evoluciones contemporáneas de esta categoría social. Ciertas pistas pueden, sin embargo, ayudar a determinar quiénes protagonizaron tan original y eficaz movimiento ciudadano.

En primer lugar, fue evidente que ni los sectores más pudientes ni los más empobrecidos de la ciudad tuvieron una participación destacada en las movilizaciones. Las razones de ello difieren para cada sector. Los más ricos utilizan otros recursos de presión política más directos e invisibles (una de las razones de la fragilidad democrática en el país) y carecen de una tradición de movilización pública. Los sectores excluidos, por el contrario, fueron el eje de la política clientelar del gutierrezismo. La estrategia asistencialista del régimen en Quito pasaba por las manos del cuñado del Presidente, quien montó un eficaz sistema de distribución de recursos, favores, y festejos para tales sectores. El gobierno cooperó así a diversas organizaciones populares de Quito. Lo mismo se hizo, con las organizaciones indígenas en otras provincias de la sierra, el Ministerio de Bienestar Social. La política social estuvo siempre pensada en clave militar: desmovilizar y contener a posibles adversarios. Tales clientelas eran, después, fácilmente manipulables a favor del régimen, tal y como pudo apreciarse en

el último día del gutierrezato⁹. Si bien ello no les convertía en bases leales al régimen sí era un factor para desincentivar su posible movilización social.

Se puede sugerir, por otro lado, que durante el primer momento de la protesta, mientras el eje del conflicto político giró en torno del problema de la inconstitucionalidad de la nueva Corte Suprema de Justicia fueron sobre todo los sectores medios —quienes protagonizaron las expresiones de descontento. Sin embargo, a medida que el espacio del conflicto se amplió, con la absolución de Bucaram y otros agravios del régimen a la ciudad, también se extendió el espectro social de los manifestantes. Igual cosa se puede decir en relación a los distintos momentos de la protesta: cuando las concentraciones y marchas tornaban en beligerantes confrontaciones con la policía no predominaron los mismos rostros. Resultaría, así, muy inexacto reducir la composición de la multitudinaria marcha del 19 de abril, y de los protagonistas de las posteriores confrontaciones a lo largo del miércoles 20, a los sectores medios.

Una tercera pista alude, no obstante, a la casi nula presencia del sindicalismo, de los gremios de educadores, de las tradicionales organizaciones estudiantiles y de las organizaciones indígenas. Tal ausencia habla a las claras de la baja intervención de los sectores populares organizados en las jornadas de protesta. Esto contrasta, a su vez, con la emergencia de nuevas organizaciones y figuras políticas jóvenes, provenientes de universidades privadas, distantes de esas formas de representación así como de aquellas de carácter partidista. Aun así, fue evidente que la magnitud de la protesta obligó a varios de estos sectores populares a intervenir en las movilizaciones. En un inicio se mostraron renuentes y distantes frente a

perros y sin previos aprendizajes en las artes de la movilización y la lucha callejera; poco sabían de gases, trayectos y tácticas de contención. Aun así no desistieron.

La forma-insurrección

En el marco de tres procesos de movilización ciudadana que han tenido como desenlace un derrocamiento presidencial (1997, 2000, 2005), parecería pertinente afirmar: a) la vigencia de un ciclo de desacato y asedio social a las figuras dominantes del ordenamiento político ecuatoriano en que, b) la *forma-insurrección*¹⁰ se ha instalado como una *rutina de acción colectiva participativa* que establece un *modo radical de control democrático de las elites políticas* en momentos de franca degradación de orden institucional —pero que condensa dinámicas más estructurales de exclusión y subordinación política de amplios sectores sociales.

Su dimensión rutinaria, así como su carácter radical-participativo, devienen tanto de su reiteración en el vigente ciclo político como de diversas regularidades sociológicas que comprenden: (a) la articulación episódica, (b) de movimientos, colectivos y ciudadanos, frustrados e insatisfechos, (c) en torno de objetivos políticos que se van delineando y acotando en el curso mismo (d) de específicas acciones de contestación (e) que se radicalizan a medida que el poder trata de disolverlos y que (f) terminan por ampliar y desbordar el campo institucional de la política, (g) sin conseguir, sin embargo, su plena reconstitución¹¹.

Los efectos de la dinámica insurreccional sobre el campo de lo ins-

inci

una expresión pública que veían como propia de las clases medias y altas de la ciudad, pero progresivamente *debieron* sumarse. Era una cuestión de estrategia política y mínima coherencia organizativa y cohesión interna.

Una cuarta señal, precisamente, tiene que ver con las universidades movilizadas. Profesores y estudiantes de la Universidad Católica, de la Universidad Salesiana, y de la Politécnica Nacional, donde estudian sectores que van de la clase media-alta a la clase media-baja, fueron mucho más activos que aquellos pertenecientes a la Universidad Central del Ecuador, que acoge más bien a estudiantes de bajos recursos. Algo similar puede decirse de la importante presencia de los colegiales en las jornadas de abril. Miles de adolescentes de colegios privados y públicos alternaron su participación en las calles. Aquellos fueron más visibles en las primeras jornadas de protesta; éstos en las últimas. La presencia de estudiantes de colegios públicos fue notoria, sobre todo, en la mañana del miércoles 20, pocas horas antes de la caída del régimen: chocaron durante horas con una policía que no bajaba la guardia y, en otros puntos, con los contra-manifestantes pagados por el régimen.

Finalmente, la conversión de las tácticas de la vida cotidiana en plataforma de los modos de contestación al régimen, permitió la inusual y contundente presencia de familias enteras, de parejas y, sobre todo, de mujeres y adolescentes en todas las jornadas de rebelión. La participación de las mujeres fue, sobre todo, inmensa. La protesta no tuvo, entonces, un monopolio ni masculino, ni adulto. Los marchantes fueron, en su gran mayoría, ciudadanos inex-

tituido poseen también una ciertas recurrencias. Se opera, en efecto, (a) un tipo de presión social episódica que incluye (b) la recomposición de las relaciones de fuerza y las líneas de poder entre los principales actores del sistema, (c) la emergencia más o menos inconsistente de nuevos actores políticos, (d) la apertura de procesos y/o agendas de cambio político —que van de reformas políticas parciales a la convocatoria de procesos constituyentes— y (e) la evanescente incorporación de la dimensión ético-normativa de la democracia dentro de un campo político colonizado por la pura pragmática del poder.

La consolidación de la 'forma insurrección' no se corresponde, sin embargo, con el pleno establecimiento de un campo de organizaciones, movimientos y partidos, políticamente articulados, capaces de convertir tal dinámica de presión episódica en acumulados políticos e institucionales desde los cuales posibilitar una efectiva redistribución del poder político y social que siente las bases para subvertir los términos de la dominación estructural sobre los sectores excluidos de la sociedad. A través del establecimiento de la 'forma insurrección' se verificaría, entonces, el surgimiento de una suerte de *cuarto poder ciudadano intermitente* o de un *poder constituyente menguado* caracterizado por la expansión de su conciencia de soberanía política y de su potencia como colectivo autoproducido, pero sin todas las capacidades y competencias, organizativas, estratégicas e ideológicas, para dar lugar a sostenidas dinámicas de acción colectiva y/o para prefigurar y constituir órdenes alternos. Tal limitación le deja en la opción, no por minimalista menos trascendente, de marcar difusos límites

ético-políticos por fuera de los cuales a la clase política le resulta cada vez más difícil moverse. Del poder de control popular radical no se deriva, pues, una efectiva dinámica constituyente sino unos volátiles indicios de los trayectos que las élites no pueden continuar caminando a menos que estén dispuestas a reemplazar sus ya exiguos pisos de legitimidad por cada vez mayores dosis de dominio coercitivo. No estamos frente a la imagen negrista del poder constituyente —en cuanto capacidad de movilización colectiva para— sino ante la más foucaultiana imagen del poder y gobierno modernos que —derrocando, impidiendo, des-constituyendo— consigue delimitar el campo de probabilidades en que se desenvuelven los otros¹² (las élites políticas); enunciar aquello que ya no se puede hacer.

Las intempestivas democratizaciones abiertas por la 'forma insurrección' dejan claro, en cualquier caso, que la comprensión de la política democrática contemporánea pasa por la observación de una dialéctica entre la dominación y el "poder constituyente". No se trata de oponer aquello que, de modo evidente, proviene de la dominación social frente a un orden político fundamentalmente igualitario y libre: Weber demostró de manera implacable la persistencia de la dominación al interior mismo de todo campo político. Se trata, más bien, de situar las diversas formas en que se expresa la dialéctica del poder constituyente y de la dominación y de reconocerla como algo que atraviesa transversalmente los dominios de la economía, la sociedad, y la política.

Notas

* Sociólogo. Actualmente realiza su investigación doctoral para la Universidad Paris VIII-CSU sobre Movimientos sociales, participación política y democracia en Colombia, Bolivia y Ecuador.

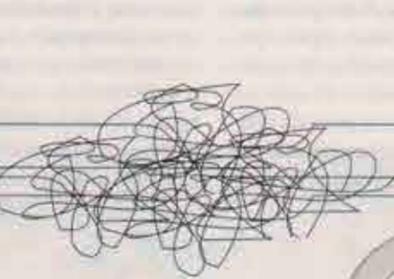
1. Como sugiere Charles Tilly, cuando se estudian la emergencia y desenvolvimiento de los movimientos sociales *el cuándo* explica el por qué (Ver: "Social Movements as Political Struggle", July 1997, draft article for the *Encyclopedia of American Social Movements*, Columbia University).

2. Las declaraciones textuales de Gutiérrez fueron: "Voy a poner juicio penal a esos forajidos que no eran del pueblo. A mí que me vengan a importunar y no a mi familia... que con mi familia no se metan." (Diario *La Hora*, B-3, 14 abril 2005, Quito).

3. El 'sí se puede' surgió en el curso de las eliminatorias al mundial de Japón 2002 durante el partido que se jugó en Quito entre la selección de Brasil y Ecuador. El grito, que buscaba sobrepasar los complejos de los futbolistas locales al enfrentarse a equipos a los que nunca había ganado, se volvió la insignia del proceso clasificatorio. Ese día Ecuador ganó (ver "Como insulina al diabético. La selección de fútbol a la nación ecuatoriana", 2002, F. Ramírez y J. Ramírez, Revista *Iconos* No. 12, FLACSO, Quito).

4. En otros contextos estos mismos recursos de protesta tienen significados diversos. Los 'cacerolazos', por ejemplo, de Santiago de Chile en 1973, de Caracas en 1989, o de Buenos Aires en el 2001, querían denunciar la situación de extrema precariedad de la población urbana como efecto de las políticas económicas de los gobiernos de turno. Ése no fue el sentido de las cacerolas en las noches del abril quiteño.

5. Usó este término para resaltar el carácter ambi-



guo y problemático de la categoría 'clase media' así como de las identificaciones colectivas que se desarrollan en su torno.

6. El gobierno llevó las cosas a tal punto al movilizar miles de personas de la Costa del país hacia la capital a cambio de un almuerzo y una exigua suma de dinero: humildes y desempleados se desplazaron en buses escoltados por camiones militares a fin de organizar contramarchas, y enfrentar y contener a los manifestantes contrarios al régimen, en Quito. Tal acción gubernamental —vista como un enorme agravio a la ciudad— propició un sinnúmero de combates, no exentos de uso de armas de fuego, entre civiles de ambos lados con un lamentable saldo de víctimas y heridos. Luego de la jornada del 20 de abril las huestes contratadas terminaron linchadas, encarceladas o abandonadas a su suerte.

7. La tarde y noche del 20 de abril el improvisado escenario de sesiones legislativas fue literalmente tomado por la multitud. Múltiples diputados fueron agredidos, otros permanecieron ocultos durante horas, el nuevo Presidente apenas si pudo efectuar su discurso de posesión antes de ser obligado por la muchedumbre a comprometerse a respetar la 'agenda' de abril —permaneció como rehén de los manifestantes durante horas—, conatos vandálicos e incluso intentos golpistas circularon por los pasillos del recinto en unas dramáticas horas, aún no del todo esclarecidas, en que sospechosamente las fuerzas del orden se abstuvieron de actuar.

8. Ver al respecto, Javier Auyero, September 2, 2004, "Spaces and places as sites and objects of politics", *Prepared for the Oxford Handbook of Contextual Political Studies*, edited by Robert Goodin and Charles Tilly. (Documento de internet).

9. Ver nota al pie número 5.

10. Podría argumentarse, desde una perspectiva

substantialista de la política (del tipo spinoziano), que la expresión de la potencia del poder constituyente es, de por sí, un contenido / un sentido immanente ("voluntad de poder de una libertad insatisfecha", "imaginario radical trastocador de órdenes", etc.). En un intento de levantar una mirada constructivista del problema sostengo más bien que cabe observar las regularidades sociológicas de la acción política constituyente presentes en la sucesión de insurrecciones y derrocamientos presidenciales en el Ecuador de la última década. Llamo la atención, entonces, respecto de las figuras, los contornos, la forma con que ha tomado cuerpo la acción colectiva radical-democrática, para enfatizar un **específico modo de actuación política** que, aun en la agregación de momentos de desborde de lo instituido y de afirmación de la soberanía popular, no termina de instaurar un nítido conjunto de agenciamientos sociales en la esfera pública ni de dibujar los trazos de la recomposición del orden. Ello no implica desconocer los importantes indicios democráticos contenidos en la forma-insurrección.

11. Esto último estaría ligado al hecho de que la 'forma insurrección' no basta por sí sola, si quiera, para desencadenar las destituciones presidenciales. A su lado se ha configurado el 'dispositivo derrocamiento', que incluye en diversos grados, la intervención, más o menos conspirativa, de diversos actores y partidos políticos, la venia de la embajada norteamericana, y la decisión dirimente de las Fuerzas Armadas.

12. Según M. Foucault, el poder y gobierno modernos se desenvuelven por medio de "modos de acción, más o menos pensados y calculados, destinados a actuar sobre las posibilidades de acción de otros individuos" (1988:15), en "El sujeto y el poder", *Revista Mexicana de Sociología* No. 17, pp. 3-20.

Dilemas y contradicciones de la revolución bolivariana

Modesto Emilio Guerrero

Contra la imagen predominante del proceso político venezolano —con frecuencia excesivamente centrada en el papel de Chávez como líder nacionalista—, Modesto Guerrero analiza en este artículo la riqueza y radicalidad del movimiento social que alimenta la "revolución bolivariana". Tomando ejemplos de algunas de las organizaciones y agru-

paciones que actuaron como "vanguardias" en los importantes sucesos políticos de los últimos años, el autor analiza las tensiones de un proceso abierto y contradictorio, pero no por ello carente de promesas. Modesto Guerrero desarrolló una intensa actividad política y sindical en Venezuela, su país natal, a partir de principios de la década de

1970. Residente en Argentina desde 1993, mantiene sin embargo estrechos vínculos con el proceso bolivariano. Como periodista y ensayista, ha publicado en importantes medios latinoamericanos, y es autor de varios libros, entre ellos **Reportaje con la muerte** (Buenos Aires, Javier Vergara, 2002) y **El Mercosur** (Caracas, Vadell, 2005).

La izquierda venezolana y sus "vanguardias" sociales (o comunitarias) viven un original proceso de desarrollo en medio de importantes transformaciones políticas, sociales y culturales. De hecho, en los últimos años está conformándose una *nueva* izquierda en la matriz de los nuevos movimientos sociales.

y acto seguido le dieron el voto masivo en 1995 a la Causa R, un pequeño partido laboralista de izquierda. Ese remolino político condujo al irremediable triunfo electoral del chavismo en 1998. Pero no fueron solo votos. Todo pasó en medio del más alto pico de luchas barriales, huelgas gremiales y movilizaciones calleje-

ras, algo sin parangón en la historia reciente del país. En esa "escuela" se incubaron las principales vanguardias luchadoras de Venezuela hasta el año 2001. Desde abril de 2002 el movimiento adquiere una nueva potencia y un grado de conciencia superior, además de otras formas de organización. Los días 12 y 13 de abril protagonizó una acción revolucionaria espectacular al derrotar un golpe semifascista en menos de 48 horas. Ocho meses después, hicieron fracasar con medidas revolucionarias un sabotaje golpista en la industria petrolera. En ambos casos, los luchadores pudieron identificar la participación del gobierno de Estados Unidos, lo que se manifestó en una conciencia antiyanqui en la mayoría de población pobre.

Una de las conquistas más atípicas de los movimientos venezolanos, es haberle ganado a la derecha en su terreno: ocho procesos electorarios entre 1998 y julio de 2005. El más sonante y politizado fue el Referendum Revocatorio del Mandato Presidencial, el 15 de agosto de 2004, cuando más de un millón de activistas hicieron la mejor campaña antiimperialista de que se tenga memoria en Venezuela.

Estos hitos políticos significaron un continuo enfrentamiento masivo con la derecha política del país, con sus capitalistas organizados, con las agresiones del imperialismo y también con los sectores proclives a la capitulación dentro del gobierno y del movimiento bolivariano. Esas batallas ganadas mantienen una relación de fuerza interna favorable en medio de un contexto internacional en el que el imperialismo está a la ofensiva. En la movilización permanente de las masas trabajadoras y pobres urbanas (el campo se integró a la lucha en 2002-2003) y en la determinación radical de sus vanguardias, está la clave para comprender las tendencias más profundas de la "revolución bolivi-

Cuando los de arriba no pueden y los de abajo no quieren

Las masas pobres, una franja de la clase media, parte de los empleados estatales y los obreros venezolanos, produjeron el derrocamiento del presidente Carlos Andrés Pérez en 1993. Inmediatamente, requisaron la excarcelación de Chávez y sus camaradas en 1994,

Gradualistas y profundizadores

Estos hitos políticos significaron un continuo enfrentamiento masivo con la derecha política del país, con sus capitalistas organizados, con las agresiones del imperialismo y también con los sectores proclives a la capitulación dentro del gobierno y del movimiento bolivariano. Esas batallas ganadas mantienen una relación de fuerza interna favorable en medio de un contexto internacional en el que el imperialismo está a la ofensiva. En la movilización permanente de las masas trabajadoras y pobres urbanas (el campo se integró a la lucha en 2002-2003) y en la determinación radical de sus vanguardias, está la clave para comprender las tendencias más profundas de la "revolución bolivi-

Gradualistas y profundizadores

Estos hitos políticos significaron un continuo enfrentamiento masivo con la derecha política del país, con sus capitalistas organizados, con las agresiones del imperialismo y también con los sectores proclives a la capitulación dentro del gobierno y del movimiento bolivariano. Esas batallas ganadas mantienen una relación de fuerza interna favorable en medio de un contexto internacional en el que el imperialismo está a la ofensiva. En la movilización permanente de las masas trabajadoras y pobres urbanas (el campo se integró a la lucha en 2002-2003) y en la determinación radical de sus vanguardias, está la clave para comprender las tendencias más profundas de la "revolución bolivi-

Estos hitos políticos significaron un continuo enfrentamiento masivo con la derecha política del país, con sus capitalistas organizados, con las agresiones del imperialismo y también con los sectores proclives a la capitulación dentro del gobierno y del movimiento bolivariano. Esas batallas ganadas mantienen una relación de fuerza interna favorable en medio de un contexto internacional en el que el imperialismo está a la ofensiva. En la movilización permanente de las masas trabajadoras y pobres urbanas (el campo se integró a la lucha en 2002-2003) y en la determinación radical de sus vanguardias, está la clave para comprender las tendencias más profundas de la "revolución bolivi-

ecuator

venezuela

variana". La capacidad política de estos movimientos para recrearse después de cada conquista: ese es el hilo conductor para aproximarse a ella y a su novedosa cultura política. Es como una revolución que se va descubriendo a sí misma y, en el camino, aprendiendo a reconocer sus enemigos, sus amigos y sus objetivos. Digamos que es un camino programático *empírico*.

El desarrollo de su conciencia ha estado determinado por esta lucha sin pausa pero en estrecha armonía con un libre debate nacional de ideas entre dos actitudes políticas básicas. Ambas cosas, conciencia y debate, están condicionadas por una débil tradición teórica y marxista. Por un lado existen los llamados "profundizadores", definidos por su deseo de no frenar el desarrollo de la "revolución bolivariana" y de apoyarse en las conquistas alcanzadas para imponer así una forma de vida social superior. Al frente están los "gradualistas". Se trata de aquella parte del proceso que manifiesta la convicción de detener el proceso, de disfrutar de sus conquistas y de no arriesgar más el gobierno en el enfrentamiento con el imperialismo y los capitalistas. En el medio está Chávez,

zadores" y "gradualistas", ni están señalados en forma organizativa, salvo excepciones. En la actual fase del proceso viajan en el mismo tren y se definen por ser parte de lo que en Venezuela definen popularmente como "el proceso". Sin embargo, desde 2002 se desarrolla una tensión que es cada día mayor. Se nota en dos áreas: en las denuncias por corrupción, "abuso de poder" o "debilidad frente al enemigo", y en el debate sobre la propuesta de Chávez de ir al socialismo.

Las vanguardias venezolanas, y las que defienden a Venezuela en el exterior, han comenzado a definir su relación con el proceso y el gobierno desde estas dos perspectivas opuestas: Gradualistas o Profundizadores. Aunque no siempre se llame a las cosas por su nombre, se trata de un reformateo sigloveintiuno de la antigua disyuntiva entre "posibilismo" y "revolución", o su versión después de la Revolución Rusa: "revolución por etapas" vs. "revolución permanente". Una señal confirmatoria de que ni la "revolución bolivariana", con todo lo nuevo que revela, puede escapar a las universales leyes de la lucha de clases, siempre tan implacables. Una

la democracia de base, algo inimaginable en sus homólogos más afines del pasado: Perón, Velasco Alvarado, Cárdenas, Arbenz, Torrijos, Sandino, Ibañez, Nasser, Castro, etc.

Al mismo tiempo, la "revolución bolivariana" vive cruzada por engrillos permanentes entre los movimientos y la estructura política que sostiene a Chávez. Esto se pudo verificar en abril de 2002 en el enfrentamiento al golpe, en el sabotaje a PDVSA, en la aplicación de las "Misiones sociales" (ver más abajo), en la lucha por el agua urbana, las viviendas, los programas de la prensa alternativa, el uso de Venezolana de Televisión y Telesur, las cooperativas y los derechos sindicales, los créditos, la cogestión. También fue evidente en el Referendum Revocatorio, cuando casi linchan al Comando Ayacucho —la dirección que entregó a la derecha la convocatoria al Referendum— en agosto de 2004. Un mes después se vivió en la lucha por las candidaturas para las elecciones a gobernadores y alcaldes. La reacción de los movimientos contra la "digitación" masiva de candidaturas obligó a Chávez a ofrecerles disculpas por "haber violado la Constitución", que pauta la elección por la base

ante el imperialismo. El gobierno de Chávez es independiente de los controles de Washington, París, Londres, Pekín o Tokio. Esta conquista política, enorme en sí misma, está relativizada por tres ataduras de alto riesgo. La primera es que Venezuela sigue atada a las economías monopolistas de EEUU y la UE a través del mercado mundial del petróleo. La segunda atadura radica en la sangría financiera de la deuda externa, y la tercera está en la cogestión que mantiene el Estado con la burguesía bancaria-comercial en dos áreas clave para Venezuela: el comercio interno y el externo. Seis de cada diez dólares transados pasan por la banca privada mediante cartas de crédito, giros bancarios y acuerdos comerciales.

Un caso ilustrativo de lo dicho es la relación bilateral Argentina-Venezuela. Creció entre 2003 y junio de 2005 a más de 1.500 millones de dólares el comercio de bienes agrícolas, agroalimentarios, farmacéuticos, hospitalarios, maquinarias, *know-how* de servicios, infraestructura y otros. El dominio de esos negocios estuvo en manos de exportadores argentinos e importadores venezolanos. En ambos casos usaron al Estado como tramitador. El be-



de las expresiones simbólicas más llamativas de esa dinámica es la decisión del propio presidente Hugo Chávez, de proponer el "socialismo" para profundizar la "revolución bolivariana". Esa propuesta constituye un punto de partida para un campo de definiciones sobre el socialismo procurado. Lo que no se puede obviar es que representa un efecto ideológico dinamizador del proceso revolucionario que vive Venezuela. Y Chávez, su más compleja expresión dialéctica.

Entre el amor y la sospecha

En este enriquecedor escenario político se desarrolla una contradictoria relación entre los movimientos, los partidos y las instituciones que sostienen al presidente, donde él juega el rol de *medium* Bonaparte, árbitro entre tendencias opuestas, en el nivel interno e internacional. Chávez y los movimientos no son iguales, pero ambos se necesitan mutuamente frente a enemigos comunes adentro y afuera, en especial en las instituciones del gobierno. Pero son dos factores determinados por fuerzas y existencias distintas, opuestas. Ni Chávez dirige al movimiento *desde las bases*, ni el movimiento constituye la base institucional del poder. Un ejemplo de esto es la corrupción galopante. Cuando Chávez llama a combatirla "desde el poder local", genera suspiros en los movimientos; pero los nuevos corruptos se las arreglan para flotar en el poder, como "El Hombre Corcho" de las crónicas urbanas de Roberto Arlt. La explicación de tan funesta situación se encuentra en el carácter de clase y la estructura de poder que cabalga aún sobre la briosa "revolución bolivariana".

Existe una dinámica de empatía entre Chávez y las múltiples organizaciones sociales. Las vanguardias (y las masas pobres de las ciudades y del campo) ven a Chávez como su mejor aliado en el gobierno. Encuentran apoyo en él para la organización autónoma en los barrios y fábricas (recuperadas, cogestionadas o por recuperar). El mismo aliento encuentran para el desarrollo de una red nacional de medios de prensa alternativos, libres e independientes del poder. Hugo Chávez es el caso inédito de un jefe nacionalista que alienta

de los candidatos. También se notó en casos clave de la lucha de clases internacional, por ejemplo cuando Lula decepcionó a miles de militantes bolivarianos en Caracas en 2004 al decir "no se equivoquen, yo no soy socialista". O cuando Kirchner reprime piquetes y obreros de empresas recuperadas, envía tropas a Haití, apoya a Mesa en Bolivia, hace guiños al ALCA, o se congracia con Bush. En todos los escenarios, el poder, los movimientos y Chávez en su rol de Bonaparte mediador, experimentan una convivencia contradictoria, no antagónica. Es el amor y la sospecha en pleno desarrollo. Las líneas de tensión comienzan en el punto en que la empatía da paso a funciones opuestas en la sociedad. Chávez, gústele o no, dirige un Estado capitalista que heredó con todas sus lacras pasadas y presentes. No es cualquier Estado, es cierto, porque está sometido a los embates de un proceso revolucionario con un gobierno y un presidente que no encajan en un aparato tan reaccionario. Esa es la contradicción. Pero el rol individual de Chávez y su gobierno dependen de un sistema internacional de Estados cuyo dueño es el imperialismo, y no los movimientos sociales. Allí aparecen los que quieren matarlo, como el reverendo Pat Robertson, pero también los que presionan y negocian todos los días buscando una capitulación política.

Las conquistas

Además de una Constitución súper democrática, los 7 años de gobierno de Chávez aportaron a las masas pobres una elevación en su nivel de vida, en algunos segmentos hasta niveles desconocidos en su historia nacional. El analfabetismo fue barrido en 2 años y la cobertura de salud pública gratuita pasó de 3.600.000 personas a más de 15 millones de habitantes en una población total de 25 millones de ciudadanos. Entre 2003 y 2005 se instalaron más hospitales/camas que en los 30 años anteriores. El consumo familiar se multiplicó por cuatro en el mismo lapso y la sociedad respira un estado general de libertades públicas.

La primera conquista trascendente de la "revolución bolivariana" es la adquisición de la soberanía política de la Nación venezolana

neficio para ambos Estados nacionales y los consumidores pobres fue residual. La montaña de negocios ya adoptó una expresión verbal. Los más entusiastas exportadores argentinos llaman a Venezuela "la provincia peronista más rica de Argentina". La mayoría de ellos están ligados al gobierno de Kirchner, a la gobernación de Felipe Solá y al poder Eduardo Duhalde, el jefe Ejecutivo del Mercosur. Un sentimiento similar abrigan algunos representantes políticos de la "solidaridad con Chávez" en Buenos Aires. Así, la independencia política vive en estado de riña con la dependencia que impone la estructura económica. Ese último aspecto está sin embargo en transición desde 2003, con el establecimiento de los MERCAL, una entidad de Estado encargada de la comercialización masiva de alimentos a menor precio que la red comercial privada. Venezuela importa el 76% de lo que come. Otros dos factores que influyen son la acción múltiple de las casi 96.000 cooperativas formadas entre 2001 y 2005, y el nuevo plan masivo de viviendas financiado por el Estado. En estos tres terrenos de inversión masiva de capital, comenzó un nuevo (y viejo) peligro, el virus de la corrupción, uno de los canales privilegiados de acumulación de capital en Estados semicoloniales.

Aun con estas contradicciones, el pueblo trabajador y la Nación progresan en su bienestar social. Lo garantiza la soberanía ganada que impiden el control capitalista total de la plusvalía nacional y su evasión a los centros metropolitanos.

Palabra y poder

La segunda conquista trascendente es la vida política libertaria. Ahí está la fuerza oculta de la "revolución bolivariana": en su masiva movilización y organización de base (caótica, pero de base), y en la absoluta libertad de opinión y de prensa. No hay aparato político, militar o sindical que ejerza control autoritario sobre los movimientos sociales. Eso, y sólo eso, explica la construcción de una nueva central obrera bolivariana con una dirección revolucionaria a la cabeza. Otra expresión del mismo fenómeno es la libertad para expresarse con libertad sobre el gobierno. Tanto en el

ve
ne
zue
zpa

apoyo a medidas gubernamentales, como en la crítica de sus contradicciones y problemas, el poder no ejerce coerción o control, y cuando lo ha hecho, recibió una andanada de protestas frente a las que suele ceder. Esta suma de libertades no se conoció en ningún régimen nacionalista anterior, ni en los militares ni en los otros. Es una diferencia clave.

La libertad de prensa y opinión ha permitido uno de los logros menos referidos: la emergencia de una nueva opinión pública nacional entre las masas oprimidas y de clase media. Fue posible por la existencia de una red territorial de medios de diversos formatos: 1.200 semanarios, 14 televisoras, más de 100 radioemisoras, centenas de diarios web, revistas locales, un nuevo documentalismo con decenas de películas premiadas, asambleas barriales, "esquinas calientes" en la Plaza Bolívar y una profusión de murales y volantes vecinales. La fuerza de esta realidad libertaria de la información ha determinado que los canales estatales de radio y televisión no se conviertan en instrumentos ciegos de la propaganda gubernamental. En esta fuerza, asentada en la conciencia de los oprimidos, reposa buena parte del destino del proceso venezolano.

Ambas cosas, conciencia y movimientos, viven en relación dialéctica con el rol de Chávez como líder del proceso. Aquí se debate lo nuevo y lo viejo de las grandes transformaciones que vive el país.

El debilitamiento estructural y la decadencia relativa del movimiento obrero, más el fracaso repetitivo y fastidioso de las organizaciones tradicionales de la izquierda marxista, dieron paso a los denominados "movimientos sociales", que es el nombre popular de la nueva forma de agrupamiento de los luchadores, muchos de ellos anticapitalistas. En estas nuevas formas lo determinante no es la pertenencia excluyente al movimiento obrero industrial, la marca ideológica de un libro o un teórico convertido en Gurú, o la identidad partidaria. Más bien se trata de una reacción empírica que en muchos casos se mezcla con parte de lo anterior, pero en medio de una resistencia política feroz a los nuevos problemas que trajo el capitalismo mundial en su actual fase. En medio de esas contradicciones se va conformando y constituyendo como sujeto político de las nuevas luchas. Estos movimientos contienen lo creativo, rozagante y dinámico de lo naciente, junto con una inmadurez en programa, tradición y teoría. En algunos casos, esto sucede porque la generación anterior fue diezmada por dictaduras, en otros, porque lo mejor de esa generación se entregó a "gobiernos democráticos" y cortó la experiencia. También por combinación de ambas razones. No pocas veces, entre las nuevas vanguardias también se percibe el mal olor de lo fosilizado vestido de novedoso.

la estructura hogareña. Esto fue visible durante la más dura prueba vivida por la "revolución bolivariana": el golpe de abril de 2002. En Maracay, "la ciudad irredenta", donde el golpe fue resistido masivamente desde sus primeras horas, las amas de casa se encargaron de la organización de las familias en los barrios pobres del sur de la ciudad. Las decenas de miles de antigolpistas que rodearon la principal base militar de la ciudad, cuyos oficiales se negaron a participar del golpe, fueron movilizadas por una cadena inorgánica de amas de casa. Eso tuvo su expresión en un sector de la clase media del norte de Maracay que se dedicó a crear círculos bolivarianos para defender la Constitución.

Un mapa somero de ese proceso de organización y reorganización de la militancia bolivariana daría como resultado el siguiente cuadro:

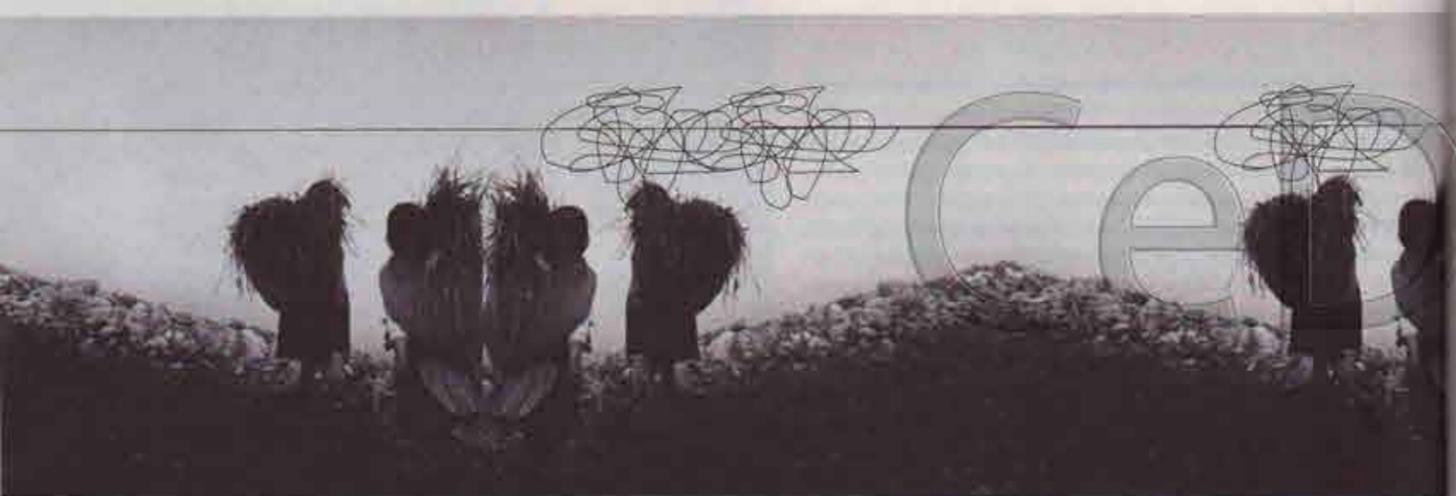
ORGANISMOS Y MOVIMIENTOS

- 1.- **UNT**, Unión Nacional de Trabajadores, central sindical bolivariana, con más de un millón de afiliados entre abril de 2003 y abril de 2005.
- 2.- **FBT**, Fuerza Bolivariana de Trabajadores, uno de los factores clave en la creación de la UNT, tiene fuerte presencia en ministerios.
- 3.- **Asambleas barriales**, en Caracas y otras ciudades.
- 4.- **Misiones sociales**. Llamadas Rivas, Robinson, Barrio Adentro, Ricaurte, Vuelvan Caras y Giucaipuro y otras, realizan los planes

16.- Cooperativas. Registradas 96.000 en abril de 2005. No todas tienen una función política en la acción popular, pero un amplio sector de ellas actúa en red con las Misiones o con las otras organizaciones, por ejemplo con PDVSA, para recuperar fábricas abandonadas por sus patrones.

SECTORES SOCIALES

- 1.- **Del movimiento obrero**
- 2.- **Empleados** de ministerios y dependencias del Estado
- 3.- **Juveniles** (de barriales, liceos y universidades)
- 4.- **De la clase media nacionalista**. Rompió con los sectores golpistas en 2002. No todos sus participantes se reivindican "chavistas", actúan más por oposición al imperialismo, en defensa de las libertades democráticas y en apoyo a las Misiones sociales.
- 5.- **De Mujeres**
- 6.- **Campesinos** y asalariados rurales
- 7.- **Reservistas de las Fuerzas Armadas**. Hasta diciembre de 2004 unos 600.000 reservistas habían sido reactivados.
- 8.- **Religiosos**. Cerca de un millón de seguidores de las Iglesias Evangélica y Pentecostal apoyan a Chávez y se declaran bolivarianas y antiimperialistas.
- 9.- **De artistas**, educadores e intelectuales. Constituyen el sector más pequeño de las "vanguardias" del proceso.
- 10.- **Indígenas**. Existen unos 280 mil aborígenes, de los cuales 30



Todas las experiencias antiimperialistas del pasado tuvieron tres límites básicos, en medio de sus logros relativos frente al imperialismo: control estatal de los sectores sociales movilizadas, control gubernamental de la prensa y un rol bonapartista del líder como mediador entre la nación y el imperio. No son estas las únicas determinantes, pero en Venezuela le dan contenido a los dilemas de su destino revolucionario.

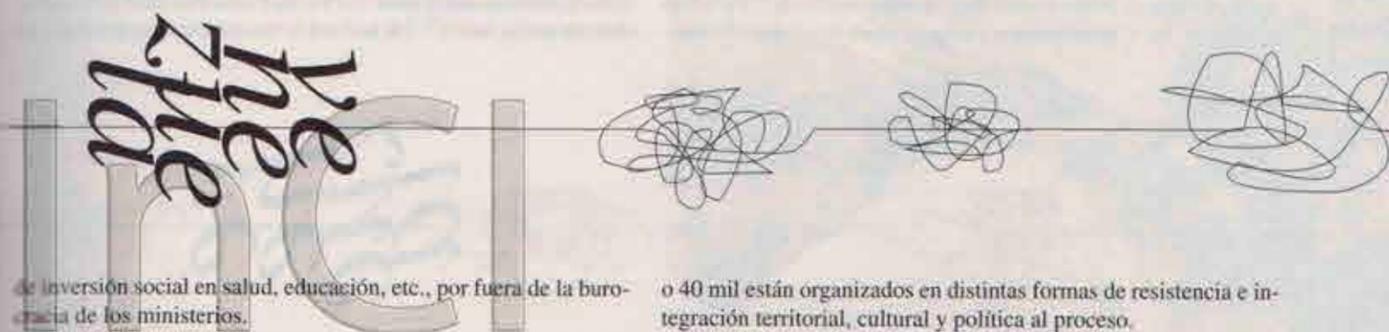
El rostro ideológico de la nueva vanguardia

Uno de los fenómenos más sorprendentes y alentadores del proceso revolucionario que vive Venezuela es la renovación constante de sus movimientos sociales. Por parentesco histórico podríamos los hemos asimilado dentro de la expresión genérica "la vanguardia"; sin embargo, la novedad es que son mucho más que eso. Expresan a escala nacional las tendencias básicas de las generaciones luchadoras de los últimos años del siglo XX y lo que va del XXI. Chávez es parte constitutiva de ese fenómeno, de allí su identidad con ellas.

Ellos, ellas y los demás

Los tres sectores más dinámicos y activos en las vanguardias venezolanas son los jóvenes, las mujeres y los obreros. En los dos primeros casos se mezclan el desempleado, vendedor ambulante, cuentapropista, con el trabajador regular de fábrica, comercio u oficina.

Las mujeres de los barrios pobres de las grandes ciudades se han transformado, desde el golpe de Estado de 2002, en la franja poblacional con mayor participación, tanto cuantitativa como cualitativa. Es, como dicen los menos machistas, "el espíritu de la revolución", como si quisieran reducirlas a un estado no material en el proceso. Espíritus o no, se refieren a la presencia diaria de las mujeres en las "misiones sociales" (de alfabetización, salud, etc.), en la "inteligencia social", en la propaganda, en la organización de marchas. De las 16 grandes formas de organización social de la vanguardia venezolana, 11 están "dominadas" por la presencia de la mujer joven y el ama de casa de barrios obreros. Su rol organizador en la familia y en el barrio lo trasladó a la nueva vida pública, dejando atrás, en forma relativa, su tradicional sumisión en



de inversión social en salud, educación, etc., por fuera de la burocracia de los ministerios.

- 5.- **Unidades de Batalla Endógena**. Fueron llamadas de "Batalla Electoral" hasta octubre de 2004.
- 6.- **Frentes Regionales de Salud**.
- 7.- **Clase Media en Positivo** y Frente Estudiantil Bolivariano, con incidencia en la clase media ciudadana después de 2002.
- 8.- **Comités de Seguridad e Higiene Laboral**. Trabajan en relación con la UNT y la FBT.
- 9.- **Círculos Bolivarianos**.
- 10.- **Comités de Tierras**. Se organizan dentro y fuera del Frente Nacional Zamorano, que es la organización territorial campesina, con cerca de 4.000 familias. La burguesía agraria les ha asesinado 134 militantes desde 2001.
- 11.- **Comités Guía**, en PDVSA. Surgieron en medio del sabotaje a la industria petrolera. Fueron decisivos en la reconquista de PDVSA.
- 12.- **Mesas de Agua**, en barrios de Caracas, Maracay, Maracaibo y Valencia. Se dedican a organizar la presión de los vecinos sobre los organismos públicos para obtener agua corriente en barrios carentes.
- 13.- **ANMCLA**, Asociación Nacional de Medios Comunitarios, Libres y Alternativos. Afilia a 234 medios de prensa tradicional, de la web, radios, canales de televisión y productores cinematográficos.
- 14.- **Redes de Conexión Social**. Actúan como mecanismos de articulación entre sectores y movimientos locales para grandes problemas nacionales.
- 15.- **Colectivos de base**. Agrupan a movimientos de variado interés barrial, educativo o cultural, sin ubicación territorial fija.

o 40 mil están organizados en distintas formas de resistencia e integración territorial, cultural y política al proceso.

Esta lista –sobre algunos de cuyos componentes trataremos a continuación– es una aproximación, y no pretende abarcar espacios locales del interior. Se limita a los movimientos y formas organizativas que adquirieron dimensiones nacionales o regionales.

La mutación del aprendizaje

Estas "vanguardias" han mutado tantas veces como lo ha impuesto la tensa y cambiante situación política desde 1999. Viven en una permanente creación y recreación, como ocurrió con los más ilustrativos procesos revolucionarios del último siglo. En 2005, ese desarrollo llevó a una maduración política distinta, superior. En primer lugar, porque estos movimientos comenzaron a descubrir que la "revolución bolivariana" no avanzará un solo paso más sin la participación activa de ellos, y que eso significa que el futuro del proceso depende de la capacidad que demuestren para asumir el poder frente a los sectores conservadores internos y a la agresión imperialista. En segundo lugar, porque se instaló el debate sobre el socialismo entre ellos, y de ellos con las masas y los sectores refractarios del poder. Este delicado tema era antes sostenido y proclamado sólo por una minoría de esos movimientos, especialmente aquellos que nunca ocultaron sus ideas socialistas. Hoy el socialismo es parte de la conversación cotidiana. El propio presidente Chávez lo sometió a debate nacional desde mediados de 2004, cuando decidió proclamar la necesidad de refundar un "socialismo del Siglo XXI".

La nueva conciencia política de las "vanguardias" venezolanas comenzó a constituirse desde la derrota del golpe de Estado en abril de 2002. Antes de esa fecha fue una acumulación altamente contradictoria, vacilante. Uno de sus protagonistas fue el mismísimo Chávez, cada vez que declaraba que él fue "salvado por el pueblo" y lo invitaba a "organizarse para defender sus conquistas". O cuando lanzó una consigna fulminante en enero de 2003: "Fábrica abandonada, fábrica tomada". Así, en este aprendizaje empírico permanente, genuino, desde y con la realidad, se han ido transformando los movimientos de la revolución y su personificación, Chávez.

Siete meses después del golpe de abril, la comprensión del proceso dio un salto, cuando los trabajadores y pobladores derrotaron por segunda vez en la lucha física a los golpistas en la industria petrolera (diciembre 2004 a febrero 2005). Este fue el momento en que el movimiento obrero venezolano se integró como sujeto independiente del proceso, probando su capacidad revolucionaria en la lucha por el rescate de PDVSA y en la derrota del golpismo proimperialista. Un año más tarde, ese aprendizaje arrojó uno de sus frutos más sólidos, la construcción de la UNT (la nueva central obrera bolivariana), sobre los restos de la CTV (Confederación de Trabajadores de Venezuela). La CTV surgió en 1936, y hasta la revolución de 1958 jugó un rol progresivo en la organización clasista de los trabajadores. Pero fue luego integrada al Estado y a las políticas imperialistas del viejo nacionalismo venezolano por Acción Democrática desde el Pacto de Punto Fijo (1961); desde entonces la CTV sirvió a los patronos, al imperialismo y a sus propios dirigentes converti-

agosto en el Referendum Revocatorio. Los organismos que determinaron el triunfo del Presidente en el Referendum y la continuidad del gobierno fueron las "patrullas electorales" y las Unidades de Batalla Electoral, que sumaron a más de 900.000 activistas al nivel nacional. La mayoría de estas personas se integraron por primera vez a una actividad política.

Entre 1998 y 2004 las "vanguardias comunitarias" venezolanas han adoptado 7 ó 9 formas distintas según las exigencias políticas internas. Cuando las situaciones de enfrentamiento son agudas, tienden a conectarse en formas intermedias que desaparecen ni bien pasa la coyuntura. La fuerza y dinámica de este movimiento-proceso no deja en paz a ninguna institución estatal o partidaria, a los dirigentes o funcionarios apoltronados o con deseos de apoltronarse. Para salvar las conquistas adquiridas hasta abril de 2002 se amalgamaron en los barrios y alrededor de los cuarteles en forma cuasi espontánea, aunque los motores de la resistencia fueron los mismos jóvenes y amas de casa que ya participaban en círculos bolivarianos, coordinadoras sindicales y asambleas barriales. Lenin llamaría a esa espontaneidad "la materia prima de lo consciente". Sin separarse físicamente de sus comunidades han sostenido también la aplicación de los planes de desarrollo social (las Misiones), ya que era imposible hacerlo desde los organismos ejecutores oficiales, los Ministerios. Como me dijo una profesora, coordinadora de la Misión Robinson, "Si hubiéramos esperado a que desde el Ministerio de Educación se aplique las misiones Robinson, Ricaurte o Ribas, ya habrían tumbado al presidente varias veces". La nueva militancia social venezolana no

El peso de la realidad

Esta nueva "vanguardia" se expresa de múltiples maneras y a una velocidad política determinada por los acontecimientos. Constituye el motor de la revolución bolivariana, pero ella se convierte en su principal enemiga cuando queda atrapada por la acción y el empuje de la lucha cotidiana y se impide la reflexión necesaria para pensar teóricamente a largo plazo. Un ejemplo de esto es que muchos dirigentes venezolanos creen sanamente que la relación de fuerzas está a favor de la revolución bolivariana y no del imperialismo. Creer esto es legítimo, pero equivocado. Se deriva de una falsa conciencia del proceso, sus instituciones y las relaciones internacionales. Los triunfos nacionales no son suficientes para determinar el dominio del imperialismo sobre el mundo.

Desafíos

Mientras exista el actual proceso político, los movimientos comunitarios serán su sangre y sus vértebras; a pesar de sus carencias y de su fragilidad, ofrecen una base social sobre la cual intentar superar las actuales contradicciones mortales entre una dinámica política francamente revolucionaria y un Estado capitalista aparatoso, fracasado y corrupto por los cuatro costados. Como dijo con socarrona mordacidad un dirigente popular chavista en el barrio 23 de Enero de Caracas, "entre Chávez y nosotros no hay nada y lo que hay huele a fo" ("fo" es una expresión

Esos movimientos son "vanguardia" en el sentido tradicional en la medida que su actividad y vida política las coloca "un paso adelante" (Lenin) del conjunto de las masas pobres movilizadas, pero *no lo son* en tres magnitudes cualitativas: su forma de vida, sus formas organizativas y su militancia social. Esa posición de "vanguardia" social y política es desigual, relativa. Basta recordar que las patrullas electorales y las Unidades de Batalla Electoral que funcionaron entre mayo y agosto de 2004 alcanzaron un registro de activistas que superó las 900 mil personas en todo el territorio. Esto no puede ser vanguardia en el sentido tradicional y, sin embargo, lo fue respecto de ese período político, en la tarea asignada (ganar el "No" en el Referendum) y en la decisión de defenderlo en las calles el día de la votación. Seguramente, la discusión sobre el socialismo del siglo XXI, que propone Chávez, la ayudará a completar su rol orientador y facilitador en la actual fase del proceso.

dos en millonarios. La UNT ha subvertido esa historia y ha dado comienzo a un nuevo movimiento obrero venezolano desde abril de 2003.

La materia prima de lo consciente

Este proceso de constante organización de "la vanguardia" bolivariana avanzó a lo largo del año 2003 con las "Misiones sociales". Estas le enseñaron que sin ellos no era posible la aplicación de las nuevas políticas públicas (las Misiones concentran las principales inversiones dentro del Presupuesto Nacional).

Continuó a comienzos de 2004 con la derrota fulminante en las calles caraqueñas de las llamadas "Guarimbas" (grupos de la derecha de desorden urbano). Ese mismo año, las organizaciones comunitarias venezolanas fueron las garantes de que el fraude del Referendum no pasara como pretendían el Grupo Carter y la OEA en su negociado con el Comando Ayacucho. Las organizaciones de base se levantaron, paralizaron Caracas e impusieron la suspensión del Comando Ayacucho y la organización de uno nuevo bajo la dirección política de Chávez, aunque no participaron las organizaciones comunitarias. Fueron éstas las que se movilizaron por decenas de miles el mismo día del fraude, tomaron la ciudad e impusieron una nueva realidad política que tres días más tarde se transformó en un acto de más de 250.000 personas con el presidente Chávez en la Plaza Bolívar. Allí se proclamó la famosa "Batalla de Santa Inés", con la que se derrotó a la derecha el 15 de

diferencia entre su actividad "política" y la labor social de educar, ser alfabetizado o ayudar a curar. De la misma manera, no entiende que los gobernantes, incluido Chávez, se impongan por encima de la Constitución o de los deseos populares.

La vieja vanguardia a la retaguardia

En sentido contrario, buena parte de los partidos y dirigentes de la izquierda tradicional venezolana jugó un papel "de retaguardia" en abril de 2002 y en casi todas las coyunturas desde entonces. De hecho, representan la franja conservadora del proceso revolucionario. A muchos de ellos les encantaría que todo se detenga en el punto donde ha llegado y "vivir felices para siempre" (sobre todo a los que viven de un cargo público). En la prueba más importante que tuvieron hasta ahora, el golpe de abril de 2002, la mayoría sufrió una regresión perversa a sus nostalgias juveniles. Entre el 11 y el 12 de abril, muchos ex dirigentes soñaron con organizarse para "subir los montes y hacer la guerra prolongada", como declararon en días posteriores. La realidad los hizo descender en forma estrepitosa de su fantasía vanguardista irremediable: los barrios de las 14 principales ciudades ya tenían paralizados los cuarteles y el Palacio de Miraflores. Felizmente, una parte de esta vieja guardia militante comprendió, se adaptó y se puso a trabajar al lado de la nueva militancia comunitaria y sindical. Otra parte no soportó el desafío y aspira a seguir disfrutando del portaviones del poder; o se fue, pero no a la montaña sino a la derecha.

venezolana que alude a mal olor). Esto no es exactamente así, porque están las Fuerzas Armadas como estructura nacional, pero es una expresión inteligente que refleja el patetismo de un aspecto clave de la realidad venezolana. Para decirlo en una palabra de moda en Venezuela, sin el *empoderamiento* de estos movimientos la revolución bolivariana se vaciaría de contenido social. Y eso, a estas alturas, significa la responsabilidad histórica de ser capaces de constituirse como poder político y económico y de servir de base para la democratización del Estado desde abajo, nutrido por -y apoyado en- estas organizaciones populares genuinas. La cogestión y las cooperativas que se aplican hoy, podrían ser un camino alternativo hacia ese empoderamiento, siempre que el objetivo sea la reorganización de la sociedad venezolana sobre bases socialistas, sin instituciones opresoras y capitalistas.

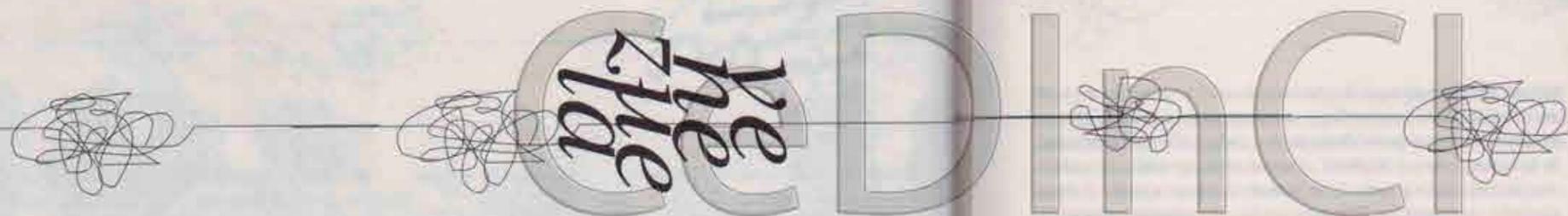
Lo que son y lo que no

Lo que se denomina "revolución bolivariana" sería irreconocible sin la existencia personal de Chávez y sin la marca constitutiva de sus "movimientos comunitarios", entendiendo por esto no una abstracción sociológica sin contenido de clase, sino la expresión política y cultural de las profundidades transformadoras de las clases trabajadoras que la sostienen: los barrios pobres de las grandes y pequeñas ciudades y los asalariados industriales, estatales y rurales. Representan uno de los síntomas de buena salud más sólidos y esperanzadores de la "revolución bolivariana" en marcha.

La experiencia de los Círculos

Algo parecido, aunque más relativo, se vio dos años antes en la actuación masiva que derrotó el golpe de Estado entre el 12 y el 13 de abril. En aquella ocasión su expresión orgánica más rutilante fueron los villpendiados "Círculos bolivarianos". Se calcula que antes del golpe funcionaban unos 20 o 30 mil círculos y que la derrota del golpe provocó una explosión de nuevos círculos por todos lados. En noviembre de 2003 funcionaban unos 90.000, con una media de 7 activistas por círculo. Pero un año después sólo se registraban unos 8 mil círculos bolivarianos. Muchos se burocratizaron o se integraron al Estado de la peor forma, como funcionarios de nuevo cuño; otros renacieron en las nuevas formas de agrupación del activismo.

Tres razones se combinaron para la desaparición "sorpresiva" de los círculos. Primero, su heterogeneidad social; segundo, correspondiente



con lo anterior, su fragilidad y volatilidad ideológica (en los círculos había gente de derecha y de izquierda, reaccionarios y progresistas, demócratas sinceros, antizquierdistas convictos y confesos, de todo). Cumplieron entre comienzos de 2002 y mediados de 2003 el rol progresivo de enfrentar todas las opciones e intenciones golpistas. Los círculos ayudaron a generar una conciencia antiimperialista en un importante sector de la población que nunca tuvo conciencia militante. Eso fue progresivo. Pero terminaron "víctimas" de las dos debilidades anteriores y de la fuerza avasallante de un movimiento que ha tenido la virtud revolucionaria, hasta ahora, de no congelarse en ninguna forma organizativa.

Estas características de relación orgánica con "las masas" no fueron las constantes en la mayoría de las vanguardias izquierdistas o revolucionarias del siglo XX, especialmente después de la Segunda Guerra Mundial, a causa de la fosilización mundial que impuso la URSS y la socialdemocracia en la militancia internacional. Cuando ocurrió fue para gangrenar y desmovilizar revoluciones. Esto, entre otras razones, explica sus conductas autodestructivas, sectarias u oportunistas, como demuestra, entre otros autores, hasta cansarse de angustia, el marxista húngaro Istvan Mézсарos en *Más allá del Capital* (Caracas, Vadell, 2001).

la vanguardia comunitaria. Es el dilema de toda revolución genuina: continuar lo que comenzó, o detenerse y retroceder. Chávez quiere experimentar sobre el socialismo en Venezuela y eso es preferible a seguir mascullando "socialismos de bolsillo", sea en sectas infecundas o en manuales desgastados.

A pesar de no tener todavía un cuerpo doctrinario, ni un perfil claro, la promoción de la idea comenzó hace más de medio año en una Cumbre de presidentes sudamericanos en Río de Janeiro, donde Chávez declaró que "no es posible salir de la miseria dentro del capitalismo". Y no sólo despeinó los rulos de los presidentes que estaban allí: desde entonces comenzó a integrar la incómoda palabra "socialismo" en sus discursos y alocuciones didácticas semanales en su programa "Aló Presidente".

La mayoría de la izquierda interna y externa que acompaña a Chávez había descartado la palabra socialismo de sus escritos, luchas y conversaciones. Esto fue así hasta hace apenas unos meses. No sorprende la reacción de muchos izquierdistas. Entre las frases conocidas cito algunas: "El socialismo es uno solo desde siempre, no se puede refundar", o esta otra: "Hablar de socialismo ahora puede poner en peligro todo lo que se ha hecho". Todo bajo la fastidiosa justificación de que "no estamos en esa etapa", o "eso está bien, pero para el futuro", algunos con excusas peores, como "esta revolución puede resolver los pro-

La patria de la emancipación

(y la angustia por la nación en la cultura argentina)

Ezequiel Adamovsky

En el siguiente artículo se propone una interpretación de los motivos y funciones perceptibles tras la notable proliferación de símbolos de lo nacional en la cultura

Argentina en los últimos años. Al mismo tiempo, se analizan críticamente los llamados a un nuevo apego a la nación presentes en el discurso político kirchneris-

ta y en algunas contribuciones procedentes del campo intelectual.

Desde hace algunos años se percibe una intensa angustia por la nación en la cultura argentina. Los síntomas se encuentran por todas partes. Si miramos en dirección a la música popular, por ejemplo, el notable *revival* folklórico de la última década encuentra ecos en el rock "barrial" —;La Argentinidad al palo!"; grita la **Bersuit**, mientras **Los Piojos** le cantan al viejo Jauretche y desprecian la música "importada". Los escritores, periodistas e intelectuales no se han quedado atrás en el rescate de lo nacional: Jorge Lanata se lanza a la búsqueda del "ADN de los argentinos" y, como Felipe Pigna, vende sus

Argentina

de
ne
zpa

Un aprendizaje contradictorio

En siete años de proceso político los movimientos de vanguardia venezolanos han mostrado capacidad y talento para la creatividad revolucionaria, la organización masiva, la acción directa y la democracia de base. Estas cuatro características son fundamentales a la hora de reflexionar acerca del presente y el futuro de la situación venezolana.

Las políticas centrales propuestas por el gobierno del presidente Chávez no tendrían destino social sin la existencia y militancia de esa "vanguardia" compuesta de poderosos movimientos de base. Basta pensar por un instante en lo que ocurriría si desaparecieran —o fueran absorbidos por un gran medio, por ejemplo TeleSur— los medios de prensa comunitarios y alternativos y las organizaciones sociales en la que se apoyan. Esas características no nacieron con los movimientos. Por el contrario, en este lustro y medio han realizado un complicado aprendizaje político que los llevó de una primera etapa en la que predominó la unidad con lo viejo, a una decantación y transformación que en poco tiempo la colocó de frente a casi todos los dirigentes, partidos y cuadros políticos con quienes compartió la primera fase del proceso político venezolano (1998-2002).

Socialismo: El "último" desafío

Chávez, como fenómeno político viene tomando por asalto a la izquierda venezolana y latinoamericana desde 1992. Primero, la puso a pensar en "revolución". Luego vino un camino de búsquedas zigzagantes a izquierda y a derecha para alcanzar el gobierno. El último asalto es la propuesta de "refundar el socialismo del siglo XXI". Esto, por sí solo, representa un nuevo desafío político para

blemas sin meterse en el lío del socialismo", o como me dijo un nacionalista de la izquierda peronista argentina: "el socialismo es un lindo sueño, pero ahora no se puede, estamos en la etapa de la lucha contra el imperio". En esta lógica posibilista, reduccionista, arbitraria y causada de la historia social, a veces se llega a colmos impensables. Por ejemplo, la organización guevarista argentina Barrios de Pie decidió en una reunión nacional, en 2003, la suspensión de la lucha por el socialismo, al considerar que sólo se puede luchar por tareas antiimperialistas. Como si fuera posible alterar el curso de la historia con un documento nacional. No fue necesaria la marcha histórica: el propio Chávez los sorprendió.

De repente, todos se pusieron a hablar, y lo más grave, a escribir tesis sobre "el socialismo del siglo XXI", cuando hasta el día anterior lo negaban o les asustaba su sola mención. En buena hora, sean bien llegados al inexorable debate sobre el socialismo, en especial si se trata de uno que supere al mismo tiempo los experimentos del siglo XX y sus brujos posibilistas.

Con una actitud más sincera, la vanguardia bolivariana ha comenzado a hacer este nuevo aprendizaje del "socialismo del siglo XXI" con la misma libertad de pensamiento que hizo los anteriores, desde 1999, o antes. El problema no está en ella, sino en la contradicción de no constituir todavía una opción de poder para sostener a Chávez en su propuesta de ir al socialismo. Sobre todo, frente a los que se olvidan de la palabra que más asusta a la burguesía y al imperialismo, como si la estuviera diciendo el mismísimo Marx en 1948.

libros de historia por miles; mientras tanto resucita el interés por las conferencias de Norberto Galasso y la Biblioteca Nacional y el canal **Todo Noticias** (TN) organizan debates sobre la nación anticipando el Bicentenario de la Revolución de 1810. El discurso publicitario aporta en el mismo sentido: hemos visto a las más importantes corporaciones transnacionales (Chevrolet o CTH, por mencionar sólo dos) utilizando insistentemente la bandera y emociones nacionales para sus campañas. Incluso los *brokers* inmobiliarios venden terrenos para la elite en nuevos *countries* exclusivos (los llaman "chacras"), apelando al encanto de un regreso a las tradiciones campestres criollas.¹ Y finalmente, el discurso político: mientras el presidente Kirchner se presenta como campeón de la causa patria y convoca en su apoyo al pueblo y a una "burguesía nacional", varios movimientos sociales y políticos responden fundando, en diciembre de 2004, un "Frente Patria para Todos". Es que el Estado *nacional*, según imaginan, es la "última trinchera" de defensa contra la globalización neoliberal.² Esta proliferación de apelaciones y símbolos de lo nacional está indudablemente relacionada con la angustia por la disolución de la nación. Ciertamente, esta angustia no es patrimonio exclusivo de los argentinos: por todas partes —incluyendo los países más desarrollados— se perciben síntomas similares, a medida que la transnacionalización de la cultura, de la economía y de la política, junto con los intensos movimientos migratorios, erosionan algunas (sólo algunas) de las bases de solidez de los Estados-nación. Pero la angustia se percibe quizás con mayor intensidad en Argentina, uno de los laboratorios privilegiados de la barbarie neoliberal, donde se acercó como nunca, crisis mediante, el abismo de la disolución social. Valga recordar aquí, a título de ejemplo, el vértigo que se produjo en junio de 2001 cuando el diario **Clarín** publicó, de la pluma de Alain Touraine, la pregunta que todos tenían que formular: "Existen los argentinos, pero ¿existe la Argentina?". Para tranquilidad del lector, varios intelectuales salieron a confirmar que la nación existe.³ La duda, sin embargo, quedó instalada.⁴

Ideogramas de la nación

Frente a una angustia tal, se vienen delineando diferentes estrategias intelectuales y políticas. Curiosamente, no es como en otros tiempos la derecha la que se ocupa hoy de pensar lo nacional: por el contrario, los mayores signos de interés vienen de círculos "progresistas" o incluso de izquierda.

Persiste en secciones de la izquierda, cierto, una actitud de desdén presuntuoso respecto del sentimiento nacional. La nación, argumentan algunos, ha sido una invención del capitalismo; los Estados nacionales han sido invariablemente instrumentos de introducción o expansión de las relaciones mercantiles, mientras que la identidad nacional fue movilizadada frecuentemente con fines represivos y, en cualquier caso, puede conspirar contra el indispensable internacionalismo de las luchas emancipatorias. De estas constataciones de indudable veracidad concluyen que cualquier manifestación de sentimiento nacional, incluso si es en medios populares, es signo de "atraso" ideológico o incluso de fascismo en ciernes. Y sin embargo, otros sectores de izquierda apuestan a recuperar el valor emancipatorio de la nación como "última trinchera", movilizandando motivos agiornados del anhelo setentista por la "liberación nacional".

En el campo intelectual, la revista **El Ojo Mocho** produjo recientemente una de las intervenciones más relevantes en este debate. Desde el editorial de su último número se distancian del desdén del internacionalismo izquierdista de viejo cuño, al anunciar que no hay "sendas a la emancipación que puedan prescindir de los modos concretos en que existen las comunidades".⁵ El número se dedica entonces a pensar la nación como el "modo concreto" predominante desde la irrupción de la modernidad. Y aunque algunas de las contribuciones individuales ponen en duda el potencial emancipatorio de la nación —o, para decirlo en otros términos, cuestionan que *nación* y *comunidad* (emancipada) puedan coincidir— la

tónica general de la revista configura una operación intelectual de apego a lo nacional como vehículo de voluntades emancipatorias: "Pensar la política de una nación atendiendo a la existencia de sus mitos, puede ser un conducto prospectivo desde un pasado inmemorial hacia un futuro a construir (...) Puesto que, *qué es un país si no es una nación.*"⁸

Sin duda, la voz cantante en esta estrategia intelectual es la de Horacio González. Su aporte se muestra preocupado por pensar la productividad actual de la nación y de los mitos nacionales, pero sin barrer bajo la alfombra la evidencia de la fragmentación y los conflictos de la tortuosa historia argentina, marcada por discontinuidades, violencias y rupturas. Imagina entonces una definición paradójica de la nación, en la que la "viga central" —es decir, aquello que atestigua la "continuidad real" de la argentinidad más allá de sus fragmentos— es precisamente el conflicto y la tensión. Haciendo de tripas corazón, la genocida y excluyente dicotomía sarmientina entre "civilización y barbarie" aportaría, curiosamente,



los principios de continuidad ininterrumpida y de homogeneidad que cualquier definición de nación requiere. Y es que, a pesar de genocidios y de exclusiones, González sostiene que cada "capa cultural" de la historia nacional —desde los aborígenes hasta la colonia, desde los inmigrantes europeos hasta la sociedad postmigratoria— ha sedimentado "dejando su huella" en el "crisol de linajes" que define la argentinidad: "La nación es la inevitable aglutinación de todas esas capas". Y es de ese legado que hay que tomar los elementos para la "refundación" de la nación, tarea fundamental del momento.⁹

Evidentemente, la visión optimista del "crisol de linajes" —que evoca aquella otra encubridora visión escolar de Argentina como "crisol de razas"— oscurece los innumerables linajes aplastados en nombre de la nación. Pero me interesa resaltar aquí sólo los linajes que excluye la propia operación intelectual de *El Ojo Mocho*, que subvierten su propia vocación de incluirlo todo. Porque de todos los elementos presentes en la cultura de los habitantes del suelo argentino de ayer y hoy, *El Ojo Mocho* recorta un conjunto muy particular, habitado por Scalabrini Ortiz, los ferrocarriles estatales, Hernández Arregui, la nostalgia por YPF,

y el peronismo. En el "arca argentina" de *El Ojo Mocho* —como en la del film de Sokurov— pretende albergarse un universo nacional completo en el que, sin embargo, no pueden dejar de notarse exclusiones sintomáticas. Valga como ejemplo la sarcástica velocidad con la que González despacha los deseos de vida más allá del Estado y los políticos, que se dejaron ver luego de la rebelión de 2001; valga también su decisión de resaltar en cambio, del universo de características resaltables, la "familiaridad" entre el lenguaje piquetero emergente y el lenguaje del "peronismus".¹⁰ Así lo novedoso, aquello que no reconoce linajes en ninguna de las "capas culturales" procesadas en el mortero nacional, es negado y excluido doblemente: por el Estado que lo reprime y reabsorbe primero, y por quienes buscan reparo intelectual en la tradición del Estado-nación después.¹¹

La comunidad como problema de antropología filosófica

Comparto la idea de que no hay "sendas a la emancipación que puedan prescindir de los modos concretos en que existen las comunidades". Comparto también el malestar frente a un internacionalismo abstracto que rechaza las culturas e identidades concretas que son el corazón de las comunidades realmente existentes. ¿Cómo pensar entonces la nación fuera del desdén activo de unos, y del obstinado nacionalismo de otros?

En un trabajo publicado también en *El Ojo Mocho*, Eduardo Grüner ha tenido el acierto de plantear esta cuestión en el plano de la antropología filosófica. La preocupación del autor se relaciona con las consecuencias políticas de ciertas ligeras lecturas del significado de la globalización: "¿No corremos el peligro de en cierto modo *olvidar* las responsabilidades locales, nacionales, en nombre de la 'mundialización' de la lucha?" De hecho, sostiene Grüner, la falsa idea según la cual lo social se encuentra hoy "desterritorializado", y la política de un "multiculturalismo despolitizado", se han transformado en un sentido común claramente funcional al poder. Por eso llama a la "refundación de una idea de lo nacional" como "arma estratégica" que permita resistir la falsa totalidad que proyecta la imagen de una globalización "armónica y desconflictuada". Esta arma, aclara Grüner, es sólo un paso transitorio en el objetivo último de trascender el marco nacional hacia la "universalidad concreta" de una civilización igualitaria, "socialista", donde todos tengamos derecho a la autodeterminación local en, ahora sí, una sociedad realmente "multinacional" o "multicultural".

Es para fundamentar esta opción estratégica que Grüner desciende al campo de la antropología filosófica. Porque "hay algo más en el 'sentimiento nacional' de las grandes masas que el mero poder de transmisión ideológica de las clases dominantes". El sentimiento de pertenencia a una "tierra concreta", la identificación con quienes comparten "unas mismas pautas culturales genéricas", la necesidad de construir genealogías que expliquen nuestro lugar en el mundo, el "efecto de reconocimiento" de nuestros propios cuerpos como semejantes a los otros "cuerpos" con los que vivimos, todo ello es tan antiguo como la civilización misma, y muy ante-

rior "a la 'sobreimpresión' jurídico-política" que sobre estos elementos "haya realizado el Estado-nación" burgués. La "tierra" y la "lengua" son los "sustratos más básicos" presentes en cualquier formación social histórica. El carácter comunitario de ambos es una mediación necesaria para la conformación de la subjetividad individual. En este sentido, no podría existir una comunidad "desterritorializada" o "deslingüificada". De allí procede el "momento de verdad" que contiene la "causa nacional": el sentimiento de la nacionalidad no es sólo ideología al servicio de la clase dominante, sino que expresa también la nostalgia por la comunidad de "tierra y lengua" erosionada por el capitalismo.¹²

El movimiento de Grüner hacia los terrenos de la antropología filosófica es fundamental, aunque no podamos compartir las conclusiones a las que arriba el autor. Es que la alusión a la "tierra", en el contexto de una discusión del "momento de verdad" de la nación y de una crítica de la idea de "desterritorialización", corre el riesgo de *esencializar* el vínculo de cada comunidad humana con un (*su*) territorio en particular (cosa que nos llevaría de vuelta a un nacionalismo herderiano *tout court*, justamente rechazado por el pensamiento contemporáneo). Existe sin embargo otra indagación reciente sobre la "naturaleza humana" —idea largamente expulsada del vocabulario de izquierda— que puede ayudarnos a avanzar. En su libro *Cuando el verbo se hace carne* (2003), Paolo Virno argumenta que el "invariable biológico" del *homo sapiens* se deduce de su común capacidad de lenguaje. El lenguaje como capacidad abstracta presente en cada individuo de la especie sólo se

manifiesta, sin embargo, en una miríada de lenguas naturales (castellano, chino, francés, etc.) que son propiedad de comunidades de hablantes concretas, históricamente situadas. Como capacidad biológica, el lenguaje manifiesta un carácter humano "transindividual", en la medida en que los órganos del habla están contenidos en cada individuo de la especie, pero despliegan su capacidad hablante sólo dentro de un "general intellect" comunitario concreto. La centralidad del lenguaje es índice también de otras características del invariable biológico: la escasa "especialización" del *homo sapiens*, y su carencia relativa de instintos comparado con otras especies: la existencia de una facultad genérica distinta de la miríada de lenguas bien definidas, afirma límpidamente la índole no especializada del animal humano, es decir, su familiaridad innata con una *dynamis*, potencia, nunca pasible de realizaciones exhaustivas. Pobreza de instintos y potencialidad crónica: estos aspectos de la naturaleza humana, deducibles de la facultad del lenguaje, implican la ilimitada variabilidad de las relaciones de producción y de las formas de vida (...), la extrema contingencia de la praxis política. A su vez, por ser un organismo "no especializado", el *homo sapiens* nace "desambientado": a diferencia de otras especies, no existe un lugar de pertenencia biológicamente determinado para la especie. De allí el papel central de la cultura como proveedora de un "pseudambiente cultural" para la vida en común: "En tanto dispositivo a su vez biológico (es decir, funcional a la conservación de la especie), la cultura se obstina en estabilizar al 'animal indefinido', en mitigar u ocultar su desambientación".¹³ Para regresar a nuestra argumentación, podríamos decir que lo que se deduce del plano de una antropología filosófica es la necesidad

absolutamente biológica de la pertenencia a una comunidad de hablantes concreta y a un ambiente cultural que establezca nuestra constitutiva indefinición como especie. Volviendo el argumento contra el internacionalismo de viejo cuño, es necesario concluir que son vanas las apelaciones al ser humano "abstracto" en nombre de una normatividad cosmopolita que se pretende más "objetiva" que el "irracional" sentimiento nacional. Cualquier construcción de una nueva comunidad se realizará sobre la base material de los "pseudambientes culturales" que nos hemos sabido dar hasta ahora (incluyendo las nacionalidades) y será, si es que alguna vez emerge, tan contingente como la nación misma.¹⁴ Pero para volver el argumento también contra cualquier sustancialización de la nación, es preciso concluir que no es en el plano de la antropología filosófica en el que debemos indagar sobre su "momento de verdad". Porque, si bien el invariable biológico de la especie indica que no podemos vivir sino como parte de comunidades concretas, eso no quiere decir que la forma y el contenido de esas comunidades, su "morfología", deban ser los de la nación. Por el contrario, la nación es la forma "empírica", contingente, histórica, que han asumido recientemente la mayoría de las comunidades humanas, sin que pueda afirmarse que esto sea un resultado necesario de la evolución socio-histórica.¹⁵

Pero esto no significa, naturalmente, que podamos olvidar la persistente fortaleza del sentimiento de la nacionalidad, y su constante efectividad a la hora de movilizar lealtades políticas. El "momento de verdad" de este fenómeno concreto, su materialidad, aque-

CeDInCI

La República

cida; para hacer frente a esas luchas, las elites respondieron con un diseño institucional que permite un mínimo nivel de participación popular, siempre subordinado al poder de la clase dominante. Es lo que hoy llamamos "la democracia". Pero lo que importa aquí, para los fines de nuestra argumentación, es que la nación se convirtió también en uno de los nombres del deseo de una nueva *comunidad política* que reemplazara a las que fueron destruidas por el capitalismo. Las clases subalternas también utilizaron y movilizaron imágenes y símbolos nacionales para canalizar deseos emancipatorios, anhelos de igualdad y autonomía. Además de ser vehículo de la ideología dominante, en muchas ocasiones la nación también lo fue de una política con ribetes emancipatorios. Cierto, las naciones tal como las conocemos son formas de comunidad política devaluadas, alienadas, deformadas, contradictorias. Pero por el momento siguen siendo los únicos espacios importantes sobre los que se despliega, al menos, alguna forma de *polis*. Y eso es lo que explica su justa y necesaria supervivencia actual. Ese es su momento de verdad.

Presencias de lo nacional

Es precisamente el momento de verdad que contiene la idea de nación en convivencia incómoda con su contrario —la función ideológica de homogeneización y disciplinamiento social—, lo que hace de ella un asunto tan delicado desde el punto de vista político. La ambivalencia de las referencias a lo nacional que regresan hoy con fuerza inusitada no dan lugar a políticas simplistas. Esto es especialmente así en el escenario latinoamericano, en el que (a dife-

pital transnacional. Por el contrario, todo indica que la fraseología pseudoantiimperialista de oposición al FMI y defensa de los "intereses nacionales" sólo busca recapturar la lealtad de los ciudadanos, puesta en cuestión por la rebelión de 2001. Como todo en el discurso del kirchnerismo, se trata de una conveniente apelación a varios de los símbolos del proyecto de la "liberación nacional" en los '70, de las luchas por los derechos humanos en los '80, y de la resistencia al neoliberalismo en los '90, en suma, un *pastiche* de temas populistas y progresistas cuyo único fin es colonizar y obliterar los elementos de discurso emancipatorio que emergieron tras la debacle del régimen social en 2001.

La recepción de la "revolución bolivariana" en Argentina se conjuga de forma peculiar con este movimiento gubernamental contrainsurgente. Buena parte de los promotores de la figura del venezolano son peronistas y nacionalistas de viejo cuño, distantes de cualquier ideario emancipatorio. Pero lo interesante es la forma en que el discurso de la nación como "última trinchera" contra la globalización capitalista funciona como bisagra para tránsitos de izquierda a derecha. El itinerario del partido **Patria Libre** (que a su vez controla al grupo piquetero **Barrios de Pie**) es un buen ejemplo. Impactados por el chavismo —y aunque provienen de una matriz política marxista— decidieron hace poco privilegiar la lucha por "la nación" y eliminar el socialismo de su horizonte programático inmediato, e intentan encontrar en Kirchner un émulo del venezolano. La apuesta por el líder nacional los condujo recientemente a convertirse en grupo de choque al servicio del presidente, y a atacar físicamente a compañeros de otros movimientos sociales antikirchneristas cuando éstos se disponían a protestar contra el gobierno. Irónicamente, mientras **Patria Libre** tomaba ese paso

pastiche kirchnerista y el triste destino de **Barrios de Pie**)."*

Desde una perspectiva emancipatoria no se trata entonces de jugar a preservar aquellos símbolos del pasado que resulten efectivos a la hora de construir alguna "trinchera" que nos salve de la mundialización. Porque, *in extremis*, el "momento de verdad" de la apelación a formas de comunidad del pasado existe incluso en las formas más brutales y reprobables de resistencia a la globalización, de ningún modo progresivas, aunque sí políticamente movilizantes. Después de todo, también el terrorismo de Al Qaeda apela a la "última trinchera" de las formas (falsamente) tradicionales del radicalismo "nacional" panislámico, y lo hace con una efectividad indudable.

Para nosotros la fuga es *hacia adelante*: se trata de encontrar las *próximas* trincheras, y de definir cómo relacionarnos con el legado nacional mientras las hallamos.

Comunidades en cierne

Reconocer el momento de verdad presente en el sentimiento nacional significa, desde una perspectiva emancipatoria, aceptar que la nación como espacio vital de referencia identitaria no desaparecerá reemplazada por un mero ideal cosmopolita abstracto, sino sólo por obra de una *polis* emergente que sea superadora (y por ello integradora) del legado de la nación. Mientras tal emergencia no adquiera materialidad, no será momento de ningún altivo desdén respecto de ese legado, sino de respetuosa y comprometida insatisfacción.

La pregunta crucial para una política emancipatoria es, desde este punto de vista, no aquella acerca de la nación (aunque necesaria e importante), sino la que se ocupe de indagar las comunidades en

Situaciones (aunque reformulado de una manera que quizás ellos no compartan). Definiré "situación" como la configuración singular de relaciones de poder y de cooperación que estructuran la vida social y determinan el horizonte de posibilidades de un colectivo, en el momento en que éste se conforma para resistir la dominación en alguno de sus aspectos. La política situacional no reconoce principios exteriores que asignen sentido y determinen estrategias independientemente de las exigencias internas de una experiencia de lucha concreta. Ahora bien, desde el punto de vista de una política situacional así definida —es decir, en inmanencia respecto del colectivo en cuestión— no hay disyuntiva posible entre lo *local*, lo *nacional*, y lo *global* (al menos en el plano estratégico). De hecho, la distinción de esos tres niveles es meramente analítica: las relaciones sociales capitalistas estructuran y permean los tres espacios, y se manifiestan *concreta e internamente* en los tres. Tomemos, a título de ejemplo, el análisis de las líneas de poder y cooperación posibles/necesarias que atraviesan la experiencia de un hipotético colectivo de obreros industriales del conurbano bonaerense:

Dentro de la fábrica, el patrón tiene posibilidades de ejercer su poder imponiendo una disciplina general, ritmos de trabajo, y hasta cierto punto el nivel salarial; el sometimiento a esta situación es

rencia del caso europeo) el debilitamiento de los Estados nacionales a manos de la globalización capitalista arrasó con los pocos elementos de ciudadanía social que habían logrado conquistarse en el siglo XX.

Tomemos, por ejemplo, el caso del discurso de Chávez y su recepción en Argentina. Hasta hace poco tiempo el venezolano se presentaba insistentemente como un líder nacionalista. Como parte de su estrategia y de los condicionantes a su gestión, movilizó el sentimiento nacional de sus compatriotas contra el imperialismo norteamericano. La batería de recursos retóricos y simbólicos incluyó la apelación a antiguos motivos del antiimperialismo setentista, entre ellos un intenso uso de la imagen de Bolívar y del mito de la "patria grande", ambos al servicio del fortalecimiento de su propia imagen como líder popular. A todas luces, el discurso chavista fue eficaz a la hora de movilizar lealtades políticas. Hasta aquí nada demasiado diferente al discurso de los caudillos populistas-nacionalistas típicos del pasado. Lo interesante son los usos políticos que este discurso habilita, y el impacto del chavismo en Argentina es un buen ejemplo.

Desde la asunción del poder, el gobierno de Kirchner viene movilizándolo símbolos y temáticas que remiten al nacionalismo setentista. El sentido contrainsurgente de esos usos se hace cada vez más evidente: no existe atisbo alguno, al menos por el momento, de que el discurso nacional oficial signifique en alguna medida real un cambio de modelo económico o de estilo de vinculación con el gran ca-

Chávez hacía un tránsito inverso del nacionalismo al socialismo y sorprendía a todos, en 2004, anunciándose como un izquierdista en busca del "socialismo del siglo XXI". Lo interesante es que el movimiento intelectual del venezolano complejizó la forma en que parece percibir la articulación de lo nacional y lo global. Así, retomaba a fines de 2004 la idea de Trotsky de la "revolución permanente" para afirmar que "no hay solución nacional para los problemas; son globales y así debemos enfrentarlos".¹⁴ De hecho, las apelaciones al discurso "nacional" bolivariano procedentes del proceso venezolano están habilitando también, junto con las lecturas puramente nacionalistas que mencionábamos más arriba, otras que apuntan a una internacionalización de los movimientos de resistencia al capital.¹⁵

Lo que nos importa a partir de este ejemplo es apuntar a la ambivalencia que el "momento de verdad" presente en la idea nacional habilita, especialmente en el contexto latinoamericano. Por un lado, la movilización de símbolos nacionales forma parte de estrategias populares para resistir la devastación de los derechos sociales que viene aparejada con el debilitamiento de los Estados nacionales (por ejemplo en Bolivia, donde el reclamo de los movimientos sociales en lucha pasa por la *nacionalización/estatización* de los recursos energéticos). Pero, por el otro, no es menos visible la velocidad y habilidad del discurso del poder para utilizar ese resquicio con fines de disciplinamiento social muy convenientes para el dominio del capitalismo global (como se evidencia en el ejemplo del

cierne y sus posibles articulaciones con las naciones heredadas. La crisis referencial que experimenta la nación actualmente —de la que la angustia por la nación en Argentina no es más que un síntoma— está relacionada con la emergencia espectral de nuevas *comunidades políticas posibles* más acá y más allá de la nación, en el plano local y en el plano global.¹⁶ No existen aún, pero sin embargo ya se dejan escuchar para quien tenga oídos dispuestos. Se han insinuado bajo diversos nombres, a menudo equívocos: "autonomía", "movimiento territorial" o "situación" en el espacio local; "resistencia global"; "redes", "sociedad civil mundial", o "movimiento de movimientos" en el espacio global; "multitud" aquí y allí. A menudo los tres planos se presentan como excluyentes o aun antagónicos; en los debates dentro del campo emancipatorio hay quienes hablan de privilegiar el plano *global* dejando de lado el *nacional*; hay quienes consideran, en cambio, que la política global es pura "virtualidad", y que el espacio propicio para la lucha antisistémica real es el territorial o *local*; finalmente, como vimos, hay quienes apuestan al espacio nacional como único valioso (o al menos privilegiado). Quisiera argumentar que todas estas posiciones tienen algo de verdad; o, mejor dicho, que ninguna la tiene por separado. Porque no hay necesidad de tomar partido, al menos desde el punto de vista estratégico, por un espacio. Por el contrario, la lucha por la emancipación necesita articular una política *en los tres niveles*. Para fundamentar esta hipótesis, quisiera tomar libremente un concepto con el que vienen trabajando los amigos del **Colectivo**



algo que comparten todos los compañeros de trabajo, por lo que el tejido de líneas de cooperación entre los obreros de esa fábrica es vital. Supongamos que la fábrica amenaza con cerrar, y el sindicato burocratizado al que pertenecen los obreros quita todo apoyo; el peligro inminente impulsa entonces a los obreros a buscar apoyos por fuera del lugar de trabajo.

En el barrio, el control político que ejerce el puntero del partido gobernante en esa zona tiene posibilidades concretas de interferir con la capacidad de autoorganización territorial que buscan los obreros; esta situación los afecta no sólo a ellos sino a otros colectivos de la zona y a varios de los vecinos en general. En este caso, las líneas de cooperación necesarias apuntan al espacio barrial en el que se sitúa la fábrica.

Pero en el espacio provincial se halla el foco de poder que controla la red clientelar que organizan los punteros. Los vínculos de coo-

peración necesarios para hacer frente a esta situación apuntan entonces a colectivos y grupos de todo el espacio provincial.

Por otro lado, es el Estado nacional el que tiene las mayores posibilidades de incidir en las escalas salariales, las inversiones, hasta cierto punto en el grado de explotación de la mano de obra, etc., y controla también el aparato judicial-represivo. Siendo esto así, el futuro de la lucha de nuestro colectivo dependerá en gran medida de su capacidad para articular redes de cooperación política en el espacio nacional.

Por último, cada vez más es en varios puntos de la estructura imperial donde se definen los flujos de comercio y de inversiones, las grandes decisiones macroeconómicas, etc. Para nuestro colectivo, la decisión de un inversor londinense, o una votación adversa en la Organización Mundial del Comercio (OMC), o una nueva política impulsada por el FMI, pueden ser la diferencia entre quedar desocupados o no, o recibir una represión más o menos intensa.

En síntesis, las líneas de poder y de cooperación posible que atraviesan la experiencia concreta de ese colectivo obrero bonaerense

Y sin embargo, para quien no esté demasiado ocupado en apegarse a símbolos nacionales de dudosa actualidad, por todas partes hay síntomas de la formación de comunidades más allá y más acá de la nación. Si una comunidad es, ante todo, la comunidad "lingüística" de quienes se hablan y se escuchan, de quienes se reconocen como prójimos/próximos, ¿cómo no advertir las significativas expansiones, redefiniciones y cambios en este sentido, aunque sean incipientes? Ejemplos hay muchos. Tomemos la extraordinaria vitalidad política de los pueblos indígenas latinoamericanos, que se lanzan a reivindicar su carácter de "naciones" sujeto de derecho, pero sin dejar de considerarse parte del Estado-nación territorial al que pertenecen. Valga aquí el caso de los aborígenes ecuatorianos que, agrupados en la CONAIE, decidieron recientemente comenzar a movilizarse en tanto "pueblos indígenas" antes que como "campesinos", su identidad política anterior, por una decisión estratégica consciente (reivindicarse como "nación", aunque sin renegar de la pertenencia a una nación ecuatoriana, les abría las puertas para reclamar una gama más amplia de derechos que los puramente económicos). En otras palabras, los indígenas si-

concretas a los sujetos sociales de la emancipación son igualmente abiertas. Para su última movida estratégica, de carácter explícitamente "anticapitalista", invitan a sumarse "a los indígenas, obreros, campesinos, maestros, estudiantes, amas de casa, colonos, pequeños propietarios, pequeños comerciantes, microempresarios, jubilados, discapacitados, religiosos y religiosas, científicos, artistas, intelectuales, jóvenes, mujeres, ancianos, homosexuales y lesbianas, niños y niñas". Pensando en un "nosotros" que incluya "todas esas rebeldías", los zapatistas apelan a un sujeto múltiple que contrasta con las visiones homogeneizadoras del "pueblo" implícitas en el discurso nacionalista.⁹

En Latinoamérica existen otros síntomas de comunidades en ciernes que van más allá de las identidades nacionales. Un ejemplo posible es la "conversación" implícita entre las rebeliones de Argentina en 2001 y Ecuador en 2005, ambas completamente diferentes en sus motivos inmediatos, pero sin embargo aunadas en el repiqueo de cacerolas, en las asambleas populares, y en la consigna "Que se vayan todos". En este caso, los símbolos y formas movilizadas en las luchas sociales desbordan los repertorios cul-

turales de la nación, para apuntar (¿deliberadamente?) a una comunidad de hablantes/prójimos más amplia.

Para salir del espacio más próximo, sirva también de ejemplo el notable surgimiento de un nuevo "patriotismo europeo", desconocido hace apenas un par de décadas, y que a nivel popular se liga difusamente con el ideal de una "Europa social" contraria a la Europa del capital.²⁰ Más aún, la insistente imagen de que "otro mundo es posible", y la vitalidad del movimiento alterglobalizador a la hora de crear nuevos lenguajes, imágenes e incluso mitos que pueblen ese nuevo mundo posible, y que sean compartidos más allá de las diferencias nacionales, es un ejemplo insoslayable en el espacio europeo.²¹

En ninguno de estos casos mencionados el legado de la cultura nacional de cada cual parece vivirse como necesariamente antagónico respecto de las nuevas identidades emergentes, aunque tampoco como cantera única o privilegiada para la creación simbólica del nuevo patriotismo que, quizás, acompañe al mundo "donde quepan muchos mundos", la patria *nuestra* de la emancipación.

Buenos Aires, agosto de 2005.

se forman parte de un continuo que va del plano local más reducido al espacio global más amplio. El capitalismo se estructura y se manifiesta en formas concretas tanto en su lugar de trabajo y en su barrio, como en las reuniones de la OMC o el FMI, pasando por el Estado nacional. En todos los planos se afecta la autonomía de los obreros y se abren oportunidades de necesaria cooperación y articulación de luchas. En la medida en que esta articulación sea *inmanente* respecto de los propios grupos en resistencia, será una política emancipatoria *situacional*, sin importar que la lucha concreta se concentre ahora dentro de la fábrica, ahora en una política propia frente a una elección nacional, ahora en una contracumbre que ataque a la OMC. La lucha por la autonomía se da en todos los frentes al mismo tiempo (sin que esto impida que puedan priorizarse *tácticamente* frentes diferentes en distintos momentos). Las luchas emancipatorias son hoy necesariamente —si se me permite aplicar el neologismo de algunos colectivos anticapitalistas— "glocales": son "territoriales", pero están "desterritorializadas" al mismo tiempo (o, mejor aún, habitan un territorio global que puede serles propio). Por el contrario, el apego *exclusivo* al espacio político nacional, hábilmente movilizadopor los discursos del poder, funciona como un bloqueo del *continuum de la situación*, un dispositivo de captura que busca imposibilitar la constitución de solidaridades extraestatales tanto en el espacio local (b) como en el global (e).

La patria de la emancipación

¿Cómo será el "amor a la patria"—para tomar la expresión de Hardt y Negri—de estas comunidades políticas "glocales" emergentes? ¿Será quizás como el primer *amor patriae* surgido en la Edad Media, época en que todavía no se vinculaba a ninguna institución de algún país o nación en particular, sino a una "caritas republicana" general? ¿Será así un compañerismo que trasunta "amor a la humanidad", un "patriotismo" que trasciende cualquier nacionalismo?²² Es temprano para saberlo.

taron una nación "más acá de la nación" como espacio de anhelos de autonomía.

Otro ejemplo en el mismo sentido, quizás más claro, es el del EZLN. La compleja articulación política entre espacios local, nacional y global, y las nuevas identidades y narrativas que la vehiculicen, se insinúan ya, de alguna manera, en el discurso zapatista. Quizás en su lenguaje se perciban algunos de los elementos de lo que será un nuevo amor a la patria de la emancipación. Para empezar, notemos que la "Sexta declaración de la Selva Lacandona" (junio 2005) anuncia la profundización de una estrategia política que, en rigor, los zapatistas transitan desde el comienzo: la conjunción de varios espacios de acción política. Así, el EZLN tiene una política local en Chiapas (autonomía), una política más amplia de colaboración con otros pueblos indígenas y movimientos sociales de México (articulación) y de intervención "desde afuera" en la política estatal mexicana (interferencia), y finalmente una política más allá del espacio nacional dirigida a la "sociedad civil internacional" (solidaridad y lucha global). Esta política a la vez territorial y "desterritorializada" se refleja en las referencias a la propia identidad: los zapatistas se presentan como parte de una nación indígena que, sin embargo, no pretende dejar de ser parte de la nación mexicana. Pero su discurso también identifica a unos y otros como parte de una "humanidad" compuesta por "gente buena y noble", "común y corriente", que lucha contra el capitalismo. Incluso bromean con apelaciones a articulaciones "intergalácticas" que incluyan a otros planetas en la "globalización de la rebeldía". Así, se llaman a sí mismos un ejército de liberación *nacional*, y movilizan símbolos del pasado nacional mexicano (Zapata), para una política que no deja en claro dónde empieza y dónde termina exactamente la nación de pertenencia. Hablan de su "patria mexicana" y de la dominación norteamericana, pero a diferencia del discurso nacionalista, su "nación" no parece recortarse en oposición a otras naciones. El enemigo contra el que dicen luchar son "los capitalistas", "la explotación y los robos de los ricos y sus malos gobiernos aquí en nuestro México y en otros países del mundo". Las apelaciones

Notas

1. Ver Maristella Svampa: **Los que ganaron: la vida en los countries y barrios privados**, Buenos Aires, Biblos, 2001, p. 88.
2. Ver los documentos del congreso fundacional en **Desde los barrios** (órgano de prensa de Barrios de Pie), 13/12/2004. Hay muchos otros ejemplos recientes de apelaciones a la nación desde la izquierda, desde el grupo Quebracho y el Movimiento Patriótico 20 de Diciembre (MP20), hasta la toma del Cabildo que realizó el Movimiento Nacional de Empresas Recuperadas en julio de 2005, demandando "que se vaya el Virrey" (Kirchner) y "romper con el Imperio para recuperar la nación".
3. Ver "La Argentina se debate", **Clarín** (suplemento *Zona*), 3/6/2001.
4. La duda se vuelve a hacer evidente, por ejemplo, en el artículo de María Seoane: "Para los argentinos, la Patria es un sentimiento de amor y de espanto", **Clarín**, 10/9/2005.
5. "Editorial", **El Ojo Mocho**, no. 18-19, primavera-verano 2004, p. 5.
6. "Panorámicas sobre la cuestión nacional" [introducción del Dossier, sin firma de autor], **El Ojo Mocho**, pp. 90-91.
7. V. **El Ojo Mocho**, pp. 8, 25, 94.
8. V. **El Ojo Mocho**, pp. 21-22.
9. Martín Bergel ha llamado la atención sobre otros casos interesantes de negación de lo nuevo que el "bloqueo nacional"—así lo llama él—produjo recientemente dentro del campo intelectual argentino. Ver su artículo "Lo local, lo global, lo múltiple", **El Rodaballo**, no. 14, 2002, pp. 10-13.
10. Eduardo Grüner: "El otro mundo: La Nación como problema de una antropología filosófica", **El Ojo Mocho**, no. 18-19, primavera-verano 2004, pp. 100-107.

11. Paolo Virno: **Cuando el verbo se hace carne: lenguaje y naturaleza humana**, Buenos Aires, Cactus/Tinta Limón, 2004, pp. 167, 175, 177, 181.
12. Para una excelente exposición y crítica del cripto-normativismo implícito en la historiografía antigenealógica de la nación, ver Elías Palti: **La nación como problema: los historiadores y la 'cuestión nacional'**, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2002.
13. De hecho, la historia humana ha conocido diversas "morfologías" para la vida en sociedad. Para una interesante descripción de tales morfologías, y el lugar del tipo "nación" dentro de la historia de la humanidad, ver Jean Baechler: "La universalidad de la nación", en Marcel Gauchet, Pierre Manent y Pierre Rosanvallon (eds.): **Nación y Modernidad**, Buenos Aires, Nueva Visión, 1997, pp. 9-28.
14. Ver sus declamaciones en el marco del "Encuentro de Intelectuales y Artistas" realizado entre el 1 y 7 de diciembre de 2004 en Caracas.
15. Por ejemplo en el proceso abierto con vistas a la confección de una "Carta social de las Américas" y, en alguna medida, la iniciativa del ALBA (Alternativa Bolivariana para las Américas) presentada por Chávez en la III Cumbre de Jefes de Estado y de Gobierno de la Asociación de Estados del Caribe, celebrada en la isla de Margarita en diciembre de 2001. En su impactante discurso en la Asamblea General de la Naciones Unidas en septiembre de 2005 Chávez pone claramente en cuestión que los temas más importantes para los pueblos puedan resolverse dentro del marco de los Estados-nación, y avanza con propuestas post-nacionales como la de crear una "ciudad internacional" como sede de una ONU verdaderamente democrática.
16. Otras interesantes observaciones en torno de la ambivalencia de la apelación a lo nacional en América Latina en "El carnaval de un poder desti-

17. Entrevista al Colectivo Situaciones, por Sandro Mezzadra", **El Manifiesto** (Roma), julio de 2004; Alejandro Grimson y Mirta Amati: "Sociogénesis de la escisión entre democracia y nación: la vida social del ritual del 25 de mayo", inédito, mimeo, 2005.
18. Michael Hardt y Antonio Negri: **Multitud: guerra y democracia en la era del Imperio**, Buenos Aires, Debate, 2004, pp. 75-76.
19. En este sentido, la estrategia "desagregada" de apelación de los zapatistas parece desafiar el supuesto de la lógica inevitable del populismo según Ernesto Laclau, en la que es siempre *una* de las equivalencias la que asume el carácter definitorio que da consistencia a un "pueblo". V. Ernesto Laclau: **La razón populista**, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005.
20. Algunos datos estadísticos respecto de la extensión del "patriotismo europeo" pueden encontrarse en Jeremy Rifkin: "Lecciones de Europa en un escenario cambiante", **Clarín**, 24/10/2004.
21. Ver en este sentido la entrevista a Wu Ming publicada en el número anterior de **El Rodaballo** y el artículo "Ingredientes de una onda global", incluido en este mismo número. Para un mapeo de la "cultura" y los símbolos del movimiento global en general, quizás la mejor fuente sea el libro **We Are Everywhere: The Irresistible Rise of Global Anticapitalism**.

do
ro
ella
na

Entre la estigmatización y el quiebre del relato identitario.

Las organizaciones de desocupados hoy

Maristella Svampa

Introducción

En este artículo me propongo analizar las ambivalencias y complejidades de las organizaciones de desocupados en Argentina desde el punto de vista de las representaciones y marcos de interpretación que se han construido en torno a ellas. Por supuesto que nuestro punto de partida es el conjunto de luchas sociales que existen en la actualidad, es decir, en 2005; escenario bastante diferente de aquél de 2001 o 1996/7, años, estos últimos, en los cuales arranca la historia de las organizaciones piqueteras.

En realidad, hoy en día estamos frente a un conjunto muy abigarrado de movimientos sociales que, con mayor o menor visibilidad incluye desde los movimientos campesinos, movimientos indígenas, los movimientos gestados en defensa del hábitat y los movimientos de desocupados. Asimismo, en los últimos tiempos se detecta un reflujo importante de las luchas sindicales. Estos procesos se insertan en un nuevo escenario político-social, en el cual es visible la desnaturalización de la relación entre globalización y neoliberalismo. Más aún, la disociación entre globalización y neoliberalismo vuela a traer en el primer plano a los

Estados nacionales, los cuales comienzan a ser pensados desde otro lugar. En fin, este escenario proyecta nuevos desafíos, que nos obligan a pensar en la posibilidad y el alcance de la capacidad reguladora de los Estados Nacionales en un contexto de dependencia. Por otro lado, esta desnaturalización de la globalización en su versión neoliberal coincide con una fuerte embestida criminalizadora, que lejos de ser casual, se presenta íntimamente relacionada con el proceso anterior. Esta embestida, que apunta especialmente a los derechos de primera generación, esto es, a los derechos civiles —que se desarrolla bajo diversas formas en distintos países latinoamericanos (en algunos bajo el formato de la guerra de “baja intensidad”)—, en Argentina tiene como objetivo preferencial las organizaciones de desocupados, aun si su onda expansiva alcanza y tiende a abarcar otras manifestaciones y movilizaciones (nuevas luchas sindicales, movilizaciones rurales, entre otros).

En este artículo voy a esbozar un análisis de algunas de las dificultades que atraviesan las organizaciones de desocupados. Quiero aclarar que mi propósito es reflexionar sobre los marcos de interpretación dominantes que se han instalado en la opinión pública acerca de las organizaciones de desocupados. Mi conclusión es que los actuales marcos de interpretación han afectado el relato identitario construido por las organizaciones piqueteras. La concepción que sostengo aquí de los procesos de construcción de identidades remite a la dinámica recursiva que se establece entre los distintos agentes que intervienen en la lucha social y política, como a la presencia y puesta en juego de elementos de carácter valorativo e ideológicos (proyectos estratégicos y estilos de construcción, Melucci, 1994). En consecuencia, las diferentes interpreta-

Ambivalencias y complejidades de las organizaciones piqueteras

ciones que se han instalado en la escena pública sobre las organizaciones piqueteras son producto de una dinámica recursiva, en este caso, producto de la confrontación o pulseada desigual establecida entre determinados actores sociales (gobierno, voceros políticos y mediáticos de la derecha) y las propias organizaciones sociales.

En varias oportunidades hemos afirmado que, en nuestro país, la mayor experiencia de resistencia al neoliberalismo nació en los márgenes, en los límites, en el extremo de la descolectivización masiva. En efecto, fueron los desocupados, aquellos que estaban fuera del sistema, los que desde el fondo de la descomposición social fueron gestando nuevas formas de lucha y autoorganización territorial. Sin embargo, una vez dicho esto, es necesario recordar que este proceso tiene como telón de fondo un importante pasado de integración social, asociado a la vigencia de los derechos sociales.¹ Por ello mismo, la experiencia argentina termina por ser muy ambiva-

lente, pues si bien es cierto que en la práctica nace en el extremo de una descolectivización acelerada, en los discursos recoge diferentes tradiciones y memorias, sobre todo la asociada a la tradición nacional-popular, que alimenta la esperanza de volver a ser lo que se era, a saber, un “pueblo trabajador”. Así, pese a que mucho se ha dicho sobre la naturaleza del nuevo actor, la mayor parte de las categorías empleadas traicionan la complejidad del sujeto. En realidad, para comprender la realidad emergente del proceso social consumado en los 90 es necesario abandonar las viejas categorías sociopolíticas (así como las visiones normativas) y partir de una lectura que privilegie una doble mirada, esto es, que tenga en cuenta tanto la conformación de las bases sociales como la dinámica organizativa interna. Ni pueblo o clase trabajadora como antaño, tampoco ejército industrial de reserva, ni nuevo lumpemproletariado, las bases sociales que componen las organizaciones piqueteras presentan un carácter multiforme y heterogéneo, que suma y yuxtapone nueva y vieja informalidad con tradición obrera y militancia política; rabia juvenil y consumista con talante antirrepresivo y anticapitalista, protagonismo femenino con trabajo comunitario.

En suma, vistas “desde abajo”, las organizaciones piqueteras son muy ambivalentes, con diferentes inflexiones políticas, que van de la demanda de reintegración al sistema, a la afirmación de una radicalidad anticapitalista. A la vez, es un fenómeno fuertemente plebeyo, proclive a la acción directa, que apunta a la afirmación de lo popular, en cuanto ser negado, excluido y sacrificado en aras del modelo neoliberal.

Por otro lado, más allá de los planteos estratégicos y de sus dife-

rentes dimensiones, las organizaciones piqueteras son estructuras organizativas con diferentes niveles de participación. En este sentido, existe claramente un núcleo en el que se sitúan los voceros o referentes (pues, más allá de los estilos de construcción y la flexibilidad de las organizaciones, todo movimiento posee dirigentes); un primer círculo, en donde se hallan militantes y cuadros intermedios (en general, delegados barriales), que comparten la visión estratégica del movimiento y los estilos de construcción política; luego, una serie de anillos o círculos concéntricos, más alejados del centro, en el cual se sitúan otros militantes y simpatizantes, con menor nivel de involucramiento y participación y, por último, una gran periferia, constituida por familias completas que se acercan no por una cuestión de convicciones ideológicas, sino en función de sus necesidades más elementales. El gran desafío de los movimientos, esto es, de aquellos que componen el núcleo organizativo y el primer círculo de militantes (cuya cercanía, hay que subrayar, es estrecha, en función del fuerte anclaje territorial del movimiento) es, sin duda, la politización de esa amplia periferia, suerte de actualización de la figura del “humilde” o “el pobre”, al cual antaño se dirigía el discurso y la práctica del peronismo histórico, en su versión “evitista”.

Gran parte de las ambigüedades, dificultades y desafíos políticos residen en la manera como se articulan y relacionan estos diferentes niveles organizacionales con lo que hemos llamado “la periferia”. Ello ha venido alimentando una serie de interrogantes, dudas y cuestionamientos que ponen en tela de juicio tanto la naturaleza de la acción como el horizonte político de las organiza-

ciones. Más aún, sobre estas dificultades se han montado diferentes lecturas que recorren hoy la sociedad argentina y que están en la base de un fuerte discurso criminalizador. Lo particular de dichas críticas es que apuntan a negarle el carácter de movimiento social “auténtico” o bien, a despojarlo de su dimensión específicamente política. Podemos sintetizar dichas críticas en tres argumentos: la hipótesis miserabilista, la hipótesis de la manipulación política, y la crítica normativa.

En primer lugar, la hipótesis miserabilista parte de la idea de que la política no puede nacer del reino de la necesidad. En consecuencia, tiende a destacar el carácter defensivo y reivindicativo de la acción piquetera, circunscribiendo, de esta manera, sus logros y objetivos. Este argumento suele combinarse con otro, más ortodoxo, que subraya las “limitaciones” propias de las bases sociales (consideradas “lumpenes”), para explicar tanto su escasa capacidad de interpelación social como los obstáculos en el proceso de formación de un verdadero movimiento social.

En segundo lugar, siguiendo esta línea interpretativa, no son pocos los que instalan en la base del cuestionamiento la hipótesis de la manipulación política, aludiendo a la “injerencia” de partidos y/o dirigentes (de izquierda), ideologizados, cuando no provenientes de otros sectores sociales. Es cierto que las organizaciones piqueteras nacen como una respuesta defensiva frente a los efectos destructivos del modelo neoliberal, en medio de un marco de precariedad e indigencia (la desocupación y el hambre). Pero estas condiciones iniciales no implican necesariamente una suerte de límite ontológico para la política, como señalan algunos invocando el pensamiento de Hanna Arendt (1988 y 1996). En realidad, sólo

aquellos que —desde el punto de vista teórico— adhieren a una visión miserabilista de los sectores populares, en desmedro de la complejidad de los procesos sociales, pueden concluir que el destino de un movimiento originado en el mundo de las necesidades básicas sea una suerte de acción defensiva, reivindicativa, que no puede alcanzar la “verdadera” dimensión de la política (leída esta como autodeterminación y como creación de mundos alternativos). Sin embargo, las condiciones socioestructurales nos advierten sobre el alto grado de fragilidad de las construcciones colectivas, sobre la vulnerabilidad del lazo social solidario, en fin, sobre las dificultades de consolidación de las nuevas prácticas políticas en un medio permanentemente atravesado tanto por los llamados al individualismo como, sobre todo en la actualidad, por las diversas formas de clientelismo existente.

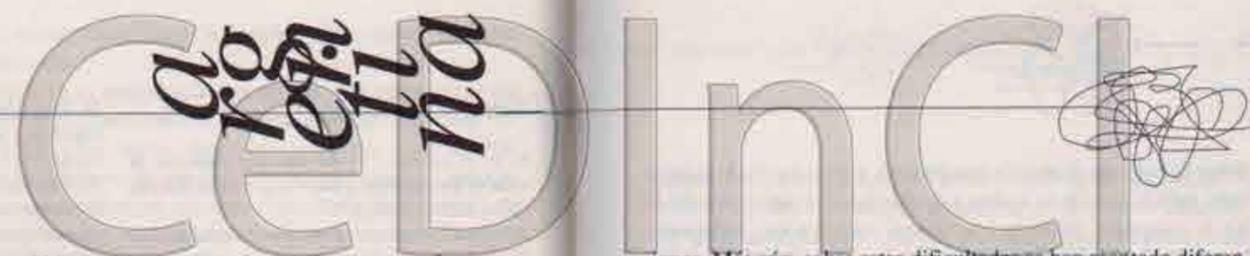
En tercer lugar, en los últimos tiempos tiende a instalarse una mirada normativa, que coloca el acento en la exigencia de “lo políticamente correcto”. Esta visión simplificadora está difundida en ciertos sectores de las clases medias progresistas (ONGs y sectores académicos) y, como ya ha sucedido en otras épocas, suele proyectar las propias expectativas políticas —y normativas— sobre las organizaciones piqueteras (exigiéndoles que hagan lo que se



espera de ellos: para el caso, que se comporten de manera “políticamente correcta”, siguiendo prolijamente los manuales de ONGs, expresándose en un lenguaje “ideológicamente correcto” y, de ser posible, renunciando a la acción no institucional). En este sentido, lo que evidencia esta visión es la dificultad de elaborar o pensar la complejidad actual de las organizaciones de desocupados, que son, como hemos indicado, movimientos impuros, plebeyos y orientados a la acción directa. Como consecuencia de ello, esta mirada normativa tiende a refugiarse y legitimar sólo aquellas pocas experiencias más acordes a una visión más estilizada y estetizada de la pobreza.

Espacio público e irrupción plebeya

Finalmente, los efectos estigmatizadores de esas tres críticas se actualizaron y difundieron entre 2003 y 2005, durante una fuerte campaña antipiquetera que se desarrolló en el marco de la pulseada política que enfrentó las organizaciones piqueteras con el gobierno nacional, los sectores de derecha y los grandes medios de comunicación. Ahora bien, para comprender el alcance de esta campaña, es necesario volver sobre los componentes identitarios que han



ido surgiendo de esta experiencia de autoorganización y acción colectiva. Recordemos que, tal como lo analizamos en otro lado (Svampa y Pereyra:2003), por encima de la fuerte heterogeneidad social, de género y generacional, y más allá de las diferencias que pueden encontrarse entre las distintas organizaciones piqueteras, la historia parece indicar que ha ido constituyéndose una identidad piquetera, cuyo anclaje no es otro que un cierto relato, constituido a partir de 1996, en el que se narra la experiencia de los piqueteros. Todos los testimonios –no sólo las entrevistas sino también las crónicas periodísticas– coinciden en que ese relato comienza con el corte en Cutral-Có y Plaza Huincul, donde surge el nombre “piqueteros”. Esa narración, esencial sobre todo en las fases constitutivas de los movimientos, vincula tres términos fundamentales: en primer lugar, un nombre “piqueteros”, referido al agente principal de las acciones que la historia narra; en segundo lugar, y diremos que como eje central, se encuentran precisamente esas acciones que son los cortes de ruta –los “piquetes”– y, en tercer lugar, la historia se complementa con los motivos y las con-



secuencias de esas acciones, lo que remite centralmente tanto al vínculo entre modelo económico y crisis, cuanto a la demanda de trabajo, la recepción y administración de planes asistenciales. Ese relato es el que da sentido a los acontecimientos que recorren la historia piquetera y que finalmente explica el surgimiento de las organizaciones de desocupados como una consecuencia de la desestructuración productiva del país.

Sin embargo, la historia piquetera no fue definida de esa manera desde el principio, sino que atravesó un camino sinuoso –cruzado por otros relatos posibles–, hasta que se produjo cierta estabilización. Así, se habló de un “rebrote subversivo” en Cutral-Có, de “francotiradores de la FARC” en General Mosconi y desde un “complot piquetero” hasta una “matanza entre piqueteros” en el Puente Pueyrredón. Estas operaciones fueron, empero, desbaratadas por los hechos posteriores. Ahora bien, otro proceso comienza en 2003, a partir del cambio registrado en la estructura de oportunidades políticas. En realidad, el escenario remite a una contienda política por demás compleja, donde intervienen y se entrecruzan activamente las presiones del poder económico, sus voceros políticos y mediáticos, con la política de control y disciplinamiento del gobierno peronista actual para con los sectores excluidos (Svampa:2004).

Más allá de las dificultades visibles de un conjunto importante de las organizaciones piqueteras para reposicionarse frente al cambio

del escenario político, respecto de 2002, esta contienda desigual se fue traduciendo en un corrimiento del significado de la protesta social. Más simple: en poco tiempo, los piqueteros dejaron de ser la mayor expresión de la resistencia al modelo neoliberal, para convertirse en una de las consecuencias “perversas” del mismo modelo. La centralidad que adquirió la problemática de la (in)seguridad con la entrada de Juan Carlos Blumberg en escena, en 2004, sirvió también para recrudescer el lenguaje, como bien lo reflejan los titulares –casi el lenguaje de guerra– de los diarios nacionales a partir de 2003.

Así, en el contexto actual, es posible advertir que el relato sobre una identidad piquetera se ha visto sacudido por los efectos estigmatizadores que ha tenido la difusión de un sentido común anti-piquetero en la sociedad argentina. Más aún, asistimos a la instalación de un marco de interpretación de la acción piquetera que busca desestabilizar este relato identitario, estableciendo un nuevo corte, diferente de los anteriores, esta vez, entre “lo auténtico” (las primeras manifestaciones piqueteras y los levantamientos comunitarios) y, por otro lado, “lo inauténtico” (su evolución a partir de 2002). Es aquí donde se expanden y se combinan los tres argumentos que hemos enunciado al principio de este apartado (hipótesis de la manipulación, la visión miserabilista y crítica normativa).

El impulso que tomó criminalización del conflicto social en los úl-

timos tiempos no es ajeno a este proceso, pues a través de su constante judicialización se apunta a desdibujar el reclamo esencial de los desocupados (los derechos básicos conculcados), reduciendo la protesta a una acción “ilegal”, al tiempo que se invisibilizan otras dimensiones constitutivas de la experiencia piquetera, por ejemplo el trabajo comunitario en los barrios.

Ahora bien, frente a ello, en un escenario de fuerte confrontación y pulseada política, las organizaciones piqueteras han venido afirmando mucho más sus componentes plebeyos. Esta afirmación de lo plebeyo, que apunta a reivindicación de lo popular, en cuanto ser negado y excluido, ha acompañado la irrupción y desarrollo de los movimientos piqueteros. Recordemos que en la Argentina, lo plebeyo como voluntad de autoafirmación de lo popular ha emergido como resultado de un conflicto con otros sectores sociales (clases medias y altas), que asimilan el carácter impugnador de lo plebeyo con la incultura, al tiempo que reclaman la superioridad de sus modelos culturales y estilos de vida. En este sentido, la presencia de lo plebeyo remite la historia de otros movimientos populares, tanto del yrigoyenismo como sobre todo del peronismo. Lo particular, sin embargo, es que en la actualidad esta reivindicación del carácter plebeyo e iconoclasta de lo popular ya no se realiza desde el aparato del Estado (como sucedía con el peronismo histórico), sino que interpela y desafía al propio peronismo institucional que hace tiempo decidió enterrar su tradición contestaria y contracultural. Por otro lado, su emergencia se da en un contexto de gran crisis, más aún, de descenso y caída social de numerosos sectores sociales. Por ello mismo, la potenciación de lo plebeyo tiende a alimentar el “voyeurismo” y el rechazo de las clases medias, tan necesitadas de construir contrafiguras negativas a partir de las cuales afirmar una supuesta superioridad de clase. No es casual entonces que los componentes plebeyos se hayan exa-

cerbado, a partir del ingreso de los movimientos en la escena nacional, que alcanzaría un clímax entre 2003 y 2004. Así, fue en el marco de una fuerte puja, visible en los conflictos por la ocupación del espacio público en la ciudad de Buenos Aires, donde lo plebeyo volvió a convertirse en un principio de (auto)afirmación de lo popular.

En resumen, la entrada en los espacios más tradicionales de la política nacional, sobre todo a partir de 2002, tuvo efectos sumamente contrastantes. Por un lado produjo adhesiones e importantes cruces sociales, sobre todo, con parte de los sectores medios movilizados, ligados al proceso asambleario, los colectivos culturales y los partidos de izquierda. Por otro lado, esta presencia inquietante y a la vez perturbadora de lo plebeyo en el centro político de la Argentina, terminó por instalar una vez más la imagen del “aluvión zoológico” como elemento importante de la dinámica recursiva entre movimientos populares y opinión pública, base sobre la cual gobierno, sectores conservadores y grandes medios de comunicación se montaron para construir el consenso negativo con relación a las movilizaciones sociales. Lo dicho aparece patentizado en un discurso social y periodístico que vehiculiza una cierta lectura político-cultural, que coloca el acento en la inferioridad antropológica y cultural y, por ende, en la peligrosidad de los sectores populares. Ello ha actualizado en amplios sectores medios y altos una (histórica) actitud de desprecio hacia lo

plebeyo, tanto como acentúa el temor a las “clases peligrosas”, a través de los dos estereotipos negativos, el “piquetero violento” y el “piquetero plebeyo”. En fin, este desprecio a lo plebeyo reactiva la imagen fundadora de la Argentina moderna, “civilización o barbarie”, que históricamente ha estado en la base de diferentes dispositivos simbólico-políticos para justificar la exclusión de lo popular.

Lo dicho no significa negar las dificultades internas que atraviesan las organizaciones piqueteras, que hemos abordado en el capítulo anterior. Antes bien, nos interesa llamar la atención sobre el modo como se han combinado y actualizado ciertos elementos presentes en diferentes tradiciones, en el proceso de redefinición identitaria de las organizaciones de desocupados: por un lado, la puja política llevó a los actores más poderosos (gobiernos, sectores conservadores, medios de comunicación) a actualizar el estigma de la barbarie, asociado a la representación de las nuevas clases peligrosas. Por otro lado, como hemos visto en el capítulo anterior, el gobierno peronista y las agrupaciones populistas que lo apoyan, actualizaron ciertos elementos de la tradición nacional-popular, sobre todo, aquel que hace referencia al vínculo populista, caracterizado por la subordinación de los actores sociales al líder. En definitiva, tanto la actualización de la memoria de las clases medias y altas (la estigmatización de lo plebeyo), como ciertos elementos –claramente regresivos– de la memoria nacional-popular (la dependencia respecto del líder), han venido a cuestionar el relato identitario –el piquetero–, quizá demasiado centrado en la “memoria reciente”, a saber, en la dimensión mítica que tomaron los piquetes y puebladas de los 90 y, sobre todo, las jornadas del 19 y 20 de diciembre de 2001.

Aunque las tradiciones no se activen por decreto, lo sucedido entre 2003 y 2005 deja planteada no sólo la importancia de la disputa

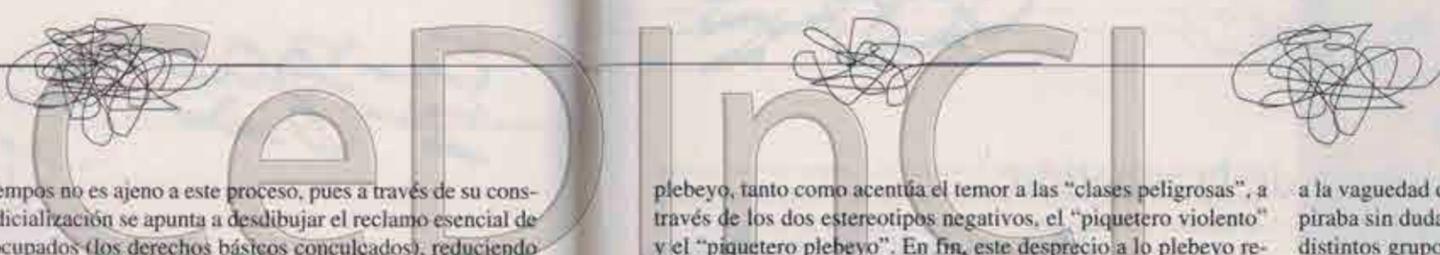
cultural y simbólica en toda lucha política, sino tal vez, la necesidad de articular los relatos identitarios con aquellos otros elementos –hoy ausentes– de estas mismas tradiciones que recorren y forman parte del acervo popular.

Con el retorno de la política a las calles y en el marco de una sociedad fuertemente movilizadora, la imagen que nos devuelve Buenos Aires posterior a la devaluación es la de una ciudad atravesada y desgarrada cotidianamente por los conflictos sociales. No por casualidad, una de las cuestiones centrales que se ha instalado en los últimos tiempos es la disputa por la ocupación del espacio público. Así, la puja que estaba detrás del código contravencional, aprobado por la ciudad de Buenos Aires en 2004, era la definición misma de las condiciones “legales” de acceso al espacio público desde una concepción autoritaria y represiva, que apunta a disciplinar y/o expulsar a los actores sociales que cotidianamente ocupan sus calles, en reclamo de derechos o en la búsqueda de la sobrevivencia. Esta tendencia al cierre del espacio público se reflejaba ya en los artículos más polémicos, referidos a la prohibición de la oferta de sexo en la vía pública, la penalización de la venta ambulante y de aquellas manifestaciones que no soliciten autorización previa ante las autoridades. Pese

a la vaguedad de su formulación, esta última reglamentación aspiraba sin duda a limitar las marchas y/o manifestaciones de los distintos grupos u organizaciones (en especial, las organizaciones de desocupados). Finalmente, esta tendencia se vio acentuada por la progresiva militarización de los espacios públicos, visible en la proliferación de vallas, la estrategia de “saturación” de efectivos policiales en puentes, calles y plazas y, en el límite, en el impedimento de acceder a los lugares rituales de la política argentina (Plaza de Mayo).

En fin, todo ello pone de relieve el hecho de que la ciudad deviene cada vez más “un espacio estratégico” (Sassen, 2003), donde no sólo tiende a concentrarse la actividad de los pobres (los llamados sectores informales), en busca de la sobrevivencia, sino sobre todo, la acción colectiva de “los que no tienen poder”. El pasaje de la “invisibilidad” al “exceso de visibilidad”, a través de la constante presencia en el espacio público, debe ser entendido como una estrategia de resistencia en el marco de un modelo excluyente que ha significado una redistribución del poder social, reflejado por la gran asimetría existente entre elites políticas y económicas y sectores subalternos. Al mismo tiempo, esta situación de gran asimetría nos obliga a reflexionar cuáles son las consecuencias políticas y culturales de esta nueva irrupción de lo plebeyo. En sus diferentes formas, estos procesos actualizan o reactivan ciertas representaciones y estereotipos negativos, tradicionalmente asociados a la ocupación del espacio urbano.

Lejos de ser privativo de la Argentina, la imagen de la “invasión” recorre sin duda la mayoría de los países latinoamericanos, las cuales aparecen ilustradas por el recuerdo de esas multitudes que, en determinados períodos históricos, bajan de los cerros y “cercan” o “sitian” el centro político y económico de la ciudad. Las revueltas urbanas de los últimos decadas y la visibilidad persistente que



han adquirido los sectores excluidos (portadores de un suplemento de alteridad), vuelven a traer al presente estas imágenes fantasmáticas. Así, por ejemplo, en Bolivia, la imagen del cerco indígena a la metrópoli mestizo-criolla, remite a Tupac Katari (1781), cuyo recuerdo comparten las elites urbanas de los barrios ricos del sur de La Paz. Esa misma imagen fue actualizada por el propio Felipe Quispe, líder indigenista, en 2000 y 2003 y, de manera más

generalizada, en 2005. En Argentina, el fantasma de la invasión aparece cristalizado en ciertos lugares, entre ellos, en los puentes, que unen el empobrecido conurbano bonaerense con la rica y cosmopolita ciudad de Buenos Aires (en las zonas de "frontera", según Grimson, que refleja de manera emblemática y ya trágica el Puente Pueyrredón) y, por supuesto, el centro político mismo, la Plaza de Mayo.

Bibliografía

- Grimson, Alejandro (2004). "Piquetes en la ciénaga", en *El Rodaballo*, año 2004.
Merklen, D. (2000). "Vivir en los márgenes: la lógica del cazador. Notas sobre sociabilidad y cultura en los asentamientos del Gran Buenos Aires hacia fines de los 90", en M. Svampa, editora.
Desde abajo. La transformación de las identidades sociales. Buenos Aires, Biblos.
Melucci, A. (1994). "Asumir un compromiso: identidad y movilización en los movimientos sociales", en *Zona Abierta*, n° 69, pp. 153-178.
-Sassen, Saskia (2003). *Los espectros de la globa-*

lización. Buenos Aires, FCE.

- Svampa, M. y S. Pereyra (2003). *Entre la ruta y el barrio. La experiencia de las organizaciones piqueteras*. Buenos Aires, Biblos.
-Svampa, M. (2004). "Las organizaciones piqueteras: actualización, balance y reflexiones (2002-2004)", Segunda edición de *Entre la ruta y el barrio*; Buenos Aires, Biblos.

Notas

1. Este aspecto es muy relevante, independientemente de las interpretaciones que se hagan de él y pese a que muy probablemente gran parte de los desocupados nunca hayan sido beneficiarios directos del modelo nacional-popular. Esta defensa y evocación de los derechos conculcados, presente ya en el origen—pese a que tienden a ser desdibujados por la política asistencial—, ayuda a entender por qué los desocupados en nuestro país orientan sus reclamos hacia al Estado en lugar de limitarse exclusivamente a desarrollar redes de reciprocidad e intercambio dentro del mundo popular.

Siete puntos para un balance de la rebelión popular Argentina de 2001

Martín Bergel y Bruno Fornillo

1. La rebelión popular del 19 y 20 de diciembre de 2001 quiso ser vista como punto de inflexión en la historia política argentina contemporánea.* Aquellas jornadas, a pesar de su saldo trágico, se vieron teñidas de un indiscutible sabor de victoria popular. Una entera clase política, responsable de la ejecución de programas neoliberales, fue derrotada y transitoriamente expulsada del Estado. Posteriormente, en un sentido análogo al de otros hitos históricos en los movimientos populares argentinos, aquellos sucesos dieron lugar a una "primavera" o al advenimiento de unos "tiempos extraordinarios" en los que desde varios frentes sociales se procesó de hecho una reelaboración del sentido mismo de la democracia.

Corresponde decir, sin embargo, que hoy la mayoría de las expectativas forjadas al calor de esas jornadas no se ha cumplido. Ciertamente, muchos de los procesos iniciados o potenciados en diciembre de 2001 permanecen en pie para quien los quiera y sepa ver. Pero el sentido general de la historia ha mutado. La efervescencia social que, dos o tres años atrás, se evidenciaba con sólo asomarse a la esquina de un barrio cualquiera, ha dado paso a una paulatina recomposición del antiguo orden político. En ese pasaje, la iniciativa se ha trasladado desde los movimientos sociales a una nueva elite política gobernante comandada por el presidente Néstor Kirchner. En este texto ensayamos una serie de hipótesis que buscan contribuir al balance colectivo sobre las causas del de-

tenimiento o, aún, crisis, del ciclo histórico de la política cifrado en los movimientos del 19 y 20.

A decir verdad, todavía resulta difícil ponderar el significado del levantamiento popular de 2001 en el cuadro más general de la historia argentina reciente. De un lado, campea la imagen derrotista, que enfatiza ya sea la exitosa empresa de restauración del orden político de Kirchner, ya sea la desmesura de las expectativas puestas en una rebelión cuya aparente radicalidad habría sido apenas una pátina destinada rápidamente a desvanecerse. De otro, algunas miradas parecen pecar en cambio por autoconplacientes. Demasiado centradas en las propias situaciones locales de resistencia, por momentos parecen no haber reparado demasiado en la mudanza del clima político. Sin dudas, no resulta sencillo desarrollar una mirada equilibrada de lo sucedido con posterioridad al alzamiento popular. Empero, pueden arriesgarse algunos elementos de análisis. Aquí nos proponemos esbozar tanto una reconsideración de ciertos aspectos que hacen a la singularidad de los movimientos sociales emergentes, como una hipótesis general que contribuya a explicar las causas de su detenimiento. De conjunto, se trata apenas de realizar un ensayo de reevaluación política que sirva como aporte a la discusión y a la búsqueda de síntesis en momentos en que la desorientación general parece ser la norma entre los movimientos activados en diciembre de 2001.

2. El proyecto emancipatorio moderno, cuanto menos desde Marx, encontró su despliegue a partir de una exigencia fundante: la de desarrollar una política que sepa ser contemporánea a su tiempo. La potencia de un pensamiento o de unas prácticas políticas habría de derivar, al menos en parte, del modo en que se interpretasen las claves de cada momento histórico. Postulamos entonces que una de las singularidades de los movimientos emergentes con la rebelión del 19 y 20 estriba en haber desarrollado una *lectura en estado práctico* de ciertos elementos constitutivos de nuestra coyuntura. En otros términos: esos movimientos supieron inventar prácticas a partir de los materiales que la contemporaneidad ha dispuesto para nuestra situación, creando dispositivos de politización allí donde el neoliberalismo había hecho trizas. Las prácticas de los movimientos argentinos no surgieron de una voluntad nostálgica ¿propia de las utopías reaccionarias? por retrotraer el mundo a formas de vida y sociedad ya extinguidas (las formas típicas de la era del keynesianismo estatal y el fordismo como régimen de acumulación y dispositivo de sostenimiento de relaciones salariales relativamente estables), sino que partieron y se apropiaron de las condiciones contemporáneas de existencia en pos de transformarlas en un sentido emancipatorio. Como veremos, sin embargo, ese intento encontró uno de sus principales límites en el desacople entre prácticas y discursos que acompañó el surgimiento de los

nuevos movimientos. Las prácticas innovadoras no se correspondieron con el desarrollo de un nuevo lenguaje que supiera apuntalar y construir un sentido general contrahegemónico. Nuestra hipótesis es que en ese desfase descansa una parte no menor de los motivos que hacen al detenimiento y puesta en crisis de la iniciativa de los movimientos.

Buscaremos a continuación verificar estos asertos atendiendo, en primer lugar, a las dimensiones prácticas desarrolladas por los cuatro vértices que han constituido la trama principal de los movimientos del 19 y 20 de diciembre: los movimientos de piqueteros, las fábricas recuperadas, las asambleas barriales y—acaso más inadvertidamente—los colectivos de arte político y comunicación alternativa. Luego, contrapondremos esas dimensiones a la faz discursiva que ha acompañado su despliegue, para mostrar el desfase antes referido.

3. El caso de los piqueteros no es difícil de ser pensado en las coordenadas recién enunciadas. Su emergencia tuvo como prerequisite el desempleo de masas, uno de los efectos más notorios producidos tras el emplazamiento de la hegemonía neoliberal. Expulsados del mercado de trabajo, abandonados por los restos de un Estado social en retirada, los desocupados se encontraron en una extrema situación de desamparo. Esa situación, sin embargo, fue el punto de partida desde el cual pudo producirse el movimiento de subjetivación específico que condujo a la creación del espacio piquetero.

Como condición de posibilidad de una ulterior politización de los desocupados, el desempleo de masas se presenta como dato estructural de un abanico amplísimo de países y regiones de nuestro mundo contemporáneo. El desempleo estructural de masas es un

producto necesario y generalizado de las formas actuales del capitalismo. Y sin embargo, fue Argentina el lugar en que esa realidad de base ofició como punto de arranque de un movimiento político. Aquí—primero en la experiencia de desertificación productiva de los enclaves petrolíferos provinciales, luego en los bolsones de desocupación de las barriadas del Gran Buenos Aires— fue donde una serie de prácticas políticas alteró la situación heredada, produciendo relaciones sociales de nuevo tipo. Subrayemos este punto: la situación de desempleo masivo fue el punto de partida para el desarrollo de prácticas innovadoras, como el corte de ruta—que otorgó visibilidad a una masa poblacional "desaparecida" en términos productivos— y, más especialmente, los emprendimientos productivos, que vinieron a ilustrar cómo colectivamente podían tejerse alternativas de supervivencia material a las propuestas por el capitalismo actual. Se trató, en suma, del pasaje subjetivo referido en el título de un libro del Movimiento de Trabajadores Desocupados de La Matanza: *de la culpa a la autogestión*. La contemporaneidad del movimiento piquetero, entonces, puede



observarse en la distancia que lo separa del modelo de organización sindical correspondiente al régimen de acumulación fordista. Enfrentados a una situación novedosa, los piqueteros concibieron prácticas también nuevas. Así, reemplazaron la organización fabril por la territorial, la huelga por el corte de ruta, la negociación colectiva comandada por las grandes centrales sindicales por la autoorganización. Sin embargo, no siempre esas innovaciones prácticas fueron acompañadas por un desplazamiento en el pensamiento. Cabe mencionar al respecto el modo en que los movimientos piqueteros tendieron a ser vistos por las tradiciones de izquierda heredadas. Desde la izquierda partidaria de cuño leninista, los piqueteros fueron percibidos inicialmente como una anomalía que venía a contrariar el lugar central que en sus relatos establecidos tiene la clase trabajadora ocupada. Varios partidos de izquierda demoraron en aceptar que el fenómeno piquetero no era transitorio y epifenoménico, sino que venía a ocupar un sitio privilegiado en la conflictividad social de la Argentina contemporánea. Y lo que es más: aún hoy, en muchos casos, el giro de esos partidos hacia la aceptación y desarrollo de la cuestión piquetera parece obedecer más a una decisión de ribetes oportunistas (la posibilidad de incorporar a grupos ya organizados al área de las estructuras partidarias) que a un interés genuino. Algo parecido puede decirse respecto de la relación que han establecido con el fenómeno piquetero los grupos políticos que se ubi-

can dentro de las tradiciones nacional-populares. Con un agravante: últimamente, las fuerzas piqueteras organizadas por esos grupos han sido utilizadas como moneda de cambio en la relación de subordinación de estos sectores respecto del gobierno Kirchner. Sin dudas esta relación tiene sus dividendos: desde mejores condiciones de negociación de los planes de ayuda estatal, a, incluso, la colocación de algunos de sus dirigentes en el elenco gubernamental. El precio, en cambio, ha sido la tendencial hipoteca de aquellas dimensiones que anunciaban tanto nuevas formas de conflictividad como de sociabilidad, subsumidas en relatos nacional-estadistas y setentistas (relatos promovidos desde las propias esferas kirchneristas), además de la inevitable fractura respecto del resto del arco piquetero, en momentos en los que una nueva ola criminalizadora surgida desde las entrañas mismas de una sociedad saturada por la "ideología de la inseguridad" tornaba acuciante la articulación y la convergencia estratégica del espacio piquetero.



4. Un caso análogo es el que se presenta con el fenómeno de las fábricas recuperadas. También en ellas es detectable la asunción de la crisis como oportunidad. Los alrededor de doce mil trabajadores de unas 180 fábricas que decidieron no tomar en cuenta la contabilidad patronal, que indicaba la necesidad del cierre de la empresa, y en ese movimiento suspendieron la necesidad de la figura misma del patrón, pusieron en estado práctico aquella sentencia de Sartre: "uno es lo que uno hace con lo que hicieron de uno".² Aquí tampoco se trató de revertir el producto de un neoliberalismo feroz, sino de tratar de declinar activamente, en un sentido opuesto al comúnmente esperable, la crisis de la fábrica capitalista. Más que oponer resistencia a esa crisis, se la empujó hasta agotarla, deslizándola a través del pasaje de la desocupación como resultado posible a la autogestión como realidad tangible. También aquí, en suma, se asumió la ambivalencia constitutiva de nuestro tiempo, un tiempo en el que la crisis de la anterior estabilidad salarial puede devenir tanto desocupación, culpa y depresión individualizada, como autogestión, empoderamiento y, eventualmente, felicidad colectiva. Es indudable que un fenómeno que logró esparcirse por el conjunto del cuerpo estriado de lo que aún aparece bajo el nombre de

Argentina tuvo que haber debido construir cierta "capacidad de contagio". -Cómo se explica sino que zonas muy distantes entre sí hayan optado por una solución similar— la de producir sin patrones—. Seguramente, todavía es bastante lo que puede ser investigado en cuanto a los resortes que han impulsado a la acción en cadena que tuvo como elemento común la prescindencia del patrón, una figura habitualmente naturalizada en el marco de la producción capitalista. Probablemente, algo o bastante habrán tenido que ver, en esa capacidad de contagio, la propaganda de algunos partidos de izquierda, o las acciones del Movimiento Nacional de Empresas Recuperadas (MNER).³ No obstante, hay que decir, nuevamente, que en ambos casos la discursividad empleada a menudo fue tímida, y deudora de motivos heredados. Escaseó (y escasea) en cambio el desarrollo de un lenguaje que sepa corresponderse con la radicalidad y riqueza innovadora de un movimiento tan singular como el de las fábricas recuperadas. Aquí también, como en el caso de los piqueteros,⁴ las representaciones estuvieron rezagadas respecto de las prácticas.

5. El movimiento de asambleas barriales constituyó otro de los laboratorios de creación de prácticas que surgió en la estela de las movilizaciones de fines del 2001. Y, otra vez, corresponde señalar que esas prácticas surgieron casi espontáneamente (en "estado práctico") de la crisis del régimen demo-neoliberal. Aquí también pareció que la ciudadanía forzó el hundimiento de aquello que de democracia apareció revistiendo apenas formas exteriores, para poder parir de esa situación modos alternativos de ejercerla que recla-

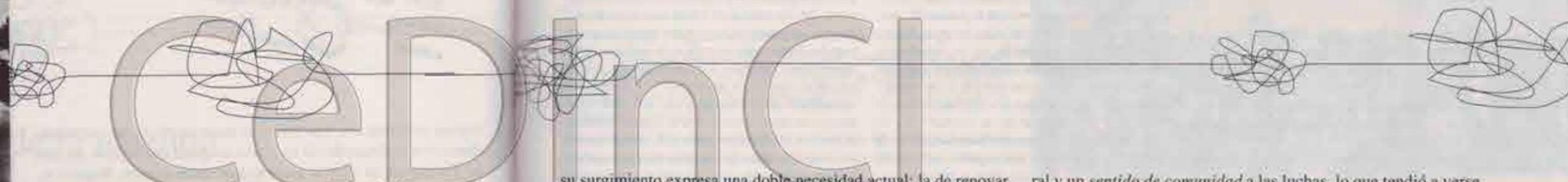
maran para sí esa palabra. Así al menos tendió a verbalizarse en el instante mismo de surgimiento de las asambleas. Dicho de otro modo, las asambleas fueron el producto práctico de una lectura interna del punto de detenimiento al que ha arribado contemporáneamente la historia de la democracia liberal. Las asambleas surgieron allí donde se percibieron agotados los últimos resabios de lo que en su origen quiso ser *soberanía popular*. En la época de desvanecimiento y transfiguración del concepto de soberanía democrática encarnado por más de dos siglos en los Estados nacionales, en tiempos de gobierno fáctico, por detrás de la pervivencia de las instituciones demo-neoliberales, de la *dictadura de los mercados*, en fin, en momentos de desfundamiento del Estado y de emergencia de una soberanía posnacional que ha recibido el nombre de Imperio, las asambleas procuraron ofrecer otro rostro a la democracia que el puro cadáver que percibieron en su nombre. Las asambleas populares argentinas, con todas las insuficiencias que luego se les puede enrostrar, fueron así una singularísima respuesta a la crisis contemporánea global de la democracia liberal. Podemos decir ahora una palabra acerca de esas insuficiencias. Sin dudas, el debilitamiento progresivo y la endeblez actual del movimiento asambleario se deben a razones muy diversas y complejas. Aquí nos interesa solamente anotar lo que venimos constatando también en el resto de los movimientos del 19 y 20: a saber, la relativa ausencia de una narrativa global que, en fidelidad al hallazgo de origen que propició su nacimiento—esto es: producida en interioridad a su despliegue—, pudiera haber contribuido a prolongar y potenciar un *sentido de movimiento* a las

asambleas. *Movimiento* es, en su sentido más lato, aquello que se mueve. En nuestra mirada, la paulatina descalcificación de las asambleas obedeció, al menos en algún grado, al desvanecimiento de la percepción subjetiva de que ellas transitaban una dinámica de crecimiento y multiplicación.⁵ Las asambleas, en suma, padecieron junto a los otros movimientos del 19 y 20 el progresivo desasimiento de un imaginario movimientístico que las apuntale.

6. Llegamos por último a un espectro de experiencias de menor espesor y menos articulado aun que las anteriormente reseñadas, pero que sin embargo ha tendido a colorear intensamente el recorrido de los movimientos del 19 y 20. Se trata del espacio conformado por colectivos de arte y política y por redes de comunicación alternativa.⁶ En ellos, el vínculo con la realidad contemporánea es, en algunas dimensiones, más íntimo aún que en los casos anteriores. Su emergencia—que, en esta ocasión, no surge de impulsos meramente locales, sino también gracias a otros propiciados por grupos y redes internacionales ligados al (mal llamado) movimiento antiglobalización— parece obedecer a fenómenos estrictamente actuales. Ciertamente, no es difícil hallar antecedentes en ciclos de lucha anteriores que les son por más de un motivo familiares. Basta pensar, por ejemplo, en las experiencias de contransformación de los años '70. Sin embargo, a nuestro parecer, estos colectivos y espacios se comprenden mejor no recurriendo a elementos de tradiciones pasadas, sino con arreglo a ciertos rasgos que hacen al actual paisaje del mundo en la era de la globalización. Por un lado,

la comunicación alternativa o del arte político en un sentido que exceda la descripción sociológica. Sin dudas han existido y existen empatías, lazos y momentos de convergencia. Lo que no parece haber, en cambio, es un relato mínimamente compartido del camino recorrido y de las posibilidades de tejer uno en el horizonte futuro.

7. Llegamos finalmente al núcleo de nuestra argumentación. En este breve avistaje hemos querido resaltar, apenas, la raíz profundamente contemporánea que subtiende la emergencia de las prácticas que tramaron los movimientos del 19 y 20 de diciembre.⁷ Se trata de un elenco de prácticas cuyo componente de innovación no podría ser soslayada. Y sin embargo, a pesar de esa riqueza, los movimientos del 19 y 20 asisten actualmente a un pronunciado proceso de desaceleración. Elucidar el conjunto de factores que habría de explicar ese proceso está fuera de las pretensiones de este texto. Aquí, en cambio, como hemos ya anunciado, nos detendremos meramente en uno de los motivos que a nuestro juicio subyace a ese detenimiento. Deliberadamente, por falta de pericia analítica y conocimientos empíricos, por un lado, pero además para mejor enfocar aquello que nos interesa destacar, dejemos fuera todo otro complejo de causas que sin dudas ha también contribuido a la parálisis.⁸ Lo que queremos subrayar, entonces, es el ya mencionado desfase entre prácticas y discursos de los movimientos del 19 y 20. Salvo en la explosión inicial, en la que sí se produjeron un conjunto de significantes que podían brindar una orientación gene-



su surgimiento expresa una doble necesidad actual: la de renovar los recursos expresivos y los lenguajes repetitivos de las tradiciones de izquierda, por una parte; la de producir, por otra, fisuras en un espacio público sobresaturado tanto por la normalidad del hiperconsumo capitalista (y allí nos encontramos con formas de intervención urbana ligadas al arte y a la guerrilla de la comunicación que han buscado subvertir la función publicístico/mercantil que soporta el tejido de las grandes metrópolis) como por la hegemonía de los grandes medios de comunicación corporativos (y en este caso se ha tratado de crear espacios de comunicación alternativa que se ofrezcan como herramientas para la autogestión de la comunicación de los movimientos sociales emergentes). Por otro lado, muchas de estas experiencias se han construido a partir del uso de las nuevas tecnologías de la información y de la puesta en operatividad de formas de organización en red. De conjunto, entonces, estas iniciativas no se han desarrollado en repudio a los insumos dispuestos por las formas de vida de la contemporaneidad; por el contrario, es desde ese suelo vital—deglutido y triturado—, asumido a partir de la convicción del rol decisivo que juega la comunicación en el mundo de hoy, que han surgido las derivas que llevaron a su conformación. Ahora bien: si por su propia naturaleza estas experiencias estaban mejor equipadas para construir el tipo de narración que venimos señalando como una carencia del ciclo de luchas iniciado en el 2001, ellas no han sabido escapar tampoco al fenómeno de la fragmentación. En particular, ha resultado difícil la construcción de dimensiones comunes que puedan atravesar al conjunto de las iniciativas. De allí la dificultad de nombrar un "área" de

ral y un *sentido de comunidad* a las luchas, lo que tendió a verse es la ausencia de un lenguaje que se correspondiera con las dimensiones creativas y abiertas que las prácticas desarrollaban. Podemos desdoblar esta hipótesis en dos enunciados diferentes. De un lado, prontamente se hizo evidente que aquello que sucedía tendía muchas veces a ser evaluado a través de categorías exteriores a los propios procesos desatados. Los discursos izquierdistas y nacional-setentistas a menudo saturaron de interpretación unas prácticas que reclamaban ser pensadas en la especificidad de la situación que les había dado origen. En cambio, no resultaron suficientes los emprendimientos de autoanálisis y de investigación militante que pudieran desarrollar y, sobre todo, generalizar, hipótesis sobre los procesos en curso. De otro lado, pero en estrecha ligazón con lo recién apuntado, se hizo crecientemente notoria la ausencia de un *léxico común* que sirviera de base a un proceso de mayor empatía y autoafirmación entre los movimientos.⁹ Sobre todo, rápidamente tendió a desvanecerse la *faz mitopoiética* de los relatos emancipatorios amanecidos en diciembre de 2001. Nos referimos con ello a la ausencia de una dimensión narrativa que oficiara, al decir del colectivo italiano Wu Ming, de "carburante ecológico de las comunidades en marcha".¹⁰ ¿Cómo podría haberse mantenido aferrada esa noción de *comunidad de diferentes en lucha común*? ¿Qué operaciones deberían haber ayudado a soldar el sentido de un nuevo y ascendente *movimiento de movimientos*, que mantenga en órbita mancomunada a las decenas de miles de personas que salieron a las calles en el verano caliente de 2002? No es posible ni tal

vez deseable señalarlo desde este sitio. Apenas podemos agregar, para concluir, que la ausencia de una discursividad común se ubica plenamente en una de las problemáticas más acuciantes de los debates entre los nuevos movimientos emancipatorios. A saber, la de la necesaria invención del pasaje de lo social a lo político.

Y aquí estamos ante uno de los desafíos más urgentes para los nuevos movimientos. ¿Cómo desarrollar esa dimensión común de las luchas que sirva para construir *sentido de movimiento*? El peligro encerrado en esta pregunta, y en el entero argumento que hemos desarrollado a lo largo del texto, es el de arribar a una

respuesta que proponga restaurar las prácticas vanguardistas oportunamente repudiadas por los movimientos del 19 y 20. Frente a un peligro de esa naturaleza, no cabe sino concluir que la narrativa global, el léxico común que anude y potencie al conjunto de prácticas sin poner en peligro la singularidad de cada una de ellas, sólo podrá surgir de los propios movimientos. He aquí la clave, a nuestro juicio, central de la política postleninista de los años por venir.

Noviembre de 2004

Notas

* Este texto fue presentado y discutido en la mesa sobre "Sociedad Civil: protestas y movimientos sociales" del XXV Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS) que tuvo lugar en Porto Alegre en agosto de 2005. Además, fue publicado en la revista española *Contrapoder*, no. 9, Madrid, 2005.

1. La imagen es de Maristella Svampa. V., de su autoría, "Relaciones peligrosas. Sobre clases medias, gobierno peronista y movimientos piqueteros", en *El Rodaballo* no. 15, Buenos Aires, invierno 2004.
2. Ignacio Lewkowicz y el Grupo Doce han establecido que esta estrategia de subjetivación, acorde a nuestro tiempo contemporáneo, se centra en lo que denominan *el pasaje del fragmento a la situación*. Cfr. Grupo Doce, *Del Fragmento a la Situación. Notas sobre la subjetividad contemporánea*, Buenos Aires, 2001.

3. Por caso, en la excelente película *La Toma*, de Avi Lewis y Naomi Klein, en la que se documenta meticulosamente el proceso de ocupación de la fábrica de autopartes FORJA, en el conurbano bonaerense, pueden apreciarse algunos de los mecanismos de contagio recién referidos, en especial, en este caso, por la acción del MNER.

4. Con un agravante: en el caso de las fábricas, estamos ante un tema capaz de concitar simpatías —mucho más fácilmente que en la cuestión piquetera— en la ciudadanía no politizada.

5. En este sentido, si es indudable que uno de los factores que obstaculizaron el desarrollo de las asambleas estuvo dado por el rol parasitario que jugaron los partidos de izquierda en cuanto a la relación instrumental de exterioridad que establecieron con ellas, cabe suscribir la hipótesis de Ezequiel Adamovsky según la cual el momento de detenimiento en la expansión del movimiento asambleario puede ser ubicado luego del fracaso de la Asamblea Interbarrial que se proponía como instancia de coordinación entre ellas. En sus palabras, "mientras existió la expecta-

tiva 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 Interbarrial 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". V. E. Adamovsky, "El movimiento asambleario en la Argentina: balance de una experiencia", en *El Rodaballo*, no. 15, invierno 2004, p. 18.

6. Aun cuando este texto no está escrito en un registro empírico o sociológico, por tratarse de experiencias no siempre conocidas pasamos a continuación a enumerar algunas de ellas, en una lista que no tiene nada de exhaustiva: entre los colectivos de arte y política, cabe mencionar al Grupo de Arte Callejero (GAC), al Taller Popular de Serigrafía (TPS), al Movimiento Etcétera y al colectivo Arde Arte, entre otros; en cuanto a los espacios de comunicación alternativa, a Indymedia, RedAcción, La Vaca, La Fogata, Proyectos 19/20, además de varios grupos de videoactivistas, mediactivistas, colectivos de guerrilla de la comunicación, también entre otros.

7. En rigor, como nos apunta una vez concluido este texto Pablo Bergel, este recorrido debería completarse con una consideración del movimiento de aborristas, tan o más profundamente enraizado en el paisaje de la globalización y el dominio del capital financiero. Si nuestra hipótesis acerca de la radical contemporaneidad de los movimientos del 19 y 20 es correcta, no deberíamos dejar de lado a este movimiento que procuró politizar las condiciones estructurales de estafa y robo del gran capital a los pequeños ahorristas, un rasgo sin dudas constitutivo de la actual fase del capitalismo. El desprecio de la izquierda por este movimiento exhibe la inadecuación del pensamiento heredado para captar y desarrollar vías de politización que respondan a los desafíos y a las condiciones de nuestra época.

8. Anotemos al pasar dos de los grupos de causas

que una exploración que pretenda mayor exhaustividad debería considerar. De un lado, todavía en el nivel de las prácticas, habría que tomar en cuenta tanto las limitaciones específicas de cada uno de los movimientos (por caso, la repetitividad del corte de ruta en el caso de los piqueteros, o la ausencia de mecanismos procedimentales más definidos en los ensayos de democracia directa de algunas asambleas), como la dificultad mayor a la hora de pensar prácticas articuladoras que preserven la singularidad de cada uno de ellos. De otro, en un nivel de análisis distinto, habría que periodizar los distintos momentos y calibrar las diversas estrategias que han permitido la restauración del orden, y la concomitante pérdida de iniciativa de los movimientos, sobre todo a partir de la asunción del gobierno de Kirchner. En esa vena, y recordando los análisis de situaciones específicas de Alain Badiou según los cuales las elecciones pueden funcionar como un *dispositivo que organiza la borradura del acontecimiento*, cabe preguntarse sobre la eficacia específica que los comicios de abril del 2003 tuvieron en la reconstrucción del orden y en la concomitante pérdida de iniciativa política de los movimientos.

9. Resulta interesante, en este aspecto, realizar un contrapunto entre la experiencia de los movimientos argentinos y la de los movimientos sociales italianos recientes, que también han atravesado un período de expansión y de creación de nuevas prácticas de lucha. Un vistazo hacia estos últimos revela el singular modo en que un entero léxico político apuntala esas luchas, y es utilizado por un vasto circuito de redes y núcleos de sociabilidad política. Sobre este asunto, véase Martín Bergel, "Para leer a Virno en América Latina", *El Rodaballo* no. 15, invierno de 2004.

10. V. Amador Fernández Savater, "Mitopoesis y acción política. Entrevista a Wu Ming", en *El Rodaballo* no. 15, invierno 2004, p. 71. La noción de mitopoesis utilizada por Wu Ming busca aferrar las dimensiones imaginarias que, surgidas de las propias comunidades en lucha, cumplen el rol de alimentarlas poderosamente.

Los zapatistas: la segunda etapa

Immanuel Wallerstein

Desde 1994 la rebelión zapatista en Chiapas ha sido el movimiento social más importante del mundo, el barómetro y el disparador de otros movimientos antisistémicos por todo el planeta. ¿Cómo puede ser que un pequeño movimiento de indígenas mayas en una de las regiones más pobres de México pueda desempeñar un papel tan importante? Para contestar eso debemos hacer el recuento de los movimientos antisistémicos en el sistema-mundo desde 1945. De 1945 a mediados de los sesenta, por lo menos, los movimientos antisistémicos (o Vieja Izquierda) —los partidos comunistas, los partidos socialdemócratas, los movimientos de liberación nacio-

mexico

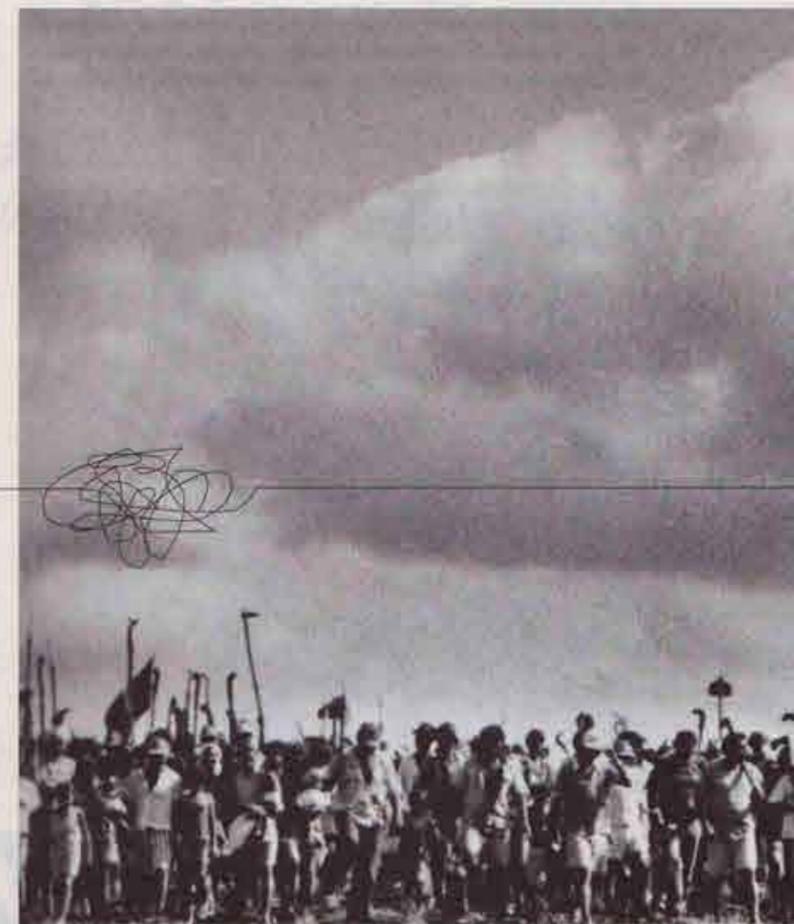
nal— crecieron y llegaron al poder en una amplia gama de estados. Había reyuelo en torno a ellos. Pero justo cuando parecía que estaban en la cúspide de un triunfo universal se toparon con dos impedimentos: la revolución mundial de 1968 y el renacimiento de la derecha en el orbe.

Por supuesto, los revolucionarios mundiales de 1968 protestaban por todas partes contra el imperialismo estadounidense, pero también contra los movimientos de la Vieja Izquierda. Para los estudiantes y trabajadores implicados en los movimientos del 68, los movimientos de la Vieja Izquierda habían llegado al poder, sí, pero no habían cumplido las promesas de transformar el mundo en una dirección más igualitaria, más democrática. El anhelo continuaba. Los sesentayocheros crearon nuevos movimientos (los verdes, los feministas, los identitarios), pero ninguno fue capaz de atraer el respaldo masivo que habían adquirido los movimientos tradicionales en el periodo posterior a 1945.

Además, con el despuntar de un importante viraje de la economía-mundo, la derecha mundial cobró aliento y se reafirmó. Los más notables, por supuesto, fueron los gobiernos neoliberales de Margaret Thatcher y de Ronald Reagan. Pero tal vez lo más importante fue la habilidad del Fondo Monetario Internacional y del Departamento del Tesoro estadounidense de imponer a la mayor parte de los gobiernos de la Vieja Izquierda que continuaban en el poder una retirada importante de sus políticas económicas, haciéndolos cambiar el desarrollismo de sustitución de importaciones por el crecimiento basado en las exportaciones.

Cuando el último y más fuerte de estos gobiernos de la Vieja Izquierda —los regímenes comunistas de la Unión Soviética y sus satélites de Europa Oriental y de Centro— se colapsó, entre 1989 y 1991, el creciente desmantelamiento de los movimientos antisistémicos (tanto de la Vieja como de la Nueva Izquierda) alcanzó el punto culminante de desilusión y desencanto acerca de su capacidad de transformar el mundo.

Pero justo cuando la marea de ideología neoliberal parecía alcanzar su clímax, a mediados de los noventa, la ola comenzó a virar.



El punto de quiebre fue la rebelión zapatista del primero de enero de 1994. Los zapatistas pusieron muy en alto la bandera de los segmentos más oprimidos de la población mundial, los pueblos indígenas, y reclamaron su derecho a la autonomía y al bienestar. Es más, lo hicieron sin exigir la toma del poder del Estado mexicano, sino buscando el poder de sus propias comunidades, para las cuales pidieron el reconocimiento formal del primero. Y mientras el lado militar de su rebelión terminó muy pronto con una tregua, políticamente buscaron a la "sociedad civil" de México, y luego a la del mundo entero. Acordaron encuentros "intergalácticos" en las selvas de Chiapas y pudieron convocar la asistencia de un número impresionante de militantes e intelectuales de todo el orbe. Cuando en 2000 llegó al poder en México un nuevo presidente (que había sacado al decrepito movimiento "revolucionario" que mantuvo el poder durante 60 años), los zapatistas marcharon a la ciudad de México para exigir que los términos de los convenios de tregua de 1996 (los llamados acuerdos de San Andrés) fueran por fin puestos en práctica por el gobierno mexicano.

Cuando la legislatura mexicana no cumplió, pese al enorme respaldo que los zapatistas tenían en la "sociedad civil", regresaron a sus comunidades en Chiapas y comenzaron a implementar su autonomía unilateralmente, creando —de facto si no de jure— gobiernos democráticos, su propio sistema escolar y sus propias instala-

ciones de salud. Pero el Ejército Mexicano se mantuvo siempre como contrapeso a su alrededor, amenazando potencialmente con desmantelar su estructura *de facto*.

La importancia de los zapatistas fue mucho más allá de los estrechos confines de Chiapas o aun de México. Se volvieron ejemplo de lo posible para otros en cualquier parte. Si en los pasados cinco años la mayoría de los países sudamericanos han puesto a gobiernos populistas/izquierdistas en el poder, el ejemplo zapatista fue



parte de las fuerzas disparadoras. Si los manifestantes en Seattle fueron capaces de descarrilar la reunión de la Organización Mundial de Comercio en 1999, y pudieron hacer manifestaciones semejantes en Génova, Quebec y otros lugares, así como este año en Gleneagles, en no poca medida fue inspirado por los zapatistas. Y cuando en 2001 el Foro Social Mundial aglutinó esta renovación de la lucha antisistémica, los zapatistas fueron un modelo heroico. Pero ahora, repentinamente, en junio de 2005, los zapatistas proclamaron una alerta roja, llamaron a sus comunidades a abandonar los poblados e internarse en el monte para realizar una "consulta" masiva a la base. ¿La razón? Dijeron que ya no podían sólo

esperar indefinidamente mientras el Estado mexicano ignoraba sus promesas hechas hace 10 años en los acuerdos de tregua. Se declararon entonces listos "para arriesgar lo poco que habían obtenido" (es decir, la limitada autonomía *de facto* sin base jurídica), con el propósito de intentar algo nuevo. Declararon que habían finalizado la primera fase de su lucha y que era tiempo de pasar a una segunda etapa, que sería política y no militar, añadieron.

En la tercera y última parte de la Sexta Declaración de la Selva Lacandona, difundida el 30 de junio de 2005, los zapatistas brindan indicios claros de la línea política que proponen. No hacen mención de partido político alguno, ni en México ni en ningún otro lado. Dicen a la gente de todas partes, a quienes luchan por sus derechos, a los que están a la izquierda, que los zapatistas están con ellos. Hablan de crear una vasta alianza política en México—somos indígenas, pero también somos mexicanos—. Y hablan de crear una vasta alianza política en el mundo. Usan un lenguaje inmediatamente incluyente—incluyente de todos los estratos y todos los pueblos, y sobre todo de todos los grupos oprimidos—, pero en la izquierda, sin atarse necesariamente a ningún partido.

En mi opinión, la cuestión más importante de esta iniciativa es su sentido del tiempo. Han pasado 11 años desde que la marea comenzó a ir contra el neoliberalismo y el imperialismo. Pero para los zapatistas no se ha logrado lo suficiente. Tengo la sensación de que no son los únicos que lo piensan. Tengo la sensación de que por toda América Latina, en especial en aquellos países donde los grupos populistas o de izquierda han llegado al poder, hay una sensación semejante de que no es suficiente, de que estos gobiernos han hecho muchas concesiones, de que el entusiasmo popular se agota. Tengo la impresión de que en el Foro Social Mundial hay esa misma sensación de que lo logrado desde que comenzó en 2001 es muy notable, pero no suficiente, y que no puede seguir haciendo las mismas cosas una y otra vez. En Irak y en Medio Oriente en general también parece haber la sensación de que la resistencia al intervencionismo machista de Estados Unidos ha sido sorprendentemente fuerte, pero, aun así, no ha sido suficiente.

En 1994 la rebelión zapatista fue el barómetro de un rechazo al sentido de incapacidad que había comenzado a apoderarse del impulso antisistémico mundial. Sirvió entonces para encender una serie de otras iniciativas. Hoy, cuando los zapatistas nos dicen que su primera etapa ya terminó y que no podemos quedarnos ahí, parecen de nuevo ser un barómetro de un cambio de sentimiento en otras partes. Los zapatistas quieren moverse a una segunda etapa—política, incluyente—, pero están todavía lejos de haber detallado sus objetivos. ¿Serán ahora la inspiración de una reevaluación semejante por toda América Latina, en el Foro Social Mundial y en todos los movimientos antisistémicos del planeta? ¿Cuáles serán los objetivos detallados de la siguiente fase?

Ingreso universal: *¿un camino hacia la ciudadanía plena?*

Introducción:

*Las declinaciones del ingreso ciudadano:
algunas variantes de una discusión incipiente*

Maristella Svampa

"Ingreso Universal Ciudadano", "Renta básica" o "Salario universal", son términos prácticamente intercambiables para referirse a un debate que recorre un arco importante del pensamiento político-social contemporáneo, cuyo objetivo no es otro que el de pensar nuevos instrumentos político-institucionales para el acceso a una ciudadanía plena. De manera general, se entiende por ingreso ciudadano "una renta modesta pero suficiente para cubrir las necesidades básicas de la vida a pagar a cada miembro de la sociedad como un derecho, financiado por impuestos o por otros medios y no sujeto a otra condición que la de ciudadanía o residencia". Esta definición proviene de una de las redes más importantes que aborda esta problemática, el BIEN (Basic Income European Network) que se creó en 1986 y cuyo objetivo es servir como vínculo entre individuos y grupos comprometidos con el ingreso básico. La red, que ha integrado miembros procedentes tanto

La propuesta ha conocido diferentes formulaciones. Así, para algunos, la necesidad de introducir la discusión e implementación de un ingreso básico en la agenda de la reforma institucional tiene que ver con la posibilidad de combinar en una propuesta realista, protección social con mercados laborales flexibles, en vistas, claro está, de producir una mejor redistribución del ingreso. En este sentido, aquellos que argumentan en favor del ingreso básico deben demostrar su ventaja social y viabilidad económica frente a otras políticas sociales hoy en boga, entre las cuales se destacan sobre todo los distintos modelos de *welfare* (programas que plantean la obtención de beneficios sociales a cambio de una contraprestación laboral) que, en diferentes fórmulas han proliferado en todas partes, a través de políticas sociales focalizadas, concebidas como estrategias de contención social y "alivio" de la pobreza.



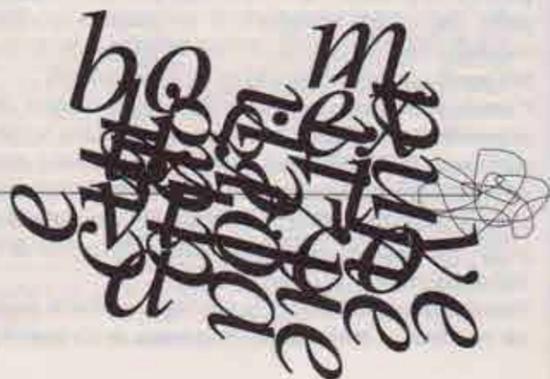
de Estados Unidos como de América Latina, es sin duda el principal foro de difusión y discusión internacional, como lo muestra el boletín actualizado que ésta produce en varias lenguas sobre el tema (en español, véase www.redrentabasica.org).

Uno de los impulsores más conocidos de esta propuesta es Philippe Van Parijs, quien en 1992 publicó *Arguing for Basic Income*, libro en el cual se propuso explorar sus fundamentos ético-filosóficos. Para el filósofo belga, la renta básica "deriva de una formulación explícita del ideal de una sociedad libre, igualitaria o buena" y por ello mismo implica "una profunda reforma que pertenece a la misma categoría que la abolición de la esclavitud o la introducción del sufragio universal".

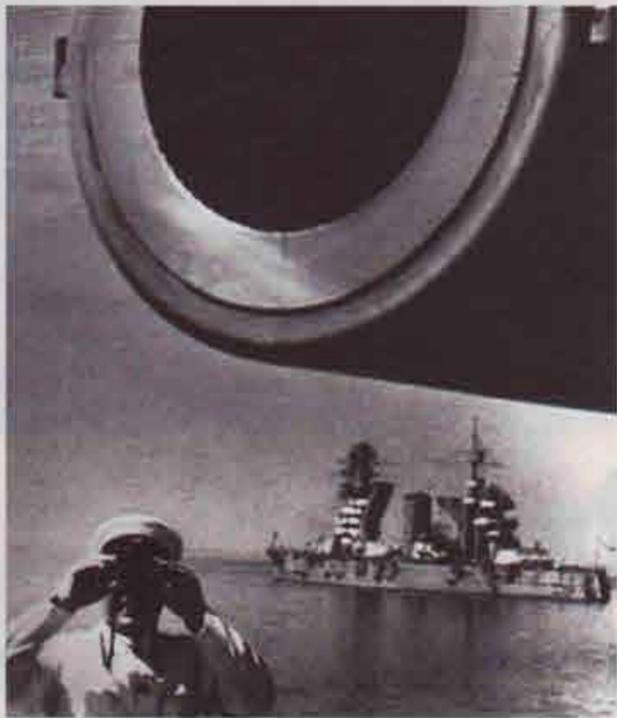
Si bien la idea de un ingreso universal, concebido éste como un derecho básico, elemental, incondicional, dissociado del trabajo, ha conocido varios esbozos y propuestas a lo largo de la humanidad, el debate actual se enmarca en un contexto de notorio aumento de la pobreza y las desigualdades sociales, ligadas al desempleo estructural y la consolidación de mercados laborales fuertemente flexibilizados. Más aún, en las sociedades antes consideradas "opulentas", este debate tiene como telón de fondo la crisis del Estado de Bienestar (o las diversas formas de Estado social) y, por ende, la desintegración virtual de los sistemas de seguridad social vigentes.

Para otros, sin embargo, el ingreso básico es algo más que un instrumento de reforma de los males del capitalismo, que puede acompañar o complementar otras políticas sociales. El ingreso universal es, en realidad, un programa "e instrumento de lucha, a disposición de todas las personas y colectivos que están explícitamente comprometidos con la transformación del sistema capitalista". Esta definición que corresponde a la red *Baladre*, que nuclea diferentes colectivos e intelectuales en España, apuesta sin duda a un "modelo fuerte" de renta básica, cuya potencialidad subversiva del orden actual (en tanto vehículo de la alteración de las condiciones materiales de existencia y de las formas de trabajo e intercambio) no puede ser menospreciada.

En Argentina, la discusión sobre el ingreso ciudadano fue introducida por Rubén Lo Vuolo y Alberto Barbeito, desde el Centro Interdisciplinario para el Estudio de las Políticas Públicas (CIEPP). Desde 1995, los trabajos de estos autores, que integran la red BIEN, han apuntado a instalar la propuesta de un Ingreso Ciudadano, en estrecha asociación con los debates sobre los crecientes efectos de la exclusión social y la pobreza. El contexto de esta discusión asume como hecho, sin embargo, la imposibilidad de implementar un Ingreso Ciudadano pleno, dadas las restricciones fiscales del país. De esta manera, el debate se circunscribe "a la mejor forma de aplicar una



variante parcial con impacto más inmediato en los grupos más vulnerables" (Barbeito y Lo Vuolo, 2002). La propuesta de los dos economistas del CIEPP se organiza en base a dos ejes: subsidio universal por infancia y reforma impositiva. Este "modelo débil" aparece ilustrado en distintas propuestas, entre las cuales se destaca el ingreso de ciudadanía para la infancia (INCINI), presentado como proyecto de ley en 1997 por la entonces diputada nacional Elisa Carrió, hoy líder del ARI. Aunque existen otras propuestas similares, elaboradas por representantes de diferentes partidos, en esta misma línea sin duda la estrategia más elaborada vino de parte de la Central de Trabajadores Argentinos (CTA), que a comienzos de 2000 y a través del IDEF, presidido por el economista Claudio Lozano, elaboró un documento con propuestas para salir de la crisis económica y social, donde planteaba la necesidad de un subsidio, suerte de ingreso ciudadano, por medio de tres programas principales: subsidio universal a la población menor de 18 años; asignación no contributiva para todas



de las personas mayores de 65 años que no hubieran logrado cumplir con los requisitos exigidos por el régimen jubilatorio; un seguro de empleo y formación para las jefas y jefes de hogar desocupados. Para ello, la CTA instrumentó junto con otros actores sociales y políticos, nucleados en el Frenapo (Frente Nacional contra la Pobreza), una consulta popular que se llevó a cabo entre el 14 y 17 de diciembre de 2001, y que recogió más de 3 millones de votos por el "sí". Sin embargo, esta primera oportunidad por instalar la cuestión se diluyó ante la apertura de un nuevo escenario, signado tanto por la crisis generalizada como por las grandes movilizaciones sociales. Frente a este nuevo escenario, que sorprendió a tantos actores, la CTA tuvo grandes dificultades para redefinir su modalidad de intervención político-institucional, mientras sus premisas eran retomadas y distorsionadas por el gobierno peronista, que decidió instalar un programa social masivo para los desocupados: el Plan jefas y jefes de hogar.

No está mal recordar que, en el comienzo, este plan tuvo pretensiones universales que, en definitiva, nunca se cumplieron, debido a varias cuestiones, entre ellas, a las restricciones que existieron en cuanto al universo de referencia (que excluye a aquellos desocupados que no tuvieran hijos a su cargo); al carácter insuficiente del subsidio (150\$); el cierre de la inscripción al Plan (abril/mayo de 2003), y la presencia

de redes mediadoras entre el Estado y los beneficiarios. Como consignaba un conocido informe del CELS (2003): "A pesar de haber significado un esfuerzo importante de parte del Estado Nacional por extender prestaciones a un número significativo de personas, el Programa de Jefas y Jefes de Hogar Desocupados posee características que lo tornan similar a los programas sociales implementados durante la década del 90. [...] De hecho, el tratamiento que se da a los grupos en situación vulnerable (jefas y jefes de hogar desocupados) se orienta hacia la consolidación de criterios excluyentes. De allí la urgencia en revisar estas líneas de política para iniciar acciones de consolidación de derechos y no de reproducción de beneficiarios/as de programas asistenciales".²

En este sentido, los programas sociales implementados por los dos últimos gobiernos peronistas (Duhaldé y Kirchner) conllevaron un fortalecimiento de la matriz asistencial del modelo neoliberal, a través de una doble estrategia: por un lado, la entrega de subsidios compensatorios (una batería por demás incontable de planes sociales focalizados, que se otorgan desde los diferentes ministerios -Acción Social, Trabajo y Economía, que a su vez dependen de la órbita nacional, provincial o municipal); por el otro, el otorgamiento de subsidios en favor de la autoorganización comunitaria (emprendimientos productivos y formación de cooperativas). Uno de los aspectos más relevantes de la actual política social, en continuidad con las políticas anteriores, es así la tendencia a desdibujar aún más la idea de derechos sociales universales. A su vez, esta naturalización de la exclusión (y, por ende, de las desigualdades) se desarrolla en un escenario cada vez más atravesado por una crítica generalizada de los partidos políticos y diferentes grupos de interés hacia la actual política asistencial, y sus claras connotaciones clientelares. Pese a ello, si bien todo parece indicar que pronto habrá cambios en la política social del gobierno actual, por el momento no existen indicios de que la gestión de N. Kirchner esté pensando en incluir en la agenda poselectoral programas de inclusión universal, como vienen reclamando diferentes sectores sociales y políticos, entre ellos, las organizaciones de desocupados, que constantemente se movilizan en demanda de la universalización del subsidio y un aumento a \$350, de acuerdo al costo de vida.

En fin, este escenario nada optimista coincide con la escasa discusión y conocimiento que parece haber en Argentina sobre propuestas de inclusión universal, las cuales tienen por objetivo sentar las bases materiales mínimas para el desarrollo de una ciudadanía plena. Así, más allá de los "modelos débiles" (identificados con ciertas políticas sociales), poco se sabe en nuestro país sobre las formulaciones existentes del Ingreso Universal Ciudadano, así como de los debates en torno a sus posibilidades y límites; las diferentes definiciones y los diagnósticos políticos, filosóficos como económicos en pugna.

Con la idea de contribuir a esta importante discusión, desde **El Rodaballo** hemos preparado este dossier, compuesto por cinco artículos. El primero de ellos pertenece a Wolfgang Engler, conocido filósofo y sociólogo alemán, director del Instituto de Dirección de Arte Dramático de Berlín. Su último libro, que se titula **Ciudadanos, sin trabajo. Por una transformación radical de la sociedad** (2005), aborda temáticas afines a este dossier. Aquí Engler nos ofrece una reflexión histórico-política acerca de las críticas y resistencias que ha encontrado la idea de ingreso básico, desde los primeros tiempos del capitalismo.

El segundo de ellos es de Daniel Raventós, reconocido catedrático de la Universidad de Barcelona, autor de numerosos libros sobre dicha temática, que en España es abordada bajo el nombre de "renta básica". Raventós, de inspiración fuertemente republicana, integra la red BIEN. El tercero de ellos pertenece a José Iglesias Fernández, también otro de los autores más reconocidos en este tema, que integra una red alternativa, ligada al grupo **Baladre** (asiduo visitante de nuestro país), quien sostiene que la propuesta de renta básica es un instrumento privilegiado para luchar contra el capitalismo.

Los últimos artículos pertenecen a dos intelectuales argentinos; el primero de ellos es del constitucionalista y sociólogo Roberto Gargarella,

muy conocido por sus posturas críticas frente a la criminalización de la protesta social, quien sostiene una posición provocadora de adhesión filosófica y, al mismo tiempo, de crítica política al Ingreso Ciudadano. El segundo de ellos es de Pablo Bergel, sociólogo y activista del Foro de Ecología Política, ligado a los movimientos ambientalistas y las nuevas formas de autoorganización de lo social, quien explica y defiende por qué es necesario implementar un ingreso ciudadano universal e incondicional.

Con la idea de continuar profundizando esta problemática en entregas futuras, invitamos al lector a internarse en este debate que, por sobre todas las cosas, postula la necesidad de pensar alternativas hacia una ciudadanía plena.



Propiedad, libertad republicana y Renta Básica de Ciudadanía Daniel Raventós*

Razones en contra de las grandes desigualdades sociales

La desigualdad entre ricos y pobres no decrece. En algunos casos, como el de Estados Unidos, asume formas grotescas: en el país más rico y poderoso de la Tierra, en efecto, el 1% más opulento posee más del 50% de la riqueza nacional, y tanto como el 95% de renta más baja (aunque con este porcentaje se incluya buena parte de ricos) de la población. Una analogía gráfica sobre la desigualdad en Estados Unidos³ muestra que si hiciéramos la ficción de que la estatura física de la gente fuera proporcional a sus ingresos, resulta que habría millones de personas que no se levantarían ni 10 centímetros del suelo... mientras que Bill Gates mediría unos 130 kilómetros, es decir, 13 millones de centímetros. Esta analogía gráfica sólo se refiere a las desigualdades por ingresos, no de riqueza porque, como es sabido, las desigualdades de riqueza son aún mucho mayores, tanto en Estados Unidos como en todo el mundo. Una proporción muy similar a la que se da en el planeta, donde el 1% más rico de la población mundial tiene el ingreso equivalente al del 57% más pobre. Es decir, 60 millones de personas tienen un ingreso equivalente al de 3.050 millones. El modo actual de producir y de consumir ha conquistado los rincones más remotos del globo, y no tiene rival (y si lo tuviera, podría eliminarlo con precisión financiera o militar contundencia). El capitalismo ha generado muchísima riqueza y lujo, pero también enormes pozos humanos de miseria, hambre y destrucción.

El capitalismo es, sin embargo, un sistema inaceptable (e insostenible) desde la óptica

de la justicia social. Difícil sería que alguna teoría de la justicia con aval académico pudiera justificar el actual sistema generalizado de dominación, exclusión y degradación social. Se han dado diversas razones para desaprobación las grandes desigualdades de ingreso y de riqueza. Así, se ha escrito que los ambientes muy desiguales provocan más sufrimiento humano que las situaciones más igualitarias. También se ha argumentado sobre el hecho de que estas grandes desigualdades se heredan y afectan, por eso mismo, a las generaciones futuras. Pero en mi opinión la principal razón contraria a las grandes desigualdades de ingresos y riqueza es aquella que atiende al hecho de que provocan la degradación de la democracia, porque algunos relativamente pocos individuos disponen de muchísimos más recursos que la inmensa mayoría para influir sobre los procesos políticos. Esto puede hacerse de forma directa (aportando ingentes sumas de dinero a opciones electorales), o indi-



rectamente (provocando miedo a los gobernantes de que tomen determinadas medidas que podrían suponer desinversiones o fuga de capitales). No todos pueden influir igual en política, como cualquiera que esté dotado de la capacidad de pensar podrá corroborar. Para poner sólo unos poquitos ejemplos: Silvio Berlusconi, el hombre más rico de la sociedad civil italiana y propietario de todas las cadenas televisivas privadas de la nación y de innumerables medios de comunicación escrita, ganó en 2000 las elecciones legislativas. Y las ganó teniendo abiertos varios sumarios judiciales por distintos delitos de corrupción, algunos de los cuales le apuntan por su relación con la mafia meridional. Un segundo ejemplo es que el actual presidente de Estados Unidos, George Bush, ganó las elecciones presidenciales con una inyección de tres mil millones de dólares procedentes, en su mayor parte, de unas empresas transnacionales. "¿Es imprudente decir, cuando ni siquiera **The Economist** se recató de sugerirlo después de que el Sr. Bush se negara a firmar el protocolo de Kyoto, que el Gobernador texano era el candidato, por lo menos, de las grandes empresas "tradicionales" de la industria petrolera y de la industria armamentística norteamericana?" (Domenech, 2002a).

Quisiera ahora centrar la atención en un aspecto de las grandes desigualdades no muy frecuentemente señalado. Me refiero al punto de que detrás de estas grandes desigualdades, hay un problema más hondo de falta de libertad. Falta de libertad -de decidir, de hacer y aun de rechazar-, que experimenta el trabajador precario que apenas llega a fin de mes y no sabe si mañana con-

Notas

1. R. Van der Veen, L. Groot. "Cuán atractivo resulta el ingreso básico para los estados de bienestar europeos", en R. Van der Veen, L. Groot y R. Lo Vuolo, **La renta básica en la agenda: objetivo y posibilidades del ingreso ciudadano**, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2002.

2. CELS, **Plan Jefas y jefes: ¿Derecho social o beneficio sin derechos?**, Buenos Aires, mimeo, mayo de 2003.



servará su empleo; la que sufre la mujer sometida al marido y desfavorecida y discriminada en toda suerte de oportunidades de vida; es la que padece el desempleado de larga duración que soporta el estigma social de la dependencia del subsidio público (si es que lo tiene). Falta de libertad es lo que vive la persona pobre, que depende de la exigua caridad de sus congéneres. Falta de libertad, en fin, es la que sufre el subordinado, cuando tiene que comulgar con ruedas de molino porque necesidades o deseos vitales para él dependen de la voluntad de su superior. Lo decía muy precisamente Juvenal: "hay muchas cosas que los hombres, si llevan la capa remendada, no se atreven a decir". En el mundo contemporáneo, porque están distribuidos de forma tan groseramente desigual los recursos, las oportunidades y la riqueza, existe un hondísimo problema de falta de libertad.

La libertad republicana⁷

En todos los casos citados anteriormente de entre otros que podrían apuntarse, los indi-



viduos tienen los mismos derechos fundamentales (de expresión y movimiento, de pensamiento y de tutela judicial, etc.) y plenos derechos políticos. Pero, el republicano —a diferencia del liberal— piensa que ninguno de ellos es realmente libre. Para el republicano aquel que está sometido, juzgado o dominado no es un ser libre. No es libre porque no puede decidir por sí mismo cómo quiere vivir; no lo es porque es víctima de un poder que lo domina (este poder puede venir del marido, del empresario, del gobierno de la propia o de otra nación, del burócrata o de sus propias pasiones), pudiendo interferir arbitrariamente en sus decisiones.

El ideal republicano de libertad no es el de la libertad de los modernos, el de la libertad liberal. En su larga tradición milenaria,

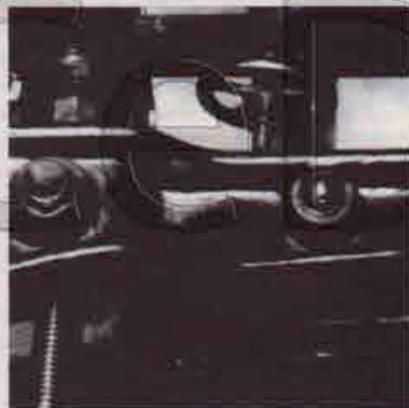
la *libertas* republicana se define siempre por oposición a la tiranía o, lo que viene a ser lo mismo, a la esclavitud. El esclavo vive a merced de un poder despótico, el del señor, quien puede interferir a discreción, arbitrariamente, en la vida de su esclavo. El señor domina al esclavo y éste, por ello mismo, no es libre; da igual que el señor sea benevolente y no interfiera de hecho en la vida de aquél. Lo central es que puede hacerlo cuando lo desee. El republicanismo, pues, entiende la libertad como ausencia de dominación (esto es, de interferencia arbitraria) y, por tanto, la oposición republicana básica es la que se da, dicho en la terminología romana clásica, entre *liber* y *servus*.

La libertad como autogobierno, como autonomía, es el ideal que articula el discurso republicano. Es éste un ideal con importantes consecuencias políticas y sociales, pero su fundamento es moral: porque cuando alguien es víctima del poder de otra persona y es dominado por ella, es reducido a instrumento de la voluntad y los planes de esta última, con lo que pierde su más elevada dignidad, la de su propia humanidad. Tratar al otro como un igual es ante todo reconocerle su libertad. La república en que piensa el republicanismo es una comunidad de ciudadanos libres que se autogobiernan, tanto en su vida privada como en la vida pública. Ninguna otra tradición se tomó nunca más en serio esta idea tan exigente de libertad.

La libertad republicana, para ser puesta en práctica, exige determinadas condiciones e impone determinadas constricciones. La principal de ellas es un determinado nivel de suficiencia material. La idea es muy sencilla: para vivir, no digamos ya para vivir bien, se necesita un conjunto —no ilimitado, dirá Aristóteles⁸— de recursos. Si éstos no están plenamente garantizados, el individuo hará cualquier cosa para conseguirlos, incluso aceptar la dominación ajena, enajenar su libertad, autoalienarse⁹. Porque la pobreza no es sólo privación y carencia material: "es también dependencia del arbitrio o la codicia de otros, quiebra de la autoestima, aislamiento y encapsulación social de quien la padece; alienación, como se decía antes" (Bertomeu, Domènech y Raventós, 2005). La mujer aceptará la dominación del marido, el trabajador asalariado aceptará la del patrón; en general, el débil aceptará la dominación del fuerte.

No es así de extrañar que la tradición republicana haya sido fuertemente propietarista¹⁰, es decir, que haya fiado en la propiedad privada (históricamente, de la tierra) las condiciones de posibilidad de la independencia individual que, a su vez, hace posible el ejercicio de la libertad política y de la virtud. La conexión entre independencia y propie-

dad (como base de la subsistencia propia) parece poco dudosa. Al menos, la tradición republicana no dudó de ella. Ahora bien: a) la independencia material es para dicha tradición condición de posibilidad de la libertad política; y b) la distribución de la propiedad privada ha sido y es fuertemente desigual y asimétrica. Por ello, por a) y por b), no fue la menor de las tentaciones de un cierto republicanismo histórico —el patricio— el cortar por lo sano y limpiar la ciudadanía y la política de todos aquellos individuos que fueran dependientes, es decir, que no fueran autosuficientes (esclavos, dependientes, domésticos, mujeres, pobres), y que soñara con una república de propietarios (pequeños y grandes) independientes y facultados por ello para el ejercicio de la libertad política. Así, pues, el republicanismo considera que la libertad política y el ejercicio de la ciudadanía son incompatibles con las relaciones de dominación mediante las cuales los propietarios y ricos ejercen *dominium* sobre aquellos que, por no ser completamente libres, están sujetos a todo tipo de interferencias; ya sea en el ámbito de la vida doméstica, o en las relaciones jurídicas propias de la vida civil, tales



como los contratos de trabajo o de compra y venta de bienes materiales. La ciudadanía plena no es posible sin independencia material o sin un "control" sobre el propio conjunto de oportunidades. Los republicanos democráticos entendieron esta consigna como uno de los principales objetivos de la política y diseñaron toda clase de mecanismos para garantizarla; los no democráticos la entendieron como un prerrequisito de la libertad política, y excluyeron a quienes no eran *sui iuris* de la vida política activa. Si la capacidad de votar es lo que cualifica al ciudadano, y si tal capacidad presupone la independencia de quien no quiere ser sólo parte, sino también miembro de la comunidad, porque actúa junto con los otros, pero por su propio arbitrio; entonces algunos republicanos no democráticos, por ejemplo Kant, creyeron

necesario trazar una distinción entre ciudadanos pasivos y activos. Como creía el republicano de Königsberg, todos los que tienen que ser mandados, o puestos bajo la tutela de otros individuos, no poseen independencia civil. No la poseen los menores de edad, las mujeres, y los sirvientes, porque no pueden conservar por sí mismos su existencia en cuanto a sustento y protección; tampoco los jornaleros, ni todos aquellos que no pueden poner públicamente en venta el producto de su trabajo y dependen de contratos o arreglos meramente privados de esclavitud temporaria, que brotan de la voluntad unilateral del *sui iuris*.

El liberalismo democrático también cortó por lo sano: incluyó (o, por mejor decir, terminó incluyendo) a todos los individuos adultos en la plena ciudadanía (a hombres y mujeres, a pobres y a ricos), esto es, de forma independiente de su propiedad o de su nivel de ingresos y riqueza. Pero, lo hizo al precio de adelgazar el propio ideal de libertad y, por ello mismo, al precio de despolitizar la vida social y de sacar de las agendas políticas el problema del poder y la dominación social: en la fábrica, en el



partido político... esto es, en las instituciones de la sociedad civil. La economía dejó de ser economía política, las relaciones económicas dejaron de ser relaciones de poder y dominación para pasar a ser asepticas relaciones impolíticas de intercambio voluntario. Fue Abba Lerner quien dijo ya hace más de 30 años que "la teoría económica ha ganado el título de reina de las ciencias sociales suponiendo que los problemas políticos ya están resueltos" (Lerner, 1972). El mundo de la teoría económica con "los problemas políticos resueltos" no es el del mundo realmente existente.

El republicanismo democrático no corta por lo sano. Antes bien, es el espíritu que históricamente ha animado siglos de lucha (tantas veces sangrienta por la resistencia de las clases poderosas a perder sus privilegios)

por el derecho y la inclusión política de las clases populares. Pero ni se conforma con los derechos y la inclusión ni se olvida de su preocupación fundamental: la libertad como no dominación, en cualquiera de sus manifestaciones. Por ello mismo, el republicanismo democrático, de Jefferson a Robespierre, de Rousseau a Marx,¹¹ no ha dejado de plantear la necesidad de repolitizar la vida social, esto es, la necesidad de volver a incluir en la agenda política los graves problemas de dominación —de falta de libertad— que sufren hombres y mujeres —los más desfavorecidos— en la sociedad contemporánea, atravesada como está de toda suerte de asimetrías informativas, mecanismos de dominación y relaciones de poder. Este republicanismo democrático e inclusivo, que no corta por lo sano y que, por lo tanto, ni despolitiza la vida social, ni diluye el ideal de libertad en los derechos formales, pero que tampoco excluye de la ciudadanía plena a los que carecen de recursos, a los *apori* del mundo antiguo o a los asalariados (y los desempleados) del mundo moderno, tiene que favorecer formas alternativas de propiedad social-republicanas, así como todos aquellos mecanismos institucionales que doten de seguridad material y económica a toda la ciudadanía del Estado. Una seguridad que haga reales las libertades formales y que permita a los individuos hacer frente eficazmente a situaciones de dominación, en sendas sociedad civil y política. Tanto más en una sociedad capitalista, donde la lógica del mercado y la acumulación privada imponen fortísimas tendencias a la desigual distribución de recursos y a la polarización social, sirviendo y extendiendo toda suerte de asimetrías en las que arraigan los procesos de dominación. Uno de esos mecanismos institucionales es la Renta Básica, propuesta sobre la que a continuación voy a extenderme.

La Renta Básica

De las muchas definiciones que a lo largo de los últimos años se han venido ofreciendo en la cada vez más abundante producción escrita sobre esta propuesta de reforma institucional, destacaré dos. La primera dice que ésta es: "un ingreso pagado por el Estado a cada miembro de pleno derecho de la sociedad incluso si no quiere trabajar de forma remunerada, sin tomar en consideración si es rico o pobre o, dicho de otra forma, independientemente de cuáles puedan ser las otras posibles fuentes de renta, y sin importar con quien conviva". Y la segunda señala que: "es una renta incondicionalmente garantizada a todos sobre una base individual, sin el requerimiento ni de una comprobación de re-

curso ni de un trabajo".¹² La segunda definición está incluida en la anterior por lo que prestando atención a los diversos elementos de la primera se habrá contenido a las dos.

"Un ingreso pagado por el Estado". "Estado" puede incluir una institución jurídico-política mayor que la de los Estados-Nación realmente existentes (incluyan a su vez sólo una nación o más de una, como sería este último el caso del Reino de España); o puede referirse a ámbitos jurídico-políticos menores que el del Estado-Nación: Comunidades Autónomas, por ejemplo. Aquí no me estoy refiriendo a la idoneidad del ámbito geográfico para la aplicación de la Renta Básica,¹³ sino a que su pago puede ser diseñado por partes de distintos niveles "estatales": Unión Europea, gobierno central, gobierno autonómico.

"A cada miembro de pleno derecho de la sociedad". En otras palabras, a todo miembro de la ciudadanía del espacio geográfico considerado. Si los residentes han de percibir o no la Renta Básica es algo que ha suscitado algunas polémicas. Soy de la opinión de que los residentes también deberí-



an percibir la Renta Básica con la condición adicional de un mínimo tiempo de residencia continuada. En los distintos modelos de financiación de la Renta Básica hay variaciones de cuantía, de edades (más o menos cantidad según la edad), de inclusión o no de los menores, etc. Pero en todos los casos se trata de una cantidad monetaria que recibirían los ciudadanos individualmente (no por familia, por ejemplo) y universalmente (no condicionado a determinados niveles de pobreza, o de sexo, o de situación familiar, pongo por caso).

"Incluso si no quiere trabajar de forma remunerada". Muy a menudo se interpreta "trabajo" como sinónimo de "trabajo remunerado" o "empleo". En otros escritos ya he desarrollado mi opinión al respecto, pero sirva ahora un breve resumen. El trabajo

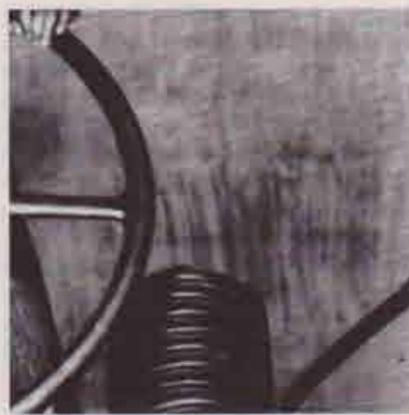
Ingreso universal: un camino hacia la ciudadanía plena?



puede ser definido como una actividad que produce un beneficio que es externo a la ejecución misma de la actividad, pudiendo este beneficio ser disfrutado por otros (Van Parijs, 1995). El trabajo asalariado es un



subconjunto del trabajo remunerado en el mercado. El trabajo asalariado, de modo coherente con la estipulación de trabajo que se ha hecho, es una forma de trabajo. Muy importante, ciertamente, pero sólo una forma de trabajo. Considerar que el trabajo



asalariado es la única guisa de trabajo significa estipular que otras actividades como el trabajo doméstico o el trabajo voluntario no remunerado no lo son. En realidad, si el trabajo asalariado o por cuenta ajena fuese la única actividad que estuviera incluida de forma exclusiva en la definición de trabajo, conllevaría la injustificada afirmación según la cual en el espacio económico del Reino de España habría actualmente entre un 35 y un 40% de personas "trabajando". De aquí se podría seguir infiriendo que el restante 60 o 65% "no trabaja". Hay buenas razones para pensar que la siguiente tipología es más adecuada: 1) Trabajo con remuneración en el mercado, 2) Trabajo doméstico, y 3) Trabajo voluntario. Queda claro que no estar realizando un trabajo remunerado no equivale a no estar desempeñando ningún trabajo, porque puede ser que se esté realizando ya sea trabajo doméstico, ya sea voluntario. Divagar sobre la ordinalidad (y no digamos sobre la cardinalidad) de la utilidad social de distintos trabajos es ejercicio extremadamente infecundo.¹⁰ Debe tenerse presente que al decir en la definición que la Renta Básica sería percibida por todo miembro de pleno derecho... "incluso si no quiere trabajar de forma remunerada" (si bien se incluye a una minoría que realmente "no haría nada"), ello no significa que la mayor parte de la población que no trabajase remuneradamente no estuviera trabajando en los otros dos tipos de trabajo señalados, el doméstico y el voluntario.¹¹

"Sin tomar en consideración si es rico o pobre o, dicho de otra forma, independientemente de cuáles puedan ser las otras posibles fuentes de renta". A diferencia de los subsidios condicionados a un nivel de pobreza o de situación, la Renta Básica la recibe igual un rico que un pobre, un *broker* hinchado de euros que un indigente de los barrios más pobres de Barcelona, Berlín, Santiago, Buenos Aires, Sao Paulo o Lima. Esto, que puede resultar chocante a los que se aproximen por primera vez a la propuesta de la Renta Básica, tiene diversas justificaciones, algunas de tipo normativo y otras de tipo técnico-administrativo que han sido desarrolladas en otros lugares.¹² Pero, alguna indicación breve ahora no estará de más. Si la Renta Básica es concebida como un derecho de ciudadanía (como implícitamente puede desprenderse de la definición) excluye toda condición adicional: riqueza, sexo, competencia. El derecho ciudadano al sufragio universal no impone condiciones adicionales a las de ciudadanía. La estigmatización asociada a los subsidios de pobreza favorece la característica de universalidad de la Renta Básica. Técnicamente, los subsidios condicionados requieren, debido precisamente a su carácter condicional, de controles administrativos que, incluso en

el caso de funcionar bien (es decir, sin corruptelas añadidas) resultan muy costosos. Pero, aun admitiendo lo apuntado hasta aquí, todavía puede haber quien considere intuitivamente inadmisibles darle a un rico acudado una Renta Básica. Si se piensa que todo quedaría como ahora y además habría que añadir una Renta Básica,¹³ la reticencia tendría todo el sentido del mundo. Pero no es el caso. Todas (o casi todas) las propuestas serías de financiación de una Renta Básica sacan a los más ricos más dinero que el que reciben como Renta Básica.¹⁴ En otras palabras: los más pobres siempre ganan con la Renta Básica, los más ricos siempre pierden. Por otra parte, al ser independiente de cualquier otra fuente de renta, la Renta Básica evita las famosas trampas de la pobreza y del paro tan asociadas a los subsidios condicionados. "Sin importar con quien conviva". Aunque hay algunas propuestas que añaden una Renta Básica por hogar (para no penalizar a la cada vez mayor porción de la población de mayor edad que vive sola), al ser individual es independiente de la forma de convivencia elegida: pareja heterosexual tradicional, pareja homosexual, distintas generaciones en el mismo hogar, grupo de amigos...

Aunque los términos filosóficos, económicos y sociológicos de esta propuesta social se han ido depurando y sofisticando mucho en los últimos años, se puede resumir el sustrato de la propuesta de la Renta Básica como sigue. Las sociedades más opulentas y las más desprovistas generan en un extremo personas extremadamente ricas y, en el otro, pobres de solemnidad. Este hecho no es consecuencia de ninguna ley natural a la que no sería razonable oponer resistencia (como irrazonable sería resistirse a la evidencia de la ley de la gravedad, o a la seguridad de que compartimos un porcentaje mayor de ADN con los mandriles que con las sardinas). La pobreza es una opción social, es el resultado agregado, unas veces muy mediato e indirecto, otras, no tanto, de decisiones que toman personas -a veces, muy pocas- de carne y hueso. Lo es como fabricar armas, como asegurar a determinado grupo el salario de por vida, como condenar a otros grupos a la más absoluta inseguridad laboral, como condescender con que unos pocos acumulen fortunas fantásticas, como permitir que los ricos defrauden fiscalmente sin muchas penas o como asignar una partida de los Presupuestos Generales a la Casa Real. Justificables o infames, estos pocos ejemplos son opciones sociales. Como nos recuerda cada nuevo informe que se realiza sobre la pobreza en el mundo, más de 1.000 millones de personas no disponen de agua y casi la mitad de

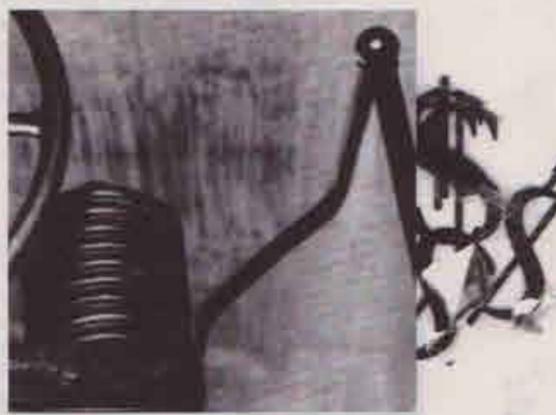
la población de nuestro planeta pasa auténticas dificultades para subsistir. Hay pobres en los países pobres y hay pobres en los países ricos. Allí más, aquí menos; pero siempre muchos. La Unión Europea define a la persona pobre como aquella que recibe unos ingresos inferiores a la mitad de la renta media del área geográfica de referencia. De la población del Reino de España, más de un 20 por ciento, es decir, alrededor de 8 millones de personas, cae por debajo del umbral o línea de la pobreza. Lo que quiere decir que se sostienen con menos de 400 euros al mes, cantidad redondeada que delimita el umbral de la pobreza en el territorio delimitado por este reino. ¡No son poca gente 8 millones! Y, por poner un país de desgracia actual, Argentina tenía a mediados de 2004, más de 18 millones de pobres de un total de 36 millones de habitantes (y de cada 10 menores, 8 son pobres). La mitad de la población: una barbaridad. Pero, esto solamente es una parte del problema; otra parte es que las medidas diseñadas contra la pobreza han sido hasta hoy muy poco satisfactorias. Una distinción que puede ser útil para poner orden a las diferentes propuestas es dividir las medidas tradicionales indirectas y directas contra la pobreza. Entiendo por medidas tradicionales indirectas contra la pobreza al crecimiento económico, el pleno empleo, la flexibilización del mercado de trabajo y la reducción de la jornada laboral. Por medidas tradicionales directas contra la pobreza me refiero a los subsidios condicionados que conocemos. El paro es el factor principal de pobreza en nuestras sociedades más repetidamente señalado. No el único, sí el principal. Bien es verdad que dadas las cada vez peores condiciones de muchos contratos laborales, empieza a suceder en la Unión Europea algo ya conocido en Estados Unidos: la pobreza con trabajo asalariado (los *working-poor*)¹⁵. Así, creo que queda justificado el llamar "medidas indirectas contra la pobreza" a los cuatro remedios señalados. No es el momento de analizar todas estas medidas tradicionales (Raventós, 1999) aunque la conclusión es clara: son medidas que han resultado muy insuficientes para hacer frente a la magnitud del problema.

Ahora bien, la propuesta de la Renta Básica no se limita a ser una "buena receta contra la pobreza", lo que, vale la pena subrayarlo, ya sería suficiente razón en su favor. No solamente estamos en unas sociedades donde el paro es importante, sino donde la precariedad laboral es además muy elevada y el descontento con el trabajo remunerado que se realiza está también ampliamente extendido (causa, como es harto sabido y como remarcan muchos autores, de grandes ineficiencias laborales y económicas). Estas

tres realidades (pobreza, precariedad y descontento laboral) forman una parte del sustrato de la propuesta de la Renta Básica. Pero la propuesta de la Renta Básica aún tiene un alcance mayor que guarda una estrecha relación con lo anteriormente apuntado acerca de la libertad republicana y es donde fácilmente puede constatarse que no está restringida a ser una "buena receta contra la pobreza". Lo veremos inmediatamente, pero antes será necesario introducir algunos conceptos, con los que luego deberemos trabajar. Estos conceptos son los siguientes: grupo de vulnerabilidad, bien social, dominación (un recordatorio), alcance e intensidad de la dominación. Grupo de vulnerabilidad: es un conjunto de personas que sufre alguna clase de vulnerabilidad, es decir, que estas personas tienen en común el ser susceptibles de interferencia arbitraria por parte de otros conjuntos de personas o de alguna persona en particular. Ejemplos de grupos de vulnerabilidad: pobres, mujeres, determinados grupos de inmigrantes, la mayor parte de asalariados ("los que viven con permiso de otros", en la magistral expresión de Marx en "Las glosas marginales al programa del Partido Obrero Alemán"). La gran mayoría de las personas pertenecemos a algún grupo de vulnerabilidad. Y algunas personas podemos pertenecer a más de uno. Es evidente que hay mujeres que son pobres e inmigrantes, por ejemplo. Bien social: es un tipo de bien que pone fin a la interferencia arbitraria que todos y cada uno de los miembros de un grupo social de vulnerabilidad son susceptibles de padecer. Ya no será solamente un bien individual, sino social. El bien individual de estar, como cuestión contingente de hecho, a cubierto individualmente de la interferencia arbitraria es distinto del bien social que significaría el cese de la amenaza potencial que se cierne sobre todos los miembros del grupo de vulnerabilidad (Domenech, 2000a y 2000b). Dominación: una persona, un grupo o un colectivo están dominados cuando son susceptibles de interferencia arbitraria por parte de otra persona, otro grupo u otro colectivo. Que Rey interfiera arbitrariamente en Ciudadano quiere decir que Rey puede restringir a su antojo el conjunto de oportunidades de Ciudadano, sin tomar para nada en cuenta los juicios, las preferencias o los intereses de Ciudadano. Puede haber dominación de Rey sobre Ciudadano sin existir interferencia efectiva. Alcance e intensidad de la dominación: la dominación de X sobre Z puede ser más o menos intensa y puede tener mayor o menor alcance, según el abanico de opciones afectadas (según se pertenezca a más o menos grupos de vulnerabilidad, el alcance de la dominación puede ser mayor o menor).

¿Qué podría aportar la Renta Básica a la libertad republicana?

El republicanismo democrático, como se apuntaba más arriba, exige que toda la ciudadanía sea independiente. Independiente, esto es, sin dependencia de la beneficencia o la caridad. Independiente, esto es, sin dependencia de los caprichos del mercado laboral o de las estrategias de inversión o desinversión del capital. Independiente, esto es, preparada para el ejercicio de la libertad. Por eso, "si un Estado republicano está comprometido con el progreso de la causa de la libertad como no-dominación entre sus ciudadanos, no puede por menos de adoptar una política que promueva la independencia socioeconómica" (Pettit, 1997). Dicho de otro modo, sin independencia socioeconómica, las posibilidades de disfru-



tar de la libertad como no-dominación de cualquier ciudadano se ven menguadas, cuando no radicalmente cercenadas, tanto en alcance como en intensidad. La instauración de una Renta Básica supondría una independencia socioeconómica mucho mayor que la actual para buena parte de la ciudadanía, sobre todo, para los sectores de la ciudadanía más vulnerables y más susceptibles de ser dominados en las sociedades actuales (trabajadores asalariados¹⁶, pobres en general, parados, mujeres, etc.). En definitiva, la libertad republicana, para algunos grupos de vulnerabilidad, vería ensanchadas sus posibilidades con la existencia de una Renta Básica. En alcance: más ámbitos de libertad vetados hasta la mencionada implantación; en intensidad: los ámbitos ya disfrutados se reforzarían. Apuntado lo cual, y a fin de evitar confusiones indeseables, debe añadirse que el republicanismo establece unos criterios normativos, y por lo tanto, es conceptualmente discriminante (en caso contrario no sería una teoría normativa informativa), pero no comporta un recetario de políticas específicas.

Al decir del ya citado Pettit: "las decisiones sobre las políticas a seguir tienen que determinarse según consideraciones empíricas, no menos que filosóficas". Ahora bien, el republicanismo democrático no sólo es exigente en lo que hace al ideal de libertad; también es garantista en el plano político-institucional. Por ello procurará que las políticas específicas que provean a la ciudadanía de determinados recursos lo hagan a través de derechos, y no lo fien pues a la discrecionalidad de un gobierno o de un grupo de funcionarios, pongo por caso. Porque eso supondría otra suerte de dominación en la forma de tratar las necesidades ciudadanas. En definitiva: se trata de establecer alguna garantía constitucional de la provisión de estos recursos socioeconómicos. La implantación de una Renta Básica, garantizada constitucionalmente, proveería de un derecho de existencia que aumentaría el



alcance y la intensidad de la libertad como no-dominación. Más concretamente, la existencia de una Renta Básica en el Reino de España¹⁷ comportaría, para lo que aquí nos interesa, los siguientes resultados. En primer lugar, suprimiría los 8 millones de pobres (es decir, el 20% de la población) que existen en el territorio comprendido por el Estado español. El gran grupo de vulnerabilidad que representan los pobres vería limitada las posibilidades de interferencias arbitrarias por parte de personas o grupos. Segundo, permitiría al grupo de vulnerabilidad formado por buena parte de los asalariados actuales ganar en poder de negociación ante los empresarios. Este incremento del poder de negociación se debería, claro está, al aumento de la libertad como no dominación al verse limitadas, por la existencia misma de la Renta Básica, las posibilidades de interferencias arbitrarias por parte del empresario o sus representantes¹⁸. Tercero, aumentaría la capacidad de resis-

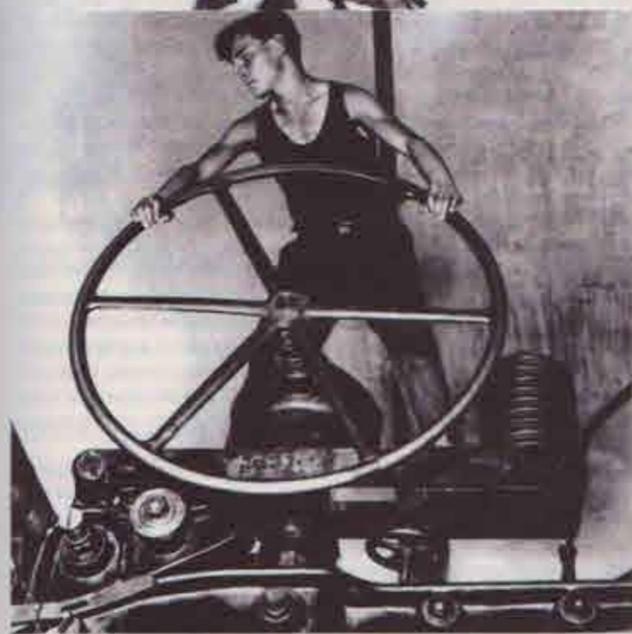
tencia de este inmenso grupo de vulnerabilidad formado por las mujeres. Gran parte de ellas dependen económicamente de sus maridos, padres o compañeros sentimentales. La posibilidad de tener una cierta independencia económica (en todo caso mucho mayor que ahora) a un buen número de mujeres, permitiría también la opción de alejarse de interferencias arbitrarias por parte de sus maridos, padres o compañeros sentimentales. Con ello no se afirma, ni mucho menos, que con la Renta Básica los problemas relacionados con las desigualdades de sexo y con la división sexual del trabajo quedarían abolidos. Se afirma que, *ceteris paribus*, una buena parte de las mujeres tendría unas posibilidades mucho mayores que en la actualidad de contrarrestar las interferencias arbitrarias relacionadas por su dependencia económica de personas del otro sexo. Tres grupos vulnerables (pobres, asalariados y mujeres) verían con la instauración de una Renta Básica más cerca el alcance del bien social respectivo (recordemos: el cese de la amenaza "potencial" que se cierne sobre "todos" los miembros del grupo de vulnerabilidad). Creo que, a partir de lo afirmado en los últimos párrafos, está bien justificada la afirmación realizada más arriba de que la Renta Básica va más allá de ser una "buena receta contra la pobreza".

¿Queda con ello plenamente realizado el ideal republicano de libertad? Obvio es que no: el ideal de libertad republicana es tan exigente (esto, por cierto, es uno de sus grandes atractivos) que pedir que la Renta Básica cubriera todas estas demandas sería tan insensato como ingenuo. Pero la Renta Básica puede facilitar muchas de estas exigencias de la libertad republicana. Un modelo ideal de sociedad republicana exigiría otras muchas reformas institucionales —en el proceso político, en educación y en el sistema económico, etc.—. Tomarse en serio el ideario republicano supone, entre otras cosas, no exigir a la Renta Básica más de lo que ésta cabalmente puede ofrecer, lo que de por sí no es ya poca cosa. A diferencia de los partidarios de la libertad liberal¹⁹ que ven en toda interferencia del Estado un mal a evitar, los partidarios de la libertad como no dominación consideramos que el Estado debe interferir para evitar situaciones de dominación de unos grupos sobre otros o de unas personas sobre grupos, pero con una condición, a saber: que esta interferencia del Estado no sea a su vez una interferencia arbitraria. Al liberal, al menos si es un liberal consecuente, le molestará que el Estado intervenga para impedir la compra y venta de votos. El Estado interfiere para impedir esta compra-venta de votos (y un liberal consecuente objetaría que un acuerdo libre

entre dos partes, el comprador y el vendedor de votos, sea interferido por el Estado), pero interfiere no arbitrariamente. Dicho lapidariamente: a veces el Estado debe interferir para evitar que se produzcan interferencias arbitrarias. Por eso los republicanos democráticos son (somos) más radicales política y socialmente. Porque allá donde un liberal toleraría una situación porque no hay interferencia, un republicano demócrata no se encogería de hombros. Incluso en aquellas situaciones que un liberal consideraría aceptables, desde el punto de vista de la libertad como no interferencia, porque podría suponerse razonablemente que el dominador no usará sus prerrogativas, una persona partidaria de la libertad como no dominación abogaría por la supresión de un contexto así. La Renta Básica puede ser, y alguna indicación pienso haber dado al respecto, un



buen instrumento para incorporar al diseño institucional del ideario normativo republicano. Decía antes que un republicanismo democrático ni excluía a los económicamente dependientes —como un cierto republicanismo histórico pretendió— ni los incluía al precio de adelgazar el ideal de libertad sacando de la agenda política el problema del poder y la dominación en la sociedad civil. Decía que un republicanismo democrático, que apuesta por la libertad como no dominación para todos, no podía cerrar los ojos ante las innumerables formas de dominación compatibles con los derechos formales liberales. La Renta Básica tiene esa interesante dimensión política: constituiría un freno eficaz a la dominación social en las sociedades de principios del siglo XXI. Una buena razón para incluirla como componente constitutivo de ciudadanía en este siglo al que no hace mucho hemos entrado y que no es mejor para la mayoría de nuestra especie que el anterior.



Bibliografía

- Arcarons, Jordi, Noguera, José Antonio, y Raventós, Daniel (2004), "The Financial Feasibility and Redistributive Impact of a Basic Income in Catalonia", ponencia presentada en el X Congreso de la Basic Income European Network celebrado en Barcelona, 19-20 de septiembre de 2004.
- Arcarons, Jordi, Boso, Alex, Noguera, José Antonio, y Raventós, Daniel (2005), *Viabilitat i impacte d'una Renta Bàsica universal*, Mediterrània, Barcelona.
- Aristóteles (1997), *Política*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
- Bertomeu, María Julia y Domènech, Antoni (2005), "Introducción" en María Julia Bertomeu, Antoni Domènech y Andrés de Francisco (eds.), *Republicanism and democracia*, Miño y Dávila, Buenos Aires.
- Bertomeu, María Julia, Domènech, Antoni y Raventós, Daniel (2005), "La propuesta de la Renta Básica de Ciudadanía", *El Diplo*, núm. 54.
- Bertomeu, María Julia y Raventós, Daniel (2005), *El derecho de existencia y la Renta Básica de Ciudadanía*, (en prensa).
- Casasas, David y Raventós, Daniel (2004), *Property and Republican Freedom at the Beginning of the 21st Century: Basic Income as a Right of Existence* (en prensa).
- Domènech, Antoni (2000 a), "Individuo, comunidad, ciudadanía", Suplemento 5 de *Contrastes*, Revista Interdisciplinaria de Filosofía, Málaga.
- (2000b), "Solidaridad", *Viento Sur*, núm. 50, Madrid.
- (2002a), "Trabajo, racionalidad y sostenibilidad", en Arriola, J. y García, A. (eds.), *Trabajo, producción y sostenibilidad*, Barcelona: CCCB-Bakeaz.
- (2004), *El eclipse de la fraternidad*, Crítica, Barcelona.
- Domènech, Antoni y Raventós, Daniel (2004), "La Renta Básica de ciudadanía y las poblaciones trabajadoras del primer mundo", *Le Monde diplomatique*, ed. española, núm. 105.
- Francisco, Andrés de y Raventós, Daniel (2005), "Republicanism and Renta Básica", en María Julia Bertomeu, Antoni Domènech y Andrés de Francisco (eds.), *Republicanism and democracia*, Miño y Dávila, Buenos Aires.
- Lerner, Abba P. (1972), "The Economics and Politics of Consumer Sovereignty" en *American Economic Review*, 62.
- Lo Vuolo, Rubén (2001), "América Latina y la Renta Básica a la luz del caso argentino", en Daniel Raventós (comp.), *La Renta Básica. Por una ciudadanía más libre, más igualitaria y más fraterna*, Ariel, Barcelona.
- Noguera, José Antonio y Raventós Daniel (2002), "Basic Income, Social Polarization and the Right to Work", texto presentado en el IX Congreso de la BIEN (Basic Income European Network) celebrado en Ginebra en septiembre de 2002.
- Pettit, Philip (1997), *Republicanism*, Clarendon Press, Oxford.
- Raventós, Daniel (1999), *El derecho a la existencia*, Ariel, Barcelona.
- (coord.) (2001), *La Renta Básica. Por una ciudadanía más libre, más igualitaria y más fraterna*, Ariel, Barcelona.
- (2002a), "La aceleración del debate social sobre la Renta

Básica en el Reino de España: balance y perspectivas", Loek Groot, Robert Van der Veen y Rubén Lo Vuolo (eds.), *La Renta Básica en la agenda*, Miño y Dávila, Buenos Aires.

- (2002b), "Detrás de la desigualdad hay un problema de libertad o 'los que viven con permiso de otros'", *El valor de la palabra*, núm. 2, Vitoria-Gasteiz.
- Raventós, Daniel y Francisco, Andrés de (2002), "Renta Básica y republicanismo", *Veualternativa*, núm. 192, (Es una revista electrónica).
- Raventós, Daniel y Casasas, David (2002), "Republicanism and Basic Income: the Articulation of the Public Sphere from the Repoliticization of the Private Sphere", texto presentado en el IX Congreso de la BIEN (Basic Income European Network) celebrado en Ginebra en septiembre de 2002.
- Idem (2003), "La Renta Básica y el poder de negociación de 'los que viven con permiso de otros'", *Revista Internacional de Sociología*, núm. 34, Córdoba.
- Sanzo, Luis (2001), "Líneas de actuación para el impulso de una Política de Garantía de Ingresos", ponencia presentada en el I Simposio de la Renta Básica celebrado en Barcelona el 8 de junio de 2001, puede leerse en www.redrenta-basica.org
- Schweickart, David (1999), "¿Son compatibles la libertad, la igualdad y la democracia?", *Mientras Tanto*, núm. 75, Barcelona.
- Suplicy, Eduardo M. (2002), *Renda de cidadania*, Cortez-Fund, Perseu Abramo, São Paulo.
- Van Parijs, Philippe (1992), "Competing Justifications of Basic Income" en Philippe Van Parijs (ed.), *Arguing for Basic Income*, Verso, Londres.
- Idem (1995), *Real Freedom for All. What (if anything) can Justify Capitalism?*, Oxford, University Press, Oxford.
- Wilkinson, Richard (2001), *Las desigualdades perjudican. Jerarquías, salud y evolución humana*, Crítica, Barcelona.

Notas

1. Cabe añadir que si en este mismo país la remuneración media de un obrero y de un dirigente de empresa estaba en una proporción de 1 a 45 en el año 1980, en 2000 era de 1 a 420. Claro que hay casos que dejan esta desproporción todavía muy lejos. Así, en 1998, el director general de la Disney, Michael Eisner recibió unos ingresos de 576,6 millones de dólares, 25.070 veces el ingreso medio de los trabajadores de esta misma empresa.
2. Schweickart (1999). Bill Gates acumula la misma riqueza que el 45% de los hogares con menos ingresos de su país.
3. Este punto está mucho más desarrollado en De Francisco y Raventós (2005), y Bertomeu y Raventós (2005).
4. Cfr. Aristóteles, *Política I*, 1256b. Antoni Domènech me ha sugerido muchas veces la siguiente idea republicana: junto a una Renta Básica debería haber una "renta máxima".
5. Huelga decir que la teoría de Marx sobre la enajenación o alineación tiene un claro fundamento republicano.
6. María Julia Bertomeu y Antoni Domènech (2005) lo precisan impecablemente: "En la tradición histórica republicana, el problema de la libertad se plantea así: X es libre republicánicamente (dentro de la vida social) si: a) no depende de otro particular para vivir, es decir, si tiene una existencia social autónoma garantizada; si tiene algún tipo de propiedad que le permite subsistir bien, sin tener que pedir cotidianamente permiso a otros; b) nadie puede interferir arbitrariamente (es decir, ilícitamente o ilegalmente) en el ámbito de la existencia social autónoma de X (en su propiedad); c) la república puede interferir lícitamente en el ámbito de existencia social autónoma de X, siempre que X esté en relación política de parigualdad con todos los demás ciudadanos libres de la república, con igual capacidad que ellos para gobernar y ser gobernado; d) cualquier interferencia (de un particular o del conjunto de la república) en el ámbito de existencia social privada de X que dañe ese ámbito hasta hacerle perder a X su autonomía social, poniéndolo a merced de terceros, es ilícita; e) la república está obligada a interferir en el ámbito de existencia social privada de X, si ese ámbito privado capacita a X para disputar con posibilidades de éxito a la república el derecho de ésta a definir el bien público; f) X está afianzado en su libertad cívico-política por un núcleo duro —más o menos grande— de derechos "constitutivos" (no puramente instrumentales) que nadie puede arrebatarse, ni puede él mismo alienar (vender o donar) a voluntad, sin perder su condición de ciudadano libre." Véase también Bertomeu y Raventós (2005).
7. Domènech (2004) señala que el "socialismo" y el "comunismo" sólo se hicieron temibles políticamente cuando aparecieron fundidos o aliados con la tradición republicana de la democracia revolucionaria. Y añade: "En un sentido muy preciso, el arranque del marxismo, políticamente hablando, signifi-

có esa fusión. El escrito de Marx contra Proudhon, la *Miseria de la filosofía* (1847) es, a pesar de su engañosa apariencia de obra sobre todo teórica, un astuto golpe publicístico contra el apolitismo del socialismo proudhoniano, al tiempo que una rehabilitación "socialista" de la vieja tradición republicana revolucionaria. En el *Manifiesto Comunista* (1848), por lo demás, y como se recordará, se presenta al 'comunismo' como parte integrante del movimiento político de la democracia revolucionaria europea."

8. Que es la definición de la Basic Income European Network (BIEN): "A basic income is an income unconditionally granted to all on an individual basis, without means test or work requirement". El artículo 4 de los estatutos de la asociación Red Renta Básica, dice: "Entendemos por Renta Básica una renta modesta pero suficiente para cubrir las necesidades básicas de la vida a pagar a cada miembro de la sociedad como un derecho, financiado por impuestos o por otros medios y no sujeto a otra condición que la de ciudadanía o residencia. La Renta Básica debería estar garantizada y pagarse a todos a título individual, independientemente de sus otras posibles fuentes de renta, de si trabajan o no y de con quién convivan." (Estos estatutos, así como abundantísimo material teórico y divulgativo sobre la Renta Básica, pueden obtenerse en la ya citada web: www.redrentabasica.org).

9. Aunque soy de la opinión de que determinados ámbitos no serían operativos: un ayuntamiento, por ejemplo. Cabe decir, por ejemplo, que tal como está diseñada financieramente la relación entre las Comunidades Autónomas y el gobierno español, no hay posibilidad técnica de poder ofrecer una propuesta tentativa de Renta Básica para el ámbito geográfico de una Comunidad Autónoma. Sólo haciendo la ficción de la independencia financiera, es posible diseñar un modelo de financiación de Renta Básica para una Comunidad Autónoma cualquiera, con la excepción quizás de la Comunidad Autónoma Vasca. Véase, de todos modos, Sanzo (2001).

10. Dos ejemplos pueden ayudar a vislumbrar la dimensión de lo que estoy afirmando: ¿cuántas veces, supongamos, es socialmente más necesario el trabajo de un camarero de determinado bar musical que el doméstico de una madre soltera con tres hijos? ¿cuántas veces, volvamos a suponer, es socialmente más necesario el trabajo de un profesor universitario de lenguas escandinavas que el de una monitora de cursos de salvamento de montaña en condiciones extremas?

11. Sin entrar en lo que pueda ser la utilidad social del trabajo, creo que es fácil estar de acuerdo que, desde una perspectiva republicana, hay trabajos remunerados que son claramente perniciosos y otros no remunerados que son muy beneficiosos para buena parte de la sociedad.

12. Véase, por ejemplo, Van Parijs (1992, 1995) y Raventós (1999, 2001). El economista argentino Rubén Lo Vuolo y el senador del PT brasileño Eduardo M. Suplicy, desarrollan la argumentación para el conjunto de América Latina y Brasil, respectivamente. Véase Lo Vuolo (2001) y Suplicy (2002).

13. Algo completamente absurdo como cualquiera, aun sin disponer de conocimientos de economía, puede razonar. Aun así, no es muy inhabitual encontrar oponentes a la Renta Básica que cometen este error.

14. Un ejemplo muy ilustrativo es Lerner et al. (2001). Muy recientemente, en un detalladísimo estudio de financiación (Arcarons, Noguera y Raventós, 2004; Arcarons, Boso, Noguera y Raventós, 2005) se muestra el carácter muy redistributivo de la renta que tendría la implantación de una Renta Básica anual de 5.414 euros (unos 6.500 dólares) por adulto y la mitad para los menores de

edad, financiada mediante una reforma del impuesto de la Renta de las Personas Físicas. El 30% de la población catalana con renta más baja ganaría en términos netos respecto a la situación actual, y el 20% más rico perdería. El estudio, aunque de una metodología aplicable a muchos otros países, está limitado a Cataluña porque la base de datos (más de 200.000 declaraciones de renta) está circunscrita a esta nación. Indicadores o índices tradicionales de progresividad y de desigualdad de redistribución de la renta -Gini, Kakwani y Suits- muestran estos efectos igualadores y fiscalmente progresivos del citado estudio de microsimulación.

15. El hecho de disponer de un trabajo remunerado ya no es una garantía, en la Unión Europea, de no caer bajo la línea de pobreza (y hace mucho que no lo es en Estados Unidos, donde no es infrecuente cobrar 7 u 8 dólares por hora en algunos empleos). Según el Observatorio Europeo de Relaciones Industriales, a finales de 2003, el 8% de los trabajadores de la Unión (y el 9% de los trabajadores del Reino de España) debían considerarse pobres porque carecían de los ingresos necesarios para poder vivir dignamente. Debe añadirse aquí la pobreza encubierta que sufre una parte muy importante de la población de 18 a 34 años que no puede constituir -deseándolo- un hogar independiente por falta de recursos.

16. "No sólo puede contribuir -ya sea modestamente- a mitigar la segmentación de las poblaciones trabajadoras sino que, al mismo tiempo, la lucha por una Renta Básica es perfectamente compatible con la necesaria lucha presente por la defensa de la médula de los indiscutibles logros morales y materiales (universalidad e incondicionalidad de las prestaciones sanitarias y educativas públicas, etc.) que el advenimiento del "Estado social" trajo consigo para el conjunto de las clases populares. Con lo que puede ayudar a conservar, y aun a reestimular, para un proyecto de izquierda renovado a la parte más sana y lúcida de la población trabajadora de tipo fordista y de sus debilitadas organizaciones sindicales. Tal vez la Renta Básica no ofrezca mucho más que eso (no es, desde luego, una panacea para transformar radicalmente el modo de producir y de consumir planetario), ni sus proponentes de izquierda lo pretenden. Pero en las presentes circunstancias eso ya es mucho. Y en cualquier caso, es suficientemente valioso por sí mismo." Domènech y Raventós (2004).

17. Me he abstenido de proponer cifras de Renta Básica porque alargaría en exceso el propósito de este texto, pero tengo en todo momento en la cabeza una Renta Básica igual o superior al umbral de la pobreza que, como ya se ha apuntado, la UE define como la mitad de la renta por cápita del área geográfica considerada. Véanse los ya citados Arcarons, Noguera y Raventós (2004) y Arcarons, Boso, Noguera y Raventós (2005). Aunque el autor no habla de la Renta Básica, es interesante la formulación de Cohen (2000) cuando escribe: "La falta de dinero es falta de libertad".

18. Un análisis detallado sobre la Renta Básica y su influencia en el poder de negociación de los trabajadores puede verse en Raventós y Casassas (2003).

19. Para no simplificar en exceso, es necesario apuntar que, por mucho en común que tengan los liberales entre sí, los hay de izquierdas y de derechas, oligárquicos y demócratas... Lo mismo sirve para los republicanos.

* Versiones anteriores de este artículo fueron publicadas en *Polis*, Revista de la Universidad Bolivariana de Chile, Volumen 3, núm. 10 (2005) y en *El valor de la palabra - Hitzaren Balioa*, núm. 2 (2002).

¿Hay alternativas al capitalismo?: la Renta Básica de los iguales.

José Iglesias Fernández

1. Capitalismo, utopías, renta básica

Lo que importa es el cambio.

Si no puedes cambiar es que estás muerto.

Petro Márkaris

Desde tiempos muy remotos, todos sabemos que la humanidad viene padeciendo el *dominio* y la *explotación*: los esclavos por los amos, los siervos por los nobles, los trabajadores por los empresarios y banqueros. En cada uno de estos modos de producción, unas pocas personas han obligado a vivir

clavismo y el feudalismo. Para los que creemos en el cambio social, esta es la razón fundamental que nos motiva a recuperar el pensamiento utópico y las experiencias sociales originadas por esta tradición.

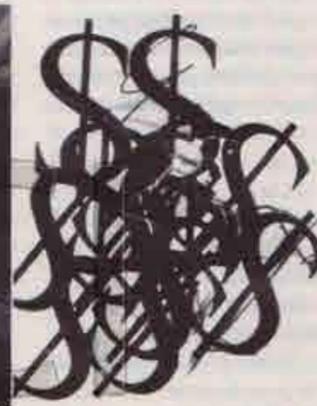
Son muchos los pensadores que, a lo largo de tantos siglos, han soñado / diseñado otras sociedades más justas como alternativas a los modelos de dominación humana. Sociedades *utópicas* concebidas a partir de su realidad social y como alternativa a la que cada uno de ellos estaba viviendo en ese momento histórico. La riqueza de estas aportaciones es

a) Un *punto de arranque*, que consiste en mantener el rechazo del sistema capitalista.

b) La selección de uno o varios *procesos* de transformación social, así como de sus correspondientes *instrumentos*.

c) A los que proponemos la RBis, nos toca elaborarla, refinarla y demostrar la *idoneidad* de este instrumento para luchar contra el capitalismo. Al inicio de los cambios, seguramente este mecanismo sea operativo en la mayoría de los procesos que se elijan o inicien.

d) Y, dentro del infinito universo de utopías



en la degradación material y espiritual al resto de las poblaciones.

Simultáneamente y en todo momento, en cada una de estas sociedades, un pequeño grupo de pensadores denunciaba las causas de esta opresión y luchaba contra este atropello de la humanidad. En el capitalismo, estas denuncias y estas propuestas de transformación social también se elaboraron, así como también existe un gran número de colectivos antisistema conscientes de tal opresión y que se oponen a la misma: "No queremos el capitalismo, otro sistema social es posible", sería el eslogan común que reza en muchas de las pancartas que se exhiben en todos los foros sociales mundiales y en las manifestaciones contra la globalización capitalista.

Pero, ¿hacia dónde caminar? ¿cuál es el sistema social justo que pueda considerarse una *alternativa* al capitalismo? La transformación social es una utopía, tanto como utópico nos pueda parecer intentar transformar el sistema capitalista, como en su tiempo tuvo que ser utópico pensar en transformar el es-

que nos permite evaluarlas muchos años después de ser concebidas, o incluso siglos, a la luz de los valores y experiencias de nuestros tiempos. También nos permiten considerar y seleccionar, de acuerdo con nuestro paradigma y compromiso social, muchas de las sugerencias y de los elementos que componen tales utopías, y que podrían formar parte de la futura sociedad fraternal e igualitaria que cada uno de nosotros tenga a bien diseñar *contra* el capitalismo.

En este marco de confrontación y búsqueda de alternativas, procesos e instrumentos, la **Renta Básica de los iguales (RBis)** podría ser uno de los instrumentos a disposición de los movimientos antisistema capaz de combatir eficazmente los sistemas de explotación; en nuestro caso, el capitalismo. Entonces, para toda persona, colectivo o movimiento social antisistema, pienso que la cuestión ha de centrarse en seleccionar, entre los miles de procesos de transformación que se pueden iniciar, cuál nos parece el más adecuado. Cada uno de estos posibles procesos tiene en común:

pragmáticas, el diseño de un *punto de llegada*; es decir, la elaboración de una o varias *alternativas* al sistema en su totalidad.

Todo esto es un resumen extraído del ensayo que estoy trabajando. Al lector le toca decidir la importancia del mismo, con la esperanza de que alguna de sus partes haya podido servirle de reflexión. Por razones de espacio, he dejado forzosamente fuera de este artículo las referencias a la naturaleza de la propiedad privada, de rechazo y aceptación, con el intento de recordar el papel negativo que juega su inclusión en los diseños de propuestas utópicas, así como evitar este factor en la construcción de ámbitos de autonomía colectiva. Asimismo, no he incluido referencias a otros dos que están dedicados, uno a la reflexión sobre lo que, a mi juicio, se ha de entender por *alternativas*, y otro sobre quiénes pueden ser los *sujetos sociales* que han de desempeñar un papel activo en la selección de los procesos e instrumentos indispensables para conseguir la transformación social. También que-



dan fuera otros aspectos que requieran tanta o más atención que los aquí tratados, pero que espero que la interacción con el lector le estimule a trabajarlos él mismo directamente; esto sí que sería uno de los instrumentos y uno de los procesos por los cuales el cambio ha de comenzar / continuar: es decir, que la suma de reflexiones y esfuerzos cristalice en un pensamiento colectivo opuesto al capitalismo.

2. El desarrollo conceptual de la RBis

El intelectual que pretende que sus planteamientos sean aceptados por una sociedad represiva y autoritaria se convierte inmediatamente en un agente represor de la misma.

Antonio Artero

En noviembre de 1998 publicaba el libro *La Economía crítica del bienestar*, Volumen I, dedicado al tema del *Derecho ciudadano a la renta básica*. Un objetivo de esta recopilación de artículos fue ofrecer una divulgación de los fundamentos más básicos de la RB, a la vez que un método de análisis y una aplicación de aquellos conceptos que caracterizan la Economía crítica del bienestar.

En el próximo Volumen II pretendo lo mismo: continuar utilizando la Economía crítica del bienestar para, ahora, defender la *Renta básica de los iguales (RBis)* de los ataques que está recibiendo. Además añadido el papel que podía jugar la RBis como instrumento para transformar esta sociedad en otra más pragmáticamente utó-

pica. Simultáneamente, sigo manteniendo una postura de defensa de los bienes y servicios que componen el modelo actual: pensiones, salud, educación, asistencia social, transporte, vivienda, etc. Y es que, desde las propuestas utópicas, se comprueba cómo una serie de temas relacionados con el bienestar de la población son derechos ciudadanos y cubiertos directamente por el esfuerzo común (gasto social público) de la colectividad. En cambio, dentro de las sociedades capitalistas, los diferentes gobiernos neoliberales tienen como objetivo eliminar estos derechos y privatizar los bienes y servicios públicos, tan importantes para la ciudadanía. Por esta relación, en mi denuncia y luchas, intento no descuidar estos dos frentes tan opuestos.

Cuando comencé a publicar los primeros artículos sobre la RB, allá por 1994, las críticas a la misma venían de los *laboriosos* y *productivistas* a ultranza: su idea de la vida humana era/es que el sudor de la frente es el que debe regir nuestras vidas; personas e instituciones para quienes la alienación y la explotación capitalista pasaban/pasan a un segundo plano o eran/son consideradas irrelevantes.

Desde entonces, han pasado 10 años, tiempo en el cual la idea y el trabajo de reflexión que he realizado sobre la RB me da otra perspectiva, *otro* enfoque sobre el tema. He pasado de una lectura convencional de la RB a desarrollar una más crítica y más coherente con mi compromiso político y social; una lectura y un método que me tiene siempre en proceso de revisión y cambio. Todas estas evoluciones hasta convertir la RB en la *Renta básica de los iguales*, han provocado que, ahora, las críticas pro-

vegan precisamente de aquellos autores que siguen pegados a, y defendiendo una lectura de corte más asistencial y menos igualitarista de la RB. El antagonista está en nuestra propia casa: algunos conocen las reglas del debate y las aplican; con otros estamos a la espera de que las aprendan y las practiquen.

¿Cuáles son los cambios teóricos y prácticos que he introducido como parte de mi bagaje de reflexión? A modo de resumen, los cambios fundamentales a tener en cuenta se concentran en dos grupos de aspectos que pienso son inéditos:

Relacionados con el desarrollo teórico para convertir la RB en la "Renta básica de los iguales"

- En cuanto a la *justificación ética*, he iniciado e introducido las bases para una *primera lectura anticapitalista* de la RB (esencialmente Marx), en oposición a la tradicional o convencional, en el sentido liberal (Rawls) y propietario (Nozick) que se venía haciendo hasta ahora.

- En cuanto al *concepto*, primero he explicado el sentido económico del por qué debe traducirse como *renta*; y segundo, lo he ampliado para poder desarrollar por primera vez una tipología de la RB. A partir de ahora contamos con la distinción entre *modelos fuertes y débiles* de la RB. De aquí nace la necesidad de abandonar el término de *renta básica en singular (RB)* y empezar a hablar de *rentas básicas en plural (RBs)*.

- La elección de modelo supone un paso previo indispensable para abordar el tema de la *financiación* de la RB. Del modelo depende mucho quiénes van a comenzar a percibir la RB, cómo, cuánto, y cuándo. Sobre todo depende de si consideramos a la RB como un elemento para hacer justicia, o una medida para practicar la caridad pública; de si la contemplamos un fin en sí mismo, o un instrumento para la transformación social.

- La elección de modelo, fuerte o débil, también permite el poder explorar cuáles pueden ser los *impactos* de su implantación en el *mercado de trabajo*, en el *sistema social público* y en el *modelo de desarrollo* de la economía. Los modelos débiles apenas suponen una alteración de estos campos y, por eso, políticamente son más viables y atractivos para los partidos y algunas entidades benéficas. A la hora de elecciones, son más vendibles políticamente y apenas cuestan dinero.

- Toda esta reflexión me permite aportar una explicación articulada de bastante de los temas transversales relacionados con la RB: diseño un *mapa* donde se pueden seguir las teorías de la justicia / injusticia, de los derechos humanos burgueses, de la fiscalidad, del sistema de relaciones labora-

les, de los sistemas de bienestar social, del modelo antocentrado de crecimiento económico y desarrollo local; o de temas como el de la pobreza, las relaciones de género, la inmigración, etc.

- Finalmente, esta lectura y utilización anticapitalista de la RB, esta concepción desde, con y para las gentes del pueblo, está incorporando, cada vez más, a colectivos y organizaciones de base, que ven en ella un instrumento idóneo para la transformación social. La RBis ya comienza a ser considerada como un *patrimonio común* de muchos de estos *movimientos sociales*.

Relacionadas con el desarrollo práctico

La importancia de introducir y disponer de los modelos es que permiten simular varios *escenarios* y hacer varios cálculos sobre la cuantía de la RB, así como sobre de las diversas fuentes de financiación que se pueden aplicar. Dentro de nuestra investigación, destacamos los siguientes aspectos:

- En mi *modelo de financiación* de la RBis, fundamentado éticamente sobre la doctrina de la justicia distributiva, considero al Estado como el agente principal por excelencia para poder implementarlo. Los primeros instrumentos para cumplir esta función son precisamente la utilización de una política fiscal progresista y la reasignación del gasto público, donde, incluso con un Gobierno de corte liberal radical en el poder, podría primar la política social sobre la política de infraestructuras productivas.

- El *método de cálculo* que utilizo es el Presupuestario, el cual se compone esencialmente de la política fiscal (ingresos) y de la política de la asignación (gastos) pública. El Presupuesto no sólo es ampliamente aplicado por los Estados, sino que es el instrumento principal de las empresas, las entidades financieras, e incluso de las asociaciones y las organizaciones sin ánimo de lucro. Este mecanismo contable permite al Estado elaborar los Presupuestos Generales y establecer un seguimiento real, una planificación y un control presupuestario a lo largo del ejercicio económico y fiscal; y a las empresas, bancos y asociaciones establecer una planificación por objetivos, y controlar las desviaciones reales que pueden ir apareciendo a corto, medio y largo plazo, según el horizonte de planificación que se establezca. Como decimos, este seguimiento temporal permite a los gestores conocer las causas que provocan las desviaciones y actuar a su debido momento para corregirlas. En algunos casos, en los cuales las variables pueden ser tratadas como números índices, incluso los gestores y responsables pueden anticiparse a las circunstancias, introduciendo medidas que atenúen los efectos negativos, o reconduzcan los positivos.

- Utilizando este método para Catalunya, ámbito de un estudio a nivel de Comunidad Autónoma, he podido establecer y estimar un escenario con modelo fuerte, y varios escenarios con modelos débiles de RB. De haberse aplicado, los gestores hubieran podido estudiar puntualmente para cada uno de los colectivos que se sugieren en la descripción de la población las causas de las posibles desviaciones que hubieran podido surgir. Y, conocidas las causas, aplicar las políticas correctoras consecuentes. Todo cuantificado hasta el último céntimo, con el mínimo de variables supuestas o estimadas. Más tarde, a lo largo de 2003 y 2004, con un equipo formado por miembros de Baladre he podido aplicar esta metodología a los estudios que hicimos en Andalucía y Extremadura, sobre la posibilidad de sustituir la renta agraria que perciben los trabajadores agrarios eventuales y el correspondiente Acuerdo para el Empleo y la Protección Social Agraria (AEPSA), por la RB en su versión de modelo fuerte o RBis. Con grupos de base del lugar, vamos a comenzar otros dos estudios para comprobar cuáles serán las posibilidades y las limitaciones de la aplicación de la RBis en las comunidades de Castilla-La Mancha y de Canarias.

Un inciso:

¡¡cuidado con las emboscadas!!

Sin embargo, al lector que desee iniciarse en el estudio de la RBis, debemos advertirle de no caer en cinco de las trampas más frecuentes:

- **La trampa de la definición.** Si se quedase con la simple definición de que la RB es el derecho que tiene cada ciudadano/a a percibir una cantidad periódica para cubrir sus necesidades materiales, no descubriría el potencial revolucionario que tiene como instrumento anticapitalista cuando desarrollamos la definición y la dotamos de unas características estructurales y políticas. De ser un modelo débil, caritativo, la RB pasa a convertirse en un modelo fuerte, de justicia distributiva.

- **La trampa de la identificación.** Con la crisis de 1973, en la Europa de los países más ricos comenzaron a hacerse crónicas cuatro de las peores adversidades sociales: una *pobreza* en torno al 20%, una tasa de *paro* en torno al 11%, y un volumen de *contratos precarios* que oscila en una horquilla que va del 35 al 45 por ciento de la población ocupada; además nadie sabe la cantidad de ciudadanos que padecen *marginación social*. Ante esta situación, resurge la propuesta de la RB. Pero, al basarse la defensa de la RB en estos problemas sociales, el contraargumento para impedir este derecho ciudadano se hace contundente y difícil de replicar: argumentan que *si se crea*

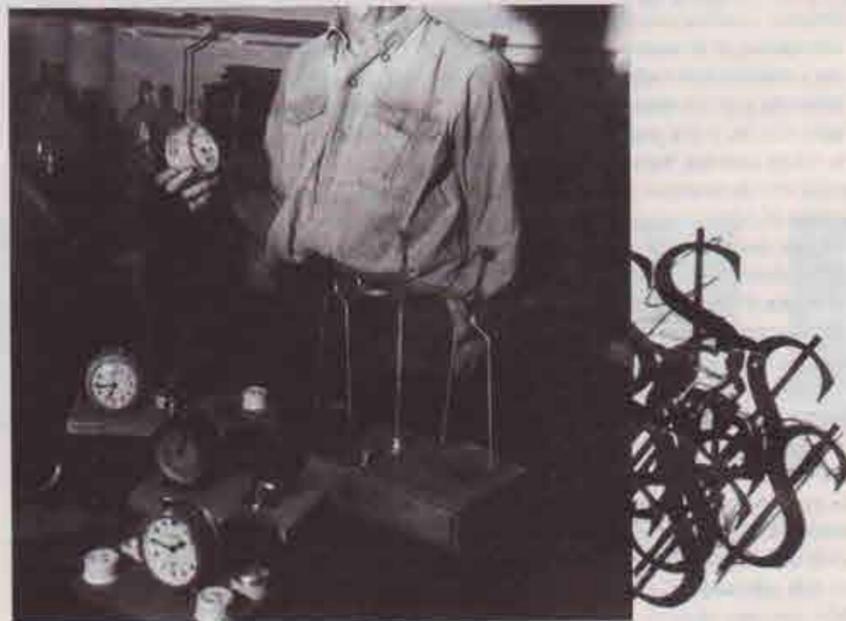
empleo estable y salarios justos, la RB es innecesaria.

- **La trampa de la justificación.** Aquí, hemos de seguir una secuencia interpretativa. Primero, apoyándose en la *propiedad privada*, el capitalismo es un sistema que genera las adversidades mencionadas que padecen las poblaciones. Segundo, de acuerdo con las teorías de la justicia que utilizan los teóricos (Rawls y Nozick) de la lectura convencional de la RB, la propiedad privada es un bien primario que está por encima y tiene la prioridad *lexicográfica* sobre los demás bienes sociales; es decir, el elemento generador de las desigualdades es intocable. Por tanto, la propuesta de RB que proponen los teóricos convencionales se ajusta a estas prioridades; de aquí que no denuncien el sistema, no se muestren anticapitalistas. Tercero, pero se impone tomar alguna medida social que pueda paliar tales problemas. Entonces hacen una peripecia justificativa, alegando que *la autoestima rawlsiana*, o el *proviso de Locke* que menciona Nozick,



son bienes primarios de segundo orden que requieren una redistribución débil o caritativa de la renta. Así justifican la RB; no denuncian el carácter explotador del sistema, sino que proponen políticas distributivas del tipo limosna pública. Los modelos débiles, o *La renta básica de los desiguales*, no pasa de ser una propuesta "pequeño-burguesa y oportunista, que tiene por objeto suavizar los antagonismos de clase".

- **La trampa de los modelos débiles.** Como no podemos extendernos, decir sólo que definimos como *modelos débiles de RB* aquellos que violan alguna de las características estructurales del *modelo fuerte de RB*. Hemos de ser conscientes de que los modelos débiles comienzan a proliferar a nivel de propuesta y, alguno, como el de la Comunidad Vasca, ya alcanza el nivel de implantación. Esta proliferación, debido al relajamiento e imprecisión del con-



cepto, nos ha llevado a tener que distinguir entre la *Renta Básica en singular*, como hacíamos previamente, y utilizar otra más adecuada y actual, como es el de *Rentas Básicas en plural*. A partir de ahora hay que pensar que no existe la RB, sino las RBs, y que hemos de tener bien claro por cuál de los modelos nos decidimos, o desde qué modelo nos hablan. Para no caer en la trampa de la imprecisión, o de la confusión ideológica, hemos de poder distinguir entre el modelo anticapitalista y los modelos de justicia, es decir, de aquellos que son de corte liberal o asistencial. Ahora bien, los modelos débiles podemos considerarlos transitoriamente *positivos* cuando supongan un paso hacia la consolidación del modelo fuerte. Es decir, únicamente pueden ser aceptados provisionalmente siempre y cuando cumplan estas *condiciones mínimas*:

- Han de ser concedidos individualmente a cada persona, por lo menos a partir de los 16 años.
- No han de exigir ninguna contrapartida, tanto en términos de trabajo, como de estudios, etc.
- La cuantía a percibir ha de ser, por lo menos, igual a la determinada por el umbral de pobreza.
- Y han de reconocer y estar encaminados hacia el modelo fuerte.

Esto nos lleva a advertir al lector que la liberación de todos estos *cepas* ideológicos y políticos se consigue, en la medida que adoptamos como mínimo, el modelo fuerte, o la que comenzamos a llamar *la Renta básica de los iguales*. Hemos dicho en otro libro anterior (b), y aquí lo volvemos a reafirmar que, ¿aportar una *justificación* para ir contra el capitalismo?, **indispensable**; ¿demostrar la idoneidad de la RB como instrumento para luchar contra el capitalismo?, **necesaria**; ¿enredarse en una justificación de la RB para sostener el capitalismo?, **irrelevante**. Coincidiendo con este análisis, encontramos otros autores que se manifiestan en líneas críticas similares, pero que con respecto a la *viabilidad* dicen que: la implantación de un modelo de RB débil "no exige previamente cálculos presupuestarios de factibilidad; pues se trata, además de un dispositivo de gestión socialdemócrata de la miseria, de un instrumento fundamental para debilitar la coacción salarial; de una protección para amparar el chantaje de la exclusión, de un elemento para rebajar el coste del trabajo, pero que también impulsa el desarrollo de formas de trabajo de mierda"

La trampa ideológica y política

Juntando ambas conclusiones en una, vemos

la *trampa ideológica y política* en que podríamos vernos envueltos; de hecho, como explicaba anteriormente, a mí me ha costado mucho tiempo darme cuenta de que estaba cogido de todos estos cepos: ¡Cuánto esfuerzo he dedicado a explicar la necesidad de justificar la RB como una propuesta ética, por una parte, y además económica, financiera y políticamente viable, por otra!

Pero ahora se impone dar otro paso adelante

Pienso que ha llegado el momento de proponer y dar un paso más dentro del proceso de desarrollo del tema de la RB. Pero antes, muy antes, lo que hay que hacer en este avance es repetir, dejar bien claro cuál es el objetivo permanente del que arrancamos: este consiste en subrayar que nuestro compromiso, tanto político como ideológico, está por la transformación del sistema capitalista. Respetando otras opciones políticas, queremos asegurarnos, entonces, que nada, que ningún proyecto o propuesta nos ha de distraer en el camino de este empeño; más bien cuidar que todo lo que hacemos y pensamos nos certifica que nos movemos en esa dirección.

Con esta referencia de fondo, y metidos ya en el proceso, lo primero que hemos iniciado fue un trabajo para hacer que el concepto (f) y el modelo (b y c) fuesen coherentes con una lectura anticapitalista de la RB. También hemos dejado claro lo difícil que es precisar cuándo y quién podría ser el precursor de este concepto; más bien hemos demostrado que nace como obra común de las miles de preocupaciones del ser humano por la justicia a lo largo de la historia del pensamiento (d).

Con esta labor hecha, lo que se impone ahora es establecer hacia dónde nos encaminamos, cuál ha de ser la referencia de nuestro modelo de sociedad. Porque en el proceso de desarrollo de la RB hemos dejado bien claro, y volveremos a insistir, que la propuesta de la RBis no contiene una organización social, ni nueva ni vieja, y menos como alternativa, sino un *instrumento idóneo* para iniciar el proceso de transformación. Y es aquí donde la historia nos ayuda, donde nos descubre como muchos pensadores ya han realizado buena parte de esta labor, diseñando/soñando sociedades utópicas, lo que en términos genéricos podríamos definir como "la sociedad en la que el hombre ha alcanzado tal perfección que es capaz de construir un sistema social basado en la justicia, la razón y la solidaridad". A nosotros nos toca poco más que reflexionar sobre ellas, valorarlas y ver qué actualidad pueden tener, y en que sentido nos pueden ayudar a soñar un proyecto futuro hacia el que encaminarnos. Por tanto, ya sabemos qué es lo que no que-

remos, e intuimos hacia dónde deseamos movernos. Pero, entre un punto y otro, el de partida y el de llegada ¿quién y cómo se ha de recorrer este espacio? Para ir debatiendo estas cuestiones, en el próximo libro hemos incluido un resumen de aquellos *modelos de utopía* más representativos que se han escrito históricamente; también hemos añadido unas primeras reflexiones sobre quién podría ser el *sujeto social* de la RB; hemos incorporado unas primeras razones por las cuales **no** se ha de considerar a la RBis una alternativa; y hemos agregado unas primeras llamadas a la necesidad de iniciar *ámbitos de autonomía*, y de recuperar viejas formas de convivencia del comunismo/comunismo primitivo (comunidades, colonias, comunas), *estructuras que los sujetos sociales de cambio tendrán que adaptar y hacerlas operativas contra el sistema actual*. Como un virus que acabe con el capitalismo definitivamente. Y al lector le reservamos el papel de juzgar y decidir qué uso puede hacer de todo ello.

3. La conversión del modelo fuerte en Renta Básica de los iguales (RBis)

¡Cuidado! La RB no es ecléctica, como nos quieren convencer. O es un instrumento de transformación social, o lo es de integración en los valores del sistema, acomodaticio con el poder; jamás debemos presentar la RB, y menos aceptarla, como una propuesta neutral. La limosna puede llegarnos en forma de RB; con la RBis, nunca.

En la medida que iba desarrollando el modelo fuerte, por las características que le agregaba, la RB se iba transformando más y más en una prestación que consideraba a todas y cada una de las personas como ciudadanos y ciudadanas de *igual derecho*. A lo largo del modelo, las peculiaridades que lo estructuran ponen el acento en:

- Que no es la familia, sino la persona individualmente quien es el sujeto de este derecho. *El sujeto como principio de la igualdad.*
- Que, además de ser no contributiva, es para todos y cada uno de los ciudadanos sin que haya algún motivo que justifique ninguna exclusión. *Igualdad ante las condiciones.*
- Que, además de no estar sujeta al mercado de trabajo, el nivel de ingresos tampoco justifica ninguna discriminación. *Igualdad ante las exigencias.*
- Que la cuantía a percibir por los ciudadanos será equitativamente la misma para todas las personas, con total independencia de la edad, los ingresos, el género, etc. *Igualdad de la renta a percibir.*

• Que, a la hora de participar en las decisiones sobre la parte del Fondo Renta Básica destinada a la mejora de los bienes y servicios públicos, todos los ciudadanos tienen el mismo derecho a intervenir en los debates para tal asignación. *Igualdad por derecho de ciudadanía.*

• Que la refundición, en su proceso de sustituir la mayoría de las prestaciones actuales por la RBis, acabará haciendo que todos los ciudadanos disfruten uniformemente de este nuevo derecho. *Igualdad equitativa.*

• Y que la movilización por la consecución de la RBis, de abajo hacia arriba y no de arriba hacia abajo, se hace con la participación de personas y movimientos sociales que debaten y exigen en una *relación de igualdad.*

Lexicografía de las rentas básicas (RBs)

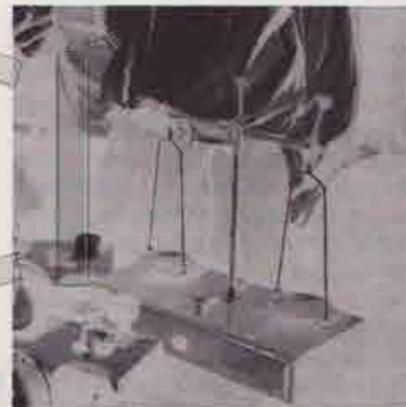
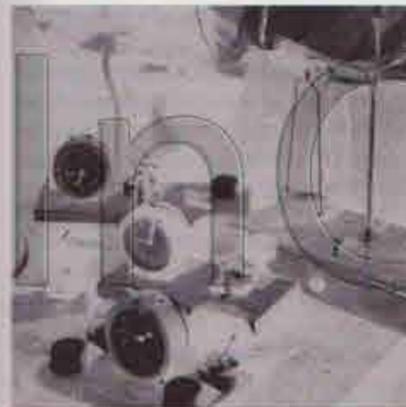
Esto nos lleva a pensar en la necesidad de poder evaluar los diversos modelos de rentas básicas que se proponen. Y el criterio rawlsiano de *lexicografía* puede servirnos de instrumento para ordenar jerárquicamente

(democracia horizontal). Este modelo tiene mayor capacidad de respuesta, y da mejores resultados que los modelos débiles para *leximizar* la distribución de la renta entre los ciudadanos.

Mientras que los modelos débiles o *Rentas básicas de los desiguales*, se encontrarán siempre serialmente en un *orden inferior* con respecto al modelo fuerte, debido a que no cumplen las exigencias que se le reclaman a este último modelo. Y cuanto menor sea el número de ciudadanos que entran a percibir la RB, o la cuantía que se les concede es menor que el umbral de pobreza, o mayor el número de limitaciones (restricciones) que se establecen como condición para percibirla, tales como la contraprestación, la edad, estar en paro, los ingresos personales o familiares, etc., más alejado estará jerárquicamente el modelo débil en cuestión del orden superior; es decir, de la *Renta básica de los iguales*.

Radicalismo burgués

Por tanto, las diversas características que



las diversas sugerencias de RB que van apareciendo en la arena social y política. Podríamos redefinir la primera parte de la regla de prioridad rawlsiana diciendo que *los contenidos de la renta básica pueden ser clasificados en un orden lexicográfico*. De acuerdo con esta norma podemos sostener:

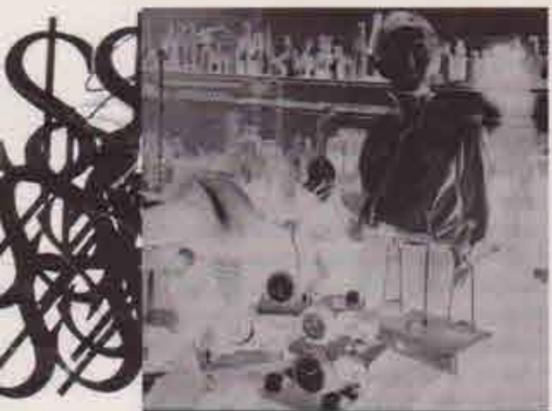
Que la *Renta básica de los iguales* o modelo fuerte, se encontrará en un *orden superior* con respecto a los modelos débiles, siempre que cumpla con sus propias exigencias. Por ejemplo: la de mantener inalteradas las características estructurales de individualidad, universalidad e incondicionalidad; la de satisfacer que la cantidad a percibir sea, por lo menos a partir de la mitad de la renta per cápita o umbral de pobreza; y la de asegurar que la justicia asignativa del fondo comunal sea decidida/compartida por todos los que la perciben

conforman la RBis tratan más *equitativamente* a los ciudadanos que los modelos débiles, hecho que demuestra, a su vez, su mayor importancia para distribuir bienestar y justicia social entre los mismos. También nos lleva a concluir que la RBis puede y debe ser considerada un instrumento eficaz para iniciar la transformación hacia sociedades más igualitarias. Según Marx, el socialismo no fue originalmente un movimiento para la abolición de la desigualdad económica, sino que su objetivo era esencialmente la emancipación del hombre, la recuperación del individuo no alienado, que entra en una nueva, rica y espontánea relación con su semejante y con la naturaleza. El objetivo del socialismo era, y esto es lo que hay que recuperar, que el hombre debía desprenderse de las cadenas que le ataban, de las ficciones y las irrealidades, y transformarse en un ser

un derecho que está, en valores lexicográficos, por encima de todos los demás; y por el *principio de apropiación originaria*, Nozick establece que cada uno puede apropiarse de cuanta riqueza no haya pertenecido a nadie. Por tanto, en ambas teorías, quien más riqueza propia tenga, mayor libertad disfruta. Como la riqueza privada no se puede distribuir sin el consentimiento de su propietario, y este no va a autorizar un mayor reparto, a mayor desigualdad en la distribución de la propiedad mayor desigualdad en la distribución de la libertad, y menor igualdad social.

• Cierta que estos dos autores contemplan la posibilidad de aplicar 'principios sometidos' que impidan se dispare la tensión entre el objetivo primario, *la libertad* y el objetivo subsidiario, *la igualdad*; pero se trata de aplicar medidas menores, como la de favorecer a los desprotegidos (desiguales), me-





dianter políticas indirectas que favorezcan la igualdad de oportunidades. En el fondo y en la forma, las teorías de la justicia no cuestionan el origen de la riqueza productiva sino que, mediante los principios de diferencia y rectificación, proponen la distribución de una pequeña parte de la renta que genera esta riqueza; no tocan la propiedad ni proponen la distribución de la riqueza, o libertad, sino la distribución de la renta, o acceso a la posibilidad de una cierta Renta básica débil entre los desiguales.

Y para que no nos acusen de parcialidad con estos argumentos, pienso que no está de más añadirles otra crítica, esta vez hecha por un autor cercano a la propia cantera de la RB débil, una lectura desde el pensamiento socialdemócrata. En "Libertad Real Para Todos?", Ian Gough deja bien clara la intencionalidad que persiguen los defensores de la Renta Básica de los desiguales. Sobre la propuesta más concreta e influyente, como es la de Van Parijs, comenta lo siguiente: "la libertad real para todos... [que propone este autor] está diseñada para salvar al <<modelo europeo>> de capitalismo, llevándolo a una nueva etapa... su apoyo al capitalismo de ingreso básico tiene algo en común con mi defensa [la que propone el propio Gough] del <<capitalismo socialmente regulado>>... el capitalismo brinda un marco socioeconómico más favorable que el socialismo para conseguir un ingreso básico alto y así maximizar la libertad real para todos... la lucha por el socialismo es una calle sin salida, mientras que la lucha por el capitalismo de ingreso básico tiene todo por ganar... y el enfoque de Van Parijs se [apoya en Paine] y se acerca al de Rawls, como en varias ocasiones él mismo reconoce su influencia". (pp. 267-277) Y otra segunda evaluación, esta de Callinicos, autor no liberal, que, aún pretendiendo combinar los "conceptos filosóficos" (Rawls) y las "estructuras socioeconómicas" (Marx) para "considerar la cuestión de la igualdad y la desigualdad", no por ello no deja de manifestar que existe una "contradicción [en] las pretensiones

normativas del liberalismo igualitario, que ni desafían directamente a las instituciones capitalistas, ni a la perdurabilidad de esas instituciones". Supongo que queda bien evidente que los modelos débiles de RB poco o nada tienen que ver con el modelo fuerte o RBis; digamos que los unos están pensados para defender el capitalismo (de renta básica o de regulación), mientras que el fuerte lo diseñamos contra el capitalismo (funcione este con renta básica débil o regulado estatalmente).

Concluimos: "Cuanto mayor es la desigualdad, mayor es la concentración de poder". O, a propiedad desigual, legitimada por las teorías de la justicia, libertad desigual. Y como no se debe tocar la distribución de la propiedad privada, tampoco se puede ir más allá de una desigual distribución de la libertad real entre todos. Por tanto, digamos que los modelos débiles de RB están inspirados por un radicalismo burgués, aunque nadie se atreva calificarlos de esta manera tan contundente. Para los que tenemos como primer objetivo la transformación del capitalismo, no podemos esperar de ellos que sean instrumentos de emancipación del hombre que persigue el socialismo.

4. Anexo

La Renta Básica de los iguales

El modelo ha de contener unas características estructurales, que son:

Individual. Se concede a cada persona de forma exclusiva; y no a las familias.

Universal. Con una doble exigencia:

* Es para todas las personas

* Y no contributiva

Incondicional. Con otro doble requerimiento:

* Es independiente del nivel de ingresos

* Y sin ninguna relación con el mercado de trabajo asalariado

Y otras características de opción política, que son:

Cuantía. Como mínimo, la cantidad a percibir como RB será igual a la definida como Umbral de Pobreza.

* En nuestro caso, el Umbral de Pobreza será equivalente al 50% de la renta per cápita.

Equidad. Cada persona recibirá exactamente la misma cantidad de RB

Participación. El importe total de la RB se dividirá en dos partes:

* Una parte será entregada "en mano" a cada persona.

* Y la otra estará dedicada a las inversiones de índole público: educación, sanidad, vivienda, transporte, medio ambiente, proyectos de carácter colectivo, microeconomía social, etc.

Refundición. La RB sustituirá a casi todas las demás prestaciones económicas: pensiones, subsidios, ayudas, subvenciones, etc.

Desde la base social. Movilización y participación directa ciudadana.

Propiedades del modelo. Con todas estas características, pensamos que el modelo fuerte se convierte en una unidad de medida para apreciar la capacidad transformadora de los modelos débiles. A su vez, aporta las primeras semillas para desarrollar un nuevo Estado de bienestar, fundamentado en la condición de ciudadanía y no en la de mano de obra asalariada que el trabajador ha de vender forzosamente a la clase empresarial.

En homenaje a Marie y François Noël Babeuf

Rebautizo el modelo fuerte con el nombre de Renta básica de los iguales (RBis) en honor a Marie y François Noël Babeuf (1760-1797). Él fue un teórico radical y revolucionario republicano, que pasó la mayoría de sus años adultos perseguido, encarcelado, y que moriría ejecutado en la guillotina en Vendôme, víctima del terror

termidoriano, por desarrollar y mantener sus ideas de justicia. Su mujer, campesina y analfabeta, fue capaz de aguantar todas las vejaciones a que la sometió la policía francesa, antes que denunciar los refugios que utilizaba su marido.

Como teórico, comenzó proponiendo una reforma fiscal igualitaria, un Catastro perpetuo (1789) en el que defendía las comunidades campesinas contra los señores feudales. Y continuó dedicándose a la denuncia del orden social existente, que permitía la acumulación ilimitada de riquezas, y por tanto, era un orden que iba contra la ley natural de la igualdad. Poco después publicaría *El manifiesto de los plebeyos* (1795) en su periódico *El Tribuno del Pueblo*, del que era director. El espíritu de justicia que se desprende de esta declaración es el que inspira e impregna la filosofía que me motiva en la redacción de la Renta básica de los iguales. De aquí que tome su nombre.

Como revolucionario, desarrolló una técnica insurreccional, basada en una preparación muy cuidada de toda la operación como una acción militar a cargo de un grupo clandestino de activistas comprometidos, la *Conspiración de los iguales* (1796), que en un momento dado habían de tomar la dirección de masas; los iguales se organizaron en células independientes entre sí, cuyos miembros desconocían a los de otras células. Otra contribución consistió en proponer que la tarea de transformar la sociedad sólo

podía ser llevada a cabo por una dictadura revolucionaria, provisional, hasta que se llegase a una auténtica situación de igualdad.

Las principales fuentes disponibles donde he desarrollado mi pensamiento son:

- a) José Iglesias Fernández. (1998) *El derecho ciudadano a la renta básica*. Libros de La catarata. Madrid
- b) José Iglesias Fernández. (2002) *La Renta Básica a Catalunya*. Editorial Mediterrània. Barcelona Versión en catalán.
- c) José Iglesias Fernández (2003). *Las Rentas Básicas: el modelo fuerte de implantación territorial*. El Viejo Topo. Barcelona Versión en castellano.
- d) José Iglesias Fernández. (2004). *La cultura de las rentas básicas*. Virus editorial. Barcelona
- e) José Iglesias Fernández. (2005). *La Renta Básica de los iguales*. Próxima publicación
- f) José Iglesias Fernández y otros (2000) *Introducción*. En *Ante la falta de derechos, ¡¡Renta Básica, YA!!* Virus editorial. Barcelona
- g) José Iglesias Fernández y otros (2001). *Todo sobre la Renta Básica, volumen 1*. Virus editorial. Barcelona
- h) José Iglesias Fernández y otros (2005). "La renta básica del siglo XXI". En *Todo sobre la Renta Básica*, vol. 2. Virus editorial. Barcelona
- i) José Iglesias Fernández y otros (2004).

Vivir donde quieras: del PER a la Renta Básica en el medio rural de Extremadura. FIM. Badajoz.

j) José Iglesias Fernández y otros (2005). *Vivir donde quieras: del PER a la Renta Básica en el medio rural de Andalucía*. Zambra/Baladre. Málaga.

k) Otros temas, como la mujer, la inmigración, los derechos humanos, o metodológicos y conceptuales, se pueden encontrar en *Cuadernos renta básica*. Números publicados del 0 al 6

Barcelona, verano de 2005



La utopía del ingreso universal ciudadano. La larga lucha por el derecho de subsistencia.

Wogang Engler

La idea de asegurar colectivamente la existencia individual –concebida como ingreso básico, ingreso universal ciudadano o "base asegurada de sustento general"– ha vuelto a expresarse claramente en la opinión pública actual.² Y no es que el "derecho de subsistencia" sea un producto sui generis de nuestros días. Su historia se origina a fines del siglo XVIII, siendo –bajo una sola excepción– en el escenario "teórico" un resultado amplio de decretos, proclamaciones, promesas que se daban con rapidez y se rompían a todavía mayor velocidad. Nos remontamos al año 1795, cuando los

anales históricos registran esta excepción, conocida como "Speenhamland-Act": En una época de enorme premura social, los jueces de paz de Berkshire se reúnen en la hospedería *Pelikan Inn* en Speenhamland, cerca de Newbury, decretando "que además del pago de salarios se deben fijar subsidios, vinculándolos escalonadamente con las tarifas de pan, a fin de que, independientemente de sus ingresos, se garantice a los pobres una subsistencia mínima. La célebre recomendación de los jueces de paz estaba concebida en los siguientes términos: Si un pan de 4 kilos de una cierta ca-

lidad costara 1 shilling, todo trabajador pobre deberá percibir adicionalmente por semana un apoyo de 3 shilling, el mismo que obtendrá con su propio trabajo o con el de su familia ('adicional a su propio salario' – nota del autor.) De lo contrario se deberá conceder un subsidio del fondo de pobreza, y 1 shilling y 6 pence para el mantenimiento de su mujer y de cada uno de los otros miembros de la familia. Y si el pan costase 1 shilling y 6 pence, entonces se deberán estipular como subsidio semanal 4 shilling más 1 shilling y 10 pence. Por cada pence que exceda del precio de pan se





le concederán 3 pence y 1 pence para los otros".⁴

Este primer e histórico impuesto negativo a los ingresos —justamente en la cuna del capitalismo moderno— significaría un gran reto al mercado (libre) laboral. Pese a ello, con su abolición casi 40 años más tarde, este principio de existencia extralaboral terminó cayendo en un profundo descrédito, no sólo en esta dimensión sino en toda su magnitud.

La reminiscencia de Speenhamland —como un descomunal fracaso— conduciría a un acuerdo tácito entre liberales, eternos siervos del mercado, y los más decididos críticos del capitalismo, afianzando la alianza entre trabajo e ingreso más enfáticamente que un sermón moral. Para Fourier, el acto era sólo una abreviación de la larga enfermedad y la forzada pereza de la clase trabajadora; para Marx, una "anomalía ridícula" del capitalismo industrial temprano. Por su parte, Karl Polany, al que se le agradece una detallada descripción del caso, vislumbraba en el decreto nada menos que una amenaza para el "género humano".⁵ De los comentaristas posteriores, sólo Robert Castel encontró palabras de reconocimiento hacia esta afiligranadísima legislación social de la época. A su parecer, esta tuvo el mérito de dar a la población rural una tregua durante la irrupción de la era industrial, extendiendo y moderando el tiempo social en términos de su adaptación subjetiva a estas nuevas exigencias. Claro que todo ello resultaría a expensas de mantener —insostenible e insosteniblemente— las relaciones de dominación sobrevivientes.⁶ Pero ¿a qué se debió el fracaso de esta radical reforma del derecho de los pobres de un modo tan espectacular?

Los empresarios y los economistas nacionales de la época condenarían fuertemente el ingreso mínimo como un anacronismo desvelado, como una superflua y dañina intervención en los asuntos de aquellos mercados que justamente habían empezado a crear en su seno los gérmenes de su propia regulación, terminando por convertirse en beneficiarios subrepticios de la praxis interven-

cionista que, de facto, funcionaba como subvención estatal, incitando a seguir una política del trabajo barato de vasto carácter. Lo que el amo del pan le debía a su fuerza de trabajo fue siendo reemplazado por un mínimo, designado por la administración fiscal. Efectivamente, el pago de migajas tenía como signo imperativo la astucia empresarial. Era pues inteligente y racional emplear preferentemente a gente con derecho a subvenciones estatales. En vez de que los trabajadores supongan que el trabajo les proporcionara un modo de subsistencia, se lo entregaba como un aval indeliberado. Y si en la fábrica no se daba la posibilidad de ocupar a estos "buenos" pobres, quedaba la opción de hacerlos trabajar en funciones domésticas, en los oficios caseros. Y si ni siquiera allí eran imprescindibles, se los contratara a prorrata y por pura fórmula. Claro que el que se dejaba llevar por este "gesto" humanitario terminaba por recobrar del fisco una parte de sus impuestos. Así, chupando la sangre fiscal, en el firme propósito de los propietarios de seguir utilizando las subvenciones con fines privados, el experimento se derrumbó en una "congestión de cocina y finca", lo que necesariamente condujo a una crisis financiera del sistema en su totalidad. ¿No se encuentran aquí ya esbozados los postulados del programa neoliberal de nuestros días, aquellos del "pleno empleo", del trabajo sin costo, financiado con recursos públicos?

Desde el punto de vista de los receptores potenciales de subsidios, este mínimo significaba una promesa de seguridad, pero también un parasitismo coactivo y, por ende, la pérdida de libertades individuales. El que era propietario, aunque sea de un mínimo pedazo de tierra o algo similar, terminaba siendo excluido del círculo de los perceptores de subsidios. En consecuencia, en la medida que era exigida la deposición de lo más mínimo de autoabastecimiento e independencia económica, la regla de inteligencia de los pobres fue adoptando entonces dimensiones tan irracionales como la de los ricos: desnudados de todos los bienes terre-

nales, cortados de toda fuente de la más incipiente autogestión, se podía vivir más o menos bien o, cabalmente mal, de todos modos mejor que confiando en la propia fuerza. Era pues mejor ser un lacayo que un plebeyo fuera de la ley. Y puesto que las relaciones laborales productivas conducían a la improductividad, que su fuga en un empleo aparental se presentaba a grosso modo, y que el mercado laboral primario —en permanente reducción— apostaba cada vez más por la instancia subsidiaria, no se atinaba a crear pautas para moderar la precariedad, ni, por supuesto, se vislumbraban las posibilidades de superarla. El resultado fue su generalización vertiginosa, mientras que se agotaban las fuentes de riqueza, la productividad iba en declive y los salarios se reducían drásticamente, al mismo tiempo que los impuestos se enajenaban de su objeto y el ingreso mínimo decaía en proporciones abismales. Ante todo, no se optó por más que recurrir a correctivos de recomposición de la crisis "hacia abajo". En suma, lo que quedara del sistema subsidiario fue sólo su núcleo paternalista, la supresión legalizada de libertad de despliegue individual, la prohibición de asociarse, el anclaje perpetuo en la comunidad, la humillante y aborrecida servidumbre en el propio seno de la urgencia. Y como si los males no fueran suficientes, este mínimo de sustento acabó por impedir la proletarianización masiva de la población rural inglesa, superdiñándola a una continua y furtiva pauperización. Es cierto, nadie terminaba muriéndose de hambre, pero tampoco nadie vislumbraba una alternativa de su superación y abolición duradera. Así pues, un futuro poco promisorio se afinó como rehén de una actualidad que no contentaba a nadie y avergonzaba a todos.

En la Inglaterra de los principios del siglo XIX —en la medida que disponía de fuentes propias de existencia o, en su defecto, no le quedaba más remedio que abandonar el lugar originario de su subsistencia—, el pobre estaba condenado a perder su derecho de subsistencia. En consecuencia, ter-

minaba por quedarse anclado al terruño, adoptando muecas demostrativas de miseria. Doscientos años más tarde, el pobre alemán todavía se ve sometido a aprender ese lenguaje mímico, claro, presuponiendo su desalojo de la vida sedentaria: Como nómade pobre, el puro rechazo de marchar por detrás del trabajo se castiga en la actualidad con la pérdida del apoyo social. Así como la población rural en Inglaterra pertenecía inevitablemente a la comunidad, los desocupados en Alemania son meros siervos del mercado laboral —prisioneros en movilidad, siervos en el andador.

La larga herencia de la crítica de Speenhamland residió justamente en la desvirtuación del derecho a vivir. Caricaturizado como "amor al prójimo legal", ridiculizado como intento monstruoso, irracional e irrisorio de querer mejorar el destino de los pobres por la vía de proclamaciones, convirtiéndose en el argumento más fuerte del *laissez faire*. Incluso Alexis de Tocqueville, uno de los cerebros más lúcidos de su época, pondría sus facultades retóricas al servicio de la arrogancia de su clase —"liberalismo obliga". Así que el "obligado" estaba "plenamente convencido de que todo el sistema administrativo persistente, cuyo fin residiera en la moderación de la precariedad de los pobres, generaría todavía más miseria que remediarla; que echaría a perder a la población en vez de ayudarla y consolarla; que agotaría las fuentes del ahorro, deteniendo la acumulación de capital; que estrangularía el impulso y la gestión del comercio; que haría sucumbir la diligencia de los hombres; y, finalmente, que desencadenaría una revolución brutal sobre el Estado, cuando el número de los receptores de limosnas creciera en igual proporción a la cantidad de los que las otorgan. En consecuencia, el necesitado, el mismo que no podrá percibir nada más de los ricos empobrecidos, optará en algún momento más bien por tomar los bienes por asalto en vez de seguir pidiendo ayuda."⁸ En su esencia, este precepto liberal de la primera mitad del siglo XIX se ha mantenido hasta nuestros días. Después de más de 100 años de transformaciones socio-estatales del capitalismo, el actual liberalismo opta cada vez más por adquirir la apariencia de un anciano testarudo, incapaz de entenderse y comprender el mundo y sus alrededores. "El Estado subsidiario es denigrante en la medida que distribuye limosnas", escribe un conocido periodista de economía —claro que sin el menor asomo de hilaridad.⁹ "Yo creo que la ayuda tiene mejores efectos como gesto personal", nos confiesa Hans-Olaf Henkel, por supuesto echando de menos, en el caso del seguro de existencia, el "valor ético."¹⁰ El hecho que estas rancias y reaccionarias ideas tengan todavía auditorio y encuentren todavía difusión pública, dice de

por sí ya bastante sobre la situación intelectual del nuestro tiempo.

El "ciudadano" del ingreso universal

Evidentemente, la palabra compuesta "ingreso universal ciudadano" implica dos tipos de lectura. Uno de ellos dirige el punto de referencia de la argumentación —puesta hasta ahora— hacia el ingreso que defina al ciudadano socialmente, reconociendo incuestionablemente su existencia como ciudadano; el otro —el ciudadano que se define a través del dinero, reconociéndose en el dinero— invoca una otra dimensión de la vida societal —la dimensión del propietario.¹¹ Pues bien, es importante señalar que la diferenciación ideal y práctica entre posesión y papel del ciudadano es correspondiente a una fase tardía del desarrollo histórico, la que, por cierto, todavía no ha concluido. Sin embargo, durante el tiempo más largo de la historia de la humanidad, el propietario logró anexar al ciudadano, concibiéndose en sí como ciudadano por excelencia. Convertido en funcionario de la relación de capital y de ese modo en un fanático del trabajo, se vio obligado a ampliar la simple ecuación: el propietario capitalista se hizo —así lo quiso su árbol genealógico— un ciudadano de alta índole, claro que sólo en la medida que su propiedad era accesible a definirse como trabajo. Es evidente que en la medida que el trabajo adoptara una connotación especial, conllevando una productividad extraordinaria, la propiedad pudo ser definida libremente en su función laboral. Este proceso que pareció surgir como resultado de un caso ciego y fortuito de la naturaleza, se remite al efecto genético del metabolismo "naturaleza-trabajo", en el que algunos fueron dotados de una eminente energía, sobre cuya base y en un mismo ciclo existencial, cada vez más pudieron adquirir más capacidad de apropiación de la sustancia natural que la masa común. La condición necesaria para conferir a la propiedad durabilidad y consistencia, transmitirla de generación en generación, incrementándola constantemente, fue efectivamente la invención del dinero. Transformada así y acumulada continuamente en forma de dinero, la propiedad se liberaría de la medida limitada y limitante del trabajo concreto. Sólo entonces y en rigor, el trabajo del propietario se hizo cada vez más abstracto, devino en el trabajo del tipo de creación de valor de cambio. Es pues justamente este trabajo el que terminara por "constituir" al ciudadano. No obstante, aquí se presenta sólo la raíz "original" como trabajo común. Su verdadera índole burguesa —en su completa extensión jurídica— la adquiriría recién como propietario eximido de trabajo. Así lo entendería John Locke.¹²

Jean Jacques Rousseau, por su parte, denunciaría la máscara de esta construcción —el pretender aliar estrechamente al "capitalista" con el "ciudadano"— como una pérfida mentira. El gran propietario nunca podrá ser ciudadano de un Estado, anota Rousseau, contradiciendo a Locke, mientras que adjudica cualidades ciudadanas sólo a aquella propiedad que precise de trabajo constante para poder seguir persistiendo. Siguiendo su argumentación, sólo la pertenencia visible y palpable, creada por medio de propio trabajo y con propia responsabilidad, es capaz de predestinar a su propietario a ser un ciudadano genuino, a ser propiamente "citoyen", sobrepasando al ser común burgués. "Sólo hacia el centro se extiende todo el poder de las leyes, las mismas que son impotentes frente a los tesoros de los ricos y la miseria de los pobres. Lo primero es contrariado por ellas, lo último se escapa de su atención; uno desgarrar el telón, otro pasa a través de él".¹³ Sólo el propietario "in laboro" es a su parecer el "patriota" verdadero, el que se asienta con todas las fibras de su existencia en la vida común, en la "res pública", en el bienestar general. Ciertamente, ni capitalistas ni proletarios fueron capaces de constituir patria o formas de comunidad ciudadana.

Visto a largo plazo, no se pudieron imponer ni las exageraciones ni las conjeturas de ambos críticos. Si bien el propietario rico terminaría perdiendo su exclusivo privilegio como ciudadano, el proletario acabaría ganando status social, siendo parte constitutiva —como ciudadano— de este tejido histórico, claro que sólo transitoriamente, como se demostrara más tarde. Y así, el "innato" amor a la patria del centro acabaría extendiéndose hacia pobres y ricos, terminando en tiempos de crisis en los excesos del nacionalismo desmesurado. En suma, el trabajador pasó a ser ciudadano, el propietario encaró el trabajo con misión especial, y la misma existencia ciudadana fue transformándose en una categoría político-jurídica en vista del derecho de todos de —justamente— tener derechos. En este sentido, el





concepto de sociedad civil expresa cabalmente esta generalización de ciudadanía y de rol ciudadano de modo fehaciente.

Sin embargo, el punto cardinal de nuestro tiempo se encuentra circunscrito a una todavía más extensa generalización. La sociedad industrial capitalista precisó de más de un siglo a fin de emancipar al trabajador como ciudadano. ¿Cuál es el próximo paso? ¿Cuánto tiempo se debe esperar para emancipar al ciudadano del trabajador? Claro que no es un secreto que el ciudadano en su constitución contemporánea goce de derechos fundamentales —individuales y políticos—, gozándolos, por lo demás, incondicionalmente. No obstante, respecto a sus derechos sociales, el actual ciudadano tropieza con una condición a superar: la suya misma —*qua* trabajador asalariado— como el ojo de la aguja de reivindicaciones existenciales frente a la res pública. Sólo cuando esta relación condicional haya sido disuelta y se hayan adquirido derechos sociales incondicional e irrestrictamente, este ciudadano podrá constituirse definitivamente como verdadero sujeto jurídico universal. El ingreso universal ciudadano formula de por sí esta "utópica" demanda. Ciertamente, el ciudadano del ingreso universal no es *bourgeois* o *citoyen*, sujeto contratista o comprometido políticamente; este sujeto comprende el *subjetum* basal, el humano con sus necesidades vitales, circunscrito en lazos existenciales y de relacionalidad con sus afines.

Como derecho universal, el ingreso ciudadano sobrepasa el horizonte común burgués; se ancla en un mundo que circula en torno a la arquitectura de las necesidades y no alrededor de equivalencias; fundamental al humano en este mundo, reconociéndolo inquestionablemente, esgrimiendo un fundamento reivindicatorio *ad hominem*: naciste aquí — ¡entonces vive libre y sin más miedos! Pero más allá de estos supuestos, en una época en la que la riqueza material ya no se establece con la medida del tiempo individual, en virtud a su transcurso en el proce-

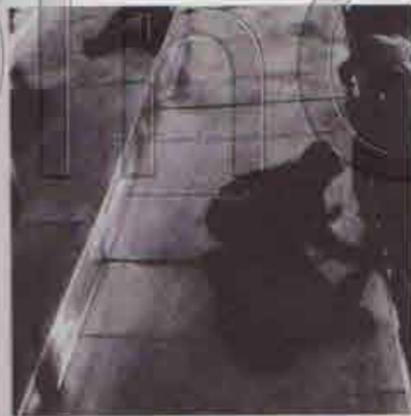
so productivo, el ingreso universal ya es parte referencial de una nueva tendencia histórica. Los agentes normativos del bienestar de las naciones ("intelecto general", ciencia aplicada y demás diseños cooperativos) ya se han vuelto referentes de la socavación de la comensurabilidad y adjudicabilidad de la contribución individual en la relación al producto económico total. ¿Dónde empezar y dónde terminar? ¿Cómo se puede reivindicar las contribuciones y derechos de participación en el proceso productivo total? En términos de crear condiciones elementales para garantizar el proceso de reproducción, de contribuir por medio de la educación a formar fuerza de trabajo —¿Es el maestro de escuela básica "trabajador productivo"? ¿Y el médico, el jurista, y el director de gimnasia — en su actividad ad honorem en el centro deportivo? ¿Y los padres como padres, las amas y los amos de casa? ¿Se podrá suponer que ellos no estén envueltos, en el sentido amplio de la palabra, en el trabajo productivo? ¿Y el mismo concepto de trabajo ampliado? ¿No es justamente este concepto un resumen cabal de las relaciones productivas en su proceso de vasta complejidad y de difícil visualización? Claro que esto depende de la perspectiva. Desde aquella del ingreso universal como seguro incondicional ciudadano, no se podrá atinar sino a que la formulación de estas cuestiones en este contexto sugiera sólo un grado de gran caducidad. Evidentemente, el hecho de que este y el otro, cualesquiera, sean parte constitutiva de procesos de socialización significa que la atribución "productivo" o "improductivo" ha dejado de tener importancia. Liberados de la urgencia, estos mismos sujetos dejan de ser parte de estas definiciones, pues su participación vital en el producto societal total, su contribución como garantía de asegurar el proceso de reproducción, ya no es ostensible de reclamo por esta vía. El concepto mismo de ingreso universal corrige la óptica bizca del sujeto hacia su propia subjetividad, liberando las relaciones hacia sus afines de las relaciones conjuntas enajenadas. En efecto, aquí el amor se mantiene como el amor, la ayuda como ayuda, la atención como atención, y el compromiso social se entreteje desde una determinación libre. Es más, la generosidad y el altruismo ya no resultan siendo parte de una vergonzosa y vergonzante búsqueda de subsistencia. Por primera vez en la historia de la humanidad se separan el sentido social del sentido del poseer.

Pero basta de fantasía. De vuelta a la realidad, donde se deben mostrar sus propiedades. ¿Quién trabaja, quién ejerce los trabajos menos atractivos? Sí, por supuesto, no está obligado a ejercerlos. La respuesta que implica el ingreso universal ciudadano es tajante en su única forma consecuente: como seguro universal básico e incondicional y

suficiente según las normas técnicas de los dividendos sociales. Solamente este seguro haría posible la tendencia a la estabilización de las relaciones laborales, en especial de los grupos de ingreso más bajos. Sobre la posibilidad de implementarla con su carga efectiva, debe decidir en última instancia la productividad en relación con el lugar de ligazón o de fugacidad económica de las empresas. No obstante, sería un desacierto grave querer cubrir los dividendos sociales justamente por medio de un impuesto al capital fijo. Por esa vía se castigaría a las empresas de mayor productividad, se tocaría el nervio del progreso económico, estrechando la libertad de movimiento de la futura redistribución. Evidentemente, el procedimiento más apropiado reside en la elevación general de impuestos indirectos.¹⁴ En resumen, el ingreso universal ciudadano es la clave de una vida incuestionable. ¿Pero es también la clave de una vida activa? ¿Cómo se abren —con una base segura— las puertas de una existencia plena por impulso propio, por medio de la propia capacidad? Aquí se presenta una cuestión cultural fundamental de la existencia libre de trabajo.

Trabajar, Accionar, Ser-activo

La libertad fuera de miedos existenciales posibilita libertad para otros y con otros. Sin embargo, no la genera desde sí misma. Esta libertad puede desembocar en bienestar pasivo, en una vida que no conozca prisa y, al mismo tiempo, ignore la tensión; en una vida que ni se sienta impulsada ni desarrolle impulsos dinámicos propios. Mientras los humanos sean parte de la sociedad salarial, la diferencia de estas libertades sólo se concatenará vagamente. Ciertamente, la trama incluida en este proceso conllevará en sí una grávida palidez de percepción. La misma praxis que asegura la propia vida —el ganarse la vida según la profesión— arraiga al individuo en una red densa y de gran extensión de referentes sociales y culturales. La creación de una nueva existencia, la adhesión a una colectividad o una suerte de apertura social, suelen dar la impresión de meros momentos de un sólo acto, los que —en su proceso de autogeneración— se dividen y se entrelazan orgánicamente. La "magia" del trabajo retribuido moderno se basa justamente en la dinámica de este acto y sus transiciones. El que es expulsado de estos lugares mágicos o, en su defecto, el que nunca haya penetrado en su seno, tropieza duramente con la realidad. Evidentemente, cada una de estas dimensiones de la vida suele disociarse súbita e inexorablemente: la reintegración de lo que "en sí" —en su presuposición— presenta un lazo orgánico,



se manifiesta como una exigencia excesiva, más aún considerando que el proceso no ha sido aprendido o, en consecuencia, que se lo ha "desaprendido" en un largo acostumbramiento a un supuesto automatismo. Tal vez sea posible que la ausencia de penuria física pueda ayudar a aceptar el neto. A pesar de ello, sin un modelo cultural que supere la equiparación de "actividad" y "trabajo", la reorientación quedará circunscrita a la casualidad o a la pura constitución natural. Justamente esta equiparación remite un dogma cultural fundamental de nuestro tiempo que confiere, desafortunadamente, sólo al trabajador activo validez como "persona de accionar verdaderamente activa".¹⁵ Sólo el "homo labo-

rans" es considerado un ente social de pleno valor, el único que está legitimado a sentir orgullo y autoestima. El que se separa del trabajo, así la consecuencia, se divorcia de la sociedad. En efecto, desde esta perspectiva dominante parece ser eminentemente decisivo "que en última instancia, aquellos sujetos ya no cuentan con la voluntad de participar en lo que comúnmente se entiende por vida pública."¹⁶ ¿Y por qué? Justamente porque "en el desempleo la actividad ha sido paralizada de modo esencial."¹⁷ Efectivamente, así se disponen sin mayores reparos condenas de muerte de millones.

No obstante, ya Aristóteles estaba convencido de lo contrario. Claro que él se refirió a una formación histórica y social de un pasado lejano. Sin embargo, su "Trilogía de las formas humanas de actividad" puso a la luz —como difícilmente otro modelo de pensamiento— la dirección en que la nosotros deberíamos movernos.

El primer y el más extenso campo de actividad comprende, para el Estagirita —en su *Ética a Nicómaco*¹⁸— los diferentes tipos del producir. Producir es un Poder, un Ser Capaz práctico, el que se comprueba en el objeto, trasluciendo como objeto sin embargo algo diferente a sí mismo, algo sensorial y positivamente accesible. En el próximo nivel asienta Aristóteles el accionar, la acción. Aquí se trata de una capacidad ontológico-social, verificándose en la asociación con otros —del mismo rango o de la misma convicción—, y apuntando al auto-perfeccionamiento ético de los seres humanos. "El producir tiene un fin fuera de sí mismo. Empero, en el caso del accionar no puede ser igualmente, pues el accionar de pleno valor contiene en sí el mismo fin, el telos". El tercer nivel se refiere a la actividad, al poder espiritual, el que se aprehende en torno a problemas filosóficos, cuya conformación y expresión final se presenta en el acto de relacionarse consigo misma, en la autarquía intelectual, lo que en consecuencia no precisa de una relación intersubjetiva. Aquí entra en escena el sabio que sabe utilizar sustancialmente su ocio. Esta es la aristotélica imagen ideal del hombre activo: "tal vez pueda ser alcanzado finalmente mejor si el sabio tuviese afines activos. Sin embargo, de todos ellos, justamente él será el más independiente."

Evidente en esta clasificación es su condicionante temporal, su carácter contextual: la concepción de las actividades hacia la espiritualización y el recogimiento intelectual; es la subestimación del producir —dominio y ámbito de los que nos son libres, de las "herramientas vivas"; es la orientación del accionar en pos del perfeccionamiento personal en proporción inversa a la desvalorización de su ímpetu social, a la

preocupación por el bienestar común y público. Claro que durante los tiempos de gobierno de Pericles —dos generaciones antes de estas reflexiones— este programa ya había vivido su apogeo.

No obstante, la validez duradera de este postulado no podrá ser cuestionada sólo en función a sus determinantes temporales. Con objeto de estudiar y desarrollar el nuevo modelo cultural postulado y romper con los habituales límites de sociedad del trabajo asalariado y sobrepasarlos, es pertinente rememorar la descripción y los conceptos —¡qué mejores!— de este gran filósofo. En efecto, para el que se hayan cortado las posibilidades de inclusión en la esfera del producir depende todo —la vida misma, una vida en plenitud como ser-activo y en intersubjetividad— de una acción que trascienda a la misma, estableciéndose la conservación y hasta la fortificación de los impulsos de acción y actividad de los expulsados del proceso laboral. Esta es la esencia de la nueva fórmula cultural global que pretende esbozar el próximo paso a darse por las diferentes repúblicas del mundo. ¿O queremos que los innumerables desocupados permanezcan inertes en el apremio y el abatimiento de su propia incertidumbre y apatía? Yendo más lejos, la única idea de cultura intelectual que pueda entusiasmar a nuestra época residirá en des-tejer el actual nudo de las formas de la praxis, con el objeto de —si estamos todavía a tiempo— hacer lugar para ubicar su peculiaridad en la conciencia común. Pues bien, sólo si todo esto, si la cultura intelectual puede todavía entusiasmar a la época, si no termina por ser reducida a una pura gnosis, a un conocimiento logarítmico. Queda este topos de vital esclarecimiento: la cultura no es un nacimiento cerebral ni está sometida a la ratio. Como proceso de la apropiación subjetiva de la cultura objetiva es y exige la totalidad del sujeto: la cultura es corazón, músculos, nervios, cerebro y alma. ¡Acabad, amigos de la "sociedad del saber", vuestro discurso desencarnado!

Desconcentración, perfilado autónomo de las formas de la praxis como idea de cultura intelectual de la época —con Aristóteles y más allá de él. Con él, porque sus enunciados sobre el trabajo y la producción tienen todavía validez esencial— imbricación material, metabolismo con la naturaleza sujeto a la voluntad ajena y dominante. Y porque también la acción y su verbo van acompañados de su fundamento esencial — la necesidad absoluta de interrelación. Más allá de Aristóteles, otros pensadores añadirían otros aspectos más —imprevisibilidad e irrevocabilidad. En su accionar común, los hombres adquieren la capacidad de consumir nuevos hechos y realidades, debiendo a su vez asumir la responsabilidad de su

instauración.¹⁹ Acción es, en este vasto y complejo sentido, sociabilidad con intención práctica, de ningún modo un monólogo social de individuos circunscrito al heroísmo o al cálculo. Si la acción fuera –hablando con Hegel– el signo de conocimiento de individuos eximios, ¿cuál sería para nosotros, los comunes, su sentido? Y si la misma fuera –siguiendo a Max Weber– sólo un artificio, un modo de juego del cálculo económico, ¿qué es lo que sería capaz de entusiasmar a los pedestres? No hay tal. Hoy en día y en muchos casos, aun la acción limitada por el marco del ejercicio profesional está sujeta a más que un “acto”. Y si así fuese, el ejercicio unidimensional como referente sugeriría cuando menos la pérdida dolorosa de un accionar libre, quedaría en la memoria como la privación de una acción que en algún momento fue indomable. Ni el héroe marino de la antigüedad ni el burócrata fueron y son los únicos actores verdaderos de la historia universal. Y tampoco la modernidad proclama la muerte del



sujeito en acción. Sin embargo, para descubrir esto se precisa de la liberación del sujeto del falso énfasis heroico y del monólogo social.

Así como los *piqueteros*, los desocupados militantes de la Argentina, en su alianza contra el dictado de las elites nacionales e internacionales de saneamiento económico del modelo neoliberal de los años 90. Sus espectaculares acciones –por medio de asambleas barriales, cortes de ruta, ocupaciones de fábricas y demás revueltas locales y nacionales– terminaron por obligar a los gobernantes a elaborar un compromiso dirigido a crear planes sociales que aliviarán, cuando menos en parte, la pobreza y la precariedad social. Como contraparte de los planes sociales se llegó a acordar con las instancias de poder estatal un tiempo de trabajo de diariamente 4 horas, organizando y distribuyendo, en algunos casos, autónomamente y con pleno poder la división y el

resultado del trabajo mismo con sus formas de autogestión. Pero más allá de los logros inmediatos sociales, los piqueteros demostraron una gran perspicacia al organizarse en torno a pequeños emprendimientos con objeto de autoabastecimiento con sus propios productos y servicios; en otros lugares se crearon modalidades de trabajo orientadas hacia la producción para el mercado, llegando a obtener excedentes, lo que mostró, por otro lado, una desgarrante, y en muchos casos, una contradicción abierta que diferenciaba sus diferentes y vastas ramificaciones. No obstante, independientemente de triunfos y derrotas, de la querrela acompañante a las prioridades de los intereses de las clases medias, de intereses comerciales privatizados y de la amenazante derrota del punto de referencia comunitario, la dimensión político-cultural de los piqueteros es ya un ejemplo histórico del entrelace de facultades de configuración de vínculos de acción económico-social. En rigor, la experiencia piquetera demuestra de modo fehaciente –aun desde el seno de sus contradicciones y ambivalencias– la posibilidad de constitución alternativa de poder y contrapoder, la capacidad de autoorganización y de autogestión, la probabilidad inherente a todo movimiento en emancipación de crear formas cooperativas de trabajo y recreo, vislumbrando la utopía como realidad potencial, y, por ende, la aptitud de establecer marcos alternativos de sociabilidad y sociabilidad. El análisis mismo presenta la complejidad de estos movimientos sociales en su autogestión y accionar en la topografía de un sujeto y un objeto diversificado. El resumen es alentador –como referente cultural de la época– y, al mismo tiempo, de gran valor instructivo como una novedosa experiencia de acción en el perfilado autónomo de las formas de la praxis. En lo fundamental, la experiencia piquetera deberá ser leída como una lección de política social a estudiarse al detalle y con profundidad. En suma: ¿cómo se pudo estructurar este proceso colectivo que afianzó el espíritu de solidaridad recreando y reconstituyendo la dignidad del desocupado²⁰ que en algún momento pareció haberse perdido en el marasmo social del neoliberalismo? Y nuestra encrucijada: ¿Cuánto tiempo debe pasar para que los desocupados en Alemania y en Europa superen su consuetudinaria palidez y cobren fuerza –en virtud a una sociabilidad rebelde– haciendo temblar los fundamentos de la sociedad?

El “breve catecismo” de la nueva idea de cultura intelectual

Queda pues el ser-activo, con su extensa falta de anclaje en el discurso moderno de la pra-

xis. El Ser humano –en el ámbito de su relación consigo mismo y frente a la escisión de su dimensión social– resulta aparentemente desatendido por el objeto de investigación del sociólogo. Ciertamente, la singular praxis de individuos solitarios y creativos –¿es una cuestión puramente privada? Se podrá decir que sí y no. Evidentemente, diferenciando entre el ser-activo como puro acto y las condiciones a la que está sujeto, su carácter societal estará fuera de duda. Claro, si bien es posible que yo pueda concentrarme intensamente en torno a mi propia intelectualidad –sin empréstitos previos y estímulos de otros sujetos mi acto de concentración llevaría al puro vacío, paralizándose por la falta de objetos externos e internos. Podré socializarme en el trabajo y en la acción hacia afuera –extensivamente. En mi ser-activo, por el contrario, experimentaré las seducciones y los apremios de la socialización intensiva. Sin tener una réplica adecuada a las cuestiones y a los sujetos de mí alrededor, reaccionaré de



los más diferentes modos, tendré una respuesta diferente hacia a los “otros” sujetos que imagino idealmente, pasando por un gran sufrimiento, por los más inimaginables suplicios.

Semanas enteras, así el relato, Flaubert se retorcía en su sofá como un animal herido en busca de una sola “palabra adecuada”. La ligazón objetual –propia del trabajo– no presenta aquí el corte sino solamente la sublimación; y el referente social, ineludible para la definición de la acción y su verbo, proseguirá en la polifonía y, aun también, en el mutismo del diálogo interior.

Para poder aplicar las condiciones a las que yo esté sujeto como ser-activo es imprescindible que haya aprehendido los objetos y personas ideales. Sólo este proceso de aprendizaje, concluido exitosamente, me permitirá una relación sustancial hacia mí mismo. De lo contrario, la ausencia inmediata del mundo amenazará por desbordar-

se en desconcierto y falta de motivación e impulsos. Es cierto, el sueño de la razón produce monstruos; el sueño del propio interés, a su vez, aburrimiento. Y es cierto también que estos objetos de representación fueron de gran aprecio y popularidad, no solamente desde el ilustrado siglo de las luces. Evoquemos, por ejemplo, al rey de Pascal que no sabía cómo estar en su habitación; o recordemos al rico de Helvetius, revolcándose como una ardilla en su jaula, en su terrible urgencia esperando la misericordia de la naturaleza para que pueda renovar alguna motivación. Trazarse un fin que despierte el interés y, claro, valga la pena, enajenarse, trascenderse, tal vez lograr escaparse de la situación, dudar de sí mismo y de sus facultades, desesperarse por un momento, pero finalmente cobrar un nuevo valor –todo esto deberá ser ejercitado, será un sine qua non a adquirirse: lo más alto de todos los placeres; al placer de pensar de otro modo que hasta el momento –sobre uno mismo y sobre el mundo, sin mayor impulso que el interior, como curiosidad, como ganas de diálogo consigo mismo. Esta inquietud ético-espiritual presupondrá adiestramiento temporal y duradero, instrucción, implicará la existencia de modelos capaces de ser interiorizados como figuras de proyección y de deseo. No obstante, el hecho de “animarse”, terminar cobrando valor y finalmente realizarlos está supeditado a un “negocio” solitario, es un emprendimiento privado, claro, entendiendo lo “privado” en terminos comunes, no como los griegos. Efectivamente, en Grecia esta palabra estaba reservada para la designación de sujetos apasionados con una insuperable obstinación por sus propios asuntos privados, siendo vistos como los “idiotas”.

Pues bien, aquí estaría el “breve catecismo” de la nueva idea de cultura intelectual:

Ya dejaste de trabajar, ahora puedes entrar en acción, actuar; lo has dominado todo como trabajador, ¡pues, entonces, no te dejes convencer de que toda la actividad esté encadenada al trabajo retribuido, a que

se consuma en sí mismo! ¡Empieza con algo, enreda a los otros en tus planes y deja enredarte en ellos: Tu vida ya está arreglada! –¡Tú, justamente, no sólo actúas, ergo: no puedes pasarte toda la vida con los otros en un compromiso social eterno! Y ¡vuélvete por ti mismo ser-activo! ¡Crees que eres de valor suficiente como para ocuparte de tus propias cuestiones, de ti mismo! Y ¡no creas en reproches! El propio cuidado y la autosuficiencia –pues ¡que sean vanidosas o que se convenga, como es debido, que son sólo recreo del trabajo! Ya no tienes trabajo, ¡anseacabó! ¿Qué es lo que te puede salvar del vacío a excepción de la interacción social, qué sino las inclinaciones que sientes brotar en ti mismo? Y, como te dije: ¡Tu vida está arreglada!

El gesto apelativo tiene el fin de aliento, se dirige hacia los que fueron expulsados del mundo laboral, hacia aquellos que en consecuencia del trabajo y sus determinantes deben recomponer arduamente las actividades que estaban dirigidas hacia la retribución, y aquellas que pertenecían a su propia actividad, a sí mismos o que, en el futuro, les podrán pertenecer.

La respuesta frente a las premuras existenciales de los que estén en proceso de reintegración en la sociedad tiene que pasar por la transformación fundamental de la educación, por un sistema educativo que se libere de su dependencia monocausal frente a la vida laboral de retribución como la única forma legítima de existencia.

Actualmente, una de las reivindicaciones de vasto incumplimiento en Alemania es la de dotar a los niños y jóvenes de conocimientos sólidos, capaces de brindar un trabajo satisfactorio o una carrera académica que sea completamente independiente del aval familiar; y en su caso, la transmisión y ofrecimiento de un sentido diferente y apropiado –ante un posible fracaso en la carrera profesional o en otros procesos de formación adicionales– tendrá una función central como una de las técnicas fundamentales de supervivencia del futuro, presentándose actualmente

–para una inmensidad de personas– como una perspectiva de crucial relevancia. No obstante, si esta argumentación en favor del nuevo orden social tuviera implicaciones mayores (como un arte de persuasión mayor) – que sean bienvenidas: Aquellos que ya hayan aprendido a convivir y a actuar en el universo social colectivamente, a partir de decisiones libres y con claro placer; estos mismos –con o sin trabajo– podrán prescindir de policías, jueces, fiscales, asistentes sociales, ahorrarse de especialistas de todo tipo de “normalización” social. ¿Y el Estado enflaquecido, este sueño neoliberal? Claro que es posible crearlo, al paso, como entre paréntesis. Sin embargo y ante todo, lo que se manifiesta como consecuencia del ingreso universal ciudadano, lo que en cierta manera es su corolario, es un desenlace de la larga y conflictiva historia de la lucha contra la pobreza y la dependencia.



Notas

- * El presente texto es una publicación ligeramente modificada (Utopie des Bürgergeldes. Der lange Kampf um das Recht auf Lebensunterhalt. En: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 2/2005, Berlin, p. 227-237.) del libro de Wolfgang Engler: *Bürger, ohne Arbeit. Für eine radikale Umgestaltung der Gesellschaft*. Aufbau-Verlag, Berlin 2005 –*Ciudadanos, sin Trabajo. Por una transformación radical de la sociedad*, p. 134-151. 1. “Gesicherte Grundausstattung für jedermann.” Cita según Ralf Dahrendorf: *Wirtschaftlicher Erfolg und soziale Wirkung*. En: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 24. 12. 2004. – **Exito económico y efecto social**.
2. Vease: Michael Opielka: *Grundeinkommen statt Harzt IV*. En: *Blätter für deutsche und internationale Politik*, Berlin 9/2004 – **Ingreso básico en**

- vez de Harzt IV, p. 1081-1090. “Harzt IV” es la designación popular y hasta “oficial” de las reformas social-laborales de la RFA y se remite a Peter Hartz (presidente del consejo de administración del consorcio “Volkswagen”), quien el 11 de julio del 2004 dirigió la comisión con efectos de reformar el mercado laboral en Alemania. “IV” es el “Escalón IV” de la “Agenda 2010” de la coalición socialdemócrata-verde, que entró en vigor a partir de enero de 2005 y significó una disminución radical de la percepción de subsidios sociales y laborales. (Nota del traductor, Hugo Velarde)
3. “Recht auf Lebensunterhalt”
4. Karl Polany: *The Great Transformation. Politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftssystemen*, Frankfurt a. M., 1995 –*La gran transformación. Orígenes políticos y económicos de sociedades y sistemas de economías*, p. 114.

5. Karl Marx: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, 1 Bd. (1864), Berlin 1977, p. 768. -El Capital. Crítica de la Economía Política (Libro Primero, volumen 3), Siglo XXI Editores, Madrid 1978, p. 926.

6. Karl Polany, p. 120.

7. Robert Castel: *Die Metamorphosen der sozialen Frage. Eine Chronik der Lohndarbeit*, Konstanz 2000, p. 120. - Les métamorphoses de la question sociale, Paris (Fayard) 1995. Las metamorfosis de la cuestión social. Editorial Paidós, Barcelona 1997.

8. Cita de Robert Castel, p. 219.

9. Rainer Hank: *Das Ende der Gleichheit oder Warum der Kapitalismus mehr Wettbewerb braucht*, Frankfurt a. M. 2000. -El fin de la igualdad o por qué necesita el capitalismo de más competitividad, p. 194.

10. Hans-Olaf Henkel: *Die Ethik des Erfolgs. Spielregeln für die globalisierte Gesellschaft*, München 2002. - La ética del éxito. Reglas de juego para la sociedad globalizada, p. 248.

11. En este caso el burgués. Valga indicar que "Bürger", en la acepción y el entendimiento de las lenguas románicas, es en alemán una figura de implicaciones ambiguas. Por un lado corresponde al "ciudadano" ("citoyen"), por el otro contiene la génesis y la etimología del "burgués" ("bourgeois"). Wolfgang Engler se refiere en el texto inequívocamente a "Bürgergeld" ("dinero ciudadano") como "ingreso universal ciudadano", aunque existe el otro concepto sinónimo "Grundeinkommen" -véase nota 2. (Nota del traductor.)

12. John Locke: *Two Treatises of Government* [1679-1689], Chapt. V; Of Property. En: John Locke: *Bürgerliche Gesellschaft und Staatsgewalt. Sozialphilosophische Studien*, Leipzig 1980, p. 115-131.

13. Jean Jacques Rousseau: *Economie ou Oeconomie* [1751]. Cita según

Diderot: *Enzyklopädie (Enciclopedia)*, Leipzig 1972, p. 357.

14. Aquí está considerado en lo fundamental el impuesto al valor agregado. Este impuesto debe ser elevado a todas las mercancías -también a las importadas- lo que no deberá implicar -a diferencia de tributos e impuestos directos- desventajas de competencia para las economías nacionales. Véase: Lester Thurow: *Kapitalismus und Sozialsysteme reformieren*. En: *Kommune*, 3/2004, Frankfurt a. M. -A reformar el capitalismo y los sistemas sociales, p. 32-35.

15. Amartya Sen: *Ökonomie für den Menschen. Wege zu Gerechtigkeit und Solidarität in der Marktwirtschaft*, München 2002. -Economía para el Ser humano. Vías de justicia y solidaridad en la economía de mercado, p. 217.

16. *Loccum Initiative kritischer Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler (Hg.) Armut als Bedrohung. Der soziale Zusammenhalt zerbricht. Ein Memorandum (Kritische Interventionen 7)*, Hannover 2002. -Iniciativa de Loccum de científicas y científicos críticos. La pobreza como amenaza. La cohesión social en quiebra. Un memorandum (Intervenciones críticas 7), p. 20.

17. Walter Pfannekuche: *Wer verdient schon, was er verdient? Fünf Gespräche über Markt und Moral*, Stuttgart 2003. -¿Quién gana lo que efectivamente gana? Cinco entrevistas sobre mercado y moral, p. 84.

18. Las citas corresponden a continuación a: Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, Buch VI, Berlin 1960, p. 122-140. -Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, libro V.

19. Hannah Arendt: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München 2202. -Vita activa o De la vida activa, p. 228.

20. Mariastella Svampa: *Die Piqueteros. Soziale Bewegungen und neue politische Erfahrungen in Argentinien*. En: "Gegner" (März bis August), Berlin 2004. -

Ingreso ciudadano: políticamente a favor, filosóficamente en contra.

CeD Roberto Gargarella

Quienes consideran que la pérdida de libertad es un tipo de castigo inaceptable, tienen razones filosóficas para -por ejemplo- oponerse a un nuevo Código Penal en donde se reduzcan las penas de prisión: lo que ellos pretenden es la abolición de las penas privativas de la libertad, y no la mera moderación de dichos castigos. Sin embargo es posible que, en la práctica, esas mismas personas terminen apoyando dicho Código, entre otros motivos por razones de humanidad. Finalmente, quien se opone a la prisión lo hace porque está convencido de los indebidos sufrimientos implicados por la misma, por lo que puede tener sentido apoyar una medida que promete remediar de inmediato los padecimientos de algunos. Del mismo modo, es posible que quienes rechazan el intervencionismo militar en otros países vean con cierto entusiasmo un fortalecimiento del orden institucional internacional destinado a que los Estados consulten de modo efectivo (pongamos) a las Naciones Unidas, antes de la adopción de cualquier medida intervencionista. Otra vez, el ideal -no utópico- de acabar con el intervencionismo militar lo lleva

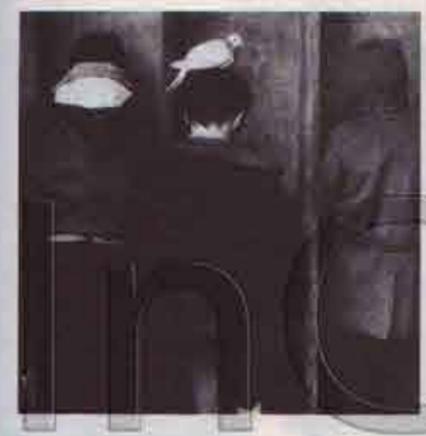
a uno a bregar por políticas más drásticas en la materia, pero otras razones -entre ellas, nuevamente, razones de humanidad- pueden llevarlo a uno a apoyar el robustecimiento de órganos como las Naciones Unidas, si es que ello permite reducir la discrecionalidad unilateralista de algunos Estados. Según entiendo, no es irracional pensar el ingreso ciudadano en términos similares a los presentados en estos dos ejemplos. Es decir, puede haber, aquí también, razones políticas para dar la bienvenida a una propuesta que tal vez merezca resistencias filosóficas como utopía a perseguir. Quisiera, a continuación, dar algunas razones en apoyo de ambos reclamos.

Políticamente a favor

Tanto en su forma ideal -que implica asegurar a cada ciudadano una renta básica con independencia de su aporte al conjunto- como en su forma no-ideal -por ejemplo, la asignación de una renta básica relativamente modesta, a cada niño, con independencia de su condición social, tal como se

ha propuesto en la Argentina- el ingreso ciudadano aparece como una alternativa política igualitaria que es, a la vez, interesante, atractiva, y posible.¹ Las razones que dan valor al ingreso ciudadano son numerosas, muy especialmente en sociedades económicamente tan desiguales e injustas como la Argentina. Ante todo, y lo que es más importante, dicho ingreso permitiría paliar algunas de las gravísimas injusticias sociales existentes, aliviando la situación de penuria por la que atraviesan hoy muchas familias.² Esto solo basta para dar respaldo a una propuesta que promete reemplazar de modo digno (ver más abajo) a las frágiles, insuficientes y corrompibles prácticas redistributivas hoy vigentes. El ingreso ciudadano resulta, además, una propuesta particularmente apropiada para circunstancias como las actuales, tan fuertemente marcadas por la existencia de altos índices de desempleo. En efecto, los "planes sociales" hoy vigentes parecen estar moldeados bajo el presupuesto del "pleno empleo," y diseñados como remedios parciales frente a este tipo de males que se asumen temporarios. El ingreso ciudadano

rompe con dicho presupuesto, para reconocer que el horizonte del pleno empleo es un ideal insostenible en la actualidad. Él pretende reaccionar frente a la dramática realidad del desempleo como hecho estructural -como hecho con vocación de permanencia- dando una respuesta apropiada que, como corresponde, también tiene aspiraciones de mantenerse en el tiempo. He hecho mención al igualitarismo de esta propuesta, y quisiera aclarar por qué utilizo este calificativo. Ante todo, la renta básica se encuentra fundada en un principio igualitario que dice que todos somos iguales, que encuentra traducción inmediata en el carácter universalista de esta política: nadie va a verse privado de sus beneficios por razones moralmente irrelevantes. Del mismo modo, el ingreso ciudadano demuestra su carácter igualitario en el hecho de considerar a todas



en modo alguno, responsables (el haber nacido en un ámbito familiar con mayores recursos; el haber nacido dotado de capacidades socialmente valoradas; el ser más talentoso o aún más atractivo que otros), la política de la renta básica reconoce a todos los seres humanos como moralmente iguales, y procura que las personas no resulten afectadas por razones ajenas a su responsabilidad. En definitiva, la propuesta del ingreso básico se encuentra impregnada por criterios igualitarios que convierten a la misma en una alternativa de interés. Más todavía, el ingreso ciudadano contribuye -especial, sino exclusivamente, en su forma ideal o maximalista- a mitigar males de gravedad, como los vinculados con la explotación y la alienación laborales. Ello es así porque, por un lado, el mismo hace posible que uno simplemente abandone trabajos en donde resulta maltratado, gracias a la certeza de que cuenta con un respaldo económico capaz de sostenerlo en situaciones de desempleo. El ingreso ciudadano, en este sentido, viene a favorecer no sólo a aquellos que hoy no cuentan con un trabajo fijo, sino además, y de modo especial, a aquellos que hoy se ven obligados a enrolarse en "trabajos basura" por la desesperada necesidad de asegurar su subsistencia. Por otro lado, al contar con dicho respaldo económico, uno puede optar por involucrarse en actividades más afines a los gustos y deseos propios. De ese modo, es posible ponerle límites firmes a la pesadilla que describía Carlos Marx en sus escritos de 1848 (una pesadilla hoy tan actual), en donde el trabajo aparecía como una "cloaca" en donde se fortalecían sólo los aspectos "animales" de cada persona, y de la cual cada uno trataba de "huir" apenas se le presentaba una oportunidad. Con el respaldo del ingreso ciudadano, las actividades principales de cada uno pueden vincularse de modo más directo con aquellas capaces de favorecer la autorrealización personal, y dejar de estar así vinculadas -como suelen estarlo hoy- con actividades que uno desprecia o considera simplemente agraviantes para la propia dignidad. Especialmente en contextos como el argentino, la propuesta del ingreso básico cuenta con una ventaja extraordinaria frente a otras alternativas. Esta tiene que ver con el carácter no-discrecional de la renta, lo cual resulta de primera importancia en un país en donde toda propuesta redistributiva aparece inmediatamente golpeada por acusaciones de "clientelismo" y corrupción. La no-discrecionalidad de esta propuesta tiene su base en su carácter universal: la renta es asignada a todos los adultos (o a todos los niños) con independencia de su ideología, su clase social, su género, o su raza. Frente a dicha propuesta, las alternativas redistributivas hoy más comunes aparecen jaquea-

das de modo habitual por el modo indebido en que son administradas. En contextos como el nuestro puede decirse, razonablemente, que el gobierno genera, alimenta y en definitiva mantiene vivas las tensiones sociales, cuando asigna subsidios con criterios discrecionales, poco precisos. Resulta obvio, frente a asignaciones que se sospechan poco claras, los grupos más desaventajados van a acercarse al gobierno y/o a intensificar sus protestas, en la medida en que adviertan que algunos de tales caminos -o ambos a la vez- sirven para franquear la puerta de acceso a subsidios económicos disponibles. Al mismo gobierno puede interesarle una situación de este tipo, que le permite administrar el conflicto social, a la vez que reforzar y expandir sus "redes clientelares." De allí que la adopción de un subsidio universal merezca ser bien recibida por



quienes están interesados en poner fin a este tipo de comportamientos por parte del gobierno. De allí también, sin embargo, las dudas que uno pueda mantener en torno a la vocación gubernamental por promover una alternativa semejante. La promesa de no-discrecionalidad propia del ingreso ciudadano convierte a esta propuesta, además, en una alternativa teóricamente atractiva aun para sectores habitualmente renuentes a las medidas redistributivas. Y es que, como viéramos, el ingreso ciudadano viene a combatir aquellos defectos que habitualmente se atribuyen a las propuestas redistributivas más conocidas: la renta básica procura atacar el clientelismo, la corrupción, la discrecionalidad, la falta de transparencia, el amiguismo, el negocio con fondos públicos. Esta menor vulnerabilidad frente a la crítica resulta todavía mayor cuando se toma en cuenta la versión del ingreso ciudadano más popularizada en el país, es decir la de un ingreso fijo dirigido a cada niño. Ello, por un lado, por su carácter menos ambicioso o aparentemente más realista (una virtud

que suele negársele al ingreso ciudadano en su versión maximalista); pero por otro lado, también, por estar concentrada en un sector —los niños— que todos reconocen como especialmente vulnerable y necesitado de ayuda —o, para ponerlo en otros términos, un sector al que pocos se animarían a negarle una ayuda especial.

Al respecto, cabe apuntar a favor de la propuesta en cuestión —sobre todo en su versión “argentina”— la de su viabilidad. Es mérito de algunos de sus propulsores (entre ellos, los economistas Rubén Lo Vuolo y Alberto Barbeito) el de haber diseñado un esquema económica y políticamente concebible aun para un país como la Argentina, con las desigualdades y escasez de recursos reinantes. Ello, cuando —en su versión original— la propuesta del ingreso ciudadano parecía sólo un lujo imaginable para países

culos interpersonales sólidos —vínculos que, por el contrario, resultan socavados por la práctica de una economía de mercado. La persistencia de este tipo de dificultades surge en parte porque la fijación de “pisos mínimos” —una renta básica— no viene acompañada del establecimiento de “techos” en cuanto a las ganancias asequibles. Pero dicha circunstancia, en definitiva, resulta sólo una expresión más de ciertos aspectos centrales de esta propuesta: la política de la renta básica sigue necesitando de la competencia, la ambición, y el individualismo para la generación de los ingresos necesarios para su autofinanciamiento.

Contra dichos resultados uno podría mantener, junto con autores republicanos y socialistas más tradicionales, que la vida económica debe estar esencialmente al servicio de la promoción de ciertos rasgos de carácter,

peor, pero sin llevar el bisturí sobre alguno de los nervios motores del capitalismo. De allí que la imagen del “camino al socialismo” —imagen con la que algunos de sus mentores defienden el ingreso ciudadano— no encuentre una justificación fácil. No se trata, exclusivamente, de que estemos frente a una nueva promesa que se transforma en mera retórica. El problema es que la infraestructura capitalista no parece sencillamente compatible con el mantenimiento de un efectivo “camino al socialismo”. Más bien, es dable esperar que ella trabaje de modo continuo en contra de cualquier arreglo económico que no se sostenga exclusivamente a partir de la lógica de las mayores ganancias.

Ahora bien, uno podría decir que las preocupaciones como las manifestadas más arriba —vinculadas, por caso, con las cua-

bre exigencias de tales propuestas, y a defender alternativas más compatibles con el “sálvese quien pueda” —alternativas que, en países como el nuestro, aparecen respaldadas por tradiciones bien asentadas. En resumen, si uno quiere asegurar la preservación en el tiempo de esquemas de contenido fuertemente igualitario, no puede al mismo tiempo mantener estructuras desti-

nadas a erosionarlos.

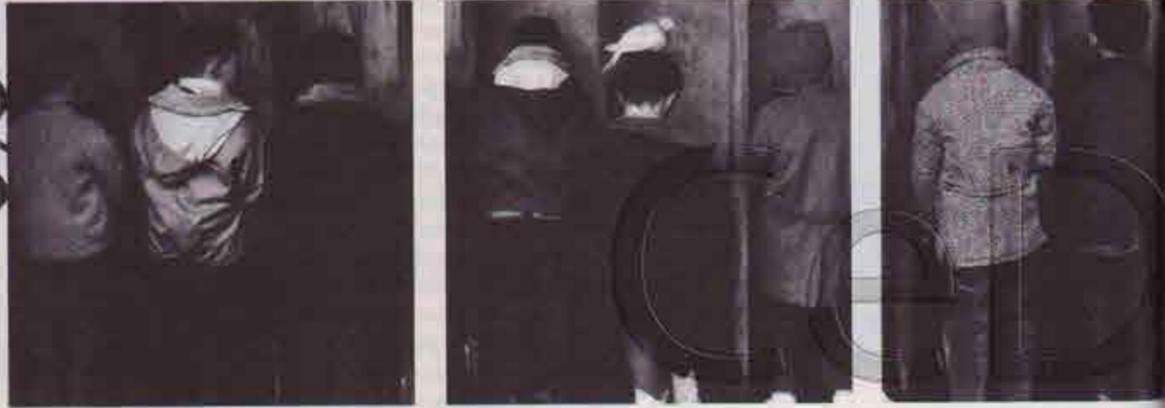
Para terminar: este juicio ambiguo sobre el ingreso ciudadano —políticamente a favor, filosóficamente en contra— no es expresión de una duda tanto como de una convicción. La convicción es que no tiene que negarse a ver las desventajas propias de las propuestas que más estamos interesados en defender.

Notas

1. Una variante importante de esta alternativa más modesta incluye a los ancianos junto con los niños como sujetos de la renta básica.
2. Por lo demás, teniendo en cuenta que los sectores de menos recursos son los que registran tasas de natalidad más altas, el ingreso podría ser de especial ayuda para las familias más necesitadas.

Ingreso/Renta de la ciudadanía; un concepto necesario y potente en la lucha de resistencia y emancipación

Pablo Bergel



en donde, paradójicamente, ya estaban resueltas muchas de las dificultades que la renta básica quiere solucionar.

Filosóficamente en contra

Deseable, ante todo, teniendo en cuenta la amplitud y profundidad de las necesidades y urgencias existentes en países como el nuestro, la propuesta del ingreso ciudadano parece objetable, sin embargo, como utopía a perseguir. Ello, en particular, para quienes aún preservan ciertas sensibilidades socialistas, que resultan afectadas por el modo en que el ingreso ciudadano mantiene intocados los nervios vitales del capitalismo. El problema parece ser, en este sentido, el mantenimiento de una forma de organización económica cuyo motor sigue siendo el dinero y la ambición por obtenerlo. Más específicamente, esta propuesta descuida un aspecto que resulta esencial para su auto-preservación, cual es la existencia de vín-

funcionales al autogobierno colectivo (el espíritu cooperativo, la solidaridad), y a la vez ser capaz de desalentar otros comportamientos, disfuncionales al mismo (los comportamientos meramente egoístas, la codicia). En este sentido, las búsquedas del capitalismo y el socialismo resultan directamente opuestas: lo que uno requiere y necesita es lo que el otro rechaza y combate. Y aquí, la propuesta del ingreso ciudadano parece directamente alineada con el capitalismo antes que con el socialismo —y por más compensaciones que, en el camino, y según viéramos, pueda dejar para el consuelo socialista. La implementación de la renta básica, en este sentido, favorece la continuidad de una trama económico-social que es la que hoy sirve para corroer los rasgos de carácter que el socialismo necesita para convertirse en una alternativa estable.

Del mismo modo, la amenaza de la alineación reaparece, tal vez porque nunca se había ido. El ingreso ciudadano quiere asegurar un necesario respaldo a los que están

lidades personales o las disposiciones de carácter de las personas— aluden a finezas indebidas en contextos tan groseros como el que nos rodea. Sin embargo, uno debería preguntarle a quienes presentan esas dudas, qué material humano esperan que sostenga en el tiempo cualquier propuesta igualitaria de peso, como la propia del ingreso ciudadano. El hecho es que, en razón del aspecto volcánico de nuestra vida política, casi cualquier propuesta puede ganar, ocasionalmente, respaldo público. Pero lo importante aparece luego, cuando surge el interrogante acerca de cómo dotar a tales propuestas de continuidad, cómo asegurar su estabilidad. Si uno mantiene en marcha el motor del individualismo, el egoísmo, y la codicia, luego, no debe sorprenderse de que, al tiempo, se revelen socavados los fundamentos que prometían dar sostén a propuestas igualitarias como las citadas. Esperablemente, aun las personas que pudieron darle la bienvenida a las mismas van a comenzar a apuntar a los problemas y so-

Ingreso o Renta de ciudadanía; ¿a qué nos estamos refiriendo nosotros con este concepto? A un ingreso **universal**, esto es, una renta o cantidad de dinero recibida mensualmente por todos los ciudadanos y residentes establecidos en un país o territorio jurídicamente establecido, desde que nacen hasta que mueren, por el solo hecho de ser humanas personas que habitan y residen en esa sociedad. Este ingreso debe ser **suficiente**, es decir, debe alcanzar para cubrir las necesidades básicas de alimentación, vivienda, vestimenta, educación y salud, de modo de garantizar a cada individuo su existencia y reproducción material y su vinculación y participación social en condiciones de equidad de posibilidades con sus semejantes. Además debe ser **incondicional, permanente, automático** y sin obligación de contraprestación o desempeño alguno, es decir, es claramente diferente a un *subsidio compensatorio* (por desocupación, pobreza, discapacidad u otra condición desfavorable que deba ser compensada; obviamente, tampoco es un *subsidio promocional*, como una beca o estímulo para promover una conducta o actividad determinada); aunque no se contraponen a los subsidios, que podrían seguir existiendo como instrumentos de políticas focalizadas. En realidad, el ingreso o renta de ciudadanía no es una política (¿diz que social?), sino que es anterior a toda política; es un derecho fundante, como la identidad, como el voto universal, etcétera; es condición del pacto social fundacional. Es la expresión monetaria del costo de una canasta básica suficiente de bienes y servicios necesarios

para participar como ciudadano pleno en la situación y condiciones de una sociedad dada. Podrá haber políticas para la etapa de implementación y luego una administración bastante automatizada y bancarizada que asegure a través de una cuenta y tarjeta de débito la recepción mensual de la cantidad establecida; pero el derecho a un ingreso básico de ciudadanía no es una política (instrumental, negociable como toda política), sino esto, un derecho, un derecho humano inalienable.

A partir de estas definiciones, nos parece un tanto ociosa la distinción que hacen algunos *colegas* (como José Iglesias Fernández y las gentes del grupo Baladre, del Estado español), entre renta básica “fuerte” o “débil”, si bien compartimos su intención de defender la radicalidad del concepto frente a versiones sesgadas que, en nombre del “realismo” o “posibilismo”, confunden lo que debe ser un derecho pleno de ciudadanía, con alguna variante más o menos bien intencionada de subsidio compensatorio a la pobreza, la desocupación, niñez/vejez, invalidez, etcétera. En nuestra opinión, si no están reunidas las condiciones de universalidad, suficiencia e incondicionalidad, no puede hablarse de ingreso ciudadano ni de renta básica (ni fuerte ni débil), sino de subsidios, ayudas, etcétera. Se trata de una cuestión de sustantivos, no de adjetivos.

Las definiciones o clarificaciones precedentes no implican una negación o toma de posición contraria a los subsidios o las políticas focalizadas (compensatorias o promocionales), siempre y cuando sean

complementarias, adicionales y en modo alguno pretendan sustituir el ingreso básico de ciudadanía.

Así establecido el concepto, se puede avanzar sobre lo que constituye su principal núcleo de radicalidad: *la ruptura y desenganche del vínculo, hasta aquí mediatizado y subordinado, entre la vida y reproducción de la existencia individual y social (acceso a los medios materiales y culturales que la hagan posible), con respecto a la esfera del trabajo y la producción (y sus modos, medios y relaciones)*. Todas las demandas, los movimientos y las luchas reivindicativas se han planteado hasta ahora en la esfera de la producción: cambios (reformistas o revolucionarios) en las relaciones de producción, acceso más socializado a los medios de producción. La esfera del trabajo y la producción han sido hasta el momento la mediación necesaria hacia





la esfera de la reproducción de la vida; estar fuera del circuito del trabajo y de la esfera de la producción ha implicado la realidad o amenaza de quedar fuera de la vida misma, y excluido de la vida social, de la ciudadanía. Quienes controlan la esfera de la producción (los dueños y gestores del capital, en la sociedad; los varones adultos en la familia), controlan y administran el derecho a la vida y la ciudadanía, es decir, la esfera de la reproducción individual y social. "El que no trabaja no come", reza el mandato bíblico que impregna el sentido común y la cultura desde muchas formaciones sociales anteriores al capitalismo; pero resulta que en el sistema de relaciones capitalistas la fuerza y capacidad de trabajo, convertido en mercancía, se enajena, y vende en el mercado a los dueños del capital, quienes lo comprarán siempre y cuando ese trabajo rinda ganancias, o sea, aumente ese capital. Esta "relación de dependencia" del trabajo y el trabajador con respecto al capital (su lógica y sus agentes) está instalada como la mediación necesaria para el acceso a los medios de vida; fuera del mercado de trabajo y de esta dependencia, ese acceso a los medios reproductivos se dificulta o impide, la sobrevivencia individual y generacional está amenazada. Y el mercado capitalista realmente existente no se comporta como un verdadero sistema, es decir, aumentando cuantitativa y cualitativamente la integración, funcionalidad y cohesión interna de sus partes, sino más bien como lo contrario, una suerte de "antisistema" que, en su huida hacia delante, degrada, quema como combustible y expulsa sus propios elementos; es decir, en la lógica de crecimiento y reproducción del capital, grandes y crecientes masas de la población quedan fuera de la esfera del trabajo y la producción, y por lo tanto, quedan también fuera del alcance de los medios de reproducción. El capital las requiere cada vez menos, no las necesitan. Sobran.

Nada de lo anterior resulta una novedad,

pero en las últimas décadas, la tendencia a la precarización y expulsión de los vínculos laborales se ha acelerado de una manera galopante en todo el mundo; las condiciones al interior del mercado de trabajo se han deteriorado y precarizado, al tiempo que cada vez más población va quedando al margen de los circuitos de producción. La hiperconcentración del capital, las tecnologías, el financiamiento, el acceso a los mercados, dificultan y limitan grandemente, si no anulan completamente, tanto las luchas al interior de las relaciones de producción tradicionales en pos de mejoras en las condiciones salariales y laborales, como muchos valiosos intentos cooperativos y autogestivos por fuera del mercado tradicional. Todo esto es visible en los países centrales, pero en la Argentina, con el acelerado proceso de destrucción industrial de las últimas décadas, se hace particularmente evidente que en este proceso no habrá "vuelta atrás"; esto es, difícilmente pueda retornarse a un mercado de pleno empleo con relaciones de dependencia "en blanco", salarios que alcancen razonablemente, jubilación, beneficios sociales, acceso a la salud, vacaciones, etcétera. Las demandas, luchas e iniciativas por dentro de la esfera de la producción (se trate de luchas por aumentos salariales; por "blanqueo" de los vínculos laborales; por reducción de las horas de trabajo y ampliación de puestos de empleo; las iniciativas autogestivas de recuperación o creación de medios de producción, etcétera), con toda la indiscutible legitimidad, con toda su heroicidad, sus fracasos y triunfos parciales, no parecen alcanzar para revertir la tendencia histórica descripta. En otros términos, la demanda y la lucha por "trabajo digno", en sus distintas variantes (aunque en general este término connota trabajo en relación de dependencia reconocida y blanqueada), no da cuenta, en las condiciones actuales, del problema de asegurar una "vida digna", mediante el acceso a los

medios materiales y culturales que la hagan posible en una sociedad concreta. Más aún, en cierto sentido, la presión y demanda social focalizada en "trabajo", "trabajo digno", contribuye a fortalecer el poder adversario del capital, el que tiene la llave del acceso, que puede decidir "comprar o no comprar" esa mercancía tan abundante y crecientemente devaluada que es la fuerza de trabajo. No se trata solamente de que "el trabajo incrementa el capital", sino que también, la propia demanda de trabajo, fortalece el poder del capital y devalúa a los trabajadores. Esto es lo que se viene verificando cada vez que los trabajadores y los ciudadanos aceptan, a cambio de la promesa de empleo, condiciones laborales degradadas hasta la semiesclavitud, pero también, impactos y perjuicios en su medio ambiente, en la apropiación de los recursos naturales, en la salud de actuales y futuras generaciones, etcétera. Encontramos que, en tanto el problema se plantee solamente en la esfera de la producción y sus relaciones (el trabajo, el empleo, etcétera), estaremos en una encerrona de difícil salida. Se hace preciso plantear el debate, los discursos y las prácticas sociales y políticas, también por fuera de la producción, directamente como derecho de acceso a los medios de vida y reproducción, más allá de la mediación laboral (o de cualquier otro tipo). El ingreso o renta básica de ciudadanía, al garantizar el acceso a los medios reproductivos con independencia de los vínculos o desvínculos de cada quien con el mercado laboral y los medios de producción, quiebra la dependencia y libera a los sujetos con respecto al capital. Aumenta considerablemente los grados de libertad y el poder de negociación de los ciudadanos que deciden ofertar su fuerza de trabajo en el mercado; pero también libera al trabajo de su condición inevitable de objeto-mercancía, y le restituye su carácter subjetivo de capacidad y potencia transformadora humana (la más humana de todas). El traba-

jo, así liberado de su condición mercantil y de su precio, puede recuperar su verdadero valor subjetivo.

En rigor, deberíamos dejar de hablar de "el trabajo", así, como sustantivo, como cosa; someter a "trabajo" a una operación de reverbalización semejante a la que hemos realizado con "poder". "Trabajo", como "poder", deben recuperar su carácter verbal bajo soberanía del sujeto, liberándolos, respectivamente, del mercado y de las instituciones de gobierno. Nadie, en verdad, "tiene", o "consigue", o "le dan", o "crea" (etcétera) trabajo; como nadie, en verdad, "toma", "tiene", "conserva" o defiende "el" poder. Trabajo y poder no son cosas o lugares (sustantivos), sino verbos que se conjugan y ejercen (o no) por voluntad soberana y obra propia de cada sujeto. Es importante deslindar la confusión que se ha establecido entre trabajo (verbo) y los medios de trabajo y producción (sustantivos, cosas que se tienen o no se tienen); así como entre poder (verbo) e instituciones o instrumentos de ejercicio de poder.

Hay quienes, como Van Parijs, se refieren al ingreso de ciudadanía como "camino capitalista hacia el comunismo", metáfora tan verdadera como podría ser el enunciado inverso, "camino comunista hacia el capitalismo"; ambos contienen cuotas de verdad, pero más aún, colocan la cuestión más allá de esta polaridad paradigmática. Porque por una parte es cierto que el LC debilita o quiebra la dependencia y aumenta la autonomía de las personas con respecto al capital, al brindar un acceso garantizado a los bienes vitales reproductivos sin pasar por el mercado; pero no menos cierto resulta que, al producir y asegurar una amplia redistribución del ingreso y extender e incrementar el poder de compra de vastos sectores de la población, está "construyendo" mercado, ampliándolo, creando demanda efectiva para la producción y oferta de muchos más bienes y servicios, y también la consecuente oferta de empleo. De modo que, si por una parte *desapodera* al capital, liberando la vida

de millones de "rehenes" que dependen de ser comprados por él para subsistir, por el otro, multiplica las "oportunidades de negocio", ampliando el mercado de bienes y servicios (en principio los básicos, pero en seguida, de todos). Por esto mismo, nos vemos en dificultades para definir al IC como anti o pro capitalista; como reformista, revolucionario o conservador; como izquierda o derecha. Ciertamente, respecto del capitalismo actual y realmente existente, significa, sin dudas, una vuelta de campana; tal vez, su conversión de antisistema expulsivo insostenible, en sistema integrativo sustentable, pero quizás ya no pueda ni deba llamarse a eso capitalismo (¿o sí?, ¿tiene esto en verdad importancia?).

En todo caso, en un país (y en un mundo) que ya no puede garantizar el acceso a los bienes básicos a través del empleo, pero que aún cuenta, después de la gigantesca destrucción de la producción y el trabajo, con ingresos totales y promedios per cápita que superan hasta en tres veces los valores de una canasta básica de bienes y servicios para toda su población, es decir, hasta tres ingresos o rentas de ciudadanía por habitante, parece que el "tema central" no es "el" trabajo (como sostenía la Central de Trabajadores Argentinos/CTA en 1999), sino que el tema central (también de la Central) es la distribución de un ingreso o renta básica a todos los ciudadanos, según la definición que hemos dado al comienzo. Colocar la cuestión distributiva en el centro del debate y el conflicto social es algo que la propia CTA y el Frenapo (Frente Nacional contra la Pobreza) han venido desarrollando con fuerza y continuidad, y la campaña y consulta popular de diciembre de 2001 constituyó un momento estelar de un largo empeño en esta dirección. Sin embargo, persiste en la cultura del movimiento sindical y social la centralidad del "trabajo" y del "trabajo digno" (en blanco, relación de dependencia) como articulador de las identidades y del sentido de la lucha, manteniendo

do aún como cuestión dependiente o suplementaria la implementación de ingresos independientes de aquel, y que asumen, por tanto, carácter de subsidios (aunque, sin dudas, muy importantes y progresivos frente a la emergencia). Asimismo, se pueden registrar demandas y prácticas de acción directa de movimientos de desocupados dirigidas a la obtención de bienes básicos, lo que ha costado represiones y cárcel a varios de sus miembros y dirigentes (recordemos los casos de Raúl Castells y de Emilio Alf); sin embargo, estas prácticas han sido esporádicas y no suficientemente legitimadas discursivamente, sino más bien como prácticas de emergencia (impulsadas por el hambre y padecimientos extremos), a veces vergonzantes, y siempre subordinadas al discurso principal que insiste en demandar "trabajo digno", o en todo caso, subsidios por desocupación, muy distantes en cantidad, calidad y modo de un ingreso básico, universal y suficiente de ciudadanía.

La liberación y cambio cultural de los sectores desempleados, precarizados y aun de los trabajadores formales, junto a amas de casa, jóvenes y sectores cuyo trabajo real no cuenta con reconocimiento ni pago en el mercado laboral, consiste en deslocalar la centralidad y la dependencia del trabajo con respecto al acceso a los bienes básicos reproductivos; y en colocar esto último como eje de la construcción de discursos y de nuevas prácticas emancipatorias. Es preciso instalar como derecho humano inalienable y como condición de paz y orden social, el acceso a los bienes básicos reproductivos, en forma independiente y no mediada por el mercado laboral. Desarrollar e instalar demandas por ingreso de ciudadanía, y prácticas de intervención que contribuyan a visibilizar el derecho universal al acceso directo a esos bienes nos parece crucial para relanzar propositivamente el movimiento social, desde la actual situación de cierta encerrona y agotamiento en que se encuentra en esta primavera de 2005.



Las FRONTERAS de Europa

Las recientes elecciones en relación a la Constitución Europea han puesto de relieve la existencia de numerosas tensiones entre distintos proyectos en pugna entre sí. Qué es Europa y cómo constituirla no son preguntas simples. En las diferentes aproximaciones a estos interrogantes surgen diversos y enfrentados horizontes de expectativas, intereses, enfoques y perspectivas.

En este dossier queremos acercar a los lectores de *El Rodaballo*, la conferencia que Balibar brindara en mayo de 2004 en Roma —de la cual también participaron Toni Negri, Franco Bertinotti y Sandro Mezzadra y que fuera organizada por *Transform! Italia*—, en la que el filósofo francés aborda lo que identifica como las aporías de la Constitución de Europa. Entre dichas aporías, Balibar destaca la inexistencia de un “pueblo europeo” y la consecuente debilidad del Super-Estado, el problema de los confines o la imposibilidad de una identidad europea, “la regresión del progreso” radicada en la emergencia de una “nueva ciudadanía” pero privada de nuevos derechos, hasta las dificultades para afianzar una idea posnacional, expresada en los bloqueos a una ciudadanía cosmopolita en los propios movimientos alterglobalizadores. Balibar, de quien hemos publicado en el nº 14 de nuestra revista una extensa entrevista, ha editado los últimos años varias obras en torno a esta problemática (*Le frontiere della democrazia* de 1991, *Nous citoyens d'Europe?* en 2001 y *L'Europe, L'Amérique, la guerre. Réflexion sur la médiation européenne* en 2003), en diálogo con pensadores como Virno y Negri, componiendo una compleja y rica reflexión teórica y política.

Acompaña el texto de Balibar, un artículo de Sandro Mezzadra en el que este pensador italiano recorre críticamente la trayectoria del intelectual francés en relación con la “cuestión Europa” a través de sus reflexiones sobre la política y la lucha de los migrantes. Mezzadra es

Profesor de Ciencia Política en la Universidad de Bologna, Codirector de *Derive Approdi* (junto a Paolo Virno), y habitual colaborador de *Il Manifesto*. Uno de los más sofisticados y radicales pensadores de las migraciones contemporáneas, a las que asocia tanto los nuevos modos de dominio como las emergentes formas de la emancipación, Mezzadra ha publicado *Diritto di Fuga (Derecho de Fuga. Migraciones, ciudadanía y globalización*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2005), e interviene activamente en los debates e iniciativas militantes del movimiento alterglobalizador.



Etienne Balibar
Europa, Constitución, confines, mundo

Para mí es, obviamente, un gran honor y un placer encontrarme aquí con todos ustedes para discutir de estos problemas de la política europea que, acuerdo con esta idea, forman el horizonte de nuestra subjetividad política actual.

He titulado mi contribución a la discusión de hoy “Europa, Constitución, confines, mundo” tratando de tomar conjuntamente

o de entretejer los hilos de esta problemática nuestra. No hablo como experto de la política europea, ya que no lo soy, si no simplemente, como ciudadano y también como filósofo o intelectual. Europa es, probablemente, uno de los objetos teóricos-filosóficos más fascinantes y misteriosos del momento. Siempre he tratado de escribir a propósito de este objeto en la coyuntura, y trataré también hoy

en la coyuntura. La palabra Constitución la quiero tomar en el sentido extenso de *politeia*, es decir, no sólo en el sentido formal —aunque el momento jurídico, hoy en plena mutación, me parece importante—, sino también en el sentido material, como un conjunto de instituciones, de relaciones de fuerza, con su aspecto de equilibrio y de conflicto, vale decir, de tendencias, de transformación permanente, en el sentido casi aristotélico de constitución de la ciudadanía, o de constitución de la figura del ciudadano.

Naturalmente la dificultad viene del hecho de que se trata de una ciudadanía sin comunidad preexistente, sin sustancia, que se trata de una ciudadanía no estatal o no completamente estatal, entonces probablemente —pero volveremos seguramente sobre este aspecto— no soberana, en el sentido clásico; se trata también, desde mi punto de vista, no de una ciudadanía de la Unión Europea, que quiere decir, en la práctica, para algunos habitantes del espacio europeo, sino más bien de una ciudadanía en la Unión, si fuese posible para todos. Esto por lo tanto constituye, designa, forma el nombre de una aporía, en el doble sentido positivo y negativo, nombre de un proceso, quizás de un progreso indefinido —del cual no podemos conocer por anticipado el resultado final— o de una transición, si se quiere; pero también del nombre de un fenómeno de crisis permanente y quizás de una cosa imposible. La pregunta, entonces, que nos obsesiona de modo permanente es qué cosa estamos haciendo en Europa, estamos construyendo algo, o bien estamos destruyendo, deshaciendo algo, quizás estamos deconstruyendo algo para construir algo nuevo.

Comenzaré con una breve reflexión sobre la coyuntura. Esta coyuntura obviamente es crítica, en consecuencia quizás también es una coyuntura de apertura, de renovación del proyecto europeo, sólo que para poder hablar de renovación, sería necesario poder responder a la segunda pregunta que viene inmediatamente después, donde la voluntad de alcanzar o de emprender esta renovación, donde la virtud —para usar la palabra (la expresión) maquiaveliana— es ¿quién la portará? Quizás para que esta virtud, o esta voluntad, esta capacidad surja a plena luz es necesaria una catástrofe tal vez militar, diplomática, en el Medio o en el vecino Oriente, tal vez financiera o económica como resultado del aspecto cada día más especulativo del capitalismo actual.

En la introducción que poco tiempo atrás había escrito para ese número especial de la revista francesa *Lignon*, con el título “L'Europe on partage” —un juego de palabras, Europa compartida—, hablaba de la paradoja actual del progreso, en particular bajo la forma de la ampliación y del bloqueo, bloqueo señalado al mismo tiempo, por el rechazo del Tratado constitucional por España y Polonia, por una parte, y por la otra, por la transgresión de las reglas, o de las así llamadas reglas, del equilibrio de la Unión, del lado de otro grupo de países, como Francia y Alemania. En este preciso momento podríamos pensar o imaginar que estas dificultades han sido finalmente sobrepasadas y que hemos vuelto a la normalidad, por un lado con el viraje producido por las elecciones españolas, el cambio de gobierno todavía no alcanzado en Polonia, pero sobre todo el viraje de Zapatero, y por otro lado, con las promesas de volver a la regla. Pero en el momento mismo en el cual pudiésemos imaginar que las dificultades de la política constitucional fueran superadas, viene, en modo aparentemente inesperado, pero en los hechos completamente lógico, la decisión de Blair de someter la Constitución europea al referéndum para rechazarla u obtener modificaciones sustanciales, que vienen del hecho de que este proyecto de Constitución, por formal o liberal que sea, es contrario, no sólo a ciertos intereses nacionales de potencia al mismo tiempo intraeuropea y extraeuropea de Gran Bretaña, sino también a toda la tradición constitucional inglesa; no son, según mi opinión, efectos contingentes de divergencias ca-

suales, de luchas de poder en el interior del pequeño lago político europeo, sino que son síntomas de la contradicción interna del proyecto mismo de Constitución y por lo tanto querría

decir en voz alta, sin tener ninguna teoría para proponer, querría tratar de reflexionar sobre cuatro aspectos de esta contradicción, subrayando al mismo tiempo, por un lado, la lógica externa-interna de estas contradicciones, es decir, la imposibilidad de circunscribir a un espacio político cerrado, puramente interno, la puesta en juego, y en segundo lugar, la ambivalencia, el aspecto ambivalente, positivo-negativo, de aporía, de virtualidad o posibilidad. Estas cuatro aporías que enumero rápidamente para dar el perfil se refieren a, primero, la naturaleza de aquello que llamaré el Super-Estado débil que es la Europa de hoy, y naturalmente, en correspondencia, la falta del pueblo europeo; segundo, la imposible definición de la identidad europea y el problema de la guerra de los confines; tercero, el círculo vicioso de una ciudadanía europea nueva, que se quiere posterior o superior a los viejos conceptos de ciudadanía, pero sin el reconocimiento de nuevos derechos sociales, culturales y humanos, en consecuencia, bajo la forma de un progreso que cubre una regresión, quizás una especie de revancha; y finalmente, cuarta aporía, el bloqueo de la ciudadanía cosmopolita dentro de los movimientos altermundializadores y las instituciones de derecho internacional privadas de autoridad que deberían ser uno de los puntos principales de iniciativa de parte europea, y que por el momento está en la forma de aporía.

En consecuencia, la primera aporía es Europa como Super-Estado débil; había hablado unos meses atrás de estatismo, yo con muchos otros, de estatismo sin Estado, se podría también decir más simplemente, burocratismo.

No enfrentamos con un casi Estado federal, con aspectos de extrema centralización y al mismo tiempo de extrema dislocación, un conjunto de instituciones instaladas por encima de los Estados nacionales con el proyecto o el pretexto de mantenerlos y al mismo tiempo de limitarles la soberanía. Una de las palabras casi fetichizadas por esto es la palabra subsidiariedad; nadie sabe exactamente qué cosa significa, salvo volver al Medioevo cuando por subsidiariedad se entendía un conjunto de reglas de derecho feudal. Esto quiere seguir que una parte de las funciones, o como decían los grandes autores clásicos, como Hobbes y Bodin, las marcas de soberanía vienen transferidas a nivel supranacional, pero al mismo tiempo, y esto me perturba sobremanera, bajo la condición de estar dividida o reducida; ejemplo típico es la división de la marca tradicional de la soberanía, que se llamaba en latín medieval *fiscus*, como es el caso del poder monetario transferido a nivel europeo, no de la comisión sino todavía más arriba, y el poder fiscal que los Estados europeos no quieren dejar; el resultado es obviamente que no queda ninguna posibilidad para una política económica europea en el sentido fuerte.

Más generalmente el resultado práctico de este tipo de transferencia o división es de neutralizar una con la otra, la potencia del centro y aquellas de las periferias, o, en términos filosóficos, conciliar los términos opuestos, de la voluntad de generalidad, de tratar de encontrar intereses comunes, también de afirmar algo como una independencia europea o una potencia independiente de Europa en los conflictos o en los acontecimientos globales, por lo tanto conciliar la voluntad de generalidad y la voluntad de particularidad que, en la práctica, quiere decir, el irredentismo nacional, del cual sabemos bien que depende la así llamada representatividad, es decir la existencia misma de las clases políticas, los diputados, los primeros ministros, los presidentes, pero también los intelectuales, los notables y los *notabilis*, la burocracia de Bruselas, la encarna-



ción típica y también el apoyo permanente a este compromiso histórico de nuevo tipo.

Esta burocracia no puede ni circular entre los múltiples centros, propuesta por algunos federalistas radicales como, por ejemplo, nuestra colega Calypso Nikolaivis, ni circular entre los múltiples niveles de decisión; la propuesta de Giacomo Marramao del *multi-level system of government*, consiste en crear algo como una potencia pública, pero ni circular ni imponer a los Estados miembros una línea fuerte y dura de servicio público. Ésta, naturalmente, es la puesta en juego de las muchas discusiones, muy imaginativas a mi parecer, sobre el nuevo tipo inédito de federalismo, pero hay otro aspecto que estas discusiones sobre el federalismo tratan demasiado de evitar: el problema de la relación entre legitimidad y pueblo. No podemos escapar a la cuestión de la legitimidad del Estado como institución política postestatal o metaestatal, si quiere ser democrática; y la falta de legitimidad corresponde a la falta de respuesta, cualquiera fuera ella, a la pregunta: ¿cuál es el pueblo europeo? ¿dónde está el pueblo europeo? Algunos meses atrás cuando se hacían las grandes manifestaciones por la paz en Roma, Madrid, Londres, recuerdo que Eugenio Scalfari había escrito **La Repubblica** un editorial clamoroso que decía, más o menos, "aquí está el pueblo europeo, lo hemos encontrado". Estoy de acuerdo; este es un aspecto importante de la respuesta a la pregunta, pero el hecho es que nos encontramos todavía frente al dilema sobre dónde se hará efectiva, no una solución autoerótica que podríamos llamar Bismarckiana, resumible en la expresión de Nietzsche al inicio de **Así habló Zaratustra** "ich der Staat bin der Volk" (yo el Estado, soy el Pueblo). Una solución de este tipo supondría la emergencia de una nueva idolatría estatalista, representando al pueblo europeo y suprimiendo las diversidades culturales, reprimiendo los conflictos sociales con la bien conocida combinación de fuerza y consenso, con aquella que Gramsci llamaba una revolución pasiva. Esto no se manifiesta, y ni siquiera puede existir, como tampoco la solución revolucionaria activa, que supondría en el sentido general de la palabra, la existencia de un partido europeo del movimiento, que querría decir un partido europeo de los movimientos de masas o de la multitud, para

citar un término de Tony Negri; porque en Europa existe el miedo de las masas, en el doble sentido objetivo y subjetivo, que quiere decir que las Instituciones europeas, los Gobiernos, las clases políticas están aterrorizadas por la idea de que las masas puedan intervenir en la Construcción europea, pero las masas mismas están aterrorizadas por el problema de la seguridad y de la inseguridad. El aspecto positivo de todo esto lo podríamos describir como disolución progresiva de la soberanía como forma institucional de la potencia pública. Tony Negri hablaría probablemente de divorcio entre la potencia y la *potestas*; Marx habría hablado de la autonomización del poder legislativo.

Esto quizás inaugura el segundo salto mortal en la historia de la soberanía después del pasaje, dos siglos atrás, del Príncipe al Pueblo, es decir, una especie de negación de la negación, el pasaje a un pueblo de pueblos, a una representación de la diversidad hacia el interior de la representatividad de las instituciones democráticas mismas, y sobre todo me parece importante

en este momento y a este respecto, el problema de la nueva forma de laicidad que las Instituciones y el Estado deberían asumir en Europa.

Segunda aporía es aquella que se refiere a la identidad europea; identidad imposible de definir en modo exclusivo, pero también imposible de definir en modo no exclusivo. Esto vale al mismo tiempo para los aspectos culturales y para los aspectos económicos. Tomemos el ejemplo de la admisión de Turquía: hay un uso demagógico del caso Turquía, pero esto es también revelador de la fuerza de ciertas presiones identitarias en Europa en el contexto de la globalización y del así llamado *place of civilization*. Nadie, naturalmente tampoco yo, dirá que la integración de Turquía sería cosa fácil de imaginar, de realizar, con el tipo actual de Instituciones, de política económica basada sobre el primado antikeynesiano del capital financiero.

Keynes nos ayuda a entender el carácter arbitrario de la frontera entre lo interno y lo externo de Europa, entre problemas internos y problemas externos, de cuál sería el lugar exacto de la frontera, respecto del caso típico de la entrada o el rechazo de Turquía.

En 1923, en el famoso libro **Las consecuencias económicas de la paz**, en las primeras páginas, antes de anticipar las consecuencias catastróficas para la paz en Europa, del modo en el cual la Primera Guerra Mundial había sido finalizada, Keynes decía "el lector se sorprenderá, yo hablo como un europeo, y no lo soy, yo soy inglés, los Países europeos son Francia, Alemania, España, Rumanía, Rusia, Turquía, pero no Gran Bretaña, Gran Bretaña o Inglaterra no es una potencia europea, es una potencia marítima mundial". En un cierto sentido esto es todavía verdad hoy, aunque no es la potencia mayor. El atlantismo de Gran Bretaña es irreductible, pero esto no quiere decir que se debería introducir a Turquía y expulsar a Gran Bretaña de Europa, sueño de algunos neo-gaullistas franceses y otros; sino que, sobre todo, nos hace entender que Turquía está ya aquí, en el interior, ¿recuerdan el caso Chipre de algunas semanas atrás? Los chipriotas "griegos" rechazan la unión de la isla e inmediatamente la Comisión europea explica que esto es imposible y que los turcos de Chipre deben ser admitidos lo más pronto posible, por lo que si Turquía no está al interior de Europa, los turcos, muchísimos turcos lo están, los musulmanes; esta es una de las razones del rechazo.

Si Turquía entra en Europa no se podrá más negar la ciudadanía a todos los turcos en Europa en sentido amplio. La consecuencia es que es imposible discutir y, con mayor razón, resolver, este tipo de problema manteniendo la ficción de una diferencia absoluta entre problemas externos y problemas internos, problemas de confines; la ficción de una diferencia cualitativa, precisamente, entre diferencias externas y diferencias internas, sean económicas, de salario, de tasa de desocupación, diversos tipos de derechos sociales o culturales o en particular de tipo religioso. Ya lo había demostrado, en modo dramático, el acontecimiento yugoslavo, siempre irresuelto; hemos probablemente alcanzado los límites del modelo ligado a la forma del Estado nacional de politización externa y de despolitización o neutralización interna del conflicto o de separación de la guerra y de la policía, como explicaban Hegel, Schmitt y otros, o del esfuerzo permanente de los Estados para arrojar hacia el exterior el aspecto antagonista del conflicto político, y aquí sería naturalmente el caso retomar el debate con Sandro Mezzadra e Alessandro Dal Lago sobre los confines impensados de Europa, la competencia, o, probablemente, la complementariedad de los dos modelos de la guerra de frontera propuesto por ellos y del apartheid europeo, fórmula que yo había propuesto.

Lo positivo de esto es la capacidad, quizás impensable si falta lo que llamo virtud, pero no impensable para Europa, de ocupar el puesto de mediador en medio de las fracturas de la globalización,

entre norte y sur, entre oriente y occidente. Una pregunta que viene de parte de la opinión pública, de todos lados, quizás es un mito, ¿el nuevo mito de Europa? Esto es imposible si Europa no deviene, con la política económica adecuada, la protagonista de un paso adelante en la historia del derecho de ciudadanía, más allá del conflicto tradicional entre ciudadanía de la sangre y ciudadanía del suelo, algo así como un derecho de residencia y al mismo tiempo derecho de circulación.

Tercera aporía es el círculo vicioso de un progreso hacia una ciudadanía democrática en Europa, sin embargo, sin nuevos derechos constitucionales de tipo social, de tipo cultural, de tipo antropológico, o biopolítico; es aquello que quería decir hablando de progreso como regresión, y también como una especie de revancha de las clases propietarias a la Thatcher o a la Berlusconi; la palabra de orden de los socialistas franceses para las próximas elecciones europeas es "ahora la Europa social", pero ¿por qué ahora y no ayer? Esta es la base de la contradicción interna de la Constitución. Los británicos resisten la incorporación de una Carta o Declaración fuerte de derechos fundamentales en la Constitución; pero el problema es que la Carta misma es fuertemente limitada desde el momento en que existe la posibilidad de usar la Constitución europea para sobrepasar el grado de democracia de las Constituciones nacionales.

He defendido muchas veces la idea de que no habrá legitimidad para una Constitución europea que no sea más democrática que las Constituciones nacionales en términos de derechos fundamentales y de participación activa en los niveles de decisión política. Vemos en la práctica que la alternativa no es entre un statu quo y un movimiento, o si se quiere, una revolución, o más simplemente entre el crecimiento de los fenómenos de exclusión o de introducción de más igualdad, sobre todo igualdad de capacidad —para usar la fórmula de Amartya Sen—, que quiere también decir que nos las tenemos que ver con una alternativa entre más solidaridad y menos individualismo, o algo como un individualismo negativo, por lo tanto violento. El bloqueo viene del veto opuesto a la constitucionalización de los derechos sociales fuertes, derecho al trabajo, derecho a la salud; veto opuesto a la constitucionalización de la igualdad entre hombres y mujeres en todos los niveles de la representación política, aquello que se llama paridad y que ya desde decenios está en el orden del día de todos los Países europeos; veto opuesto a la constitucionalización de la igualdad entre todos los residentes nacionales y extranjeros —parte de estos últimos son miembros estables en el campo laboral, cultural, administrativo o político—, es decir, un verdadero paso adelante en la transformación de los derechos humanos en derechos cívicos. El círculo vicioso viene también del hecho de que las institucionales de contra-poder edificadas en el cuadro del Estado nacional social. Partidos, Sindicatos, casas de la cultura, movimientos juveniles, están en crisis en el momento mismo en el que sería necesario superar el burocratismo del super-Estado débil a través del desarrollo de una sociedad civil activa, productiva, para construir la esfera pública transnacional.

Lo positivo de esta aporía es, quizás, el crecimiento de la espontaneidad política individual y también colectiva, y pienso, por un lado, en las rebeliones liberadas de las formas casi estatales heredadas por la construcción del contra-poder como contra-Estado, contra-sociedad, que hemos conocido en los siglos XIX y XX, y pienso, por otro lado, en la necesidad de comunicación transnacional, en la invención cotidiana de lenguajes para la traducción entre las culturas.

Cuarta y última aporía, la posición pasiva de Europa en el proceso de construcción de una ciudadanía del mundo, en el proceso de aparición de un nuevo cosmopolitismo. Uso cosmopolitismo en la acepción kantiana, como internacionalismo en la acep-

ción marxista, no como sinónimos, sino como complementarios.

Se puede hablar, en este sentido, de una urgencia ya radicada en el agravamiento de las fracturas económicas y de los conflictos culturales ligados a la globalización, en la sobreposición de la crisis de la política laica, como verdadera religión civil de nuestros Estados, sobre todo en Europa, y, naturalmente, también de la crisis de las identidades religiosas universalistas de las cuales son parte el Islam y el Cristianismo; urgencia radicada en la incapacidad del sistema de derecho internacional, encarnado por las Naciones Unidas, de implementar una Carta fundante y de oponer a la pretensión de soberanía universal de la hiperpotencia que son los Estados Unidos, potencia impotente como vemos en estos días, de oponer a esta pretensión, un pro-



grama alternativo de seguridad colectiva. La cuestión de la ciudadanía global o del orden político postnacional no puede, según mi opinión, ni resolverse en términos puramente jurídicos de ley internacional, ni en términos de Estado mundial o de policía global, aun alcanzando el nivel social de aquello que Luigi Ferraioli, después de Habermas, ha llamado política interna mundial, *Weltinnenpolitik*; tampoco en términos de puros movimientos de resistencia al imperio del mercado capitalista, tipo Porto Alegre, Mumbai, Foro Social Mundial: necesita de un doble movimiento por arriba y por abajo, de una convergencia aleatoria, sin representación orgánica preestablecida de poderes constituyentes y de poderes constituidos.

Del lado de los poderes constituyentes veo, naturalmente, el rol mayor en el altermundialismo, de aquello que Immanuel Wallerstein llama el movimiento de los movimientos, y en particular, espero sin demagogia, del feminismo mundial que ha pue-

to en crisis en todas parte el patriarcado y por lo tanto el nacionalismo tribal como decía Arendt, provocando reacciones violentísimas, pero en el fondo defensivas, del viejo poder masculino; poderes que para mí corresponden mejor a este poder menor del cual hablaba Maquiavelo, el de aquellos que no quieren oprimir, pero tampoco ser oprimidos. Del otro lado, el del poder constituido, veo el rol de instituciones internacionales refundadas en la crisis de las Naciones Unidas, a las instancias de regulación del comercio y del trabajo mundial, vale decir, convertidas verdaderamente en representativas de la diversidad cultural y social de este mundo, por lo tanto capaces, en el principio, de ejercitar una autoridad, no hablo de soberanía, sino de autoridad, que en este momento, está siendo completamente perdida. Dos anotaciones para terminar: hay siempre un residuo no político, quizás de antipolítico, que es una convergencia de movimientos de abajo y de instituciones de poder constituyente y poderes constituidos, que no alcanza a eliminar este residuo y toma hoy la forma típica de combinación de militarismo y humanitarismo, antipolítica represiva y anti-política humanitaria reparadora. El problema es que esta combinación está devorando el espacio político; para mí, el concepto de cosmopolitismo y de ciudadanía mundial se refiere sobre todo al conjunto de las iniciativas que reducen la importancia del militarismo y del humanitarismo, recreando el espacio para un conflicto regulado, para el conflicto civil al nivel transnacional. La segunda anotación es que precisamente a este respecto se siente al mismo tiempo la necesidad de Europa y la falta de Europa; naturalmente hay otros mediadores posibles, vale decir otros conjuntos de fuerzas locales, na-



cionales, que tienen al mismo tiempo la necesidad interna y la capacidad histórica virtual de reparar las líneas

de fractura, pero Europa ocupa un lugar estratégico porque su interioridad y exterioridad directamente implica la relación con Medio Oriente, hacia el interior del espacio Euro-Mediterráneo. Palestina es la capacidad de mediar en modo justo entre dos pueblos sobre la tierra de Palestina, de tomar iniciativas para dividir el monopolio mortífero de potencia y parar, detener el etnocidio que amenaza también el futuro de Israel; sería en este sentido el criterio más decisivo de una contribución de Europa a una política cosmopolita.

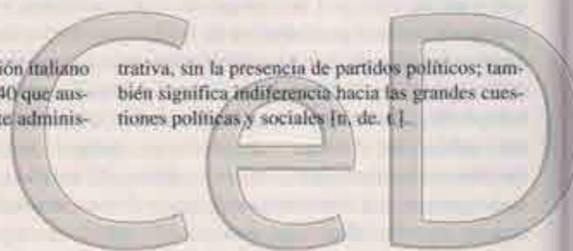
Tenemos todos la impresión de encontrarnos en un punto de bifurcación, hay en Europa un sentimiento difuso de desesperación frente a la política tradicional que puede conducir por todas partes al *qualunquismo*², a nuevas formas de fascismo. Hay también un sentimiento difuso de responsabilidad política e histórica que ejercitar. Veremos cuál prevalece.

[Intervención de Etienne Balibar en la Conferencia "Europa in movement: three lessons on Europe", organizada por *Transform! Italia* en mayo de 2004 en Roma, y que próximamente será publicada por la editorial DeriveApprodi en el volumen *Pratiche Costituenti*, a la cura de Marco Berlinguer y Mauro Trotta. Traducción de Sergio Pittaluga y Roberto Pittaluga]

Notas

1. Se refiere a los dirigentes políticos que, en la tradición política moderna, organizaban, tutelaban y orientaban las "máquinas electorales" [n. de. t.].

2. *Qualunquismo*: Movimiento de opinión italiano de la segunda mitad de la década de 1940 que auspiciaba una forma de Estado puramente administrativo, sin la presencia de partidos políticos; también significa indiferencia hacia las grandes cuestiones políticas y sociales [n. de. t.].



Etienne Balibar y la autocrítica de Europa

Sandro Mezzadra

1. Los dos volúmenes de Etienne Balibar hace poco publicados por la editorial Manifestolibri (*L'Europa, l'America, la guerra, y Noi cittadini d'Europa? Le frontiere, lo Stato, il popolo*, a la cura de Anna Simone y Beppe Foglio)¹ constituyen una óptima ocasión para acercarnos al desarrollo del pensamiento de uno de los intelectuales de la izquierda europea que en el mundo más coherente y riguroso, manteniéndose a una distancia prudente de los lucrativos "arrepentimientos" y revisionismos, se ha medido con las lecciones del '89 y con el nuevo horizonte de problemas teóricos y políticos abierto en los últimos quince años. Alumno de Louis Althusser, Balibar participó de muy joven en la

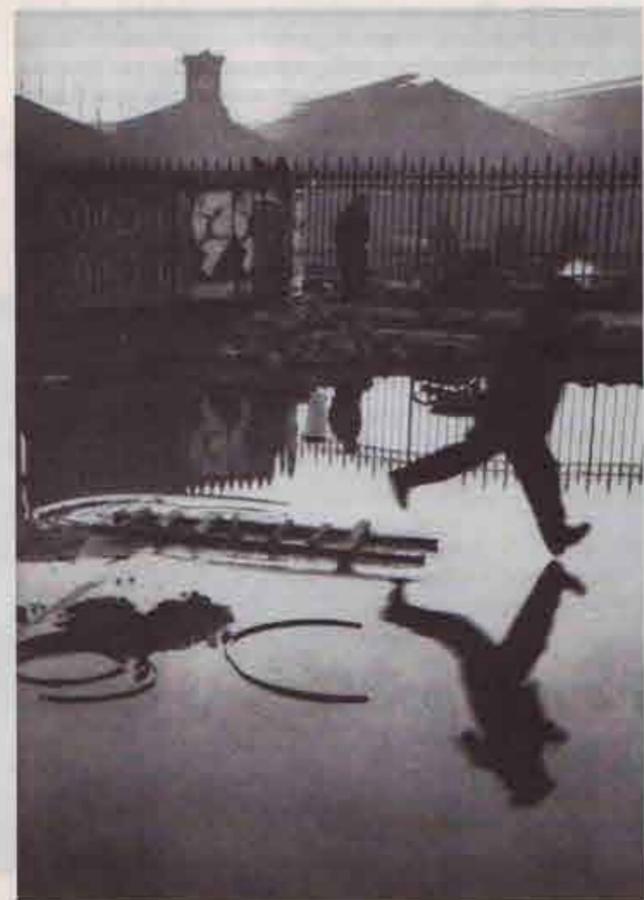
realización de la obra colectiva *Para leer El capital*² que, por el desengaño sufrido en la tentativa de fundar en modo definitivo la *objetividad* del marxismo no menos que por la indudable originalidad interpretativa, dejó un signo profundo en la cultura francesa de los años sucesivos. Su formación y la primera parte de su biografía intelectual se desplegaron por lo tanto dentro de una experiencia que él mismo, en un libro dedicado a Althusser —*Escritos por Althusser*³—, reconstruyó como dominada por una exigencia de "autocrítica" que da cuenta de su riqueza y de su desarrollo interno. Y la autocrítica de la cual se habla no era solamente una modalidad constitutiva de las *prácticas teóricas* que se desarrollaron

dentro de aquello que fue llamado el "althusserianismo", implicando tanto la obra del fundador de la "escuela" (que en los diez años sucesivos a la publicación de *Para leer El capital* y de su otra obra fundamental, *La revolución teórica de Marx*⁴, también ésa aparecida en 1965, fue desarrollándose bajo el signo de una continua "rectificación" de las tesis allí presentadas, comenzando por aquellas sobre el "antihumanismo teórico" de Marx), como aquella de sus alumnos (entre los cuales es pertinente recordar, por la importancia que aún hoy revisten en los debates franceses e internacionales, al menos a Jacques Rancière y Pierre Macherey). No: fue también una modalidad de la *política* para aquellos que, como Althusser y Balibar, permanecieron al interior del Partido comunista francés no obstante el '68, no obstante una distancia cada vez más evidente respecto del "dogmatismo" y de la "duplicidad del lenguaje" de sus dirigentes.

"Sin embargo, al fin de cuentas", escribía Balibar en el libro dedicado a su "maestro", "la autocrítica se revela *imposible* (pero quizás, en cierto sentido, es una liberación)". Bajo el perfil teórico se abriría aquí un discurso largo y complejo sobre los desarrollos del "althusserianismo"; pero bajo el perfil político las cosas son en el fondo más simples: la imposibilidad de la autocrítica asumió para Balibar la forma de una resolución del Comité federal de París del PCF, por la cual él era expulsado del partido en marzo de 1981. ¿Cuáles eran sus culpas? Haber criticado la ambigüedad del PCF sobre los temas de la inmigración y haberlo hecho (en un espléndido artículo que se puede leer en el volumen *Le frontiere della democrazia*⁵) reabriendo una herida nunca cicatrizada: aquella abierta por el silencio del partido sobre el "terrible 17 de octubre de 1961", cuando miles de obreros argelinos, respondiendo al llamado del Frente de Liberación Nacional, habían dejado las barriadas en las cuales vivían "para gritar su voluntad de liberación" en las calles de París. Las Brigadas especiales del prefecto Papon (sí, precisamente él, el Papon que había conquistado en el campo el derecho a una luminosa carrera, organizando las deportaciones de los judíos en la Francia de Vichy) los esperaban al paso, y al día siguiente centenares de cadáveres fueron rescatados del Sena. Los alcaldes comunistas de las barriadas obreras, aquellos que en los días de marzo de 1981 denunciaban públicamente a los jóvenes marroquíes como traficantes en el marco de la campaña del partido contra la droga o mandaban las topadoras, como había sucedido en Vitry, a allanar un centro de refugiados para los trabajadores de Mali abierto contra la opinión de la administración comunal, se habían cuidado bien de erigir un monumento a las víctimas del 17 de octubre de 1961. Sin embargo, escribía Balibar, "sin el sacrificio de aquellos trabajadores argelinos trágicamente solos, sin el shock que esa masacre produjo en la opinión pública, la clase obrera francesa y sus organizaciones no se habrían puesto en movimiento".

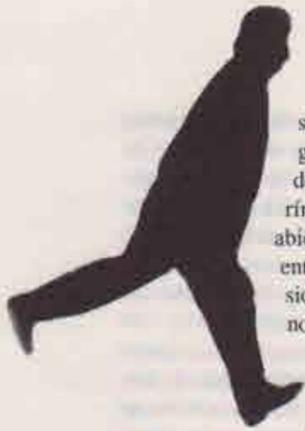
2. Me ha parecido oportuno reconstruir con una cierta amplitud este episodio porque él constituye en buena medida el *antehecho político* de las posiciones desarrolladas sucesivamente por Balibar. Y esto no sólo por el hecho de que las luchas de los migrantes han adquirido para él una importancia creciente en los años '80 y '90, en particular con el movimiento de los *sans papiers* de 1996. La soledad de los obreros argelinos en octubre de 1961, el silencio que acompañó la insurgencia, destinada sin embargo a descomponer completamente el campo de la experiencia política anticipando de varios modos el '68, constituye más bien una formidable ejemplificación de aquella relación entre la toma de la palabra por una *parte* y la recalificación del

discurso sobre el *universal* que constituye uno de los temas fundamentales de la reflexión más reciente de Balibar (el texto paradigmático al respecto es el espléndido ensayo "Gli universali", contenido en *La paura delle masse. Politica e filosofia prima e dopo Marx*). Y al mismo tiempo pueden ser retrospectivamente considerados el epitome de una lectura de la historia política moderna, puesta en marcha con el ensayo "*Diritti dell'uomo e i diritti del cittadino*", *La dialettica moderna di uguaglianza e libertà*⁶ (se lo puede leer en *La frontiere della democrazia*), según el cual su elemento peculiar consiste en la "dialéctica de la ciudadanía *constituyente* y *constituida*", en el inestable equilibrio entre los dos principios de la articulación constitucional y de la "insurrección", que de tanto en tanto reactualiza la conexión entre libertad e igualdad que hizo su aparición en la escena con la Revolución Francesa, cambiando el signo y el significado.



Nosotros ¿Ciudadanos de Europa?, en particular, presenta en muchos capítulos una profundización de gran interés de esta tesis, aplicándola a algunos de los conceptos fundamentales de la política moderna (forma nación y nacionalismo. Estado y soberanía, ciudadanía y democracia) bajo el apremio de los desafíos impuestos por nuestro presente. Tales desafíos se pueden condensar, bajo el perfil teórico, en la inédita relevancia asumida por el tema de la *frontera*: precisamente en el momento en el cual los procesos de "mundialización" ponen en tensión "las nociones de *lo interno* y *lo externo*, fundamento del concepto de frontera", este último está de hecho, para Balibar, bien lejos de volverse obsoleto. Las fronteras, más bien, se descomponen y se recomponen continuamente, se abren de manera





selectiva para cerrarse frente a los prófugos y migrantes, proyectan la propia sombra en el corazón de la "ciudad" y no se limitan más a señalar el perímetro externo, reponiendo como cuestión abierta siempre y en todas partes aquella relación entre universalismo y particularismo, entre "inclusión" y "exclusión", que habita en el corazón de la noción moderna de democracia. Los resultados son, por una parte, "fenómenos de microfascismos" que se infiltran aún dentro de las instituciones democráticas; pero, por otra, la chance, frágil y no obstante dada, de una refundación de la misma esfera pública, de una profundización y una radicalización de la democracia.

3. La escena en la cual Balibar coloca con todavía mayor decisión la reflexión propia es aquella que refiere a Europa. Y la reflexión no puede desenvolverse con calma, *sine ira ac studio*: es más bien apremiada por la violencia y por la guerra, aquella de Kosovo que es el fondo de **Nosotros ¿Ciudadanos de Europa?** (originalmente publicado en el 2001), y aquella global y permanente de hoy en el centro de **L'Europe, L'Amérique, la guerre**. En el análisis sobre Europa la alternativa recién referida vuelve a presentarse: de una parte está en efecto la dura realidad del "apartheid europeo", de un sistema de "relaciones raciales europeas" que, a través de la regulación de la posición de los migrantes (a un tiempo nacional, determinada por los Estados singulares, y "postnacional, determinada a nivel de la Unión Europea), tiende a convertirse en uno de los ejes portantes de la constitución material europea; por otra parte, está la posibilidad de que Europa misma se ponga como "mediadora evanescente" en el plano de las relaciones globales, en contraste con el unilateralismo estadounidense, haciéndose protagonista de un nuevo pensamiento global de las "relaciones entre estrategia, potencia y subjetividad", redescubriendo, según una perspectiva retomada y relanzada en muchas ocasiones sobre el **Manifiesto** de Ida Dominijanni, la alteridad "como componente indispensable de su identidad, de su virtualidad, en la práctica de su potencia".

Pero ¿qué es precisamente Europa? Es buscando una respuesta a esta pregunta que Balibar, en los últimos años, ha complejizado y enriquecido su concepción de la historia moderna, recibiendo los "desafíos" de corrientes heterogéneas de pensamiento —desde el Carl Schmitt de **El nomos de la tierra** a los teóricos del "postcolonialismo". En síntesis extrema: en la medida en que se ha impuesto a su atención la relevancia fundamental del colonialismo, no sólo por la historia de Europa sino por los mismos conceptos fundamentales que han construido la "identidad", se ha impuesto también, todavía una vez más siguiendo en primera instancia las historias singulares de los migrantes que habitan el espacio europeo, la conciencia que hoy "Europa en cuanto tal es un conjunto de situaciones postcoloniales". Entendámonos: no en el sentido de que Europa haya dejado ya definitivamente

a sus espaldas un pasado colonial que reaparece más bien en las tramas políticas, jurídicas e ideológicas de aquello que Balibar llama "apartheid europeo" —o sea, en la "constitución de una población inferiorizada (en derecho y, por lo tanto, en dignidad), tendencialmente puesta bajo formas violentas de control 'de la seguridad', que está obligada a vivir permanentemente 'en la frontera', ni del todo en el interior, ni del todo en el exterior". Pero sí en el sentido de que, precisamente la presencia de los migrantes en Europa, pone las condiciones, al menos potencialmente, para repensar conceptos como aquellos de pueblo y esfera pública, superando las estériles alternativas entre liberales y comunitarios, relativistas y universalistas; y para iniciar, con un movimiento que dialoga con algunos desarrollos recientes del pensamiento feminista (piénsese sólo en los trabajos de Rosi Braidotti, de Luisa Passerini y de Rada Ivekovic), la búsqueda de una identidad nómada y "mestiza", asumida como puesta en juego dentro de un proceso de constante rearticulación —y de profundización democrática— de la ciudadanía europea.

Es entonces una *autocrítica de Europa* la que Balibar, sin detenerse a preconizar las formas institucionales en las cuales podría traducirse, deja entrever como horizonte del pensamiento crítico y de la acción de los movimientos para los próximos años. El hecho es, no obstante, que también esta autocrítica, como aquella de Althusser, corre el riesgo de revelarse *imposible*, y sin dar lugar esta vez a alguna "liberación". Balibar es bien consciente de esto, y en sus escritos el meritorio énfasis con el cual insiste en denunciar el apartheid europeo contrasta con el tono casi melancólico que su prosa asume cuando describe las débiles huellas que en el presente aluden a una alternativa realista: el punto sobre el cual insiste, sin embargo, es que la imposibilidad de una ciudadanía europea pensada como "ciudadanía sin comunidad", capaz de "democratizar" la frontera que separa inclusión y exclusión terminaría por traducirse en la imposibilidad de la construcción europea en cuanto tal. Otras veces en la historia lo imposible se ha mostrado como necesario: el concepto moderno de revolución en el fondo, registra precisamente este rompecabezas. Aquí, se puede ciertamente reprochar a Balibar, como ha hecho Toni Negri en este periódico reseñando la edición francesa de **L'Europe, L'Amérique, la guerre**, el 3 de mayo de 2003, de no empujar hasta el fondo el análisis sobre el plano de la búsqueda de los sujetos materiales y de las formas de resistencia sobre las cuales un proyecto de transformación radical en Europa puede hoy encarnarse; de asumir movimientos irénicos, "precisamente en el momento en el cual sería quizás necesario recordar que la construcción de una verdadera democracia im-potente no puede ser angelical". Pero si se hiciera camino a la izquierda, la conciencia del hecho de que los problemas frente a los cuales nos encontramos hoy requieren nada más y nada menos que una revolución, en el pensamiento como en la práctica, habríamos dado un buen paso adelante.



[Traducido del italiano del **Suplemento Cultural de Il Manifesto** del 4 de febrero de 2004, por Sergio Pittaluga y Roberto Pittaluga]

Notas

1. 1^{as} ediciones francesas: Etienne Balibar, **L'Europe, L'Amérique, la guerre. Réflexion sur la médiation européenne**, Paris, La Découverte, 2003; E. Balibar, **Nous citoyens d'Europe? Les frontières, l'État, le peuple**, Paris, La Découverte, 2001; hay ed. castellana E. Balibar, **Nosotros ¿Ciudadanos de Europa?**, Madrid, Tecnos, 2003.

[n. de t.]

2. Louis Althusser et. al., **Lire le capital**, Paris, Maspero, 1965, 1^a ed. francesa. Hay varias ediciones castellanas: Louis Althusser y Etienne Balibar, **Para leer El capital**, México, Siglo XXI, 1969 [n. de t.]
3. Etienne Balibar, **Per Althusser**, Roma, Manifestolibri, 1991 [1^a ed. francesa: E. Balibar, **Écrits pour Althusser**, Paris, La Découverte, 1991. Hay ed. castellana: E. Balibar, **Escritos por Althusser**, Buenos Aires, Nueva Visión, 2004, n. de t.]
4. Louis Althusser, **Pour Marx**, Paris, Maspero, 1965. Editada en castellano como **La revolución teórica de Marx**, México, Siglo XXI, 1967 [n. de t.]

5. Etienne Balibar, **Le frontiere della democrazia**, Roma, Manifestolibri, 1993 [1^a ed. francesa: Etienne Balibar, **Les frontières de la démocratie**, Paris, La Découverte, 1992, n. de t.]
6. Etienne Balibar, **La paura delle masse. Politica e filosofia prima e dopo Marx**, Milan, Mimesis, 2001 [1^a ed. francesa: E. Balibar, **La Crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx**, Paris, Galilée, 1997, n. de t.]
7. "Derechos del hombre y derechos del ciudadano. La dialéctica moderna de igualdad y libertad", en E. Balibar, **La frontiere della democrazia**, op. cit.



Dardo Scavino

Arde París

¿Qué está pasando en Francia? Nada que a un argentino pueda parecerle extraño, a decir verdad. Un euro más alto que el dólar —no sé si les suena— y 40% de los productos adquiridos por los hogares franceses importados (y cuando digo importados, digo: provenientes del exterior de la Unión Europea). Una fiesta del consumo que amortigua provisoriamente la caída de los ingresos, y su reverso: la deslocalización de las empresas o su desaparición lisa y llana debido a la llegada masiva de mercancías a bajísimo costo —por sobre todo, de China. Aumento de la desocupación, por ende, especialmente entre los trabajadores menos calificados. Agréguese la consecuente baja en la recaudación fiscal (por primera vez este año el Estado gasta más de lo que recauda) y, como corolario, el ajuste en los sectores de la salud y la educación (públicos, gratuitos y particularmente eficientes, hasta ahora, en este país). La deuda externa crece: 65 mil millones de euros este año. Los sociólogos constatan: si en el conjunto del territorio la desocupación alcanza el 10% en las *cités* (complejos habitacionales para personas con bajos recursos) se eleva a 20% de la población y a 40% si tomamos la franja de los menores de 25 años. Y plantean un problema: ¿cómo reducir el desempleo en estos barrios? Mal planteado —por no decir, invertido— ya que son precisamente los desocupados quienes van a parar a esas *cités*. En primer lugar, porque ahí los alquileres cuestan mucho menos; y en segundo lugar, porque una oficina estatal, la CAF, cubre una parte o la totalidad de ese gasto. Sumémosle a esto otro problema. Desde la década del '90, en Francia y en el resto de los países desarrollados, la crisis del capitalismo no se resolvió a la manera keynesiana, o elevando los ingresos, sino neoliberal, u otorgando créditos, esto es: pateando la crisis para más adelante. Recuerden, por ejemplo, que el principal problema en la última cumbre de Davos no fue la deuda de los países pobres sino la de los hogares norteamericanos. Y dicho sea de paso: Estados Unidos absorbe actualmente el 80% del ahorro mundial disponible, lo que significa que el resto del mundo está financiando su desaforado consumo (se acercan, peligrosamente, al 100% ¿y entonces qué?). Aunque el acceso al crédito resulte, en Francia, barato (las tasas de interés rondan el 2% anual), su concesión tiene un pero: poseer un contrato de duración indeterminada. Algo que no suelen tener, precisamente, los habitantes de las *cités*, porque si no están desocupados, sólo consiguen contratos temporarios. Que los inmigrantes se concentren a menudo en estos barrios no

resulta aleatorio en modo alguno: muchos no tienen documentos (lo que les impide tener un trabajo fijo) y otros son dejados de lado a la hora de los contratos laborales en favor de los nativos. Pero los disturbios no tienen su origen en un problema de integración de las minorías, como suele decirse. De hecho, la distribución de estas viviendas sociales es bastante estricta y existen cotas para nacionales y extranjeros: ahí puede encontrarse una familia magrebí pero también una francesa, sobre todo si los padres deben darle de



comer a cinco hijos con un seguro de desocupación o un ingreso mínimo de inserción (subvención otorgada por el Estado a los desempleados de larga data para evitar problemas sociales mayores). Para que se entienda esto, hagámos un paralelo con Argentina. Las villas de Buenos Aires están repletas de poblaciones provenientes del norte del país, de bolivianos, peruanos o paraguayos. El larvado racismo de nuestra sociedad no es, desde luego, ajeno a esto, sobre todo cuando se recuerda que el color de la piel resulta crucial a la hora de verse seleccionado para un puesto de trabajo. Pero la situación de extrema indigencia de estas poblaciones no tiene su raíz en el racismo sino en las políticas económicas de los últimos treinta años. Algo similar sucede en Francia. El racismo puede decidir quiénes serán los primeros en convertirse en excluidos, pero los porcentajes de exclusión dependen de factores económicos.



Desplazar el conflicto de clase a uno de minorías es lo que le conviene al actual ministro del interior, Nicolas Sarkozy, aspirante a la presidencia para 2007, en fuerte caída en los sondeos de opinión antes de los disturbios y particularmente preocupado por provocar a los jóvenes de las *cités* para que reaccionen como lo hicieron. ¿Por qué? Porque sabe que sólo puede ganar las elecciones con los votos de la extrema derecha y de un tiempo a esta parte se puso en campaña para seducirlos. Una situación de inseguridad generada por los inmigrantes y un restablecimiento represivo del orden le vienen como anillo al dedo. Pero entre los 700 detenidos hasta el día de hoy (11 de noviembre) sólo hay 120 extranjeros (con o sin papeles), según datos suministrados por su propio ministerio. A pesar de esto, los medios insisten (llegando incluso a blandir un discurso anti racista): ¿qué debemos hacer con la inmigración? ¿cómo resolver el problema de la integración de los extranjeros? Y no es casual: desde hace dos años estos medios vienen haciendo campaña a favor de este personaje ominoso, el único político que, para la burguesía local, tendría el coraje de acabar con el modelo social francés y uno de los pocos que se atreven a cuestionarlo abiertamente, despotricando, por ejemplo, contra el alto costo laboral para los patrones (¿no les suena también?). Anoten además: su hermano es uno de los principales dirigentes del Medef (sindicato patronal). Anoten incluso: su modelo —no cesa de repetirlo— son los Estados Unidos y, en Europa, Tony Blair.

Desde el 2002, el gobierno de Chirac perdió tres elecciones: las parlamentarias europeas, las regionales (la derecha sólo conservó Alsacia, un resultado inédito en la historia del país) y el famoso referéndum sobre la Constitución europea, a pesar de la escandalosa campaña mediática. No se les movió ni un pelo: pase lo que pase, dijeron, seguiremos con las reformas porque, aunque a los franceses no les guste, son necesarias. Ante la desocupación, flexibilización laboral. Ante el déficit estatal, privatización de los servicios públicos. Ante la deslocalización de las empresas, beneficios para el capital. Se "ayuda" a las empresas con 7.500 millones de euros para crear empleos y la desocupación aumenta. Se suprime el impuesto a las grandes fortunas y se aumentan los impuestos locales. Se legalizan los contratos basura y el ministerio de Trabajo tiene que excluir a varios desocupados de la agencia de desempleo para que los índices bajen apenas 0,2%. Se multiplican las huelgas en todos los sectores, y el gobierno se hace el sordo. Sólo la violencia de las *cités* vuelve a instalar el debate. Pero en la mayoría de los casos, desplazándolo: no se habla de pobreza sino de integración de minorías, aunque los comedores populares ya no den abasto y cada invierno más personas tengan que dormir en el subte.

Y lo que es peor, esta sordera parece afectar también a una *gauche caviar* dominante en el Partido Socialista (el actual presidente de la Organización Mundial del Comercio sale de sus filas). Tras la derrota del referéndum sobre la Constitución europea ¿qué dijeron? Que los franceses se habían abroquelado en lo nacional, que tenían miedo del "otro" (en el colmo de la desinformación, o de la mala fe, Slavoj Žižek atribuye esta derrota al temor que produjo en los franceses la entrada de Turquía en la Unión Europea, un problema que sólo puso en el tapete un ridículo personaje de la extremaderecha,

Du Villiers, pero que no formó parte de los debates públicos sobre un documento que, entre otras cosas, ni siquiera mencionaba el ingreso de ese país). Dos datos, simplemente: la enorme mayoría de quienes votaron contra esta Constitución siguieron declarándose partidarios de la Unión Europea e incluso el 75% de los ciudadanos era favorable a esta Constitución antes de haberla leído (Chirac, justamente, lanzó la idea del referéndum porque pensaba que ya lo tenía ganado). La sorpresa sobrevino cuando recibieron el texto en sus casas. Ahí pudieron darse cuenta de que la palabra "competitividad" era el dogma de ese presunto documento constitucional, que el presidente de la banca central europea —superministro de economía, de hecho— tenía una independencia completa con respecto a cualquier poder (Ejecutivo, Legislativo o Judicial), que el imperativo era la privatización de los servicios públicos, que el Parlamento no tenía un verdadero poder legislativo y que debía contentarse con aprobar o no las leyes promulgadas por una comisión de notables, que las decisiones democráticas, en fin, e incluso los derechos humanos quedaban subordinados a las leyes del mercado. La posición de los socialistas no podía ser más cínica: aunque el pueblo francés no esté de acuerdo, así funcionan las cosas en la Unión desde el Tratado de Masstricht de 1992, y así van a seguir funcionando. Al menos pusieron en evidencia un principio fundamental de las actuales democracias: el pueblo sólo puede darle su consentimiento a un hecho ineluctable. La derrota en el referéndum no parece haberles hecho mella no obstante (60% de sus propios votantes se pronunciaron en junio contra ese texto y algo semejante les ocurrió a los ecologistas con el inefable Daniel Cohn-Bendit a la cabeza): en una elección interna, los militantes socialistas acaban de ratificar al sector liberal, liderado por François Holland (alias "el flan"), al frente del partido. A oídos políticos sordos, entonces, violencia estridente. Sarkozy la criminaliza, e incluso antes de que los disturbios exploten, trata a esos jóvenes de *racaille* (escoria) y promete "limpiar" las *cités*, provocación que, en parte, va a estar en el origen de los motines. Se entrega así a un ejercicio de auto confirmación muy habitual en la derecha. Si cuatro de cada diez pibes no encuentra trabajo, no resulta extraño que se consagre a la pequeña criminalidad: al tráfico de drogas, sobre todo, bastante usual en esos —como los llaman— *quartiers difficiles* (barrios difíciles) donde también se encuentran la mayoría de los consumidores. A la zaga del ministro, entonces, una multiplicación de discursos sobre la crisis moral o sobre la ausencia de autoridad paterna: curas, psicólogos, asistentes sociales. En el mejor de los casos, les piden presupuestos a las comunas para financiar actividades tendientes a "contener" a estos jóvenes (deportes, talleres, etc.), convirtiendo así estos barrios en vastos hospitales de día.

Un detalle, para terminar. Cuando estallaron los primeros conflictos, Sarkozy llegó a insinuar que detrás de los amotinados había grupos islamistas. Con el paso de los días, y a medida que la policía detenía a los chicos, esta acusación comenzó a disiparse. Habría que tenerla en cuenta, no obstante. La famosa "nebulosa" Al Qaeda, es tan nebulosa que hasta podría "infiltrarse" —como en otros tiempos, Moscú— en cada conflicto social y justificar la represión. Que después esto no se compruebe, qué importa. Tampoco se encontraron armas de destrucción masiva en Irak.

Intervenciones y opiniones

En los siguientes ensayos Roberto Follari y Blas de Santos ensayan caracterizaciones y opiniones críticas sobre problemas sociopolíticos ligados a la coyuntura. Roberto Follari, Dr. en Psicología y titular de la cátedra de Epistemología de las Ciencias Sociales de la Facultad de Ciencias Sociales y Políticas de la U.N. de Cuyo, trabaja sobre el contraste entre la firme actitud de muchos intelectuales y profesionales en repudio a los gobiernos totalitarios y aquello que describe —de la mano de Gramsci— como su "transformismo", esto es, su fácil captación por la "seducción democrática" proveniente ya no de dictaduras sino de regímenes legítimos aunque igualmente contrarios a sus recorridos ideológicos.

Blas de Santos nos propone dos intervenciones críticas sobre el sentido común que adquieren juicios y valores

político-culturales que circulan sin más fundamento que el consenso que acompaña su no cuestionamiento. La intención de fondo es que sean el punto de partida de un intercambio polémico en torno, tanto de las problemáticas que aborda en esta ocasión como las que la realidad vaya suscitando de aquí en más. El primero es una reflexión sobre la diferencia entre las lógicas y los fines propios del pensamiento sujeto a la función pública (gobierno y Estado), y aquel librado a las contingencias propias de la verdad que su disciplina indaga.

Lo sigue un análisis de la paradoja que implicaría para el asumido sujeto revolucionario de la tradición de izquierda, evitar hacerse cargo de las responsabilidades inherentes a los actos hechos en nombre de tal decisión existencial y política.

La claudicación de los intelectuales

Roberto Follari

En tiempos menemistas lo vimos ante nuestros ojos, y a veces nos costaba creerlo: amigos, excompañeros, colegas que habían sido perseguidos, que habían estado silenciados o exilados, que habían sostenido con dignidad el silencio y el oprobio de la dictadura, no soportaban en cambio las *seducciones democráticas*. De modo que las lacras que la dictadura no había exhibido —al menos en sus casos— ahora se hacían tristemente patentes: a cambio de un contrato, de una asesoría de gobierno, de un cargo a veces nada brillante, se *colgaba* las convicciones y se trabajaba para cualquiera. La conocida noción de que ningún sitio de acción profesional puede ser neutro, era reemplazada por un pragmatismo que no merece llamarse tal (qué culpa tendrían Peirce o Dewey!!), según el cual los súbitos "expertos" estaban más allá del bien y del mal, y ofrecían sus servicios a quien quisiera pagarlos, ya fuera empresas, políticos, gobernantes de turno —corruptos o no— del partido que fuese.

Ya Gramsci había dicho mucho acerca del *transformismo*, ese mecanismo por el cual el poder de los sectores sociales hegemónicos logra hacer "pasar de bando" a los intelectuales; desde la resistencia, al bloque dominante. Un mecanismo para el cual se exige sutileza y capacidad de persuasión; algo que los mecanismos represivos de los



militares no incluyeron. Pero pasada la dictadura, comenzó el "cambio de equipo" de muchos profesionales, muy visible en filósofos y especialistas de las ciencias sociales. El vago contenido sexual que evoca el vocablo "transformismo" no deja de ser elocuente para pensar los nuevos atavíos por los cuales, algunos conocidos nombres de

la academia mal-comprendieron su relación con el alfonsinismo, de tal modo que su —a mi juicio— razonable apoyo inicial a un gobierno que asumieron como progresista, acabó en un revisionismo estructural de la teoría marxista según el cual, poco menos que si Marx hubiera estado vivo en los ochenta, hubiera sido partidario de Alfonsín



y de la socialdemocracia. Pero este caso fue menos rotundo en el re-investimiento que el de los que luego se adhieron al menemismo (no digamos de algún funcionario de la cultura que pasó...del alfonsinismo al menemismo!!). Ya, habiendo sido militante popular, al neoliberalismo y la corrupción menemistas era por completo insólito adscribirse. Pero no faltaron casos: que "sólo estoy como experto", que en realidad "yo fui del peronismo de izquierda y hoy el peronismo real es éste", que una cosa o la otra, no faltaron excusas para sumarse desvergonzadamente a un tren absolutamente opuesto al de las definiciones previas, con el cual nada se había tenido que ver. Por su parte, la Alianza al comienzo viabilizó contenidos parcialmente progresistas, pero luego fue copada por el delarruismo y los Sushi, y no faltaron aquellos que también allí todo lo justificaron.

Quizás la figura de Galimberti, en su abyección, haya sido emblemática. Muchos

rior derrumbe ético y psicológico no haría otra cosa que —en el extremo— mostrar la naturaleza última de aquello que muchos otros mostraron de manera más atenuada: la identificación con el bando de los antiguos enemigos de clase, la sumisión bochomosa a sus nuevos designios.

Sin dudas que no eran tiempos fáciles: el neoliberalismo se imponía a escala planetaria, hasta naturalizar la ficción del "fin de la historia"; el menemismo a nivel local proponía la reelección *ad infinitum*. La estrepitosa caída de la Unión Soviética junto a la de todo el "bloque oriental" —que tomara desprevenidos aun a los halcones del Pentágono— planteó un "good-bye Lenin" que algunos creyeron sería vigente para siempre. Los desaguisados de Reagan y papá Bush en Estados Unidos, más los de la *Dama de hierro* en Gran Bretaña habían socavado la herencia del "Estado de Bienestar", y cualquier noción redistribucionista de la renta era tomada por estata-

día por política de izquierda, dado que es verdad que el modelo del socialismo real, junto al redistribucionismo socialdemócrata y los populismos criollos, habían sucumbido todos a la vez en su posibilidad de ser opciones históricas vigentes. La falta de opciones viables llevó a los intelectuales a la sacralización de la *sociedad civil* (en contra de Gramsci, su principal teórico, se la disoció de la lucha por el poder del Estado, sin advertir que ambos son componentes mutuamente imbricados de la totalidad social), y de los *nuevos movimientos sociales* los cuales, ciertamente, han insuflado aires refrescantes a la política, pero han mostrado por su parte insuficiencias para articular opciones universalistas y que puedan modificar situaciones sociales estructurales. El caso del zapatismo es paradigmático al respecto: implicó una adhesión masiva a nivel mundial más por carencia de opciones que por su eficacia propia, dados su brillante posición conceptual contraria al vanguardismo y eminentemente societalista, más el carisma histriónico de Marcos. Pero hoy ya forma parte de un discutible *folklore* de la izquierda internacional: confinado a ser un tema "regional" encerrado en el Estado de Chiapas, sin iniciativa política alguna a nivel de México como país, el zapatismo hoy congrega escasas expectativas políticas efectivas más allá de su área restringida de presencia. Ni siquiera logró imponer una ley específica sobre la cuestión indígena a nivel nacional. Mientras, los indios en Ecuador ya han tomado dos veces la capital de su país, y echado a dos presidentes, más allá de que por supuesto también su movimiento enfrente no pocos problemas (entre ellos, la desastrosa política proyanqui que practicó quien fuera inicialmente su aliado, el expresidente Gutiérrez). Sin embargo, de estos últimos poco se habla; la sacralización de los *nuevos movimientos* ha llevado a que se valore más a aquellos que se muestran impotentes frente a la cuestión del Estado y la política efectivamente hegemónicas, que a quienes lo enfrentan y desestabilizan.

En fin; por supuesto que los tiempos de los noventa fueron un gran desierto. Pero como decía Amado Nervo, nadie nos prometió que todas serían rosas. Quizás algunos lo habían creído, y su militancia se motivaba en llegar a ciertos puestos de poder o de gobierno. Y asumieron aquello de que "si el enemigo te derrota, entonces únete a él"; de modo que en algunos casos, no era tanto el contenido crítico o socialista el que había movido la voluntad en los setenta, sino la ambición política de poder, cuando no la asociada de enriquecimiento fácil, obviamente contradictoria con la ideología explícita que se había sostenido. Sólo así puede entenderse la abdicación moral tan evidente; en muchos casos, se

mató sólo de ir acordes con *los signos de los tiempos*. Si todo parecía marchar hacia el socialismo en los setenta, se podía ser socialistas; si ahora todo va hacia el capitalismo, seremos procapitalistas. Se trata de una especie de "democrática" remisión al juicio de las mayorías, o al del más primario sentido común. *Todos alguna vez fuimos jóvenes e ilusos*. Ya pasó ese momento, algunos razonaron, y hay la libertad de adecuarse al derrotero de la historia (léase, a la voluntad hegemónica).

Injustificable. Más en un país donde tantos murieron por los ideales compartidos con compañeros que con el tiempo se avizóro que no eran tales, que estaban en las filas porque la ola de la historia iba simplemente por allí. Walter Benjamin fue preciso en cuanto a insistir en que la única redención posible de los muertos por la causa del socialismo, está en la realización histórico-efectiva de sus ideales. El sueño final de los que fueron segados por la represión, habita sobre su convicción de que el sufrimiento no era vano, de que algún día el mundo sería justo y solidario, sería no mercantilista y no capitalista. ¿A cuánta distancia de su memoria está lo que tuvimos que ver en los noventa, el espectáculo de sus ex-compañeros como funcionarios de la corrupción y el oprobio? Y es que es verdad que los noventa fueron un desierto, donde el *consenso democrático global* hegemónico unilateralmente por las políticas privatistas y neoliberales se impuso como una segunda naturaleza. Era difícil sostener una perspectiva alternativa, frente a la maquinaria del "Estado homogéneo universal" que sacralizó Fukuyama. En Latinoamérica, un final poco menos que absurdo había desplazado al sandinismo del sitio que una larga y cruenta rebelión armada le había otorgado; mientras, la revolución cubana entraba en serios problemas económicos que la obligaban a depender del turismo para sostenerse, reapareciendo así lacras sociales que se creía extirpadas. Era un tiempo de "frío ideológico" innegable en cuanto a las posiciones anticapitalistas.

Pero ello no impedía para nada advertir *qué es lo que no se quería*. Ante el eclipse creciente de las opciones "por la positiva", muchos dejaron de advertir lo evidente: que el capitalismo de nuevo cuño era muchísimo más ofensivo e intolerable que el que nos tocara vivir en los setenta, lanzado ahora ya no a una política de contención de los adversarios ideológicos, sino a la conquista irrestricta del planeta como un todo, y de todo dentro de cada país del planeta. De tal modo, se dio la paradoja crucial: cuando más necesitamos luchadores, menos los tuvimos. Lo cual es una falsa paradoja, por cuanto es lo esperable cuando la relación de fuerzas se pone a favor del capital. Pero la caída de la posición militante por

parte de los intelectuales es poco perdonable, en tanto cuentan con recursos simbólicos (Bourdieu *dixit*) que les permiten no quedar atados a la inmediatez, y con recursos económicos que en algunos casos pueden ser exigüos, pero rara vez llevan a la condición de impotencia generalizada. Es decir: se está en sitios desde donde se puede ser críticos sin ser echados del trabajo al día siguiente, como sí sucede en la mayoría de las empresas privadas. Y sin embargo...

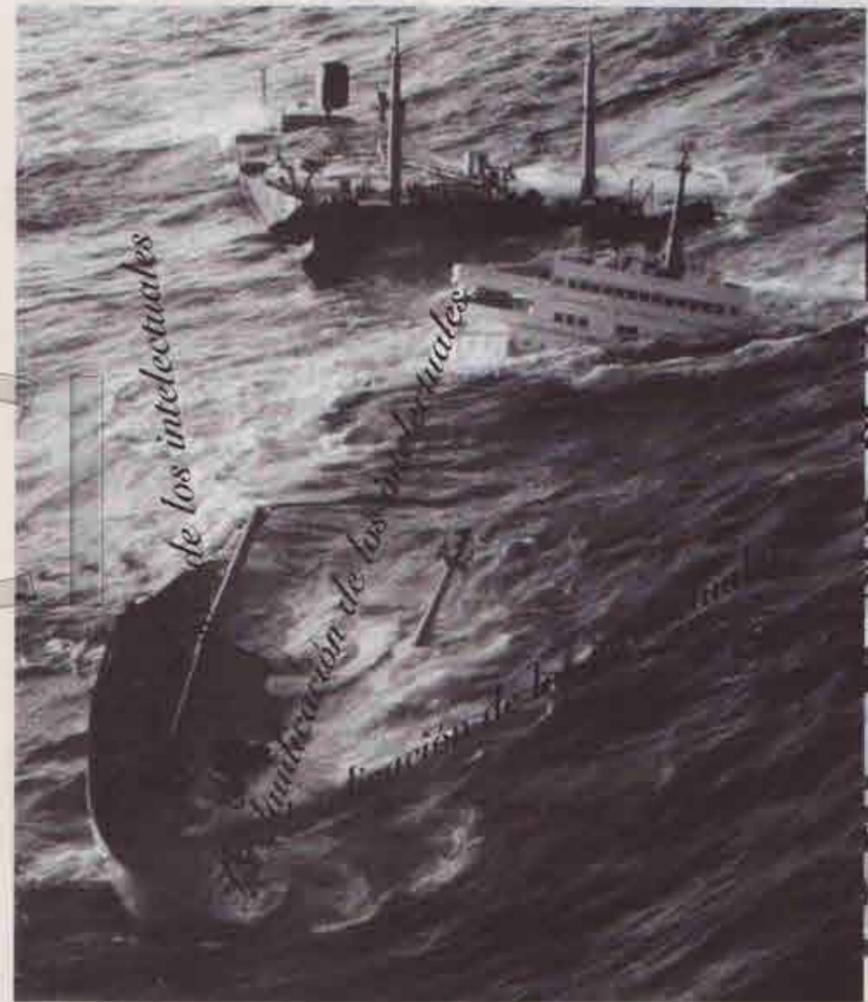
Los intelectuales no son una inútil sombra de verbo ajena al mundo concreto de la historia, como muchos desprevenidos han pensado. "Alpargatas sí, libros no" no es

vertir su práctica en doctrina y en teoría. Y por tanto, no pueden convertirse en actores colectivos. A diferencia de Lenin, para el autor italiano la función del intelectual no es llevar la conciencia a los sectores subalternos desde fuera, sino sólo dar organicidad teórica a su práctica inmanente. Y a diferencia también de populistas varios, no se trata de dejar que la conciencia emane directamente de la práctica y se autoorganice, pues en esto precisamente se requiere de la mediación necesaria e irrestricta de lo intelectual, sin la cual tal espontánea autoorganización nunca acaece. Y es allí donde la abdicación de los inte-



dirán: él no era un intelectual, sólo había sido un (discutible, por cierto) militante. Pero fue un universitario; formado a su vez por intelectuales y universitarios. No era un ignorante de ciertas cuestiones teóricas; y —en el sentido ampliado que Gramsci dio a la noción de intelectual— era sin dudas alguien perteneciente a ese sector. Por supuesto que su caso de deterioro moral extremo, no es estrictamente comparable al de la mayoría de los *transformistas*, quienes afortunadamente no invitarían represores criminales a sus fiestas personales. Sin embargo, como quería Jaspers, son las *situaciones límites* las que expresan la naturaleza íntima de una personalidad, o de una tendencia histórica. Y en ese sentido, aquel que fuera brillante orador y líder de la JP de los setenta, en su poste-

lismo autoritario, dejando libre paso a una condición de desvalimiento total a los trabajadores, que por ser tales ya debían sentirse felices de no caer a ser parte de las crecientes masas de desocupados estructurales. A nivel latinoamericano, los populismos se hacían imposibles en el nuevo capitalismo globalizado, con lo cual Salinas de Gortari reconfiguraba el PRI mexicano hacia el neoliberalismo absoluto, el peronismo en Argentina era reconducido por Menem hacia sus antípodas ideológicas —el nacionalismo peronista fue siempre antiliberal—, y aun un Paz Zamora en Bolivia (cuyo hermano murió en las guerrillas de los setenta) terminaba a años luz de cualquier programa siquiera levemente emancipatorio. Incluso ya no era fácil saber qué se enten-



una consigna problemática porque se trate mal a la *alta cultura*; ésta ha tratado muy mal a los trabajadores en múltiples casos, y en nombre de la Ilustración se hicieron el colonialismo, los golpes de Estado oligárquicos, o el pillaje para llevar a los museos de Europa la arqueología de los países periféricos. Pero la cuestión es otra: cuando sólo hay alpargatas sin libros, las primeras no pueden —al menos es la noción que enhebró Gramsci, y que compartimos— establecer *concepto de sí*, no pueden con-

lectuales significó un abandono de los intereses de los sectores sociales brutalmente sacudidos por "el modelo". Abandonados éstos a la incompreensión de las nuevas condiciones, sostenidos en concepciones del pasado que ya no respondían a la situación, bombardeados por la propaganda neoliberal y por la sobreestimulación televisiva, no contaron con el apoyo y la presencia de voces alternativas que marcaran una posibilidad discursiva diferente, una interpretación disímil de lo que estaba ocurriendo.

In le Veigiones M OMO ME

Como se ve, entonces, no es un problema exclusivamente moral aquel de que hablamos, sino uno de responsabilidad política: la resistencia era más necesaria que nunca, y pudo articularse menos que nunca. Y los adversarios no podían ser más visibles y evidentes, al margen de que el modelo "por la positiva" de qué será el socialismo en el futuro no apareciera (y hasta la fecha, continúe sin ser suficientemente delineado desde la práctica, la teoría, o la necesaria conjunción de ambas).

Todo esto ha ocurrido también en países del capitalismo desarrollado (recuérdese en Italia a Maciocchi, a Oriana Falacci o a Coletti, convertidos hoy en abanderados de la derecha), pero ha sido más patente en Latinoamérica

rentes. Entre otras cosas, porque ellos son sólo un subconjunto del grupo anterior. Claro que en su caso concurren otros elementos adicionales. Por ejemplo, la creciente mercantilización del espacio mismo de la producción intelectual (desde los congresos a la comercialización de los libros, y sobre todo el financiamiento de investigaciones por gobiernos o fundaciones privadas), lo que conlleva tendencias —nada fáciles de resistir—, a sostenerse en los espacios en que las posibilidades sean más altas. También inciden cuestiones como la condición posmodernizada de la cultura, por la cual la Universidad y las revistas culturales pierden peso, frente a la creciente dictadura de la televisión y de los medios en general, que imponen el empobrecimiento del pensamiento y la entronización del *fast thinking*.

Frente a esto para nada es compartible la noción desdeñosa de aquellos intelectuales que se reflejan en las tranquilidades de la academia, y en vez de ser capaces de reciclarse hacia *dar una lucha en los medios* (por supuesto, reconociendo las limitaciones impuestas por sus tiempos, mandatos y formatos), huyen de ellos por considerarlos intrínsecamente trivializantes. En esta cómoda y aristocrática posición, se abandonan los escasos lugares que se pudieran ocupar allí para tratar de operar como "cerebro social" alternativo o —más modestamente— al menos como lugar de emisión de voces discordantes y que llamen a la reflexión.

Pero lo malo además, es que la academia ya no es lo que era. Fuera de los financiamientos *extra* que pueda obtenerse y que a menudo limitan la independencia de pensamiento, lo que se paga hoy a los universitarios e investigadores es poco significativo; lo cual limita de hecho su calidad de formación —impidiendo la compra de libros, los viajes de estudio, el centramiento permanente en la tarea, etc.—, a la vez que mina su legitimación social ("si se dedica a esto, será porque no sabe hacer otra cosa"). Y tal legitimación está ya debilitada desde otras esferas: la *pérdida del fundamento* que caracterizó al pensamiento y la cultura posmodernos, minó la idea de que las cosas requieran explicaciones de fondo. El populismo en ciernes asumió como "democrático" que lo que diga cualquier periodista desinformado, sea equiparado a lo que venga de un estudioso. Cayeron los intelectuales: llegaron los consultores y expertos, una nueva raza de agentes al servicio del medir y el calcular, muy propios de las tareas del gobierno y del poder. Y por cierto, a los *expertos* sí se los paga muy bien; nos llenarán de encuestas, estadísticas, porcentajes. Y opinarán irremediabilmente sobre lo que saben, y a menudo también sobre lo que no.

Este conjunto de factores ha hecho de la academia espacio creciente de discursos atemperados, solícitos para con el poder.

Cada vez menos exigentes en lo epistémico y lo metodológico, cuasi literarios, a veces cuasi mediáticos. Las ciencias sociales han visto caer el análisis de las clases sociales, para que ahora todo se centre en las identidades. Los estudios culturales hicieron desaparecer la conflictividad social tras las celebraciones del multiculturalismo (el cual, por cierto, es bastante más problemático de lo que suele sostenerse; los africanos no son festejados en Europa...). La filosofía política reemplazó la producción de modelos de explicación o de acción, por la búsqueda ideal de la sociedad deseable. La textualidad fue llevada al infinito, reemplazando progresivamente el análisis de cualquier dato primario, y haciendo suponer a la materialidad como si fuera interna al lenguaje, si no como directamente inexistente. De tal modo, hubo quienes entendieron que estamos en una época donde el juego del significante hace a la política más fuerte que nunca, justo cuando la economía mundialmente desplegada muestra que ella está más débil que en ningún otro momento de la Modernidad. Es decir, una consideración sobre la política propia de los que no hacen política, no ponen el cuerpo en ella, y por lo tanto no la entienden, por más que resulte muy "vendible" su posición para con otros intelectuales que tampoco hacen (¿ya?) política, y que tienen al respecto la misma exterioridad vital.

Cuando hablamos de que los intelectuales abandonaron lo político, no nos referimos a que no estén en partidos u organizaciones de izquierda, pues éstas actualmente no brillan por su eficacia o su capacidad de convocatoria. Señalamos la falta de compromiso de tales intelectuales para con lo social, y para con los problemas políticos de la comunidad. De modo que no están para escribir sobre estos en los medios y en sus trabajos teóricos, como para intervenir en conflictos junto a organizaciones sociales, como para no callar en esta Latinoamérica actual tan castigada por el hambre, y en esta Argentina tan súbitamente *latinoamericanizada* hacia la exclusión social y la inseguridad permanentes.

Tras el 11 de setiembre neoyorquino se rompió la ilusión-Clinton del *capitalismo bueno*, y las invasiones a países casi indefensos como Afganistán e Irak mostraron el lado bochornoso e impresentable del *consenso democrático* (democracia sí necesitamos, pero ciertamente no la de Bush y del imperio). Así se han dado nuevas condiciones para que los intelectuales despertemos de la siesta noventista, y nos dispongamos a acabar con la literaturización de las ciencias sociales, y con la conversión de éstas en un nuevo relato contemporizador. El presente exige pensamiento crítico y decisión por lo alternativo, y no hay ya lugar para sostener los talentos "light".

El estado del nosotros

Blas de Santos

No hay nada mejor para una adecuada integración a la comunidad ideológica-política hegemónica que un pasado "radical" en el cual se han vivido los sueños más desatados.

Slavoj Žižek¹

La recurrencia del debate acerca de las relaciones intelectuales/Estado refleja una condición estructural del sujeto y del ejercicio de su función pensante. Los desencuentros de las lógicas que ciñen la tarea mental cuando se ocupa de la implementación de saberes con fines prácticos —no importa si para que lograr que los trenes lleguen a horario o para poner en marcha un reactor nuclear— con la imprevisible disposición, anterior a su ejercicio, que puede esperarse de la deriva del pensamiento sin más guía que el despliegue del saber sobre lo ignorado. La diferencia, en el presente enfoque, no es moral ni menos altruista: ambas funciones del pensamiento, correspondientes al hacer con lo conocido y el poder sobre lo posible de saber, se cobran un goce subjetivo equivalente y en su aspecto estructural comparten igual utilidad social. Es cierto que desde un punto de vista metapsicológico estas modalidades lógicas reflejan las profundas diferencias en el orden de funcionamiento de las distintas instancias que coexisten en todo sujeto humano. Coexistencia dice tanto de la articulación como del carácter irreducible de cada una respecto de la otra. Es decir que frente a uno de esos comportamientos se estaría hablando de la predominancia del régimen en juego a costa del relevo o sumisión del otro.

La repetición de las frustraciones que trae la disyuntiva de optar por el absoluto de alguna de las dos dice, a la vez, del deseo de alcanzar su síntesis como del inevitable fracaso en intentarlo. Vemos así cómo esa eterna pareja malhabida toma forma histórica según la etapa histórica en la que transcurre. Otra manera de decir del carácter trágico de la condición humana: falla originaria en la fuente de todas sus potencias.

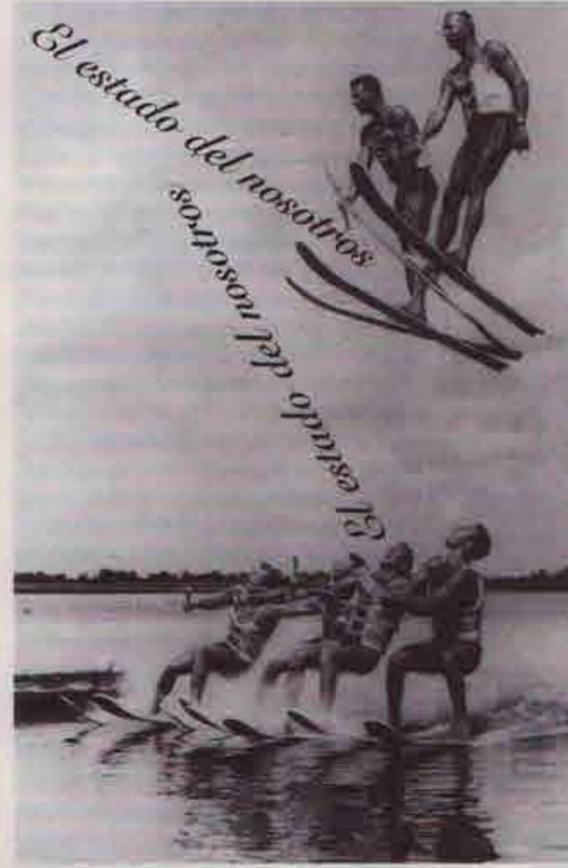
La etapa actual, desacreditadas por el momento los deseos de ruptura radical con el capitalismo, las opciones ofrecidas a la vocación política se reducen a la "libertad" de participar en las internas dentro de dicho sistema: más o menos a sus extremos o a su centro. La izquierda realmente existente, impotente para interpelar a la sociedad como alternativa creíble, se conforma como

resignada "interna dentro del populismo" (más o menos estatismo, productivismo, distribucionismo, etc).

El síntoma de tal estado de cosas puede encontrarse en el giro de los discursos progresistas (ver Paraíso/12) funcionales a racionalizar "lo menos malo", en términos realistas y posibilistas, del régimen establecido en nombre de "evitar lo peor".² Convendría rastrear los caminos inmediatos que nos trajeron hasta aquí.

El mojón obligado es la crisis del 2001. Una prueba de que los hechos sucedidos entonces reflejan una discontinuidad del imaginario social con que el sentido común político había dado sentido a anteriores movilizaciones sociales, es la diversidad de caracterizaciones empeñadas en interpretarlos. A pesar de eso, el que se acepte la realidad de esa fractura —prueba de lo inédito en juego— no basta para decretar caduco todo el pensamiento que, hasta entonces, explicaba la realidad política y orientaba la acción militante para celebrar el surgimiento de otra, que grado cero de lo social, asistiría a un renacimiento ya sin los errores de la fenecida. Metodología errónea, tanto en este caso como en cualquiera que se proponga despejar las relaciones entre lo nuevo y lo ya conocido. Una actitud sólo explicable como reactiva al simétrico automatismo de quienes fuerzan analogías destinadas a probar que, a pesar de las "apariencias", siempre se asiste a idénticas versiones de lo mismo. Asistimos así a una Babel de narraciones, saludando, unas al eterno y anunciado 'argentino' de siempre-jamás, y otras apurando la sanción de su previsible e inevitable agotamiento. Los primeros asistiendo fascinados al parto de todo lo posible-aun-sido, y curtidos de desilusiones repetidas los restantes, retaceando su crédito hasta saber cuánto de la convulsión surgía menos de un rechazo a la estructura del sistema responsable de la crisis que del despecho por haberle fallado el —aun así...— "menos malo de los sistemas".³

Ambas posiciones coinciden en un punto: tanto en celebrar el alto grado de participación de la población como la intensa resonancia subjetiva que la movilización tuvo en sus protagonistas: la evidencia de que, como ocurre en algunos momentos excepcionales de la historia, cuando cede la rutina de lo establecido los sujetos experimen-



tan la vivencia de un "nosotros", inédito, en el que se reconocen *otros*. Ese "nosotros", de resonante evocación en las consabidas proclamas militantes, esta vez corporizado, ocupando un espacio público, fuente y garante de la clausura de lo viejo y del ensayo de nuevas formas de gestión de lo común. El mejor ejemplo de lo cual fue ese ensayo representado por la experiencia de las asambleas de vecinos. Esta vez, el antiguo "nosotros", que coagulaba la voluntad general en el "Nos" de la instrucción cívica, hablando en nombre propio y asumiéndose sujeto de la práctica política.

Las grietas en la subjetividad de arrastre eran campo propicio para la promesa de nuevas configuraciones que se estrellaba con el techo de una inspiración que apenas intentaba oponerse a lo consabido: "que se vayan todos, que no quede ni uno solo"..."no a la Corte"... "no al pago de la deuda"... "no a los políticos y los partidos". Un recurso que,



—el caso de México es tan pródigo como el argentino al respecto—. Ello, porque en nuestro subcontinente el enfrentamiento ideológico aún encuentra un suelo social donde es fuertemente justificado por los abismos entre clases sociales, a diferencia de lo que sucede en el capitalismo central; allí, los Savater finalmente poco importan, porque la apuesta política alternativa no tiene bases —ni efectos— sociales apreciables.

Hasta ahora hemos hablado de la militancia en general, promovida por intelectuales en el sentido gramsciano, es decir, por todos aquellos que hacen de lo simbólico su principal herramienta. Pero si hablamos más estrictamente de los "profesionales del intelecto", de los "intelectuales en sentido restringido", las cosas no son muy dife-



si bien descondicionaba las respuestas reflejas que reglan la vida social establecida, desconocía los medios alternativos que pudieran reorganizarla —en la economía, la legislación, el gobierno, etc. Así fue que se dio la coexistencia de reclamos por terminar con la delegación de la soberanía popular en el Estado con la exigencia de que el mismo aumentara su cobertura paternalista y asistencial, o los de exigir la estatización de la Banca —en rigor la colectivización de sus fondos— junto a la negativa de ver en esa reivindicación un cuestionamiento del régimen de propiedad en el que transcurre la mayor parte de la vida laboral y casi todas sus expectativas personales.

Estas contradicciones, inevitables en todo despegue de lo vigente, no impidieron que esa movilización hecha “nosotros” pusiera en evidencia la invisible potencia social-histórica que instituye la sociedad. Y, con ella, una vivencia de comunidad, imperceptible en los momentos de “normalidad”, cuando esa autocreatividad, ahora revelada, yace sepultada bajo las formas y filiaciones que la contienen y naturalizan como producto de exterioridades organizadoras como la tradición, los destinos de país, el ser nacional, los mandatos de la tierra, la carta Magna... el Estado.

Para hacernos una idea de ese sujeto de lo social-político, propio de los momentos de ruptura, vale mostrar el paralelo de esta subjetividad del “nosotros”, testimonio de los cambios del imaginario previo al 2001, con los apuros que a nivel del individuo, sufre su Yo cuando una de sus facultades, la conciencia, pretende apropiarse de la totalidad de la representación del sujeto en juego. Vano esfuerzo que lleva a ese Yo consciente a tropezar con todo aquello —miedo, amor, tristeza, furia u odio— que fisura el pulido de su cuidada imagen y filtra el desmadre de otra soberanía, más soberana que la de su agenda personal, profesional, familiar y ciudadana, al tiempo que le reclama, desde sus inabundantes fueros inconcientes, que rinda el mando que usurpaba a su propia, temida y deseada, otredad. La medida de esta extrañeza es la diversidad de interpretaciones con que la perturbada comodidad de las buenas formas (por conocidas) intenta restablecer la gobernabilidad de las relaciones entre el sentido común y las experiencias disruptivas que lo alteraron.

Delineada la intimidad que engrana ese posible “nosotros” a la ajenez de lo social histórico que lo impulsa, cabe ahondar en los requisitos que traman su entidad ética y política. Los discursos de época acerca de lo social-político han sustituido la abusada referencia de otros tiempos a las instancias materiales por la —ahora obligada— mención a la subjetividad y a sus suplementos: lo imaginario, la memoria, la repetición, el olvido,

los deseos, etc. Lo sugestivo es cómo, al mismo tiempo, esta merecida recuperación de los fueros del sujeto coexiste, contradictoriamente, con otras “certezas”, instaladas con igual entusiasmo y complacencia en el cajón de herramientas de los productores de opinión sobre la sociedad y sus avatares. Así, los renovados prestigios del sujeto, para comprender la realidad, vienen munidos de su correspondiente certificado de defunción, acompañados por los de la posta lingüística que tomará su relevo; en rigor los sujetos no hablan sino son hablados, sus bocas se mueven pero sus argumentos bocinan los de los mitos, los relatos y las narraciones que han recuperado para la ver-

con lo público, cuando las circunstancias permitían que no se lo confundiera con la administración estatal de la cosa pública que opera en su nombre. Esto es, con las providencias de un gobierno y de un Estado-Gobierno-Partidario, que toma a su cargo la gestión de los deseos despertados por la crisis que, por el contrario, celebraban las dificultades de “gobernabilidad” del Estado como una esperanza de cambio. Ese “nosotros” apuntaba menos a expresar determinaciones ineludibles que al reconocimiento de su potencial como sujetos-autores. Una situación que emparenta, en el rasgo común de autoría y creatividad, la comunidad afectiva del nosotros con la función in-



El estado del nosotros

dad verdadera la de la ficción literaria, esa verdad usurpada, desde la modernidad, por la formalización científica. Hecho paradójico, al que se suma la reivindicación del individualismo bajo la coartada de una defensa de la democracia liberal como garante de la individualidad. Todo eso, a la par de la renacida esperanza en la recomposición de un Estado —ahora progresista, moderno y participativo— y de la delegación de la soberanía en su gestión —¿otra vez!— fuente de toda razón y justicia.

Es decir, estamos ante la disputa del sentido de aquel “nosotros” que supimos compartir como universalidad disponible para la construcción de subjetividades comprometidas

lectual inherente al sujeto. Así, la acción y el pensamiento, la afectividad y la racionalidad, se valen y resuelven la misma conjugación y separación entre lo universal y lo singular.

En el caso del “nosotros” y de la función intelectual en registro político es clave el rechazo a la seducción de unanimidad, que brindan los consensos hegemónicos a punto de partida en liderazgos salvadores y reparadores de las incertezas del presente en la veneración del pasado.

En lo que nos ocupa, importa el efecto masificante que pudiera inducir el espejismo de que el régimen que estabilizó la debacle de 2001, por el hecho de haberlo sobrevivi-

do, realiza los anhelos de aquel “nosotros”. O si, por el contrario, reacciona al ejercicio discrecional del régimen presidencial y de la forma Estado, que lo faculta para suspender la vigencia de la democracia y decretar el estado de sitio, puede preguntarse si no ha sido la forma del sistema de continuarlos. Uno de los indicadores de esta disyuntiva es la tensión —un análisis que muchas veces el sectarismo impide desplegar— que genera la oferta del Estado-gobierno de integración de intelectuales a sus funciones, asimiladas como interesadas en el “bien común”. Operación en la que “lo común” confunde sus atributos con los de la Nación, la patria, la tierra, el ser nacional, el destino

na del plural nos resulta abusiva, en cuanto reducción de la relación del todo social a la forma Estado, de ésta al gobierno que la instrumenta, y del mismo, a la promoción de los apogemas capitalistas en cuyo consenso se legitiman.

Estas consideraciones no surgen de principios teóricos o morales, sino del intento de rechazar el eufemismo que hace pasar la defensa de los intereses del capital por la preocupación en los destinos de lo común bajo los pliegues de lo nacional y popular. El asunto es que, aun cuando los intelectuales enrolados en la gestión de gobierno hayan sido solicitados como proveedores de saberes disciplinarios específicos, su de-



El estado del nosotros

latinoamericano y, ahora, bolivariano... Sin embargo, en los hechos, ese agujero negro de sentido —el Estado kirchnerista—, se identifica con un proyecto y un programa que olvida demostrar cómo concilia su meta de alcanzar “un capitalismo serio” con la de atender al interés y la realización de ese fin común. De modo que la defensa de la forma Estado, superfetada como democracia, defensa de lo nacional, de la soberanía popular y, de la realización personal es, cuando menos, una usurpación de títulos y honores de las propuestas que postulan la satisfacción universal de las demandas colectivas. Para algunos —otros “nosotros”— la inclusión, naturalizada, en la primera perso-

sempño, más allá de su testimonio explícito de adhesión al régimen, les brindará un capital simbólico, favorable políticamente al poder convocante. Un aval no sólo proveniente de sus eventuales trayectorias políticas, sino de los prestigios emblemáticos de roles —ganados en la docencia, la investigación y el ensayo—, vinculados de suyo al compromiso con la verdad en sí misma. Es que, ese “capital simbólico”, disponible, desborda el rango de verdad de las tablas de inversiones y de las construcciones de hegemonía política y se funde en la decisión política, que lo requiere disuelto en equivalente general por su valor de cambio en el mercado.

Desde este punto de vista leamos en forma sintomática la contratapa/12. Encontramos a J.P. Feinmann llamando a cerrar filas en torno al nombramiento de José Nun como Secretario de Cultura entusiasmado de que “Uno de los nuestros”, “de los mejores”, “de los genuinos”, fuera llamado por el Primer mandatario a colaborar con el Estado. Una celebración que, en tanto traza una línea divisoria con los que se abstuvieron de adherir a su euforia, es un punto de inflexión que me obliga a devolver la invitación al amuchamiento, en lo que tiene de vaciamiento y privatización de la función intelectual.

Nadie tiene patente para establecer la autenticidad de qué o quién es un auténtico intelectual. De acuerdo. Soy de los que piensan que las identidades teórico-políticas son inconciliables con los agrupamientos corporativos o amistosos: un pensamiento, como el político, no se confunde con “un sentimiento” o “un movimiento”. Mi “nosotros” se funda y trama, en todos los casos, en las redes de un discurso y, por lo tanto, posible de elucidar analizando sus premisas, contextos, sentidos, aun en sus fuentes más imaginarias, como las que abrevan en la tradición, las emociones y las experiencias compartidas. Un discurso inscripto en discursos previos, en frontera con las singularidades de otros, más o menos afines, y en confrontación con los que portan sentidos diferentes para comprender e intervenir en la realidad.

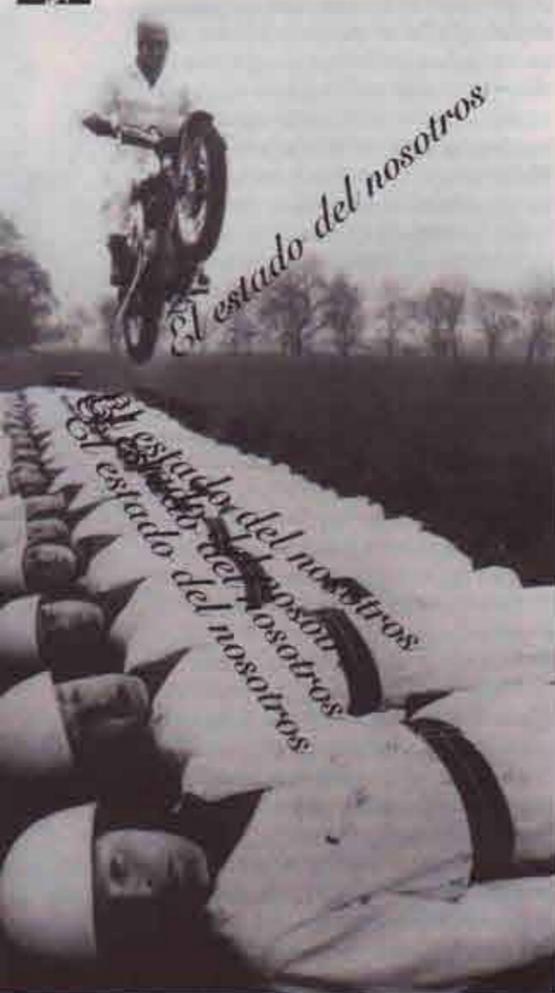
Habrán quienes digan que lo que afirmo es muy lindo... pero “abstracto”, en la realidad esas son las reglas de la política... cuando se tiene vocación de poder. Estoy de acuerdo. Ese es el punto.

Agregarán que se debe elegir si juntarse con las “almas bellas” o marchar con los “comisarios políticos”, en un horizonte en el que la identidad intelectual y política termina por pasar el *martin pescador* de ceñirse el tutú o enfundarse las charreteras. En definitiva, que como “eso es lo que hay” (en política), “hacer lo que se pueda”, será la conclusión de aquellos para quienes la preocupación por los valores y los sentidos de un cargo laboral o profesional son prescindibles prejuicios del racionalismo y el modernismo ilustrado.

Por otro lado, el “uno de nosotros” deja librado a la piadosa comprensión del interesado sentirse aludido en su identidad crítica (caso en el que “uno de los nuestros” designaría a quienes pueden aprovechar la administración de lo público como oportunidad de hacer estallar el espejismo que asimila los intereses colectivos con los del elenco estatal) y, de paso, poner el cuerpo como índice de la flexibilidad, propia y del poder, de sentirse y ser reconocido como parte de lo mismo.

Entiendo como inherente a la condición de intelectual el no desimplicarse de los desti-

nos de su capital simbólico, tanto el aporte por su currículum personal, como el impreso en los emblemas de un oficio que comparte los prestigios y respetos reservados a quienes apuestan a la búsqueda de la verdad sin cálculos utilitarios, ni intenciones segundas. Aun sabiendo que no podrán eludir el dilema de estar beneficiándose de una división del trabajo que condena a unos a ocuparse de la producción y la administración de lo producido, agotándose en el arreglo de lo dado sin cuestionar su sentido, mientras otros deciden —en el mejor de los casos— privilegiar la gestión de las mejores soluciones (las



menos malas) dentro de lo posible y existente. Es decir, ocuparse del buen funcionamiento (rendidor, eficaz, equitativo) del mundo tal como viene o, renunciar a hacerlo y dejar los negocios públicos a los técnicos en su mantenimiento y service, tal cual está, guardándose de racionalizar una función, en rigor, reproductura del statu quo. Éste suele ser el punto en el que el debate sobre la marcha de la sociedad (en lo económico, laboral, judicial, educacional, etc.)

es interrumpido por uno de los encargados de que las cosas funcionen, argumentando: "eso no es política, es ideología, es abstracto, es ideal, yo los quisiera ver ocupándose de los problemas concretos de todos los días..."

Punto en que se pone a prueba la buena o mala conciencia intelectual: ¿debemos dejar al César (funcionarios del Estado) la soberanía sobre la vida y hacienda de la sociedad toda, o creemos en la legitimidad de interrogar la razón tecnocrática de la burocracia? Nada de lo dicho proviene del presunto horror al orden, a la racionalidad, al uso de la ciencia, a los aportes de la tecnología, a las funciones de la ley, al respeto a la autoridad del saber hacer y, a la funcionalidad de las instituciones como organizadoras del lazo social. Tampoco a la denuncia o condena de toda integración y colaboración para dar respuestas, centralizadas y planificadas; a las demandas sociales. No estoy discutiendo la validez de las tareas administrativas, ni la pecaminosidad de quienes las atienden; hablo de la heterogeneidad existente entre el manejo —insisto, imprescindible— de bienes y servicios y la actitud crítica de interrogarse por el sentido de los mismos. Como se verá este planteo va más lejos de las fórmulas justificatorias de los intelectuales convocados que, a la hora de asumir los cargos —lo que supondría haber podido responder a todo lo anterior— tienen la "valentía" de dejar en claro que no se identifican en todo con el poder que los integra al Estado. Fórmula que desconocen, o niega, la razón de la dominación: *no se preocupen por el todo, que seguirá en nuestras manos, basta con que hagan bien su parte.*

La bajada del cuadro del dictador Videla en Colegio Militar, el acto de la ESMA, la remoción de las cúpulas militares y policiales, los cambios en la Corte Suprema, para dar ejemplos de algunos de los gestos más recurridos a la hora de dar "apoyo crítico" al kirchnerismo, son intervenciones que, pese a su carácter eminentemente simbólico y de escaso efecto real, se vuelven auténticas impugnaciones a lo estatal establecido y, desde ese estricto punto de vista, legítimas maneras de minarlo... hasta el preciso instante en que baja el telón de su realización. A partir de entonces, pasan a ser coartadas del poder que los exhibe para acumular consenso a favor de lo establecido que permanece intacto.

En resumen: expuse el cruce de la experiencia de discontinuidad subjetiva, resultado de la conmoción social de 2001, con la función intelectual comprometida con la verdad histórica —por eso teórica y ética—, según universos conceptuales específicos que, asumidos, singularizan los actos intelectuales. En estos márgenes se puede, y debe, establecer el sentido final y el punto

de partida —el de los principios— de un compromiso intelectual con el Estado, el mercado o cualquier otro ámbito de desempeño. Cada caso tiene sus coordenadas de sentido y parte de la función intelectual crítica es revelar la implicancia de cada una de sus colaboraciones con lo establecido. Creo que, lejos de la simpleza de cerrar la indagación sobre los motivos que llevan a poner la función intelectual bajo la égida de la lógica de gobierno en términos de "deserción", lo interesante sería trabajar el vacío que la misma recibe del sentido común ideológico vigente incapaz de contenerlo al estar capturado en las expectativas y el renovado crédito otorgado al modo de vida capitalista. Un estado de cosas que, en el mismo movimiento, racionaliza la prórroga de las ilusiones en ese sistema y empuja a quienes aún lo resisten al páramo de la marginación y la predicación en el desierto o, en el igualmente patético ejercicio ecológico de seguir convenciendo a los ya convencidos.

Es significativo el celo con que los gurús de la adaptación al sistema promueven la autoayuda como la mejor defensa contra el peor de los peligros que enfrenta la sociedad para inundarse de felicidad: el hábito de la sospecha o de la crítica, actitud que envenena el disfrute de lo consumible —ideas, valores, placeres.

Esto es lo que los lleva a descalificar al intelectual crítico como aguafiestas cada vez que advierte acerca del tributo en soberanía sobre sus deseos que paga el sujeto, cuando confía en especialistas en cómo y cuándo realizarlos. Un Otro^o omnisapiente que invierte las razones que el saber obtiene del poder, cuando éste se presenta conociendo el Todo de lo social gracias a su posición; central y elevada. Es obvio que estoy hablando de las facultades míticas que el imaginario asigna al Estado y, por añadidura, a sus gerenciadore. Un lugar que ayudan a legitimar retóricas y argumentos que matizan la verdad del poder subyacente que lo sustenta.

Horacio Gonzalez^o, una figura que nos ha dado sobradas pruebas de lucidez teórica como de compromiso ético y político, dedica un largo artículo a analizar el estilo de conducción de la política propia del gobierno de Kirchner y la define como actualización de aquella modalidad de gobierno de las masas que fundara Perón, basado en una particular relación de las masas (los sujetos) en su relación de dependencia del Estado y, de éste, como pivote del conflicto social en su conjunto. Un conflicto en el que el peronismo, como siempre y por definición, parecería no tomar partido —su nopolítica es identificarse con los destinos de la nación— sino por el todo de la sociedad al precio, claro está, de desconocer la fragmentación de ese todo celeste y blanco —"hay que ser fanáticos de la Argentina",

antetiza el actual Presidente,— en clases sociales, desigualdades económicas, jerarquías de poder, etc.

En ese plan, González presenta la estrategia del General como la del Profesor que mira, siendo que es buen militar, desde el Estado (lugar encarnado por su persona). Una posición que, desde Foucault, remite al dispositivo panóptico, pero que en H. G. toma relevos líricos como "toponimia araucana". La pieza clave de su argumentación es la intervención del ahora hombre de Estado, en el "Discurso ante la Bolsa de Comercio", "El peronismo —cita— buscó esa "serena proporción", cuando aparecían conflictos, como el que con envergadura clásica se describe entre el "capital y el trabajo" (...) Perón seguía avisando de "agentes de provocación que accionan dentro de las masas provocando todo lo que sea desorden", "molesto derroche de sagacidad", (desde una desagradable exterioridad respecto de los trabajadores —aclara H. G.), que lo lleva a concluir que fue el modo de aconsejar a los empresarios, con la astucia de entregar algunos anillos y evitar así la amenaza de perder algunos dedos". La conclusión, del largo y apasionado trabajo, es un elogio a las ubicua sagacidad del Líder: "Debía cargar con una revolución y al mismo tiempo saber contenerla", "Para prosperar, la revolución debía ceder unos pocos, escogidos y relucientes anillos. Y hablados con la jerga del conductor: 'todo en su medida y armoniosamente'". Puedo agregar, de mi propia cosecha y en la misma dirección, una cita extraída del **Manual de Conducción**, en el que el Conductor instruye a sus seguidores acerca de cómo dirigirlos tras del proyecto nacional a su mando: "se trata de desplumar la gallina sin que chillen". Hugo Moyano^o (referente paradigmático del sindicalismo peronista) declara: "en la CGT existe 'preocupación' ante la profundización de los conflictos por salarios", refiriéndose a los liderados por direcciones que no responden a la conducción de la CGT (subtes, docentes bonaerenses, FFCC.). "Los dirigentes sindicales —enfatisa— **tenemos que tener la responsabilidad de evitar todo tipo de desbordes.** En los últimos años hemos aprendido bastante como para volver a cometer errores que puedan perjudicar nuevamente a la economía. Esta dirigencia sindical sabe hasta dónde puede llevar los reclamos". Una dirigencia que avaló las privatizaciones, la devaluación, el congelamiento de los salarios, protegiendo una economía que en la página siguiente del mismo diario muestra sus logros: "Aunque la economía crece, baja la porción que reciben los asalariados (de 24,3 % del producto en 2001, a 21,5% en el 2004)". Moyano, en la actualidad a cargo del unificado de la CGT redobla la apuesta de compartir el poder del Estado. Junto a otro mandamás

sindical, Luis Barrinuevo, dejan saber que las aspiraciones reeleccionarias del peronismo deberán cerrar trato con ellos. De lo contrario "tronará el escarmiento", esta vez, movilizándolo a los trabajadores en defensa de sus contenidas reivindicaciones.

Un periodista, Mario Wainfeld^o, aludiendo al dato anterior, traduce la nueva conflictividad de los trabajadores en procura de mejoras salariales, en la clave del eterno retorno de la renovación peronista: "En la específica materia gremial coexiste en el oficialismo el interés por los nuevos líderes y su vocación por intervenir activamente en la pulseada, para orientarla del lado de los trabajadores. Pero esa fresca novedad convive con la confianza en las destrezas, la moderación, las astucias o... (llene el lector los puntos como le parezca) de los actores más trillados. **La CGT, tal cual es hoy día, es muy funcional a la política oficial pues le permite liderar la puja salarial y, a la vez, determinarle topes.**"

¿Alguien podría acusarme de estar comparando la estatura de personajes intelectuales como H. G. con pillos de la laya de H. Moyano o Luis Barrinuevo? Precisamente, la desmesura evidente que los diferencia es demostrativa de la renuncia a la función intelectual de quienes, integrados al movimiento en torno a la continuidad de un gobierno, deben callar sus análisis críticos acerca de las consecuencias de esas lógicas mafiosas para construir política.

Sin embargo, ¿es posible negar el aire de familia de una lógica que empieza en la socarrona "astucia" del Viejo, enarbolando las cadenas (no precisamente las del significantes) de los gordos y encuadra los conflictos sociales bajo un nuevo Líder nacional y popular? ¿Es preciso imaginar conciliábulos complotistas para reconocer la impronta de un pensamiento que habilita la potencia de lo social recién cuando toma forma de comunidad organizada en código estatal? Es decir, cuando se reconoce deudor de la exterioridad de los encargados del interés general. ¿Es producto de la celotipia paranoica de los "nosotros", que se resisten a ser "de los nuestros", afirmar que esa subordinación de la función intelectual a los cánones de la gobernabilidad es funcional a la indiscriminación Estado-Líder?

Para muestra, están los silogismos de un Secretario de Cultura como José Nun^o, que en lugar de aprovechar su investidura para promover un debate que lleve conciencia sobre otros posibles modos de convivencia social, más acordes con la altura de los tiempos, se apura, apenas asumido, a sentar doctrina: en la relación Estado, capitalismo y democracia es evidente —dice— que "...puede haber capitalismo sin democracia pero no democracia sin capitalismo" (!). Un dato, que se agrega a su programa de gobierno: su

preocupación por demostrar que la cultura puede ser una fuente de divisas: un negocio más... En esa línea, su propuesta es resolver el problema presupuestario de Cultura arancelando los museos públicos.

Nada que pueda suponer el cuestionamiento de lo existente, la raíz de lo establecido, el estímulo para dar paso a la inventiva de formas alternativas de vida y de realización de los sujetos, procurando que se interroguen hasta dónde son dueños de las necesidades que reivindican. Lo que ofrece, en el mejor de los casos, es distribuir a todos los rincones de la sociedad lo ya conocido. Nada se le oyó en relación con los temas marginados de la agenda electoral de cualquier Estado: la representación política, la superación de la encuesta como compulsión de voluntades, la movilización y participación en la toma de las grandes decisiones que comprometen al conjunto, cómo asegurar la circulación de las ideas, la libertad de expresión, la superación de la pasividad en el consumismo de las artes, las ideas y las costumbres.

Paradigma emblemático mayor de los compromisos que asume un intelectual en función de gobierno. Nun hace política y no precisamente cultural. Política de Estado ajena a la disparadora de reflexiones en torno a la cultura de esta sociedad como sería revisar, a la luz de su actuación terrorista, el rol de la Armada argentina, la contradicción entre democracia y FFAA y entre el monopolio de la violencia y la construcción de sujetos políticos autónomos. Por el contrario J. N. dispone los recursos a su cargo para calafatear la terrible imagen que las masas tienen de sus gendarmes: "Le propuse a la plana mayor de la Armada que nos proporcione barcos como la fragata "Libertad". Recorrerá costas de río o mar. En cada barco irán músicos, actores, bailarines y en el muelle junto al barco habrá una actividad cultural reforzada por artista locales". Una idea de cultura que, indudablemente, no proviene de preocupaciones propias de la materia, sino de integrar las contradictorios sectores de poder que el Gabinete del Estado malcontiene, haciéndolos pasar como modelos representativos de la unidad nacional, funcional a la gobernabilidad buscada.

Esto no puede entenderse como rechazo a la posibilidad de procesar "cambios parciales" y graduales, como descalifica J. N. a toda subjetividad opuesta a sus racionalizaciones favorables al pago de la deuda externa y a la asimilación de la justicia social con el mero distribucionismo, sino a la crítica de esa profesión de demagogia y antiintelectualismo que consiste en prestar imagen académica para adornar un elenco hecho para "amagar por izquierda y pegar por derecha". Las funciones de los bomberos, los polici-

decir, qué mejor tributo a los sujetos revolucionarios que reconocer la potencia de su testimonio de vida tomando el relevo de su impugnación al mundo de su época, bajo otros discursos y nuevos estilos.

La excusa para este debate es el proyecto de indemnizar a todos aquellos forzados a exiliarse forzados por las persecuciones y amenazas del Terrorismo de Estado. Se trata, esa sería la intención, de reparar los padecimientos sufridos por dejar el lugar de origen, el modo de vida y los proyectos personales, con el mismo criterio de legitimación, y de implementación, que el usado para resarcir económicamente a los familiares de los desaparecidos y a los detenidos durante esa época de "ilegalidad". O sea, de hacerlo, el Estado se haría responsable de los gastos causados por el abandono de sus propias y específicas funciones: garantizar el ejercicio de la ley y el imperio del derecho.

En esta ocasión no voy a ocuparme de los efectos que el cobro de indemnización pudiera acarrear a la subjetividad del ciudadano creyente de las posibilidades de la sociedad establecida a la que siente integrado. Entonces será dado estudiar cómo afecta a aquella "buena conciencia", esa faz reparatoria y filantrópica del mismo Estado que también, aparentando resolver, contiene con el subsidio a la pura sobrevivencia, a los mismos que sus estrategias económicas excluyen de un auténtico acceso a la ciudadanía plena. Mi presente interés es señalar las consecuencias que sobre esa subjetividad, organizada en torno a la crítica y transformación radical de un orden dado —premisas de cualquier sujeto dispuesto a transformar el estado del orden vigente y, demás está decir el orden del Estado cuando de políticas revolucionarias se trata—, tiene el que sus gestores inscriban sus actos en un orden inconciliable con el del sistema que intentan des-ordenar para destruir y reemplazar por otro. Algo que, en el caso de recibir indemnización por intentarlo, produciría la imposible homologación, al sujetarlos como equivalentes objetos de represión, la diversidad de subjetividades que, por tan diferentes como inconciliables causas y niveles de conciencia, fueron represaliados por el poder dominante. Evidente exceso que por igual sancionaría —reivindicaría, absolvería o premiaría?— a quienes confiaban en el Estado, aun cuando los persiguiera que a quienes veían en esa persecución la prueba de la justicia de su accionar en contra.

El problema es que, el equívoco de tamaño generalidad, tiende a disolver en la misma condición de víctimas la particularidad de los reparables padecimientos de confiados miembros de un Estado de derecho como a los asumidos actores-autores de su transgresión consciente y voluntaria. O sea, a los desconcertados por el des-

mentido de sus creencias junto a los convencidos de la funcionalidad del mismo para racionalizar, en la formalidad de la letra de sus textos, la realidad de un espíritu que reproducía la injusticia y la desigualdad del sistema al que servía.

Estoy hablando sólo de aquella subjetividad militante que atentaba, directa o estratégicamente —contra la piedra basal del régimen jurídico establecido: los privilegios de la propiedad del capital y los medios de producción frente a la autonomía de gestión del trabajo por los productores. Una confrontación que apuntaba por vía de los hechos a des-instituir la legalidad existente en nombre del derecho revolucionario instituyente de otra. Lo cual significaba, para aquellos que así lo asumían, procurar suponer y contar con la construcción de otra soberanía que la sometida a la legalidad y legitimidad del poder instituido. Algo que, de buena fe, nadie puede pretender compatible dentro de los marcos del derecho establecido y contar con la pasividad de la fuerza que lo defiende.

Resulta obvio que una actitud tal entrañaba la denuncia unilateral, por parte de los identificados con la vía revolucionaria, de la continuidad del contrato social en curso y el paso a la acción directa con fines de destruirlo. De más está decir que, si tales posiciones político-subjetivas implicaban exiliarse del orden establecido qué menos se puede decir, de las que correspondían a aquellos que, compartiendo iguales objetivos, apostaban alcanzarlos disputando el monopolio de la violencia de los aparatos de dominación que lo defendían.

El grado de conciencia vinculante de estos actos con las reacciones que pudieran desencadenar es un tema que, lejos de absolver la cuestión ética de toda decisión política, la reenvía al centro de la indagación sobre responsabilidad del sujeto frente a la demanda de sus deseos.

El carácter inconsciente de estas demandas —en una cultura impregnada de freudismo— no alcanza como atenuante de la de la responsabilidad implicada en un "espíritu de época" —'60 y '70— en el que la precipitación del signo radical de toda política contestataria era casi automático. Pensemos en el que hubiera sido automáticamente atribuido a una olla popular o a un corte de ruta en el Tucumán de la lucha contra la guerrilla.

Mi principal reserva contra las intenciones reparatorias del Estado es el desconocimiento de la singularidad de motivaciones —encuentro de la política con la ética— propias de cada uno de los sujetos involucrados que, de ese modo, revistarían sujetos a una misma condena, en una común persecución, tormento y expulsión del país que neutralizaría la particularidad de sus causas en la analogía de sus penas. Qué

mejor prueba de esta destitución de las identidades políticas y existenciales que su compensación homologada en una alícuota del equivalente general por excelencia— tantos días de exilio tantos pesos— que devolvería en igual pasividad culposa de unos la antigua afirmación deseante de otros. Siniestra alquimia que, a despecho de lo antiguos cantos, negocia el plomo derramado en bonos de plata.

No creo, conociendo a sus impulsores (¿el menemista Jacinto Gaibur?) pecar de suspicaz presuponer que buena parte del rédito "humanitario" del proyecto apunte a culminar la aniquilación de lo que de ese sujeto revolucionario —una vez reparado, indemnizado e integrado— hubiera sobrevivido al fracaso y a la derrota de aquel intento de desafiarnos. Es que, pensando en la objetividad de los efectos subjetivo-político, las intenciones no cuentan, lo que el Estado paga se limita, estrictamente, a la desmesura con que sus reflejos operaron en legítima defensa del sistema. Eso hace a la cuestión, soslayada por los defensores de la propuesta de reclamar otra reivindicación que salga de lo monetario. Es significativo que la, hasta ahora, defensa ciega de los combatientes empiece a recorrer un punto de inflexión que, por el momento, salvo contadas excepciones se agote en una crítica menos política que humanitaria, tal como muestran indicios periodísticos y editoriales. Todavía falta para que se debilite ese frente único, "memorioso", que resiste la elucidación teórico-política de lo sucedido durante los tiempos dorados de la militancia.

Esta crítica a las aparentes intenciones del Estado de "hacer el bien sin mirar a quien", que sigue a la que despierta disolver la política en la defensa de los DDHH conculcados acompaña las reservas a aceptar como justa, o siquiera factible, la mensura de los padecimientos sufridos, incomparables para cada sujeto. Tampoco, la injusticia opuesta: jerarquizar, en una suerte de aristocracia de los fines una mayor cotización para los revolucionarios. Todo lo contrario. Estoy hablando del rechazo a tabular, en el mismo rango de registro posturas éticopolíticas que suponen subjetividades inasimilables.

El rechazo es a que, "todos unidos", en la misma persecución y en el mismo reclamo de indemnización", pasen a ser uno y lo mismo para la Sra. de la venda en los ojos del Palacio de Justicia.

Lo cierto, es que los precios pagados por la militancia revolucionaria son de otro orden por el que su accionar no puede ser asimilado al "accidente de trabajo", contemplado en los costos empresarios como amortización del deterioro de su maquinaria y sus recursos humanos. Es lógicamente impensable una paritaria que negocie, sentando en la misma mesa al Estado, la patronal y

los enterradores, las reglas, los premios y las amonestaciones que regulen una partida en la que unos y otros quieren sacar al adversario del juego. Qué decir, tema que excede los objetivos de esta intervención de la "reparación" que —surrealismo político mediante— correspondería a los que, soñando razones parieron monstruos, como sería el caso de la dirigencia de la revolución de Octubre que sufrieron el extremo exilio de ser asesinados por aquellos mismos que contribuyeron a encaramarse en la cima del poder público. O, para no alejarnos tanto en el tiempo, las reparaciones que hubiéramos debido reclamar si, con nuestra colaboración y patrocinio hubieran triunfado los Presidente Gonzalo, los Galimberti o los Gorriarenas locales.

Otro es el caso del reclamo de quienes alegan haber sido defraudados en sus expectativas ciudadanas, esas que confiaban en el buen orden legal burgués, en la nobleza de sus tradiciones, en el espíritu sanmartiniano de sus FFAA, en la solidaridad que nace de la con-nacionalidad de los compatriotas más allá de las diferencias de clase, en la comunidad de intereses nacionales que anteponen el progreso de la patria a los intereses de su corporación. Es obvio, que ninguna de esas expectativas anidaban en aquellos que a sabiendas se exponían a los gajes del oficio de subvertir ese orden burgués, desconociéndolo y atentando contra las instituciones que lo velaban en armas. Por lo expuesto es evidente que las precedentes premisas no pueden servir para interpelar a todo el universo de los que sufrieron el Terrorismo de Estado, y que por eso, restan exclusivamente para los sujetos (militantes revolucionarios concientes en la nomenclatura de la época en que sucedieron) jugados en luchar en su contra.

En rigor, lo que estoy planteando con esta distinción es la vigencia de las improntas subjetivas, éticas y políticas que, en el pasado reciente, ordenaban los deseos emancipatorios radicales. La mala conciencia, responsable del no reconocimiento de la inactualidad de aquellos medios, hace pensar cuánto de su exaltación es un recurso reactivo para no atender a la vigencia presente de los mismos deseos que, entonces, nutrían aquellos fines. Un interrogante que, sin respuesta, hace de la indemnización por la militancia un síntoma grotesco: el de la reconciliación de los verdugos con sus víctimas y de los enterradores con sus enemigos insepultos. En registro jurídico, el abrazo de los que levantaron una legitimidad alternativa —hacer justicia al derecho de subvertir la sociedad de raíz— con los beneficiarios y servidores de su reproducción. Aceptar de buen grado el cobro de reparaciones en "retribución" de comportamientos revolucionarios, de parte y en nombre,

de lo que se pretendía destituir es, en bajo todo punto de vista, una contradicción insostenible. El que los involucrados reconozcan, o desconozcan, las premisas de su accionar no los exime, si de asumirse autores-sujetos de sus hechos y de hacerse cargo de sus efectos, tanto los calculados como los inesperados. O sea, de los deseables como de los indeseables.

Puede que, algunos de los destinatarios de la iniciativa de retribución por los "errores y excesos" del Estado capitalista, en su celoso cuidado del statu quo, admita haber confiado en que su resistencia y rebeldía contra el poder dominante debía ser interpretada como un llamado de atención a su desvío criminoso con vistas a su corrección. Algo parecido al resarcimiento que se espera de una mala praxis médica, en el convencimiento de que la impericia, o la negligencia de los daños colaterales, por los que se reclama no desdijera la confiable motivación bienhechora que se le sigue confiando. La contradicción, para el caso, no sería menor sino mayor: con su aceptación de la metálica disculpa estarían ratificando las ilusiones en la potencialidad del régimen para autocorregirse, honrando la legalidad que lo funda y volver así a la normalidad de su funcionamiento pacífico. Pero, este argumento es incompatible con la justificación de lo actuado desde fueros revolucionarios: el mecanismo propuesto para restablecer el Estado de derecho burgués contribuye a ahondar, aún más, la delegación de la soberanía en la externalidad del Estado respecto de la soberanía de la sociedad que se quería restablecer.

Una especie de Fuenteovejuna al revés. En dicha epopeya la multitud se hace cargo de un acto de justicia, a despecho de la complicidad de los gobernantes en el manejo de la legislación y la administración del derecho. Pero, en este caso, ¿quién es el sujeto de la reparación de justicia? El Estado?, ¿cuál, el de entonces, el actual, el eterno?, ¿el que representa a quién? ¿a qué voluntad soberana refiere su acción cuando la misma no fue requerida y sí, todas las veces que se expresó, desoída como cuando se pronunció contra los indultos y por el reclamo de juicio y castigo a los responsables del terrorismo de estado?

De no hacerlo saber manifiestamente se estaría acordando que el Estado actúa por delegación de la misma sociedad cuya soberanía expropió cuando organizó, también en su nombre, los actos que ahora estaría reparando. Un absurdo que desembocaría en que, en última instancia, es la propia sociedad, intermediada por el Estado, la que solventaría el pago de los daños que sufrieran alguno de sus miembros.

Y el sujeto acreedor, ¿a quién le estaría cobrando? ¿al Estado o a la sociedad toda, esa

de la que formaba parte? ¿Cobra o paga? De esta manera retorna ese recurso de endosar a la comunidad las deudas privadas: nadie exige que los fondos indemnizatorios provengan del bolsillo de los miembros de las FFAA responsables de las iniquidades por reparar, ni del de los empresarios y capitales que sacaron dividendos del terror. En conclusión, el tributo, en plata como en co-responsabilidad ética y política debe provenir del conjunto de la sociedad civil, que en su sometimiento confirma que si le cobran "por algo será".



Indemnización es el trámite por el que un organismo, recuperando partes perdidas, vuelve a gozar la indemnidad de su integridad. En el caso de los creyentes, en las potencias del sistema capitalista de corregir sus "desviaciones", haciéndolas pasar por dolores de crecimiento y anuncio de su futuro progreso, la indemnización le permite recuperar, una vez más, esa fe vacilante: la vuelta de la democracia, el retorno al Estado de derecho, el buen funcionamiento de las instituciones, el imperio de la ley. Pruebas al canto de la capacidad de ese sistema de autocorregirse. La medida, canjeando la desconfianza disipada en las virtudes de recomposición del capitalismo, aunque para hacerlo se les hubiera ido algo la mano, armonizaría con el premio en efectivo para reacomodarse en él, con la promesa de caballeros de no volver a



provocar su escarmiento.

Este es el punto de no retorno de los identificados con las posiciones de los revolucionarios de entonces—exilados del sistema por principios—imposibilitados por definición con la oferta de reconciliación con el orden y la justicia.

Aquello, que en un caso es negocio por par-

por el contrario, sólo puede ser reparado re-negando o ratificando el ideal que lo inspiraba, por supuesto sin reclamar otra recompensa, en cualquiera de las opciones, que la coherencia y la consecuencia con su identidad. Si, en cambio, pide compensación debe colocarse al amparo de la ley burguesa que violó conscientemente. Situación, en la que lejos del retorno de su integridad reactualizará las mutilaciones sufridas: la indignidad del pedido de clemencia como delincuente común.

En una guerra, suelen consolarse los que la pierden, no siempre se gana. Pero una guerra no se confunde con la lucha revolucionaria: ésta desconoce las reglas de juego, mientras que en la otra se disputa quienes se aprovechan de compartirlas con vistas a instrumentarlas para sus fines.

El único capital que apuestan los que atacan un sistema para cambiarlo es el amparo de las normas que legitiman su pertenencia al mismo. Esa intemperie, civil y jurídica que supone renunciar a ese cobijo bien se parece a la decisión de un exilio consentido. Una exclusión voluntaria, nacida del rechazo a condiciones de vida tan insoportable que mereciera ponerla en riesgo por cambiarla y, aun, perderla. Es evidente la frivolidad, frente a tal dimensión existencial de entrega, invocar los inconvenientes de una mudanza de país.

Nobleza y lógica...obligan. Qué pensar del desmentido retroactivo que supondría una subjetividad, en los albores de sus sueños de otra sociedad, si terminara aceptando retribuciones por respetar las reglas que no pudo destituir. Y, en reciprocidad, en el caso de accederse a un cambio revolucionario, como concebir lo impensable de retribuciones equivalentes para los expropiados por la colectivización de los medios de producción y pensiones a los degradados de las fuerzas armadas derrotadas.

El grotesco es un implacable índice de verdad. La impronta que rodea la subjetividad gastando despachos y asesores en plan indemnizatorio no la saca barata: la honrosa y heroica clandestinidad obligada de los momentos de lucha, se vuelve vergonzante disimulo en la forma inconfesada con la que se tramita la compensación privada por haber incurrido en la aventura de ocuparse de lo que se deseaba y creía (remember Kant). Es de esperar que la burocracia no les sume el bochorno de rubricar pagarés y recibos con sus viejos *nom de guerre* como

ancient combattant.

Como saldo de este recorrido del pasado y del presente de las condiciones de un sujeto en ruptura con el orden, instituyente e instituido de la sociedad en que vive y milita, quiero adelantar algunas conclusiones provisionales para futuras discusiones:

- La eficacia última de la ley, indispensable en cualquier modalidad de sociedad, proviene de la violencia que la instaura y sostiene. Cualquier ilusión, en contrario, es producto de trascendencias que la hacen ajena a la soberanía de quienes siguen sus mandatos y, de ese modo borran su responsabilidad en cambiarla o, su complicidad por someterse a su cumplimiento. La naturaleza violenta que funda la ley no autoriza a pensar, salvo por pereza intelectual, que la militarización es el único recurso de la fuerza en el logro de consenso.

- La premisa de universalidad—comunismo— que justifica la crítica al capitalismo, no autoriza el equívoco de que su resultado cerrará en suma cero para todos los intereses y subjetividades existentes. Nada parecido al "Todos juntos y armoniosamente", que promete el populismo.

- Sólo una revolución auténtica, es decir, patrimonio de la voluntad colectiva que la hizo posible podría restaurar los esfuerzos empeñados sin intención de recuperar lo gastado en cambiar el mundo sino para crear las condiciones para que el goce disfrutado en su procura se continúe en la imaginación y el invento de todos los mundos que aún le quedan por desear. Algo distinto de suponer, o querer creer, que se puede restituir, indemnizando desde afuera, una existencia que no goza de otra indemnidad que la construyen sus actos asumidos a cuenta y riesgo.

- El exilio es una contingencia obligada de lo humano que se funda entre lo real del corte con la naturaleza como en la mítica expulsión del paraíso, pasando por la ineludible experiencia de abandono de la matriz originaria. Tan vano sería negar su incidencia fundante de todo sujeto, como cerrar la brecha que lo hace estar (ser) siempre donde no está (es). Un nudo ontológico inscripto en su cuerpo para recordarle que nació del deseo entre dos. Y de ese exilio nadie se puede quejar y menos querer cobrar.

Abril de 2005

con la herejía de separar la memoria de los que perdieron la vida, en todos los sentidos, en nombre de ellos, con el abuso de usarlos para venerar en su idolatría el temor a quedarse sin alternativas presentes.

2. Circula por correo virtual la defensa, anónima, del proyecto en nombre de una Comisión pro Indemnización al Exilio Argentino sin identificación institucional o personal.

f

Feminismos latinoamericanos y crítica de la globalización neoliberal

Nalu Faria

Nalu Faria – Coordinadora regional de la REMTE y activista de la Marcha Mundial de las Mujeres, distingue tres posiciones en la historia de la segunda ola del feminismo latinoamericano: una antidictatorial que privilegiaba la lucha por la redemocratización e incorporar a las mujeres en este proceso, poniendo en segundo plano las demandas específicas de las mujeres y las contradicciones en las relaciones entre hombres y mujeres. Una segunda posición que veía las cuestiones específicas como la lucha cultural (violencia, aborto) y a las generales, como la lucha política. Un tercer grupo (tal vez minoritario) defendía la posición de no contradicción entre lo específico y lo general, la necesidad de trabajar ambos aspectos como un todo social y de la transformación en el interior de las organizaciones de izquierda que debieran asumir una visión feminista en su interior y en sus plataformas. Señala nuevas formas surgidas en el movimiento feminista al compás de la globalización capitalista y afirma que no es posible luchar por justicia económica sin cuestionar el modelo de femineidad, la visión conservadora de la familia, los estereotipos, etc., reconociendo que las normalizaciones jurídicas son solamente un aspecto de nuestra lucha, que debe estar articulada con la movilización por cambios estructurales, políticos, culturales y simbólicos

Introducción

Para analizar el movimiento feminista en América Latina y el Caribe necesariamente hay que partir del significado de la segunda ola iniciada a partir de los años '70 y comienzo de los '80. Muchos análisis han sido realizados en nuestro continente en el sentido de evaluar la complejidad de ese proceso, teniendo en cuenta las especificidades de nuestra situación política y cultural. Un aspecto común a varios países es el hecho de que la articulación del movimiento feminista ocurrió en un contexto de dictaduras y que el movimiento feminista formó parte del proceso de lucha por la redemocratización.

Entiendo que para evaluar el movimiento en la última década es necesario volver un poco sobre las principales contradicciones, operantes ya desde los años 80. Durante muchos años las tensiones aparecían en el debate como visiones diferentes acerca de lo que era la prioridad del movimiento de mujeres. La polémica se dio acerca de cómo tratar las cuestiones específicas de las mujeres y las cuestiones generales de la sociedad. Podemos decir que convivieron y se enfrentaron tres posiciones. Una que postulaba que en el contexto de la dictadura lo más importante era la lucha por la redemocratización y consideraba importante incorporar a las mujeres en este proceso, poniendo en segundo plano la discusión de las llamadas demandas específicas de las mujeres y el enfrentamiento de las contradicciones en las relaciones entre hombres y mujeres. Esta visión estuvo presente en el inicio y en países con influencia de los partidos comunistas.

Una segunda posición veía a las llamadas cuestiones específicas como la lucha cultural y a las generales como la lucha política. Dentro del aspecto cultural estaban puestas todas las cuestiones de la vida cotidiana, la sexualidad, el sexismo en el conjunto de las relaciones entre hombres y mujeres. Ciertamente, hay diferentes lecturas en relación a este tema y, por lo tanto, el análisis aquí presentado no necesariamente es compartido por todas. Tan sólo para citar un ejemplo, muchas brasileñas todavía se acuerdan de cuando, en la preparación del 8 de marzo ya a fines de los años 80, era cuestionada la propuesta de dar el apoyo a la lucha por la Reforma Agraria en nombre de que eso no era una lucha específica de las mujeres. Incluso cuando en ese momento se pusieran como prioritarias las banderas del aborto y la lucha contra la violencia.

Un tercer grupo (tal vez minoritario) defendía la posición de que

no había una contradicción entre lo específico y lo general y que era necesario trabajar ambos aspectos, teniendo en cuenta a la sociedad como un todo y la necesidad de transformación en el interior de las organizaciones de izquierda que debieran asumir una visión feminista en su interior y en sus plataformas.

La cuestión de la tensión entre feministas y movimiento amplio de mujeres se hace más evidente a partir de la segunda mitad de los años 80 con la ampliación de la participación en los Encuentros Feministas Latinoamericanos y del Caribe. El IV Encuentro, realizado en México en 1987, representó un punto de inflexión en este sentido cuando un sector propuso que se dividiese en dos encuentros: uno feminista y otro del movimiento de mujeres. La respuesta contundente de las participantes fue: "somos todas feministas, nosotras y muchas más". Este proceso fue marcado por una gran diversificación del movimiento feminista, ampliación de la agenda y de la composición social y sectorial del movimiento. En este momento también estaba planteado el debate sobre modelo organizativo del movimiento donde emergían con fuerza los temas de la democracia interna y de la representación.

En el V Encuentro, realizado en San Bernardo, Argentina, en 1990, participó una gran diversidad de mujeres y también se expresaron varias identidades temáticas y sectoriales tales como negras, lesbianas, sindicalistas etc. Fue también el Encuentro donde se estructuraron varias redes temáticas. Visto desde el presente, la dinámica del movimiento parece contradictoria. Por un lado se formaron esas redes temáticas que apuntaban hacia el proceso de especialización y de la acción sectorial. Pero de hecho lo que se consolidó en los años siguientes fue la participación en foros globales, en torno de la agenda de la ONU, vía foros paralelos a las Conferencias, combinando con la participación de un pequeño grupo de feministas en las delegaciones oficiales.

La primera Conferencia sobre Medio Ambiente, la ECO-92, ocurrió en Brasil, la articulación de las mujeres se dio en Planeta Fêmea. Después, la participación en la Conferencia sobre Derechos Humanos, en Viena en 1993, fue organizada en general por organismos gubernamentales y ONGs que trabajan el tema del combate a la violencia. La Conferencia sobre Población, realizada en El Cairo en 1994, fue preparada por ONGs que trabajan el tema salud y derechos reproductivos.

Pero fue en el proceso de preparación para la IV Conferencia Mundial de los Derechos de la Mujer, en Beijing, 1995, donde se explicita la



tida doble en éste es a pura pérdida. A la derrota de mala manera se sumaría el fracaso de la causa que lo instauraba como sujeto de un ideario que le daba sentido.

El callejón sin salida—la aporía lógica—se instala en tanto un pasado revolucionario recibe compensación por su fracaso y/o su derrota política. El asunto es que, lejos de recuperar por esa vía la recordada integridad de entonces, pierde la razón de ser de los actos que por derecho revolucionario, transgredían la ley burguesa, que los enjuiciaba y fallaba en su contra. Algo que,

Notas

1. La primera versión de este trabajo fue presentada en las Jornadas sobre exilio, organizadas por el CEDINCI, realizadas en la Biblioteca Nacional en 2005. Estoy convencido de que gran parte del malestar que mis opiniones sobre el tema de la indemnización a los exilados ha desencadenado tiene su fuente en esta interpelación de los paradigmas sobre la militancia revolucionaria que confunde el precio de reconsiderar la actualidad de ciertos modos de pensar

feminismo

diversificación y ocurre la incorporación de nuevos sectores y se visualiza la presencia de otros que estaban buscando una identidad propia dentro de ese movimiento de mujeres, tales como negras, jóvenes, indígenas. Pero también en ese momento se explicitan las divergencias sobre la participación en estos procesos. El punto central fue la cuestión de la representación, cuando se propuso la incorporación de una representante del movimiento de mujeres en la coordinación del foro paralelo de ONGs. Se puede afirmar que la articulación para la Conferencia de Beijing fue el punto culminante de un proceso, pero también fue donde estallaron las tensiones acumuladas en los años anteriores.

Una cuestión a destacar es que fue en la preparación de Beijing que por primera vez el movimiento de mujeres del continente estructuró una coordinación. Eso rompió con una visión anterior que era contraria a la formación de estructuras más orgánicas del movimiento.

En el VI Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe, en Costa del Sol, El Salvador, 1993, en medio del proceso de Conferencias de la ONU, se expresaron divergencias en relación a la participación del movimiento feminista en esos eventos, a pesar de que para muchas de las activistas presentes no haya quedado totalmente claro lo que estaba ocurriendo. Para muchas la divergencia era sólo en relación a la orientación filosófica y política entre el feminismo de la igualdad y de la diferencia. Evidentemente eso sucedió, en parte, en función de cómo se expresó la polémica. A pesar de que existían grupos de discusión con temarios comunes, no todas participaban y había además talleres paralelos. Hubo distintos modos de participación en los EF. La iniciativa de explicitar las divergencias fue del grupo denominado "Las Cómplices", que organizó un taller específico y un debate de ribetes filosóficos. De esta forma, la polémica no se expresó en el debate en torno a los ejes comunes, sino como un taller separado, que para muchas aparecía como si fuera un aspecto aislado y no de concepción de fondo. Sin embargo, des-

pués del Encuentro quedaron más claros el malestar y las divergencias. En realidad, éstas se daban alrededor de la propuesta de tener una representante del movimiento de mujeres en la Coordinación de Foro de ONGs y de los cuestionamientos acerca de la participación en la IV Conferencia Mundial de la Mujer. El proceso de organización del VII Encuentro Feminista realizado en Cartagena, en Chile, 1996, fue marcado por esa polémica desde el proceso preparatorio y lo que prevaleció en la comisión organizadora fue la propuesta de discutir las corrientes feministas presentes en la región. En función de eso, fueron organizadas conferencias invitando a las representantes de dichas corrientes, y luego, de los grupos. Para las organizadoras había en la región dos corrientes: las autónomas y las institucionalizadas. Es importante destacar que esa caracterización era extremadamente simplificada de la dinámica compleja del movimiento feminista en América Latina y el Caribe. Eso se expresó claramente cuando un grupo afirmó que no se encasillaba en esa definición y propuso una tercera alternativa, el grupo "ni unas ni otras" que abarcaba el mayor número de participantes. Además, varias participantes no estuvieron presentes en ninguno de los tres grupos. Hubo un intento de continuidad en la articulación con la realización de una reunión casi un año después del Encuentro.

Esta breve reseña histórica muestra que en los 90 hay otros espacios que definen la dinámica del movimiento feminista: ya no son los Encuentros Feministas los únicos espacios de debate y articulación de las feministas. Queda evidente también que después del Encuentro Feminista chileno, en los próximos no hay una continuidad de la dinámica y el debate ocurrido hasta entonces. Es decir, los Encuentros ya no son los espacios donde el conjunto de los sectores participan con la intención de definir sus temas, sus agendas y hasta para tener una evaluación general.

En general, los estudios analizaron más exhaustivamente determinados aspectos del movimiento de mujeres y, en los últimos años, el foco ha sido acerca del sector hegemónico en los 90.

Aunque muchos análisis reconozcan la diversidad de experiencias y que en la década del 90 se dio una construcción de relaciones de poder desiguales dentro del feminismo, todavía hay muy poca visibilidad del polo considerado minoritario.

El desarrollo del feminismo en los sectores populares, sindicales y campesinos tiene aún que ser mejor estudiado para que se logre una mayor comprensión de los procesos feministas en nuestra región. Todavía prevalece en el movimiento cierta jerarquía sobre quien es y quien no es feminista. Ciertamente, esa jerarquía está hoy mucho más diluida, pero quizás haya sido reemplazada por una nueva jerarquía que todavía se refiere a la legitimidad según quien es más o menos feminista.

Relación con el Estado

El gran cambio en el desarrollo del movimiento feminista se dio en los procesos de transición de las dictaduras a la democracia. En varios países, por ejemplo Brasil, Chile, Argentina, sectores del movimiento pasaron a privilegiar la actuación dentro de los gobiernos. Aunque gran parte se definía como movimiento feminista dentro del Estado, sin reconocer el compromiso con las fuerzas políticas o partidos gobernantes. La mayoría de las ONGs dirigió su acción prioritariamente a asesorar gobiernos vía capacitación de profesionales, implementación de proyectos, consultorías. En ese proceso de institucionalización, y posteriormente transnacionalización, la intervención se centra en empoderamiento/diversidad/eqüidad. Son comunes las evaluaciones que plantean que inicialmente el movimiento le daba la espalda al Estado y que después la ampliación del debate demandó del movimiento (en particular de las ONGs) una actuación dentro del Estado.

Pero, también había una visión de que los grupos, ONGs, movimientos construyeron experiencias ejemplares a ser asumidas por el Estado. Varios sectores de los movimientos, en primer lugar las ONGs, demandaron del Estado un espacio para actuar dentro de sus estructuras. Lo que cabe evaluar es cuál era la visión de Estado que predominaba y cómo lidió el movimiento con la democratización sin una evaluación más consistente del carácter de ese Estado.

Además de la concepción de lo que era necesario para cambiar la vida de las mujeres, eso estaba vinculado a una visión poco consistente de los desafíos para la construcción del movimiento, o sea, de no considerar la necesidad de construcción de movimientos amplios, enraizados socialmente, pues se creía que los principales cambios deberían ocurrir en el ámbito del reconocimiento de derechos y, más tarde, a través de la implementación de políticas públicas. En ese aspecto, la actuación por la implantación de políticas públicas se llevó a cabo sin tener en cuenta si su carácter era universal y/o focal y, por lo tanto, sin considerar la efectividad de su alcance en relación al conjunto de las mujeres.

La transnacionalización en los años 1990

En los años 1990, hubo una tendencia homogeneizadora (dentro del contexto del neoliberalismo, democratización/modernización de los Estados) que oscureció los sectores que tenían otra visión, o sea, las visiones minoritarias. Esto fue más grave aun por los desplazamientos de posición —tanto en la derecha como en la izquierda— que causaron mucha desorientación. Más abajo intento explicar, que es la pérdida de una visión crítica del modelo y una posición limitada a las políticas públicas sin una crítica de la significación del Estado bajo el neoliberalismo.

El comienzo de los años 90 estuvo marcado por los debates que siguieron después de la caída del muro de Berlín, sin una posición crítica frente a las profundas políticas de ajuste implementadas por

el neoliberalismo. La globalización era analizada como un dato irreversible y vista a partir de sus efectos positivos y negativos sobre las mujeres. Fue el momento en el que la consigna era ser propositivas, trabajar en cooperación con los gobiernos y organismos multilaterales, planteando como un gran horizonte el establecimiento de políticas públicas, pero sin cuestionar los límites dados por el modelo de Estado vigente. Se definía como línea de acción hacer lo posible, sin pretender cambios estructurales. Esto era bastante contradictorio, toda vez que el debate general apuntaba a la reducción de las políticas sociales. De esta manera, dicha visión se restringió a una visión de políticas públicas en el Estado mínimo; que se reduce a políticas focales realizadas en cooperación con la sociedad civil.

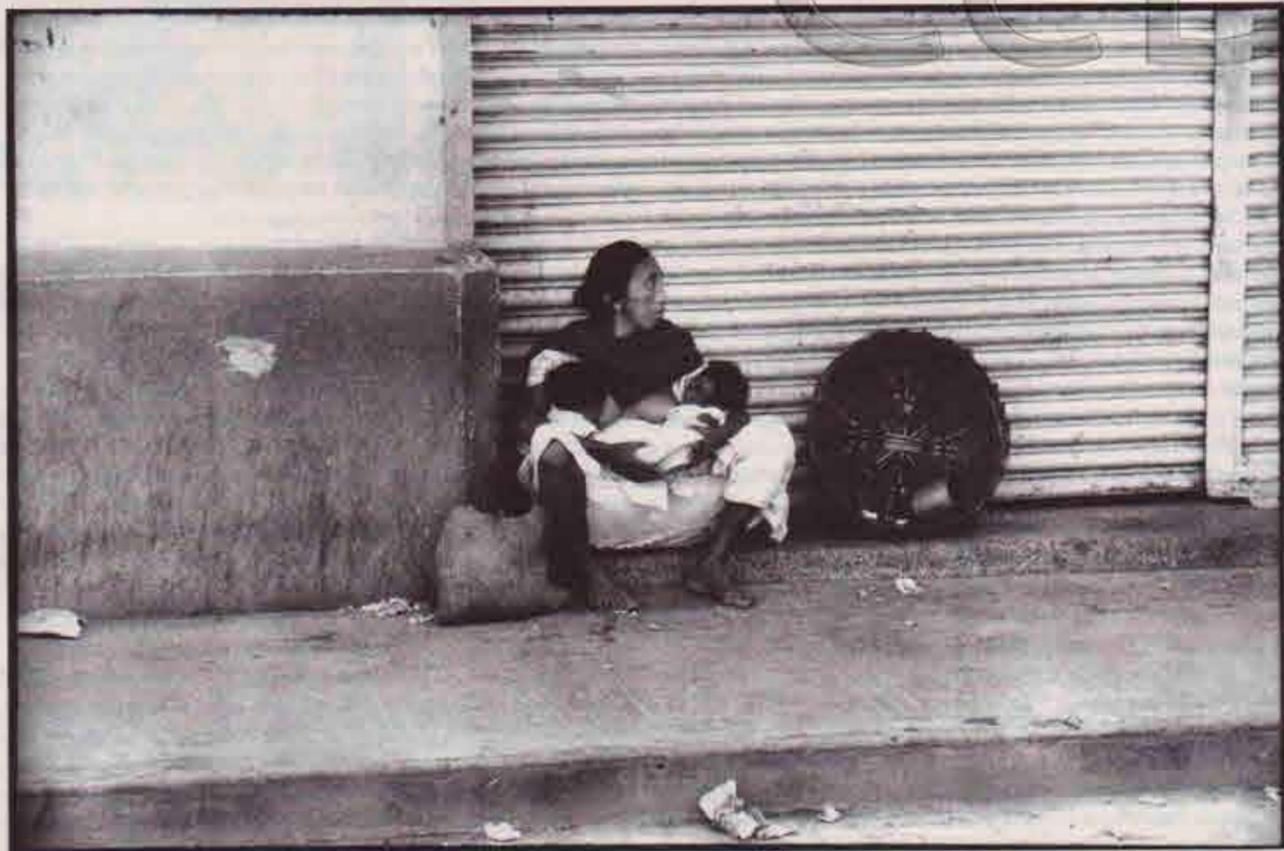
Es en tal ambiente que la ONU organiza el ciclo de grandes conferencias, buscando legitimarse como la negociadora de la agenda social de combate a la pobreza intensificada por las políticas de ajustes neoliberales. Esta era una forma de legitimarse frente a la omnipotencia del FMI-Banco Mundial en la gestión del mundo a través de las políticas de ajuste estructural y apertura comercial.

La gran visibilidad en los medios de comunicación de masas y el sentido que se fue configurando en torno a esa gran articulación del movimiento de mujeres alrededor de la IV Conferencia de la Mujer, llevaron a miles a participar del evento, aunque no fueran participantes del cotidiano del movimiento de mujeres. El resultado fue que la Plataforma tuvo un impacto enorme en amplios sectores más allá de las fronteras del movimiento de mujeres y para la mayoría se transformó en el marco de referencia.

Luego de la Conferencia, en la cual la dinámica puesta en práctica fue la de garantizar el monitoreo de la implementación de la Plataforma, no todos esos sectores pudieron insertarse en el proceso de un modo continuo, lo que trajo aparejada alguna dispersión y aislamiento de muchos grupos —principalmente de los sectores populares— no vinculados a las ONGs. Se puede agregar a esto el hecho de que, en el campo de las ONGs, el período posconferencia (todas, no solo la de Beijing) estuvo marcado, de forma explícita o velada, por la competencia por los recursos de la cooperación internacional.

Se consideraba como grandes avances las plataformas aprobadas en las conferencias de la ONU, aunque sus definiciones fueran genéricas. Y no se cuestionaba el hecho de que estas plataformas no entran en la discusión de los aspectos estructurantes de las desigualdades. Desde el punto de vista de la dinámica del movimiento, en la segunda mitad de la década de 1990, las acciones estuvieron dirigidas a consolidar los llamados avances de las Conferencias a través de los procesos de lobby, monitoreo y consultorías, en particular de las ONGs. Fueron los años en los que prevaleció un discurso triunfalista del sector que terminó llamándose "de las institucionalizadas". Evidentemente, como el discurso manejado por este sector en aquel momento, era más asimilable, fue también más sencilla su incorporación por parte de las instituciones, medios de comunicación y hasta incluso organizaciones populares, tales como sindicatos y partidos de izquierda. Ello provocó un fenómeno nuevo en algunos países: que justamente las antiguas feministas, críticas de la propuesta de llevar esa discusión adelante en las organizaciones mixtas, pasaron entonces a ser sus interlocutoras. Como parte de este proceso, dichas organizaciones mixtas abandonaron parte de su discurso y de sus demandas vinculadas a la dimensión de género y clase, y pasaron a priorizar el tema "mujeres y poder", o a incorporar un discurso sobre políticas públicas que se restringía, en verdad, a las políticas focales, dejando de lado la discusión sobre los cambios estructurales.

Es posible afirmar que, en cierta forma, todo el sector popular del movimiento de mujeres fue de alguna manera afectado por esa dinámica. Quienes lograban discernir lo que estaba ocurriendo y mantenían un discurso más crítico quedaban muy aisladas y eran



consideradas utópicas, sin los pies en la tierra, etc. En síntesis, a partir del ciclo de Conferencias de la ONU, prevaleció un discurso triunfalista en la mayoría de las integrantes del movimiento de mujeres. La evaluación fue que se habían conseguido importantes avances en las plataformas y que las próximas tareas eran las de monitorear al Estado para garantizar la implementación de las políticas. Como ya hemos señalado, en aquel momento, este sector del movimiento de mujeres no expresaba una visión crítica al modelo neoliberal. Esos dos componentes –visión política y discurso triunfalista– sumados a la descalificación de las voces críticas impidieron el debate y la construcción amplia de una visión crítica en relación a los retrocesos que ocurrieron en la vida de las mujeres en el contexto del neoliberalismo.

Desde el punto de vista organizativo, este período agudizó un problema anterior del movimiento de mujeres. Como consecuencia de su fragmentación y de la inexistencia de espacios consolidados de democracia interna, una ONG o una "feminista histórica" se sentían legitimadas para hablar en nombre del movimiento de mujeres o incluso en nombre de las mujeres y, colocándose, por lo tanto, como intermediarias entre el movimiento y el Estado, entre el movimiento y las organizaciones multilaterales. Como las Conferencias aparecían en el centro de esos procesos y otorgaban mucha legitimidad y autoridad, la intervención tendió a centrarse, como ya he afirmado, en proyectos de monitoreo y lobby en los legislativos y medios de comunicación de masas. El hecho es que ese proceso ha desarmado, "desacumulado" y despolitizado el movimiento de mujeres. Mientras el movimiento se concentraba en el monitoreo y en las políticas públicas focales, en estos tiempos de neoliberalismo, el mercado reorganizaba nuestras vidas con reducción de los derechos laborales, desempleo, imposición de un patrón de belleza estricto y comprado en las clínicas de cirugía plástica, con la medicalización de procesos ¿vitales? ¿sociales? La pérdida de radicalidad en el movimiento feminista contribuyó al debilitamiento de la capacidad del movimiento de mujeres para responder colectivamente a las políticas que aumentaron las desigualdades y la discriminación. Es importante sacar como consecuencia de este proceso que ya no es posible mantener esas evaluaciones lineales sobre una evolución positiva de la situación de las mujeres en los últimos 50 años. El feminismo debe realizar un balance crítico de dicha visión lineal sobre los pretendidos avances de las mujeres y considerar las derrotas y retrocesos que el neoliberalismo impuso a fin de entender la complejidad de la situación actual.

Nuevas dinámicas y nuevas posibilidades

Lo que fue haciéndose evidente es que dicha posición, que se volvió mayoritaria e incluso hegemónica en el feminismo latinoamericano y caribeño en los años 1990, fue el resultado de muchos cambios al interior del movimiento. Desde el punto de vista de los hechos, hubo desplazamientos de posiciones, formación de nuevas alianzas y, por lo tanto, rupturas en relación a alianzas anteriores.

Desde el punto de vista de la perspectiva crítica, adquirió visibilidad en la región el llamado feminismo autónomo. Pero evidentemente había muchos otros grupos que no compartían integralmente la visión mayoritaria y, por eso, en las coordinaciones o foros preparatorios convivieron diferentes posiciones. Mientras que en los espacios generales del movimiento de mujeres había un debate cristalizado, es natural que se formaran nuevas dinámicas, ya sea para buscar respuestas a demandas que no estaban



siendo respondidas, ya sea para encontrar nuevas formas organizativas en donde se pudieran construir nuevos procesos. Se pueden mencionar como ejemplos la REMTE, la Marcha Mundial de las Mujeres, la participación organizada de las mujeres dentro de la Alianza Social Continental (ASC), entre otros. Es interesante señalar que algunas de ellas ya estaban presentes en el Foro paralelo de Beijing, como son los casos de REMTE y MMM, en donde hubo talleres en los que se debatieron sus propuestas. En el año 1997 fue fundada la Red Latinoamericana de Mujeres Transformando la Economía y en 1998 se produjo el Primer Encuentro Internacional de la Marcha Mundial de las Mujeres,

Tanto la una como el otro fueron precedidos por un intenso proceso de articulación.

Desde el inicio de su construcción la REMTE se propuso ser una red de intervención, o sea, de construcción de movimiento, por eso combinó actividades de investigación, participación en campañas, formación de líderes y articulación con otros movimientos sociales. Desde el punto de vista temático tuvo como gran mérito escoger el tema del trabajo de las mujeres, con una perspectiva política que consideraba la articulación entre producción y reproducción. La primera investigación colectiva de la REMTE, organizada en seis países, ya demostraba el sentido de su posicionamiento político al escoger investigar las condiciones de trabajo de las mujeres en el período de auge del neoliberalismo en la región, cuando era predominante la visión de que no era posible pensar en empleo para todos(as) y la mayoría de las propuestas se concentraba en visiones de políticas focales y se atribuía a las trabajadoras(es) la responsabilidad por su condición de desempleo. Esa posición de la REMTE fue particularmente importante, pues en ese momento había en algunos sectores del movimiento de mujeres una visión positiva de la globalización, pues se argumentaba que generaba empleo para las mujeres. El estudio de la REMTE mostró a qué condiciones de empleo ingresaban las mujeres, y que se trataba justamente de empleos precarios y sin derechos.

Otro campo de intervención de la REMTE fue su involucramiento con campañas que abordaban los temas macroeconómicos desde una perspectiva de cuestionamiento del neoliberalismo, inicialmente la campaña contra el pago de la deuda externa y posteriormente contra el ALCA.

La REMTE, desde el inicio, se comprometió con la construcción de la Marcha Mundial de las Mujeres (MMM), una acción del movimiento feminista internacional que se inició como una campaña de combate a la pobreza y a la violencia contra las mujeres. Más tarde, la MMM y la REMTE se involucraron en la construcción del proceso del Foro Social Mundial (FSM) y fue esta participación la que trajo nuevas posibilidades de articulación, puso nuevas exigencias y potenció la intervención crítica al capitalismo neoliberal, amplió las posibilidades de trabajar las conexiones entre este modelo y las imposiciones que el libre mercado ha traído para las mujeres, significando inclusive retrocesos respecto a derechos conquistados y disminuyendo la autonomía y las posibilidades de autodeterminación de las mujeres.

También formó parte de esta dinámica la inserción de las mujeres en la ASC, iniciada en 1998, en Chile, durante la Cumbre de los Pueblos. La ASC tiene como objetivo debatir un proyecto de integración alternativa para las Américas y viene siendo una de las principales articuladoras de la Campaña contra el ALCA en el continente.

En cuanto a la Marcha Mundial de las Mujeres, ésta comenzó como una campaña contra la pobreza y la violencia contra las mujeres, el 8 de marzo de 2000. La principal acción internacional fue la recolección de firmas para entregar a la ONU el 17 de octubre de 2000. En este día, mujeres de todo el mundo estuvieron en Washington, en audiencias en el BM, FMI y ONU, para la entrega de más de 5 millones de adhesiones al petitorio. Al mismo tiempo, en varios países se organizaban manifestaciones durante el día 17 de octubre. En otros, las movilizaciones se realizaron pocos días antes, como la manifestación europea en Ginebra, con 30 mil mujeres. En el transcurso del año 2000, más de 6000 grupos de 161 países y territorios adhirieron a la MMM, demostrando la amplitud de su propuesta. En muchos países, según la evaluación de sus participantes, ello significó retomar la movilización y articulación del movimiento de mujeres. Este fue el principal motivo para que, desde muchos países, viniera la propuesta de que la MMM se transformara en una acción y articulación permanente.

En la ASC, desde el inicio, las mujeres se organizaron como un grupo temático alrededor de la tarea de escribir un capítulo sobre

género para el documento general sobre alternativas para la integración americana. Posteriormente, esta participación se fue definiendo a partir de las redes y articulaciones presentes al interior de la Alianza Social Continental: la REMTE, la Red Internacional sobre Género y Comercio y la MMM, que se organizaban en reuniones paralelas durante los eventos de la ASC. En 2002, hubo un encuentro en la República Dominicana que definió un plan de trabajo para el colectivo de mujeres de la ASC.

En el proceso de organización del FSM, algunas organizaciones del movimiento de mujeres participaron desde su génesis, como es el ejemplo de la MMM, presente en la reunión de Ginebra, en el foro paralelo a Copenhague+5. A medida que la organización preparatoria de la primera edición del FSM avanzaba, otras organizaciones de mujeres brasileñas se acercaron, dando lugar a la configuración de otras articulaciones internacionales dentro del FSM. En el primer FSM, en Porto Alegre en 2001, la MMM figuró destacándose como articulación feminista, participando de una de las conferencias y de la teleconferencia que opuso a representantes del FSM a los del Foro Económico Mundial, en Davos.

A partir de la constitución del Comité Internacional, en 2002, varias redes feministas pasaron a componer –y en el debate al interior del FSM son percibidas como– dos articulaciones, y eso se expresa en las opciones acerca de cómo participar durante la realización de los eventos y también en la visión del FSM como espacio estratégico o no. Evidentemente, dentro del FSM se presentan varias otras organizaciones feministas con sus agendas y visiones específicas. Pero lo que es importante afirmar es que a partir del FSM hubo un cambio de dinámica que hizo que varios campos de los movimientos sociales tuvieran que posicionarse, aunque ello significara un proceso de disputa sobre el alcance y el papel del Foro.

La participación en el Foro Social Mundial permitió ampliar la visibilidad y articulación de la MMM, expresó su involucramiento y compromiso con el movimiento antiglobalización. La participación en el FSM y en la Red de Movimientos Sociales permitió ampliar, intensificar debates antes muy restringidos, sobre temas como, por ejemplo, la mercantilización de los cuerpos y de las vidas de las mujeres.

La Marcha Mundial de las Mujeres se constituyó como una de las más importantes articulaciones del movimiento feminista en los últimos tiempos. Un aspecto central para este análisis es el hecho de que posibilitó una recomposición del movimiento de mujeres a partir de un cambio de agenda. Desde el principio, planteaba una crítica global al capitalismo y al neoliberalismo. En pleno proceso de Beijing+5 (evaluación de la IV Conferencia de la Mujer), la MMM propuso una gran movilización que se diferenciaba de este proceso por el método de organización y por la plataforma. Fue una de las primeras manifestaciones mundiales que discutió abiertamente el modelo neoliberal y propuso cambios estructurales, cuestionando también el sistema capitalista como un todo y no solamente en su faz neoliberal. Su articulación fue una acción importante donde se pudo cristalizar esa opción y replantear en forma masiva el debate sobre género y clase. Fue, por lo tanto, constitutiva del movimiento antiglobalización que tuvo en las manifestaciones en Seattle uno de sus marcos de constitución.

La Marcha Mundial de las Mujeres se volvió en América Latina y el Caribe una alternativa al proceso de institucionalización y pérdida de la radicalidad, retomando la idea de autoorganización de las mujeres, de movilización, de entablar la lucha de las mujeres vinculada a la lucha anticapitalista, replanteando la cuestión de género y clase como coextensivas y la necesidad de transformación global del modelo, sin abandonar otras cuestiones como raza-etnia, juventud, etc.

Con la MMM se retomó la movilización en las calles, la organización amplia de las mujeres desde la base, articulando del nivel

feminismo

local al internacional. La MMM construyó y reforzó alianzas con varios movimientos sociales. Hubo un crecimiento de legitimidad frente a otros movimientos mixtos, a partir de la participación en el plebiscito de la deuda externa y posteriormente en la campaña contra el ALCA (Área de Libre Comercio de las Américas).

La MMM está realizando en este año 2005 otra acción mundial que se inició 8 de marzo, en Brasil, y está recorriendo el mundo en una marcha de relevo que terminará el día 17 de octubre, en Burkina Faso en África. La Carta Mundial de las Mujeres para la Humanidad construida para esa acción expresa la visión de las MMM para la construcción de otro mundo. Al mismo tiempo que la Carta recorre su trayecto, se va armando una inmensa colcha de retazos en la cual cada país crea un retazo, su representación del significado de la Carta.

Las acciones de 2005 están confirmando y consolidando la legitimidad de la MMM construida al largo de esos 5 años, anclada en su trayectoria de organización, movilización, en su posicionamiento político y en las relaciones construidas con diversos movimientos sociales, así como su involucramiento en procesos más amplios, tales como el FSM y la Red de Movimientos Sociales.

Evidentemente hay otras articulaciones además de esas, incluso porque esa nueva dinámica y el proceso del Foro hicieron que los sectores llamados institucionalizados tuvieran que reubicarse, definiendo nuevas agendas. Lo más conocido es la Articulación Marcosur y una dinámica más intensa de la sección Latinoamericana y Caribeña de la Red de Género y Comercio.

Desafíos y propuestas

Los desafíos para retomar vigorosamente la lucha social basada en la construcción de pensamiento crítico aparecían como enormes en el inicio de esta década. Los obstáculos eran muchos, desde cómo construir un discurso crítico para contraponer a la ofensiva conservadora actual en adelante. La política neoliberal había destruido la idea de políticas públicas universales como forma de garantizar los derechos sociales, e impuesto modelos de atención de bajo costo, utilizando una vez más el trabajo de las mujeres como forma de complementar al Estado.

La construcción de una visión crítica encuentra obstáculos en la fuerza que la actual sociedad de mercado tiene todavía sobre las conciencias y eso plantea como desafío la necesidad de construcción de un discurso crítico que sea aprehendido por amplios sectores populares y de la juventud.

Pero en los inicios de 2000 empezamos a vivir un momento de recomposición de un movimiento internacional, en el cual se veía, incluso, la emergencia de una nueva generación política. Esa recomposición se ha dado a partir de un posicionamiento crítico en relación al actual modelo económico bajo la denominación de movimiento antiglobalización. El FSM (Foro Social Mundial) ha sido el espacio

donde empezaron a converger las diversas iniciativas. Pero el FSM engloba también a otros sectores, incluso aquel al que estamos llamado aquí el sector hegemónico del feminismo o feminismo institucionalizado. Por lo tanto, la disputa de proyectos también tiene lugar en dicho espacio. Pero lo más importante a resaltar en relación a este hecho es que la fuerza del movimiento antiglobalización planteó para estos sectores la necesidad de reposicionarse.

Desde el punto de vista del movimiento feminista, la nueva dinámica apuntada a partir de la organización de la MMM, de la organización de las mujeres en la campaña contra el ALCA, apuntan a la ruptura con la situación anterior, en la que había disminuido la intervención del movimiento de mujeres en tanto lucha social.

A cada momento nos enteramos de la entrada de jóvenes en este nuevo momento del movimiento de mujeres; se han ido estrechando lazos entre urbanas y rurales, ha crecido la legitimidad de la agenda feminista frente a otros movimientos sociales.

Un desafío central sigue siendo la construcción de un posicionamiento crítico global al actual modelo, que actualice una visión feminista de la situación de las relaciones de género en respuesta al retroceso. Esto implica análisis político, construcción y articulación de acciones de rebeldía, construcción de posturas alternativas (por ejemplo, la relación con el consumo-modelo de femineidad) en pocas palabras, replantea el debate de la identidad, de la autonomía y de la autodeterminación.

Para las que actúan en el tema de la economía es un desafío articular los objetivos permanentes y una visión global de la lucha feminista, por ejemplo, en nuestras actividades de formación de cuadros. No es posible luchar por justicia económica sin cuestionar el modelo de femineidad, la visión conservadora de la familia, los estereotipos, el intento de confinamiento en guetos. Significa también, por ejemplo, un cuestionamiento del tráfico de mujeres y del aumento de la prostitución como estructurante del actual modelo de sociedad: capitalista, patriarcal, heterosexual, racista. Significa preguntarse por las implicaciones de la división sexual del trabajo en la relación producción-reproducción, en la heterosexualidad, es decir, supone trabajar la agenda feminista en un abordaje global.

En lo que se refiere a qué tipo de movimiento construir, es necesario, en primer lugar, extraer lecciones a partir del balance, reconociendo que las normalizaciones jurídicas son solamente un aspecto de nuestra lucha, que debe estar articulado con la movilización por cambios estructurales, políticos, culturales y simbólicos. Por ello, es fundamental la construcción de movimientos de mujeres enraizados en la sociedad con base social amplia. Exige el desencadenamiento de procesos en espacios de articulación amplios y democráticos, combinados con una política de formación de cuadros y mecanismos de circulación de información. Además, exige permanente articulación con otros movimientos sociales para la construcción sustantiva de un proyecto alternativo de sociedad.

KERGOAT, Daniele. Divisão Sexual do Trabalho e relações sociais de sexo. En: TEIXEIRA, Marilane et al. (orgs). *Trabalho e cidadania ativa para as mulheres*. Coordenadoria Especial para as Mulheres, São Paulo. Caderno nº 3, 2003.

HIRATA, Helena. Por quem os sinos dobram? Globalização e divisão sexual do trabalho. In: TEIXEIRA, Marilane et al. (orgs). *Trabalho e cidadania ativa para as mulheres*. Coordenadoria Especial para as Mulheres, São Paulo. Caderno nº 3, 2003.

HIRATA, Helena. Os paradoxos da globalização. In: FARIA, Nalu e NOBRE, Miriam (orgs). *O Trabalho das Mulheres*. Coleção Cadernos Sempreviva. São Paulo, SOF, 1999.

Territorio, soberanía y crímenes de segundo estado: La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez

Rita Laura Segato

Las muertes de mujeres de Ciudad Juárez, elegidas para representar el drama de la dominación, son una muerte expresiva, no una muerte utilitaria, afirma Rita Laura Segato, profesora del Departamento de Antropología de la Universidad de Brasilia, en este ensayo, producto de un trabajo de campo. Quienes dominan la escena son los otros hombres y no la víctima, cuyo papel es ser consumida para satisfacer la demanda del grupo de pares. Los feminicidios son mensajes emanados de un sujeto autor que sólo puede ser identificado y localizado, mediante una "escucha" rigurosa de estos crímenes como actos comunicativos y como ostentación de un dominio totalitario de la localidad. ¿Qué es, se pregunta, un feminicidio, en el sentido que Ciudad Juárez le confiere a esta palabra? Es el asesinato de una mujer genérica, de un tipo de mujer, sólo por ser mujer y por pertenecer a este tipo, así como el genocidio es una agresión genérica y letal a aquellos que pertenecen al mismo grupo étnico, racial, lingüístico, religioso o ideológico. La articulación entre neoliberalismo, régimen pos estatal y posdemocrático, feudalismo, totalitarismo, microfascismo territorial, nacionalismo esencializado, configuran una visión compleja de un fenómeno que va más allá de las evidencias de la violencia de género.



Departamento de Antropología Universidade de Brasilia Ciudad Juárez, estado de Chihuahua, frontera Norte de México con El Paso, Texas, es un lugar emblemático del sufrimiento de las mujeres. Allí, más que en cualquier otro lugar, se vuelve real el lema "cuerpo de mujer: peligro de muerte". Ciudad Juárez es también, significativamente, un lugar emblemático de la globalización económica y del neo-liberalismo, con su hambre insaciable de ganancia. La sombra siniestra que cubre la ciudad y el miedo constante que sentí durante cada día y cada noche de la semana que allí es-

tuve me acompañan hasta hoy, más de un mes después de mi regreso al Brasil. Allí se muestra la relación directa que existe entre capital y muerte, entre acumulación y concentración desreguladas y el sacrificio de mujeres pobres, morenas, mestizas, devoradas por la hendidura donde se articulan economía monetaria y economía simbólica, control de recursos y poder de muerte. Fui invitada a ir a Ciudad Juárez durante el mes de julio de 2004 porque el año anterior dos mujeres de las organizaciones mexicanas Epikéia y Nuestras Hijas de Regreso a Casa me habían oído formular lo que me pareció ser la única hipótesis viable para los enigmáticos crímenes que asolaban la ciudad —unas muertes de mujeres de tipo físico semejante que, siendo desproporcionalmente numerosas y continuas a lo largo de ahora once años, perpetradas con excesos de crueldad, con evidencia de violaciones tumultuarias y torturas, se presentaban como ininteligibles.

El compromiso inicial de nueve días para participar de un foro sobre los feminicidios de Juárez fue interrumpido por una serie de acontecimientos que culminaron, en el sexto día, con la caída de la señal de televisión de cable en la ciudad entera cuando comencé a exponer mi interpretación de los crímenes en una entrevista con el periodista Jaime Pérez Mendoza del canal 5 local. La asustadora precisión cronométrica con que coincidieron la caída de la señal y la primera palabra con que iría a dar inicio a mi respuesta sobre el por qué de los crímenes hizo que decidiéramos partir, dejando Ciudad Juárez la mañana siguiente para preservarnos y como protesta por la censura sufrida. Cuál no sería nuestra impresión al percibir que todos aquellos con quienes hablamos confirmaron que la decisión de irnos de inmediato era sensata.

No olvidábamos que en Ciudad Juárez no parece haber coincidencias fortuitas y, tal como intentaré argumentar, todo parece formar parte de una gran máquina comunicativa cuyos mensajes se vuelven inteligibles solamente para quien, por una o otra razón, se adentró en el código. Es por eso que el primer problema que los horrendos crímenes de Ciudad Juárez presentan al forastero, a las audiencias distantes, es un problema de inteligibilidad. Y es justamente en su ininteligibilidad que los asesinos se refugian, como en un tenebroso código de guerra, un argot compuesto enteramente de *acting outs*.

Solamente para dar un ejemplo de esta lógica de la significación, la periodista Graciela Atencio, del diario La Jornada de Ciudad de México, también se preguntó, en una de sus notas sobre las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez, si habría sido algo más que coin-

Bibliografía

ÁLVAREZ, Sonia. "A globalização dos feminismos latino-americanos: tendências dos anos 90 e desafios para o novo milênio" In: ALVARES, Sonia e ESCOBAR, Arturo (Orgs). *Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos: novas leituras*. Belo Horizonte, Editora da UFMG, 2000. p. 383-426.

ÁLVAREZ, Sonia. "Em que Estado está o feminismo latino-americano? Uma leitura crítica das políticas públicas com perspectiva de gênero" In: FARIA, Nalu; SILVEIRA, Maria Lucia e NOBRE, Miriam (orgs). *Gênero nas políticas públicas*. Coleção Cadernos Sempreviva. São Paulo, SOF, 2000.

feminismo

cidencia que justamente el día 16 de agosto de 2003, cuando su periódico publicaba por primera vez la noticia de un revelador "informe del FBI que describía un posible modus operandi en el secuestro y desaparición de jóvenes", problemas de correo impidieron su distribución en Ciudad Juárez.

Desafortunadamente, no había sido esa la única coincidencia que se nos ocurrió significativa durante nuestra estadía en la ciudad. El lunes 26 de julio, después de haber concluido mi primera exposición, a medio camino de la extensión total del foro que nos reunía y exactamente cuatro meses después del hallazgo del último cuerpo, apareció el cadáver de la obrera de maquiladora Alma Brisa Molina Baca. Aborro aquí el relato de la cantidad de irregularidades cometidas por los investigadores y por la prensa local en torno de los restos de Alma Brisa. Era, sin cualquier exageración, verpara-crear; estar allí para ser testigo de lo inconcebible, lo increíble. Pero hago notar, sí, que el cuerpo aparecía en el mismo terreno baldío del centro de la ciudad donde el año anterior fuera encontrada otra víctima. Esa otra víctima era la hija asesinada

a pesar de desnortada. desea mirar en otra dirección, espera que la policía dirija sus sospechas hacia el otro lado, hacia los barrios ricos de la ciudad.

El tráfico ilegal de todo tipo de lucro hacia el otro lado incluye las mercancías producidas por el trabajo extorsionado a las obreras de las maquiladoras, el valor excedente que la plusvalía extraída de ese trabajo agrega, además de drogas, cuerpos y, en fin, la suma de los cuantiosos capitales que estos negocios generan al sur del paraíso. Su tránsito ilícito se asemeja a un proceso de devolución constante a un tributador injusto, voraz e insaciable que, sin embargo, esconde su demanda y se desentiende de la seducción que ejerce. La frontera entre la miseria-del-exceso y la miseria-de-la-falta es un abismo.

Existen dos cosas que en Ciudad Juárez pueden ser dichas sin riesgo y que, además, todo el mundo dice —la policía, la Procuraduría General del República, la Fiscal especial, el Comisionado de los derechos humanos, la prensa y las activistas de las ONG—: una de ellas es que "la responsabilidad por los crímenes es de los narcos",

remitiéndonos a un sujeto con aspecto de malhechor y reafirmando nuestro terror a los márgenes de la vida social. La otra es que "se trata de crímenes con móvil sexual". El diario del martes, un día después del hallazgo del cuerpo de Alma Brisa, repetía: "un crimen más con móvil sexual", y la Fiscal especial subrayaba: "es muy difícil conseguir reducir los crímenes sexuales", confundiendo una vez más las evidencias y desorientando al público al conducir su raciocinio por un camino que creo que es equivocado.

Es de esta forma que autoridades y formadores de opinión, aunque pretenden hablar en nombre de la ley y los derechos, estimulan una percepción indiscriminada de la cantidad de crímenes misóginos que ocurren en esta localidad como en cualquier otra de México, de Centroamérica y del mundo: crímenes pasionales, violencia doméstica, abuso sexual, violaciones a manos de agresores seriales, crímenes por deudas de tráfico, tráfico de mujeres, crímenes de pornografía virtual, tráfico de órganos, etc. Entiendo esa voluntad de indistinción, así como también la permisividad y naturalidad con que en

Ciudad Juárez se perciben todos los crímenes contra las mujeres, como un *smoke-screen*, una cortina de humo cuya consecuencia es impedir ver claro un núcleo central que presenta características particulares y semejantes.

Es como si círculos concéntricos formados por una variedad de agresiones ocultasen en su interior un tipo de crimen particular, no necesariamente el más numeroso pero sí el más enigmático por sus características precisas, casi burocráticas: secuestro de mujeres jóvenes con un tipo físico definido y en su mayoría trabajadoras o estudiantes, privación de la libertad por algunos días, torturas, violación "tumultuaria" —como declaró en el foro el ex jefe de peritos Oscar Máñez más de una vez—, mutilación, estrangulamiento, muerte segura, mezcla o extravío de pistas y evidencias por parte de las fuerzas de la ley, amenazas y atentados contra abogados y periodistas, presión deliberada de las autoridades para culpabilizar a chivos expiatorios a las claras inocentes, y continuidad ininterrumpida de los crímenes desde 1993 hasta hoy. A esta lista se suma el hecho de que nunca ningún acusado resultó verosímil para la comunidad y ninguna "línea de investigación" mostró resultados.

La impunidad, a lo largo de los ahora once años, se revela espantosa, y puede ser descrita en tres aspectos: 1. Ausencia de acusados

convincientes para la opinión pública; 2. Ausencia de líneas de investigación consistentes; y 3. La consecuencia de las dos anteriores: el círculo de repetición sin fin de este tipo de crímenes. Por otro lado, dos valientes periodistas de investigación, Diana Washington —que prepara un libro sobre las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez⁵— y Sergio González Rodríguez —autor de *Huesos en el Desierto*⁶ (golpeado y dejado por muerto en una calle de la ciudad de México hace cuatro años, cuando se encontraba en plena investigación para su libro, lo que le causó la pérdida de todos los dientes y lo obligó a permanecer un mes hospitalizado), recogieron numerosos datos que la policía descartó a lo largo de los años y llegaron a una lista de lugares y personas que tienen, de una forma u otra, relación con las desapariciones y los asesinatos de mujeres. Conversé con Diana Washington en dos oportunidades del otro lado de la frontera (pues la FBI no le permite cruzar el puente sin escolta) y leí el libro de Sergio González. Lo que emerge es que personas "de bien", grandes propietarios, están vinculados con las muertes. Falta, sin embargo, un eslabón crucial: ¿qué lleva a estos respetados jefes de familia exitosos en las finanzas a implicarse en crímenes macabros y, por lo que todo indica, cometidos colectivamente? ¿Cuál sería el vínculo plausible entre estos señores y los secuestros y violaciones tumultuarias que permitiría indiciarlos y llevarlos a proceso? Falta ahí una razón. Y es justamente aquí, en la búsqueda de esta razón, que la idea de la que tanto se abusa del "móvil sexual" resulta insuficiente.

Nuevas tipificaciones y un refinamiento de las definiciones se hacen necesarios para que sea posible comprender la especificidad de un número restringido de las muertes de Juárez, y es necesario formular nuevas categorías jurídicas. Especialmente, es necesario decir lo que parece obvio: que ningún crimen realizado por marginales comunes se prolonga por tanto tiempo en total impunidad, y que ninguna policía sería habla con tanta liviandad de lo que, en general, es producto de una larga investigación: el móvil, el motivo, la razón de un crimen. Esas verdades elementales causaron estremecimiento en Ciudad Juárez y resultaron impronunciadas.

La ciencia y la vida

Algún tiempo antes de oír hablar de Ciudad Juárez por primera vez, entre los años 1993 y 1995, conduje una investigación sobre la mentalidad de los condenados por violación presos en la penitenciaría de Brasilia⁷. Mi "escucha" de lo dicho por estos presidiarios, todos ellos condenados por ataques sexuales realizados en el anonimato de las calles y a víctimas desconocidas, respalda la tesis feminista fundamental de que los crímenes sexuales no son obra de desviados individuales, enfermos mentales o anomalías sociales, sino expresiones de una estructura simbólica profunda que organiza nuestros actos y nuestras fantasías y les confiere inteligibilidad. En otras palabras: el agresor y la colectividad comparten el imaginario de género, hablan el mismo lenguaje, pueden entenderse.

Emerge de las entrevistas con más fuerza que nunca lo que Menacher Amin ya había descubierto en los datos empíricos y su análisis cuantitativo: que, contrariando nuestras expectativas, los violadores, las más de las veces, no actúan en soledad, no son animales asociales que acechan a sus víctimas como cazadores solitarios, sino que lo hacen en compañía. No hay palabras suficientes para enfatizar la importancia de ese hallazgo y sus consecuencias para entender las violaciones como verdaderos actos que acontecen in societate, es decir, en un nicho de comunicación que puede ser penetrado y entendido.

Uso y abuso del cuerpo del otro sin que éste participe con intención o voluntad compatibles, la violación se dirige al aniquilamiento de la voluntad de la víctima, cuya reducción es justamente significada por la pérdida del control sobre el comportamiento de su cuer-

po y el agenciamiento del mismo por la voluntad del agresor. La víctima es expropiada del control sobre su espacio-cuerpo. Es por eso que podría decirse que la violación es el acto alegórico por excelencia de la definición schmittiana de la soberanía —control legislador sobre un territorio y sobre el cuerpo del otro como anexo a ese territorio. Control irrestricto, voluntad soberana arbitraria y discrecional cuya condición de posibilidad es el aniquilamiento de atribuciones equivalentes en los otros y, sobre todo, la erradicación de la potencia de éstos como índices de alteridad o subjetividad alternativa. En ese sentido, también este acto está vinculado a la consumición del otro, a un canibalismo mediante el cual el otro perece como voluntad autónoma y su oportunidad de existir solamente persiste si es apropiada e incluida en el cuerpo de quien lo ha devorado. Su resto de existencia persiste sólo como parte del proyecto del dominador.

¿Por qué la violación obtiene ese significado? Porque debido a la función de la sexualidad en el mundo que conocemos, ella conjuga en un acto único la dominación física y moral del otro. Y no existe poder soberano que sea solamente físico. Sin la subordinación psicológica y moral del otro lo único que existe es poder de muerte, y el poder de muerte, por sí solo, no es soberanía. La soberanía completa es, en su fase más extrema, la de "hacer vivir o dejar morir". Sin dominio de la vida en cuanto vida, la dominación no puede completarse. Es por esto que una guerra que resulte en exterminio no constituye victoria, porque solamente el poder de colonización permite la exhibición del poder de muerte ante los destinados a permanecer vivos. El trazo por excelencia de la soberanía no es el poder de muerte sobre el subyugado, sino su derrota psicológica y moral, y su transformación en audiencia receptora de la exhibición del poder de muerte discrecional del dominador.

Es por su calidad de violencia expresiva más que instrumental —violencia cuya finalidad es la expresión del control absoluto de una voluntad sobre otra— que la agresión más próxima a la violación es la tortura, física o moral. Expresar que se tiene en las manos la voluntad del otro es el telos o finalidad de la violencia expresiva. Dominio, soberanía y control son su universo de significación. Cabe recordar que estas últimas, sin embargo, son capacidades que sólo pueden ser ejercidas frente a una comunidad de vivos y, por lo tanto, tienen más afinidad con la idea de colonización que con la idea de exterminio. En un régimen de soberanía, algunos están destinados a la muerte para que en su cuerpo el poder soberano grabe su marca; en este sentido, la muerte de estos elegidos para representar el drama de la dominación es una muerte expresiva, no una muerte utilitaria. Es necesario todavía entender que toda violencia, aun aquella en la cual domina la función instrumental como, por ejemplo, la que tiene por objetivo apropiarse de lo ajeno, incluye una dimensión expresiva, y en este sentido se puede decir lo que cualquier detective sabe: que todo acto de violencia, como un gesto discursivo, lleva una firma. Y es en esta firma que se conoce la presencia reiterada de un sujeto por detrás de un acto. Cualquier detective sabe que, si reconocemos lo que se repite en una serie de crímenes, podremos identificar la firma —el perfil, la presencia de un sujeto reconocible por detrás del acto. El modus operandi de un agresor es nada más y nada menos que la marca de un estilo en diversas alocuciones. Identificar el estilo de un acto violento como se identifica el estilo de un texto nos llevará al perpetrador, en su papel de autor. En este sentido, la firma no es una consecuencia de la deliberación, de la voluntad, sino una consecuencia del propio automatismo de la enunciación: la huella reconocible de un sujeto, de su posición y de sus intereses, en lo que dice, en lo que expresa en palabra o acto⁸.

Si la violación es, como afirmo, un enunciado, se dirige necesariamente a uno o varios interlocutores que se encuentran físicamente en la escena o presentes en el paisaje mental del sujeto de la enunciación. Sucede que el violador emite sus mensajes a lo largo de dos ejes de interlocución y no solamente de uno, como general-



—todavía niña— de la madre que precisamente habíamos entrevistado la víspera, 25 de julio, en el sombrío barrio de Lomas de Poleo; asentado en el desierto inclemente que atraviesa la frontera entre Chihuahua y el estado de Nuevo México, en el país vecino⁹. Los comentarios generales también apuntaban al hecho de que el año pasado, justamente coincidiendo con la intervención federal en el Estado de Chihuahua ordenada por el presidente Fox, otro cuerpo había sido hallado. Las cartas estaban dadas. El siniestro "diálogo" parecía confirmar que estábamos dentro del código y que la huella que seguíamos llevaba a destino.

Ese es el camino interpretativo que deseo exponer aquí y, también, lo que estaba por comenzar a decir cuando la señal de la televisión de cable cayó, en la madrugada del viernes 30 de julio de 2004. Se trata, justamente, de la relación entre las muertes, los ilícitos resultantes del neoliberalismo feroz que se globalizó en las márgenes de la Gran Frontera después del NAFTA y la acumulación desregulada que se concentró en las manos de algunas familias de Ciudad Juárez. De hecho, lo que más impresiona cuando se le toma el pulso a Ciudad Juárez es la vehemencia con que la opinión pública rechaza uno a uno los nombres que las fuerzas públicas presentan como presuntos culpables. Da la impresión de que la gente,

frente se considera, pensándose exclusivamente en su interacción con la víctima. En el eje vertical, él habla, sí, a la víctima, y su discurso adquiere un cariz punitivo y el agresor un perfil de moralizador, de paladín de la moral social porque, en ese imaginario compartido, el destino de la mujer es ser contenida, censurada, disciplinada, reducida, por el gesto violento de quien reencarna, por medio de este acto, la función soberana.

Pero es posiblemente el descubrimiento de un eje horizontal de interlocución el aporte más interesante de mi investigación entre los presidiarios de Brasilia. Aquí, el agresor se dirige a sus pares, y lo hace de varias formas: les solicita ingreso en su sociedad y, desde esta perspectiva, la mujer violada se comporta como una víctima sacrificial inmolada en un ritual iniciático; compite con ellos, mostrando que merece, por su agresividad y poder de muerte, ocupar un lugar en la hermandad viril y hasta adquirir una posición destacada en una fratría que sólo reconoce un lenguaje jerárquico y una organización piramidal. Esto es así porque en el larguísimo tiempo de la historia del género, tan largo que se confunde con la historia de la especie, la producción de la masculinidad obedece a procesos diferentes a los de la producción de femineidad. Evidencias en una perspectiva transcultural indican que la masculinidad es un status condicionado a su obtención —que debe ser reconfirmada con una cierta regularidad a lo largo de la vida— mediante un proceso de probación o conquista y, sobre todo, supeditado a la exacción de tributos de un otro que, por su posición naturalizada en este orden de status, es percibido como el proveedor del repertorio de gestos que alimentan la virilidad. Ese otro, en el mismo acto en que hace entrega del tributo instaurador, produce su propia exclusión de la casta que consagra. En otras palabras, para que un sujeto adquiera su status masculino, como un título, como un grado, es necesario que otro sujeto no lo tenga pero que se lo otorgue a lo largo de un proceso persuasivo o impositivo que puede ser eficientemente descrito como **tributación**. En condiciones socio-políticamente "normales" del orden de status, nosotras, las mujeres, somos las dadoras del tributo; ellos, los receptores y beneficiarios. Y la estructura que los relaciona establece un orden simbólico marcado por la desigualdad que se encuentra presente y organiza todas las otras escenas de la vida social regidas por la asimetría de una ley de status.

En síntesis, de acuerdo con este modelo, el crimen de estupro resulta de un mandato que emana de la estructura de género y garantiza, en determinados casos, el tributo que acredita el acceso de cada nuevo miembro a la cofradía viril. Y se me ocurre que el cruce tenso entre sus dos coordenadas, la vertical, de consumición de la víctima, y la horizontal, condicionada a la obtención del tributo, es capaz de iluminar aspectos fundamentales del largo y establecido ciclo de los feminicidios de Ciudad Juárez. De hecho, lo que me llevó a Ciudad Juárez es que mi modelo interpretativo de la violación es capaz de lanzar nueva luz sobre el enigma de los feminicidios y permite organizar las piezas del rompecabezas haciendo emerger un diseño reconocible.

Inspirada en este modelo que tiene en cuenta y enfatiza el papel de la coordenada horizontal de interlocución entre miembros de la fratría, tiendo a no entender los feminicidios de Juárez como crímenes en los que el odio hacia la víctima es el factor predominante¹⁰. No discuto que la misoginia, en el sentido estricto de desprecio a la mujer, sea generalizada en el ambiente donde los crímenes tienen lugar. Pero estoy convencida de que la víctima es el desecho del proceso, una pieza descartable, y de que condicionamientos y exigencias extremas para atravesar el umbral de la pertenencia al grupo de pares se encuentran por detrás del enigma de Ciudad Juárez. Quienes dominan la escena son los otros hombres y no la víctima, cuyo papel es ser consumida para satisfacer la demanda del grupo de pares. Los interlocutores privilegiados en esta escena son los iguales, sean estos aliados o competidores; los miembros de la fratría mafiosa, para garantizar la pertenencia y celebrar su

pacto: los antagonistas, para exhibir poder frente a los competidores en los negocios, las autoridades locales, las autoridades federales, los activistas, académicos y periodistas que osen inmiscuirse en el sagrado dominio, los parientes subalternos —padres, hermanos, amigos— de las víctimas. Estas exigencias y formas de exhibicionismo son características del régimen patriarcal en un orden mafioso. Los feminicidios de Ciudad Juárez: una apuesta criminológica. Presento aquí una lista con algunas ideas que, combinadas, se constelan en una imagen posible del lugar, las motivaciones, las finalidades, los significados, las ocasiones y las condiciones de posibilidad de los feminicidios.

Mi problema aquí es que la exposición no puede más que ser hecha en forma de listado. Sin embargo, los temas desplegados forman una esfera de sentido; no una sucesión lineal de ítems sucesivos sino una unidad significativa: el mundo de Ciudad Juárez. Y es por eso que no es preciso que los hechos formen parte de una conciencia discursiva por parte de los autores, ya que son, fundamentalmente, acciones constitutivas de su mundo. Hablar de causas y efectos no me parece adecuado. Hablar de un universo de sentidos entrelazados y motivaciones inteligibles, sí.

El lugar - la Gran frontera

Frontera entre el exceso y la falta, Norte y Sur, Marte y la Tierra, Ciudad Juárez no es un lugar alegre. Abriga muchos llantos, muchos terrores. Frontera que el dinero debe atravesar para alcanzar la tierra firme donde el capital se encuentra, finalmente, a salvo y da sus frutos en prestigio, seguridad, confort y salud. La frontera detrás de la cual el capital se moraliza y se encuentran los bancos que valen la pena. La frontera con el país más controlado del mundo, con sus rastreos de vigilancia cerrada y casi infalible. A partir de ese punto, de esa línea en el desierto, cualquier negocio ilícito debe ser ejecutado con un sigilo más estricto, en sociedades clandestinas más cohesionadas y juradas que en cualquier otro lugar. El laque de un silencio riguroso es su requisito. La frontera donde los grandes empresarios viven de un lado y "trabajan" del otro; de la gran expansión y valorización territorial —literalmente, terrenos robados al desierto cada día, cada vez más cerca del Río Bravo.

La frontera del tráfico más lucrativo del mundo: tráfico de drogas, tráfico de cuerpos.

La frontera que separa una de las manos de obra más caras del mundo de una de las manos de obra más baratas.

Esa frontera es el escenario del mayor y más prolongado número de ataques y asesinatos de mujeres con modus operandi semejante de que se tiene noticia en "tiempos de paz".

Los propósitos.

La evidencia de un larguísimo período de inercia de la justicia en torno a los crímenes conduce inmediatamente nuestra atención hacia el subtexto permanente de los mismos: los crímenes hablan de impunidad. Impunidad es su gran tema y, por lo tanto, es la impunidad la puerta de entrada para su desciframiento. Podría ser que, si bien el caldo de cultivo para los asesinatos es el ambiente que acabo de describir, caracterizado por la concentración de poder económico y político y, por lo tanto, con altos niveles de privilegio y protección para algunos grupos, se me ocurre sin embargo que nos equivocamos cuando pensamos en la impunidad exclusivamente como un factor causal.

Deseo proponer que los feminicidios de Juárez se pueden comprender mejor si dejamos de pensarlos como consecuencia de la impunidad e imaginamos que se comportan como productores y reproductores de impunidad. Ésta fue mi primera hipótesis y es po-

sible también que haya sido el primer propósito de sus perpetradores en el tiempo: sellar, con la complicidad colectivamente compartida en las ejecuciones horribles, un pacto de silencio capaz de garantizar la lealtad inviolable a cofradías mafiosas que operan a través de la frontera más patrullada del mundo. Dar prueba, también, de la capacidad de crueldad y poder de muerte que negocios de alta peligrosidad requieren.

El ritual sacrificial, violento y macabro, une a los miembros de la mafia y vuelve su vínculo inviolable. La víctima sacrificial, parte de un territorio dominado, es forzada a entregar el tributo de su cuerpo a la cohesión y vitalidad del grupo y la mancha de su sangre define la esotérica pertenencia al mismo por parte de sus asesinos. En otras palabras, más que una causa, la impunidad puede ser entendida como un producto, el resultado de estos crímenes, y los crímenes como un modo de producción y reproducción de la impunidad: un pacto de sangre en la sangre de las víctimas. En este sentido, es posible apuntar ya aquí una diferencia fundamental entre este tipo de crimen y los crímenes de género perpetrados en la intimidad del espacio doméstico, sobre víctimas que pertenecen al círculo de relaciones de los abusadores —hijas, hijastras, sobrinas, esposas, etc. Si al abrigo del espacio doméstico el hombre abusa de las mujeres que se encuentran bajo su dependencia es porque puede hacerlo, es decir, porque éstas ya forman parte del territorio que controla, el agresor que se apropia del cuerpo femenino en un espacio abierto, público, lo hace porque debe para mostrar que puede. En uno, se trata de una constatación de un dominio ya existente; en el otro, de una exhibición de capacidad de dominio que debe ser reeditada con cierta regularidad y puede ser asociada a los gestos rituales de renovación de los votos de virilidad. El poder está, aquí, condicionado a una muestra pública dramatizada a menudo en un acto predatorio del cuerpo femenino. Pero la producción y la manutención de la impunidad mediante el sello de un pacto de silencio en realidad no se distinguen de lo que se podría describir como la exhibición de la impunidad. La estrategia clásica del poder soberano para reproducirse como tal es divulgar e incluso espectacularizar el hecho de que se encuentra más allá de la ley. Podemos entender también de esta forma los crímenes de Ciudad Juárez y sugerir que, si por un lado son capaces de sellar la alianza en el pacto mafioso, por otro lado, también, cumplen con la función de ejemplaridad por medio de la cual se refuerza el poder disciplinador de toda ley. Esto es así porque en la capacidad de secuestrar, torturar y matar reiterada e impunemente, el sujeto autor de estos crímenes ostenta, más allá de cualquier duda, la cohesión, vitalidad y control territorial de la red corporativa que comanda. Es evidente que la continuidad de este tipo de crímenes por once años sin que su recurrencia sea perturbada requiere recursos humanos y materiales cuantiosos que involucren: control de una red de asociados extensa y leal, acceso a lugares de detención y tortura, vehículos para el transporte de la víctima, acceso e influencia o poder de intimidación o chantaje sobre los representantes del orden público en todos sus niveles, incluso federal; acceso e influencia o poder de intimidación o chantaje sobre los miembros del gobierno y la administración pública en todos sus niveles, incluso federal. Lo que es importante notar es que, al mismo tiempo que esta red de aliados es accionada por quien comanda los crímenes corporativos de Ciudad Juárez, se exhibe su existencia, en franca ostentación de un dominio totalitario de la localidad.

Los significados

Es precisamente al cumplir este último papel que los asesinatos pasan a comportarse como un sistema de comunicación. Si escuchamos con atención los mensajes que allí circulan, podremos acceder al rostro del sujeto que en ellos habla. Solamente después de comprender lo que dice, a quién y para qué, podremos localizar la

posición desde la cual emite su discurso. Es por eso mismo que debemos insistir en que, cada vez que el lema del móvil sexual se repite con liviandad antes de analizar minuciosamente lo "dicho" en estos actos de interlocución, perdemos la oportunidad de seguirle el rastro a quien se esconde detrás del texto sangriento. En otras palabras, los feminicidios son mensajes emanados de un sujeto autor que sólo puede ser identificado, localizado, perfilado, mediante una "escucha" rigurosa de estos crímenes como actos comunicativos. Es en su discurso que encontramos al sujeto que habla, es en su discurso que la realidad de este sujeto se inscribe como identidad y subjetividad y, por lo tanto, se vuelve rastreable y reconocible. Así mismo, en su enunciado, podemos encontrar el rastro de su interlocutor, su impronta, como un negativo. Eso no es verdad solamente para los *acting outs* violentos que la policía investiga, sino también



para el discurso de cualquier sujeto, como lo han explicado una variedad de filósofos y teóricos literarios contemporáneos¹¹.

Si el acto violento es entendido como mensaje y los crímenes se perciben orquestados en claro estilo responsorial, nos encontramos con una escena donde los actos de violencia se comportan como una lengua capaz de funcionar eficazmente para los entendidos, los avisados, los que la hablan, aun cuando no participen directamente en la acción enunciativa. Es por eso que, cuando un sistema de comunicación con un alfabeto violento se instala, es muy difícil desinstalarlo, eliminarlo. La violencia constituida y cristalizada en forma de sistema de comunicación se transforma en un lenguaje estable y pasa a comportarse con el casi automatismo de cualquier idioma. Preguntarse, en estos casos, por qué se mata en un determinado lugar es semejante a preguntarse por qué se habla una determinada lengua —el italiano en Italia, el portugués en Brasil. Un día, cada una

feminismo

de esas lenguas se estableció por procesos históricos como conquista, colonización, unificación de territorios bajo un mismo estado nacional o migraciones. En ese sentido, las razones por las cuales hablamos una lengua son arbitrarias y no pueden ser explicadas por una lógica necesaria. Son, por lo tanto, también históricos los procesos por los cuales una lengua es abolida, erradicada de un territorio. El problema de la violencia como lenguaje se agrava aún más si consideramos que existen ciertas lenguas que, en determinadas condiciones históricas, tienden a convertirse en lengua franca y generalizarse más allá de las fronteras étnicas o nacionales que le sirvieron de nicho originario.

Preguntamos entonces; ¿Quién habla aquí? ¿A quién? ¿Qué le dice?



¿Cuándo? ¿Cuál es la lengua del feminicidio? ¿Qué significante es la violación? Mi apuesta es que el autor de este crimen es un sujeto que valoriza la ganancia y el control territorial por encima de todo, incluso por encima de su propia felicidad personal. Un sujeto con su *entourage* de vasallos que deja así absolutamente claro que Ciudad Juárez tiene dueños, y que esos dueños matan mujeres para mostrar que lo son. El poder soberano no se afirma si no es capaz de sembrar el terror. Se dirige con esto a los otros hombres de la comarca, a los tutores o responsables de la víctima en su círculo doméstico y a quienes son responsables de su protección como representantes del Estado; le habla a los hombres de las otras fratrias amigas y enemigas para demostrar los recursos de todo tipo con que cuenta y la vitalidad de su red de sustentación; le confirma a sus aliados y socios en los negocios que la comunión y la lealtad de grupo continúa incólume. Les dice que su control sobre el territorio es total, que su red de alianzas es cohesiva y confiable, y que sus recursos y contactos son ilimitados.

Se pronuncia de esta forma cuando se consolida una fratria; cuando se planea un negocio amenazado por el peligro del ilícito en esta frontera patrullada; cuando se abren las puertas para algún nuevo miembro; cuando otro grupo mafioso desafía el control sobre el territorio; cuando hay intrusiones externas, inspecciones, en el coto totalitario de la localidad.

La lengua del feminicidio utiliza el significante cuerpo femenino para indicar la posición de lo que puede ser sacrificado en aras de un bien mayor, de un bien colectivo, como es la constitución de una fratria mafiosa. El cuerpo de mujer es el índice por excelencia de la posición de quien rinde tributo, de víctima cuyo sacrificio y consumición podrán más fácilmente ser absorbidos y naturalizados por la comunidad. Es parte de este proceso de digestión la acostumbrada doble victimación de la ya víctima, así como la doble y triple victimación de su familia; representada las más de las veces por una madre triste. Un mecanismo de defensa cognitiva casi incontrolable hace que, para reducir la disonancia entre la lógica con que esperamos que la vida se comporte y la manera en que se comporta en realidad, odiemos a quien encarna esa inversión, esa infracción a la gramática de la sociabilidad. Ante la ausencia definitiva de un agresor, alguien tiene que ser responsabilizado por la desdicha colectiva así causada. Así como es común que el condenado recuerde a su víctima con gran rencor por asociarla al desenlace de su destino y a la pérdida de su libertad, de la misma forma la comunidad se sume más y más en una espiral misógina que, a falta de un soporte más adecuado para deshacerse de su malestar, le permite depositar en la propia víctima la culpa por la crueldad con que fue tratada. Fácilmente optamos por reducir nuestro sufrimiento frente a la injusticia intolerable testimoniada, aduciendo que "debe haber una razón". Así, las mujeres asesinadas de Ciudad Juárez se transforman rápidamente en prostitutas, mentirosas, fiesteras, drogadictas y en todo aquello que pueda liberarnos de la responsabilidad y la amargura que nos inocula depararnos con su suerte injusta.

En la lengua del feminicidio cuerpo femenino también significa territorio y su etimología es tan arcaica como sus transformaciones son recientes. Ha sido constitutivo del lenguaje de las guerras, tribales o modernas, que el cuerpo de la mujer se anexe como parte del país conquistado. La sexualidad vertida sobre el mismo expresa el acto domesticador, apropiador, cuando insemína el territorio-cuerpo de la mujer. Por esto, la marca del control territorial de los señores de Ciudad Juárez puede ser inscrita en el cuerpo de sus mujeres como parte o extensión del dominio afirmado como propio.

La violación tumultuaria es, como en los pactos de sangre, la mezcla de sustancias corporales de todos los que en ella participan; el acto de compartir la intimidad en su aspecto más feroz, de exponer lo que se guarda con más celo. Como el corte voluntario del que aflora la sangre, la violación es una publicación de la fantasía; la transgresión de un límite, un gesto radicalmente comprometedor. La violación, la dominación sexual, tiene también como rasgo conjugar el control no solamente físico sino también moral de la víctima y sus asociados. La reducción moral es un requisito para que la dominación se consume y la sexualidad, en el mundo que conocemos, está impregnada de moralidad.

¿Qué es, entonces, un feminicidio, en el sentido que Ciudad Juárez le confiere a esta palabra? Es el asesinato de una mujer genérica, de un tipo de mujer, sólo por ser mujer y por pertenecer a este tipo, de la misma forma que el genocidio es una agresión genérica y letal a todos aquellos que pertenecen al mismo grupo étnico, racial, lingüístico, religioso o ideológico. Ambos crímenes se dirigen a una categoría, no a un sujeto específico. Precisamente, este sujeto es despersonalizado como sujeto porque se hace predominar en él la categoría a la cual pertenece sobre sus rasgos individuales biográficos o de personalidad.

Pero hay, me parece, una diferencia entre estos dos tipos de crímenes que debería ser mejor examinada y discutida. Si en el genocidio la construcción retórica del odio al otro conduce la acción de su eliminación, en el feminicidio la misoginia por detrás del acto es un sentimiento más próximo al de los cazadores por su trofeo: se parece al desprecio por su vida o a la convicción de que el único valor de esa vida radica en su disponibilidad para la apropiación. Los crímenes, así, parecerían hablar de un verdadero Derecho de Pernada bestial de un Barón feudal y postmoderno con su grupo de acólitos, como expresión por excelencia de su dominio absolutista sobre un territorio, donde el derecho sobre el cuerpo de la mujer es una extensión del derecho del señor sobre su gleba. Sin embargo, en el más que terrible orden contemporáneo postmoderno, neoliberal, postestatal, postdemocrático, el Barón se volvió capaz de controlar de forma casi irrestricta su territorio como consecuencia de la acumulación descontrolada característica de la región de expansión fronteriza, exacerbada por la globalización de la economía y las reglas sueltas del mercado neoliberal en vigencia. Su única fuerza reguladora radica en la codicia y en la potencia de rapiña de sus competidores: los otros Barones del lugar. Microfacismos regionales y su control totalitario de la provincia acompañan la decadencia del orden nacional de este lado de la Gran Frontera y urgen, más que nunca, la aplicación de formas de legalidad y control de cuño internacionalista. La misteriosa muerte de las mujeres de Ciudad Juárez puede ser la pista definitiva de que la descentralización, en un contexto de desestatización y de neoliberalismo, no puede sino instalar un totalitarismo de provincia, en una conjunción regresiva entre postmodernidad y feudalismo, donde el cuerpo femenino vuelve a ser anexado al dominio territorial. Las condiciones de posibilidad.

La extrema asimetría por la extracción desregulada de ganancias por parte de un grupo es una condición crucial para que se establezca un contexto de impunidad. Cuando la desigualdad de poderes es tan extrema como en un régimen irrestricto neoliberal, no hay posibilidad real de separar negocios lícitos de negocios ilícitos, ya que la desigualdad se vuelve tan acentuada que permite el control territorial absoluto a nivel subestatal por parte de algunos grupos y sus redes de sustentación y alianza. Estas redes instalan, entonces, un verdadero totalitarismo de provincia y pasan a demarcar y expresar sin ambigüedades el régimen de control vigente en la región. Los crímenes de mujeres de Ciudad Juárez me parecen una forma de significar ese tipo de dominio territorial. Una característica fuerte de los regímenes totalitarios es el encierro, la representación del espacio totalitario como un universo sin lado de afuera, encapsulado y autosuficiente, donde una estrategia de atrincheramiento por parte de las élites impide a los habitantes acceder a una percepción diferente, exterior, alternativa, de la realidad. Una retórica nacionalista que se afirma en una construcción primordialista de la unidad nacional —como es el caso de la "mexicanidad" en México, la "civilización tropical" en Brasil o el "ser nacional" en Argentina— beneficia a los que detentan el control territorial y el monopolio de la voz colectiva.

Estas metafísicas de la nación basadas en un esencialismo antihistórico, por más populares y reivindicativas que puedan presentarse, trabajan con los mismos procedimientos lógicos que ampararon el nazismo. Este mismo tipo de ideología nacional puede ser también encontrado en las regiones cuando una elite regional consolida su dominio sobre el espacio y legitima sus privilegios en una ideología primordialista de la región, es decir, trabajando su identificación con un grupo étnico o con una herencia de civilización. Consignas nativistas poderosas presionan para la formación de un sentimiento de lealtad a los emblemas de la unidad territorial con los cuales la elite, por otro lado, diseña su heráldica. Cultura popular significa, en un medio totalitario, cultura apropiada; pueblo

son los habitantes del territorio controlado; y autoridades son los dueños del discurso, la cultura tradicional, la riqueza producida por el pueblo, y el territorio totalizado.

Como en el totalitarismo de nación, una de las estrategias principales del totalitarismo de región es la de prevenir a la colectividad contra cualquier discurso que pueda ser tildado de no autóctono, no emanado y sellado por el compromiso de la lealtad interior. "Extranjero" y "extraño en la comarca" son transformados en categorías de acusación y se confisca la posibilidad de hablar "desde afuera". Por lo tanto, la retórica es la de un patrimonio cultural que ha de ser defendido por encima de todo y la de una lealtad territorial que predomina y excluye otras lealtades —como, por ejemplo, la del cumplimiento de la ley, la de la lucha por la expansión de los derechos y la demanda de activismo y arbitraje internacional para la protección de los derechos humanos. Es por esto que, si el "lado de adentro" y el sitio mediático es la estrategia inequívoca de los líderes totalitarios, el "lado de afuera" es siempre el punto de apoyo para la acción en el campo de los derechos humanos.

En un ambiente totalitario, el valor más martillado es el nosotros. El concepto de nosotros se vuelve defensivo, atrincherado, patriótico, y quien lo infringe es acusado de traición. En este tipo de patriotismo, la primera víctima son los otros interiores de la nación, de la región, de la localidad —siempre las mujeres, los negros, los pueblos originarios, los disidentes. Estos otros interiores son coaccionados para que sacrifiquen; callen y posterguen su queja y el argumento de su diferencia en nombre de la unidad sacralizada y esencializada de la colectividad.

Es blandiendo ese conjunto de representaciones típicamente totalitarias —de un totalitarismo de provincia— que los medios de comunicación juarenses descalifican uno a uno a los veedores foráneos. El discurso de los medios, cuando se "escucha" el subtexto de la noticia, cuando se lee entre líneas, es: es mejor un asesino propio, por más cruel que sea, que un justiciero ajeno, aunque tenga razón. Esta conocida estrategia propagandística elemental construye, todos los días, frente a cualquier amenaza de la mirada exterior, la muralla totalitaria de Ciudad Juárez, y ha contribuido, a lo largo de estos once años, a escamotear la verdad al pueblo y a neutralizar las fuerzas de la ley que se resistan a una articulación protética con los poderes locales.

Imposible no recordar Ciudad Juárez cuando leemos Hannah Arendt: Los movimientos totalitarios han sido llamados "sociedades secretas montadas a la luz del día"¹². Realmente, [...] la estructura de los movimientos [...] nos recuerda en primer lugar ciertas características de esas sociedades. Las sociedades secretas forman también jerarquías de acuerdo con el grado de 'iniciación', regulan la vida de sus miembros según un presupuesto secreto y ficticio que hace que cada cosa parezca ser otra diferente: adoptan una estrategia de mentiras coherentes para engañar a las masas de afuera, no iniciadas; exigen obediencia sin reservas por parte de sus miembros, cuya cohesión se mantiene por la fidelidad a un líder frecuentemente desconocido y siempre misterioso, rodeado, o supuestamente rodeado, por un pequeño círculo de iniciados; y éstos, a su vez, son rodeados por semi iniciados que constituyen una especie de 'amortiguador' contra el mundo profano y hostil. Los movimientos totalitarios tienen todavía en común con las sociedades secretas la escisión dicotómica del mundo entre 'hermanos por pacto de sangre' y una masa indistinta e inarticulada de enemigos jurados [...] distinción basada en la absoluta hostilidad al mundo que los rodea. [...] Tal vez la más clara semejanza entre las sociedades secretas y los movimientos totalitarios reside en la importancia del ritual [...]. (Sin embargo), esa ideología no prueba la existencia de tendencias pseudo religiosas o heréticas [...] son simple trucos organizacionales, muy practicados en las sociedades secretas, que también fuerza-

ban a sus miembros a guardar secreto por miedo y respeto a símbolos truculentos. Las personas se unen más firmemente a través de la experiencia compartida de un ritual secreto que por la simple admisión al conocimiento del secreto¹⁰. Pero ¿qué Estado es éste?, ¿qué liderazgo es éste que produce el efecto de un totalitarismo regional? Es un segundo Estado que necesita de un nombre. Un nombre que sirviera de base para la categoría jurídica capaz de encuadrar en la ley a sus dueños y la red de complicidad que controlan. Los feminicidios de Ciudad Juárez no son crímenes comunes de género sino crímenes corporativos y, más específicamente, son crímenes de segundo Estado, de Estado paralelo. Se asemejan más, por su fenomenología, a los rituales que cimentan la unidad de sociedades secretas y regímenes totalitarios. Comparten una característica idiosincrática de los abusos del poder político: se presentan como crímenes sin sujeto personalizado realizados sobre una víctima tampoco personalizada; un poder secreto abduce a un tipo de mujer, victimizándola, para reafirmar y revitalizar su capacidad de control. Por lo tanto, son más próximos a crímenes de Estado, crímenes de lesa humanidad, donde el Estado paralelo que los produce no puede ser encuadrado porque carecemos de categorías y procedimientos jurídicos eficientes para enfrentarlo. Es por eso que sería necesario crear nuevas categorías jurídicas para encuadrarlos y tornarlos jurídicamente inteligibles, clasificables: no son crímenes comunes, o sea, crímenes de género de motivación sexual o de falta de entendimiento en el espacio doméstico, como afirman frívolamente agentes de la ley, autoridades y activistas. Son crímenes que podrían ser llamados de segundo Estado o crímenes de corporación, en los que la dimensión expresiva de la violencia prevalece. Entiendo aquí "corporación" como el grupo o red que administra los recursos, derechos y deberes propios de un Estado paralelo, establecido firmemente en la región y con tentáculos en las cabeceras del país. Si invirtiésemos los términos por un momento y dijéramos que el telos o finalidad del capital y de "los mandamientos de la capitali-

zación" no es el proceso de acumulación, porque eso significaría caer en una tautología (la finalidad de la acumulación es la acumulación; la finalidad de la concentración es la concentración) y, por lo tanto, estaríamos describiendo el ciclo cerrado de un fin en sí mismo; si en lugar de eso dijésemos que la finalidad del capital es la producción de la diferencia mediante la reproducción y ampliación progresiva de la jerarquía hasta el punto del exterminio de algunos como expresión incontestable de su éxito, concluiríamos que solamente la muerte de algunos es capaz de alegorizar idóneamente y de forma autoevidente el lugar y la posición de todos los dominados, del pueblo dominado, de la clase dominada. Es en la exclusión y su significante por antonomasia; la capacidad de supresión del otro, que el capital se consagra. ¿Y qué más emblemático del lugar de sometimiento que el cuerpo de la mujer mestiza, de la mujer pobre, de la hija y hermana de los otros que son pobres y mestizos? ¿Dónde podría significarse mejor la otredad producida justamente para ser vencida? ¿Qué trofeo emblemataría mejor la prebenda de óptimos negocios más allá de cualquier regla o restricción? Esa doblemente otra mujer emerge así en la escena como el lugar de la producción y de la significación de la última forma de control territorial totalitario —de cuerpos y terrenos, de cuerpos como parte de terrenos— por el acto de su humillación y supresión. Nos encontramos, así, frente al sin-límite de ambas economías —simbólica y material. La depredación y la rapiña del ambiente y de la mano de obra se dan las manos con la violación sistemática y corporativa. No olvidemos que rapiña, en español, comparte su raíz con *rape*, violación en inglés.

Si esto es así, no solamente podemos afirmar que una comprensión del contexto económico en gran escala nos ayuda a iluminar los acontecimientos de Ciudad Juárez, sino también que las humildes muertes de Juárez, desde la pequeña escala de su situación y localidad, nos despiertan y nos conducen a una relectura más lúcida de las transformaciones que atraviesa el mundo en nuestros días, mientras se vuelve, a cada instante, más inhóspito y aterrador.

f

Notas

1. Atencio, Graciela: "El circuito de la muerte". Triple Jornada - suplemento feminista del diario *La Jornada*. No. 61, septiembre de 2003.
2. Los restos de Alma Brisa fueron hallados entre girasoles en el mismo terreno del centro de la ciudad donde había sido hallado el cuerpo de Brenda Berenice, hija de Juanita, una de las principales colaboradoras del proyecto de Epikéia y de esta publicación.
3. *The Harvest of Women*, de próxima aparición en México y los Estados Unidos de Norte América, fragmentos del cual fueron apareciendo en su columna del diario *El Paso Times*.
4. Barcelona: Anagrama, 2002.
5. Presenté los resultados en mi libro *Las Estructuras Elementales de la Violencia. Ensayos sobre género entre la Antropología, el Psicoanálisis y los Derechos Humanos*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes / Prometeo 3010, 2003.
6. Amir, Menacher: *Patterns in Forcible Rape*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press, 1971.
7. Foucault, Michel: Aula de 17 de marzo de 1976. En *Em Defesa da Sociedade*. Curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 1999.

8. Derrida, Jacques, *Marges de la philosophie*. Paris: Minuit, 1972.
9. Ver el capítulo "La célula violenta que Lacan no vio: un diálogo (tenso) entre la antropología y el psicoanálisis" en mi libro de 2003 ya citado.
10. Como se afirma, por ejemplo, en el libro de Radford, Jill and Diana E.H. Russell: *Femicide: The Politics of Woman Killing*. Nueva York: Twayne Publishers, 1992.
11. Ver un panorama de esta forma de "escucha" contemporánea del texto en autores como Bakhtin, Lacan, Lévinas y otros en Patterson, David: *Literature and Spirit. Essays on Bakhtin and his contemporaries*, Lexington: The University Press of Kentucky, 1988.
12. Apud Alexandre Koyré: "The Political Function of the modern lie". *Contemporary Jewish Record*, junio 1945.
13. Arendt, Hannah: *Origens do Totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998 (1949), pp. 425-427. Mi traducción de la edición portuguesa. Si utiliza la información que se brinda en esta lista, por favor, cítela/s fuente/s. Gracias. Si desea recibir o enviar gacetas, recuerde que puede suscribirse a la lista "Gacetas-RIMA". Puede ir a la página de la lista: http://tau.tau.org.ar/cgi-bin/maillman/listinfo/gacetas_rima "RIMA-lista" es un servicio gratuito de la RIMA - Red Informativa de Mujeres de Argentina, Rosario, Santa Fe, Argentina.

Ingredientes de una onda global

Amador Fernández-Savater, Marta Malo, Marisa Pérez Colina y Raúl Sánchez Cedillo

Este texto despliega un sofisticado complejo de ideas en torno a ese espacio elusivo que en los últimos años se hizo conocido bajo el nombre de "movimiento global". Los autores, activos participantes de experiencias de investigación y militancia que se reconocen en ese movimiento, desarrollan una serie de hipótesis que busca subrayar las componentes innovadoras en él contenidas, componentes que tanto dialogan y recuperan como subvierten supuestos sólidos de las tradiciones de izquierda de la Modernidad. A través de esta indagación, este artículo busca dimensionar la ola reciente de insubordinación global que ha instaurado, según los autores, un "nuevo principio de realidad" para los movimientos emancipatorios. Amador Fernández-Savater, Marta Malo, Marisa Pérez Colina y Raúl Sánchez Cedillo tienen su centro de acción en Madrid, y han estado involucrados en diversas experiencias de investigación-militante, entre las que cabe destacar su participación en la revista *Contrapoder*. De Amador Fernández-Savater, en el anterior número de *El Rodaballo*, hemos publicado su "Mitopoiésis y acción política. Entrevista con Wu Ming".



Los autores de este escrito sentimos una absoluta incomodidad al hablar, así sin más, de "movimiento global" (no digamos ya de "movimiento antiglobalización", término absolutamente inapropiado acuñado por los medios de comunicación de masas): ¡han sido tantas las burocracias que han hablado de este nuevo fenómeno convirtiéndolo en un objeto de análisis o en un sujeto de representación y operando así una terrible mistificación! ¡Han sido tantos los intentos de aferrar (medir, acotar, pesar) lo inaferrable (¿caso para gobernarlo?)! Sin embargo, lo cierto es que "algo ha cambiado" desde los años de la "utopía felicista" del capital. Una serie de actos intempestivos acaecidos en el escenario global han inaugurado un "nuevo principio de realidad", rompiendo definitivamente con la ilusión de un supuesto "fin de la historia" que anunciaba que habíamos llegado al mejor (y al único) de los mundos posibles. No se trata de un sujeto ni de un objeto (orgánico, de límites y contornos definidos), sino más bien de una onda discontinua pero persistente que ha cambiado el contexto. Podemos llamar a esa onda "movimiento global" o "movimiento de la globa-

lización desde abajo" sólo a condición de hacerlo con intenciones performativas/prospectivas y no descriptivas/representativas. Es decir: no para acotarlo, o hablar en su nombre, sino para decir e impulsar sus potencialidades.

¿De qué está hecha esta onda de dimensiones globales? ¿Qué materialidades la componen? En primer lugar, de una secuencia de acontecimientos de irrupción en la esfera pública de una corporeidad múltiple, determinada y rebelde que, a través de su aparición en un mismo espacio-tiempo, ha instaurado un nuevo (y frágil) "nosotros" y ha hablado al mundo globalizado de "otro mundo posible": contracumbres, foros sociales, insurrecciones... Chiapas 1994, Seattle 1999, Buenos Aires 2001, Madrid 2004... En segundo lugar, de una serie de experiencias de autoorganización y contrapoder explícita e inmediatamente políticas, articuladas en territorios concretos, pero conectadas en redes en la mayoría de los casos de alcance transnacional (donde elementos más territorializados y masivos —el EZLN mexicano, el MST brasileño, el movimiento chipko indio o los "intermitentes" franceses— se componen con otros elementos más pequeños y desterritorializados —equipos de Indymedia en todo el mundo, enlaces civiles, revistas o radios libres, colectivos de investigación militante...—, formando intrincados archipiélagos). En tercer y último lugar, por un "mar de fuego subterráneo" (Anselmo Lorenzo) hecho de malestares e insubordinaciones cotidianas que funciona de magma en el que se cultiva y fermenta la rebeldía. Estos tres planos tienen formas complejas y no unívocas de retroalimentación y concatenación mutua (de hecho, lejos de interpretaciones espontaneístas, es esta retroalimentación y concatenación compleja la que hizo posible tanto los grandes acontecimientos de revuelta como su extraordinaria resonancia mundial). Todos ellos son, además, globales: en sus efectos y en el alcance del mensaje que lanzan (en el primer caso), en la escala de sus redes y en la dimensión de los problemas sobre los que trabajan (en el segundo caso) y en la movilidad y circulación de sus comportamientos rebeldes (en el tercer caso). Todos ellos son expresión de un trabajo vivo que anticipa y empuja de distintas maneras la globalización (entre las figuras más paradigmáticas de este trabajo vivo están los migrantes, los *hackers* y todo tipo de trabajadores inmateriales) y sienta así las bases materiales de una acción política global más allá de las ambigüedades del "internacionalismo". Es por ello que cabe considerar a esta onda multifacética como el verdadero motor

Poder y política en el escenario global

Pero antes de meternos de lleno en el análisis de cada uno de estos ingredientes, démonos tiempo para ciertos prolegómenos que ayuden a enmarcar la cuestión. Preguntémosnos: ¿quién manda hoy en la historia? A principios de la década de 1990 esta interrogación podría haber suscitado al menos dos tipos de respuestas en el ámbito del *conventional wisdom* de los grandes centros metropolitanos globales: la primera, que irónica y tal vez excesivamente podríamos llamar *fukuyamiana*, diría que manda el inextricable impulso de dos instancias que, para una introspección filosófica, no serían sino una —mandan la universalidad de los mercados y la mundialización de los derechos humanos—; la segunda, cuya sólida hegemonía hoy cuesta recordar, y que con otra tanta ironía llamaremos *baudrillardiana*, nos respondería que, de haber historia, en ella no encontramos sino el dominio de un capitalismo que se ha convertido en signo e imagen, y cuya circularidad reversible alimenta el dinamismo de un *socius* completamente pacificado, fundamento superficial de un cinismo previo a toda disposición subjetiva y alimento de un *agon* puramente estético (goce y distanciamiento de lo inauténtico).

En aquellos años, ahora lejanos, el predominio de estas concepciones, cuya brillantez no debe ser exagerada, podía explicarse por la desaparición del horizonte de lo visible y lo enunciable de numerosas instancias de determinación histórica: derrota de los movimientos antisistémicos del periodo posterior a 1968; fin del mundo de Yalta; eclipse de los sujetos postcoloniales y del espacio geopolítico del Tercer Mundo; desaparición del objeto "trabajo" en las ciencias sociales y del sujeto "movimiento obrero" en el derecho y la filosofía política; mutaciones tecno-maquínicas y destitución del paradigma industrial. Demasiado apresuradamente se adjudicaron tales logros a la potencia de un capitalismo que parecía confundirse con la realidad a secas. El fin de una cierta modernidad se correspondía rigurosamente con el fin de lo político entendido como ámbito (artificial) de los asuntos comunes y como terreno de inscripción de un sujeto (colectivo) capaz de decidir (en contra o a favor de la "historia"). De ahí que, en este nueva esfera cerrada de lo decible y lo visible posmoderno, a los ojos de este *conventional wisdom*, toda decisión política *sensu stricto* fuera considerada sin más *totalitaria*, prevaricante y, sobre todo, un índice de *animalidad* puramente biológica, carente de razón (entendiéndose por ésta la convención posmoderna).

Entendemos así que la irrupción de lo que denominamos "movimiento global" no haya conseguido aún, años después de formar parte de la actualidad, inscribir su espesor y su potencial de innovación en el discurso político y en los saberes, de pretensiones más o menos filosóficas, acerca de la actualidad histórica. Hoy, cuando el horizonte de la guerra civil planetaria ha borrado de un plumazo una década de apresurado "optimismo global", el vacío reina en el ámbito de las síntesis del presente, cuando no se intenta rellenar ese hueco con descripciones inconcluyentes de orden geopolítico o lamentaciones morales ante los desmanes "unilateralistas" de la gran potencia estadounidense. El caso es que la convención "globalización" parece haber terminado y la unión de este *horror vacui* discursivo con la fisicidad de la guerra ha sustituido, por defecto, al optimismo algo eufórico de los años de la *new economy* y de la universalización armada de los derechos humanos.

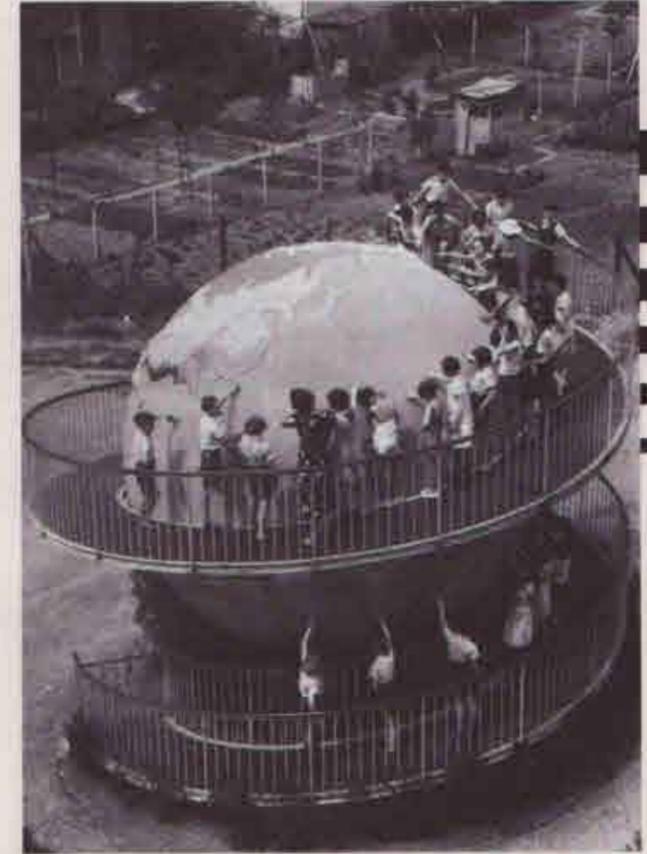
Se entiende que, en este tránsito que describimos, el espesor de las singularidades del movimiento global corre el riesgo de manifestarse en el terreno de la pura aparición intransitiva, fugaz y fenoménica (en el caso de los acontecimientos de irrupción en la esfera pública), o bien en el de la subalternidad y la heteronomía (en el caso de las realidades, redes y archipiélagos de autoorganización y contrapoder). Esto es, la violencia sistémica en cuyo medio irrumpe el movimiento contribuye enormemente a recluir a éste

en la casilla de la sola protesta moral, del privilegio de la contestación de unos pocos jóvenes bienintencionados que acompaña a una época de bienestar en el «Norte», o bien —sería éste el argumento de una vieja crítica "marxista" a la que, al parecer, la actual violencia desregulada de las elites mundiales parecería dar una razón casi póstuma—, le adjudica la condición de mero "ciclo de protesta" que al fin y al cabo vendría a coincidir con la "falsa prosperidad" de una época de especulación desaforada, causa última de la "politicización moral" de sectores inéditos de población en el Norte del sistema-mundo —con arreglo a esta concepción, la realidad de la guerra y la parálisis del proceso de mundialización valdría como confirmación de la continuidad subyacente de la lógica del "imperialismo" y, por lo tanto, destituiría las pretensiones del movimiento global en tanto que índice de una transformación mayor de los modos de la política. Ante esta opacidad, producto de la cerrilidad de modelos de análisis que, en el presente vacío, suplen al menos su escasa exhaustividad con la garantía de explicarlo todo de algún modo, el *creacionismo político* de las irrupciones singulares del movimiento global debe refrendarse paso a paso, en cada situación, sin garantías de universalidad ni "mutaciones de paradigma" inmediatamente universales e irreversibles. En este sentido, hemos de distinguir, a la hora de considerar el hacer de los movimientos críticos de la década (y en cada uno de los planos que antes discerníamos: acontecimientos de irrupción masiva en la esfera pública, espacios y redes de autoorganización, magma de rebeliones e insubordinaciones difusas y generalizadas), entre a) la pura *facticidad* de su inscripción, b) la gama de *posibles* históricos que inauguran y c) las *virtualidades* que generan y hacen reconocibles. A lo cual cabe añadir que, si el movimiento global innova, debe en consecuencia resultar invisible para todas las rejillas de interpretación que detentan la consistencia del objeto "política".

Nueva geometría de la hostilidad

Debemos a Paolo Virno la acuñación de la expresión que da título a este párrafo; con ella se entiende la modificación de los términos, las dimensiones y las direcciones del conflicto político acacidas, en la práctica real, en las últimas décadas o, convencionalmente, a partir de 1968. Nuestra hipótesis es que el movimiento global se asienta firmemente en un nuevo terreno o, dicho de otra manera, que la *consistencia* misma del movimiento implica necesariamente este nuevo terreno.

Dejando a un lado las concepciones "débiles" de lo político, esto es, aquellas que tienden a identificar a éste con la forma-Estado parlamentaria o, en términos generales, con la "gestión del Estado", el espesor del hacer del movimiento global no resulta reconocible con arreglo a dos de las principales "geometrías de la hostilidad" que la historia de los movimientos emancipatorios nos ha entregado: *antagonismo dialéctico* y *relación amigo-enemigo*. No podemos adjudicar ninguno de estos dispositivos a ninguna componente específica dentro de la historia de los movimientos antisistémicos, en la medida en que, sobre todo en el siglo XX, ambos tipos de dispositivo informan alternativamente los modos de hacer y pensar de un mismo tejido histórico y subjetivo de movimientos. En el antagonismo dialéctico reconocemos el impulso de "superación" (entendiéndose por ésta una forma de la *Aufhebung* hegeliana) del capitalismo y de su forma-Estado, una superación recuperante de lo "bueno" de la historia del capital y de la eficacia histórica del Estado, inseparable de una teleología histórica subyacente. El movimiento obrero de raíz socialdemócrata y comunista encarna, en buena parte de su existencia, este tipo de dispositivo. No obstante, numerosas formas de *terrorismo* de extrema izquierda representan una exacerbación distorsionada de este mismo dispositivo, toda vez que, en el terreno de la producción de miedo y del condicionamiento for-



zado de la vida pública, el terrorismo actúa siempre, en última instancia, "a imagen y semejanza" del Estado.

Por otra parte, la historia de los llamados "movimientos sociales" de la década de 1980 representa, ciertamente de forma distorsionada, un ejemplo "frío" de la relación amigo-enemigo, en tanto que la "separación" y el "extrañamiento" fundamentales en la práctica de aquellos movimientos estaba subtendida por una polaridad amigo-enemigo, esto es, una concepción de exclusión mutua entre dos contendientes (el movimiento de objeción e insubmisión en el Estado español, activo en la década de 1980 y principios de la de 1990, representa en cierto modo un ejemplo de este dispositivo: el carácter "pacifista" y en buena medida no violento de esta experiencia no impide el reconocimiento de estos rasgos. La relación amigo-enemigo no implica necesariamente el *imperium* de la violencia, sino la imposible codificación jurídica o normativa de la relación. En otro plano completamente distinto, algunas experiencias guerrilleras —Sendero Luminoso en Perú, algunas componentes del movimiento nacionalista Palestino— son ejemplos de la versión "caliente" de este tipo de dispositivo. Y no nos olvidemos de la breve y fulgurante experiencia de los *Industrial Workers of the World*, ilustrativa y casi diríamos paradigmática de este tipo de dispositivo, aunque no sólo de éste, ciertamente).

En *contraposición* a estos dos dispositivos, reconocemos en no pocas experiencias del movimiento global los primeros rasgos de otra geometría de la hostilidad. Que no carece de antecedentes: sirvan de ejemplo las experiencias del *movement* californiano de finales de la década de 1960 y, sobre todo, las del *movimento del '77* italiano. Experiencias ambas breves, intensísimas y, en ambos casos, canceladas de la memoria o entregadas al recordatorio banal y al cliché extravagante. Alusiones, más allá de todo mimetismo y en algunos casos todavía no equiparadas, a una profunda dislocación histórica del significado y la práctica de lo político.

de una "globalización desde abajo", que va socavando, como un nuevo topo, el orden global.

Esta nueva onda de rebeldía es en parte heredera de los movimientos de liberación de las décadas de 1960 y 1970: lo es en la medida que una misma exigencia de justicia la recorre, pero, sobre todo, porque lleva inscritas en su seno tres inclinaciones colectivas que marcaron las dinámicas más rupturistas de los sesenta y setenta —el rechazo del trabajo rutinario, repetitivo y jerárquico (rechazo grabado a fuego en el imaginario colectivo, como separación total entre actividad laboral y disponibilidad de dinero), la vindicación de la singularidad y de la creatividad (y, por lo tanto, irreductibilidad de lo múltiple a lo uno y crisis de la representación) y el rechazo de los aparatos estatales y de las instituciones disciplinarias. Inclinaciones colectivas que, como bien señala el filósofo italiano Paolo Virno,⁴ el capitalismo ha sabido transformar en requisitos profesionales, ingredientes de la producción de

plusvalía y fermento de su nuevo ciclo de desarrollo, pero que, no obstante (o precisamente por ello), continúan representando "la otra cara de la moneda posfordista, la cara rebelde". Esta línea de continuidad entre el "espíritu del 68" y la onda de insubordinación global obliga a leer con ojos nuevos las pasadas décadas de capitalismo triunfante: obliga, fundamentalmente, a atender con especial interés las iniciativas que anticiparon esa continuidad, en su peculiar combinación de elementos sesentayochistas con elementos de total novedad.

Este artículo no pretende abordar en toda su complejidad la onda de la "globalización desde abajo"; tarea

que nos parece, ahora y siempre, titánica, y que, a nuestro juicio, de hacerse, debería construirse como gran proceso colectivo de coinvestigación global, impulsado por agentes protagonistas de los distintos planos de la rebeldía actual. Nuestro propósito es mucho más modesto: situarnos en el segundo de los planos de la onda, aquel de las redes y grupos de autoorganización explícita, e indagar, a partir de un trabajo de entrevistas y conversaciones con algunos, muy pocos, de ellos (todos del ámbito del Estado español, por simples motivos de producción, que no analíticos o políticos), lo que, provisional e hipotéticamente, consideraremos los ingredientes más interesantes de una nueva politicidad que acompañaría lo que llamamos "movimiento global": una nueva geometría de la hostilidad, unas formas de socialidad inmediatamente políticas, unos modos de hacer que alían intelecto y acción y un uso creativo y mitopoiético de la comunicación.

Sin lugar a dudas, el principal ejemplo actual de una nueva geometría de la hostilidad política es la del EZLN chiapaneco. Todo, desde la forma de su irrupción en el escenario global a la intermitencia de su actividad, pasando por el uso de la paradoja, la desidentificación y el secreto, nos remite fuertemente a un tejido de innovación que, con independencia de la suerte del movimiento chiapaneco, forma ya parte del repertorio de un nuevo hacer político. Más en concreto, comprobamos cómo el EZLN combina mecanismos tradicionales de tipo *voice* (que encontramos en sus declaraciones, así como en su declarada voluntad de pertenencia a la nación mexicana) con la estructura dominante de un *exit* (del destino homogeneizador y racista intrínsecamente unido a la modernización del Estado mexicano; de la inserción global unidimensional y obligatoria que les condena a la desaparición física y al laminado de su singularidad).⁶ El EZLN es a su vez una concreción elocuente del modo en que la invención política de los movimientos nunca se presenta de forma nítida, pura y acabada, sino que responde siempre a problemas reales, vitales e insoslayables, que los modelos disponibles no pueden solucionar o, más aún, ni siquiera permiten reconocer.

Mucho se ha insistido⁷ en la originalidad del uso de Internet por parte de los zapatistas, como herramienta de *autonomía* de la comunicación y de *organización política* reticular y horizontal. Sin negar este aspecto (que por otra parte debe ser relativizado si tenemos en cuenta que el EZLN es un ejército formado por comunidades indígenas que en su mayor parte no utilizan ordenadores —en primer lugar porque no disponen ni de instalaciones eléctricas ni de la tecnología de comunicaciones necesaria para conectarse a la red de redes—), aquello que para siempre señala la singularidad y la potencia de invención del EZLN es la modalidad del *éxodo constituyente* que inaugura. Démonos cuenta de que esta figura del éxodo no se corresponde con ninguno de los dispositivos antes citados. En primer lugar, es imprevisto y no instrumental, habiendo comenzado, como decisión, mucho antes de su aparición pública; es incondicional, esto es, se declara como acto performativo y pragmáticamente eficaz de una ruptura con respecto a toda dialéctica integradora con el mercado mundial y con la vicisitud racista postcolonial del Estado mexicano; en segundo lugar, es paradójico, puesto que, a la par que se declara, inventa un “tercero excluido” de la contienda, al que se invita a formar una alianza en el camino del éxodo: en el caso de los zapatistas, será lo que ellos llaman la “sociedad civil mundial”; en tercer lugar, la consistencia de la decisión del éxodo se ve reforzada por la *intermitencia de la “voice”* o de la forma de la desobediencia como irrupción pública. Se ha hablado y escrito en numerosas ocasiones del uso del silencio por parte del EZLN; esta práctica, a la par que aquella del “espejo” (desidentificación y universalización singular), contribuyen a impedir que la redundancia del contacto con el adversario se consolide como un efecto de *presencia y pertenencia*, esto es, con una forma de *previsibilidad e integración sistémica* de la irrupción. La forma del éxodo constituyente del EZLN nos dice mucho de la importancia que, en esta nueva geometría de la hostilidad tal y como se determina en los zapatistas, tiene la salvaguarda de la *singularidad conquistada*, del *tiempo (imprevisible) del acontecimiento* y de la *universalidad* (incondicional) del gesto:

los zapatistas no sólo dan (nuevo) nombre a su adversario, sino que inventan, a la vez, a su “pueblo”, esto es, a aquellos que han de acompañarles en el largo éxodo.

Saturación (intensiva y extensiva) del ámbito de lo “político” y nuevos espacios de socialidad

Con la política de buena parte de lo que denominamos movimiento global sucede como con el concepto “trabajo”, cuya desventura en las ciencias sociales y el discurso político señalábamos más arriba. Sin que ello nos lleve a identificar, mediante un atajo injustificado, “política” y “trabajo”, bien es cierto que la invención política del movimiento global resulta inseparable de las mutaciones del referente “trabajo” en los últimos treinta años: mutaciones, no sólo de orden discursivo, sino de la “cosa misma”, esto es, de lo que con Marx podemos denominar “trabajo vivo” [*lebendige Arbeit*] (Karl Marx, *Grundrisse*, 1857-59) o, desde otro punto de vista, de la composición (política, cultural, antropológica) de las fuerzas sociales productivas. De esta suerte, mientras que la desaparición del trabajo en las décadas de 1980 y 1990 —cuya correspondencia con una derrota histórica de los movimientos antisistémicos (y fundamentalmente ligados a la convención “clase obrera”) sería injustificado soslayar— coincide, paradójicamente, con su extensión a todas las actividades humanas, en el caso de la “política” sucede otro tanto. Paolo Virno⁸ ha señalado que el profundo espesor, esto es, el carácter antropológico de las nuevas formas de contestación del movimiento global, atañe particularmente a su carácter *a)* de trabajo, esto es, de actividad productiva sometida a un poder de mando y *b)* a su carácter lingüístico (y, al mismo tiempo y de forma inseparable, afectivo). Ello explicaría, a juicio de Virno, el carácter fundamentalmente *ético* de la práctica política del movimiento. Por “ético” hemos de entender un pensamiento práctico de las posibilidades en juego de una “forma de vida”, y no tanto vagas generalidades inspiradas en el credo de los derechos humanos. Esta ética de los movimientos tiene que ver con la instancia de la autoconstitución de la *vida pública*, entendida como *especialización*, determinada y decisiva, de la naturaleza común (lingüística y afectiva) de las singularidades. La primacía de la instancia ética atañe, pues, a la dimensión ontológica de las nuevas formas de enemistad y conflicto político expresadas por el movimiento global. En este carácter ético, es decir, el de un discurso y una práctica que hablan de la autoconstitución de sí de las singularidades (lingüísticas), reside, según Virno, la radicalidad y al mismo tiempo la debilidad del movimiento global. Esta debilidad tiene que ver con la radical *separación* que la existencia y la consistencia misma del operador “movimiento global” impone con respecto a las lógicas, los tiempos y las finalidades del poder de mando. La comprensión de esta separación se hace más fácil si la consideramos a la luz de la *nueva composición* del trabajo vivo a raíz de las mutaciones productivas, culturales y maquínicas de los últimos cuarenta años. El devenir lingüístico y afectivo, no tanto de *todas* las actividades laborales, como de aquellas que explican y estructuran *a priori* la cooperación social productora de valor (de valor de cambio, se entiende), esto es, los procesos de *lingüistización e inmaterialización* del trabajo, resulta inseparable de la inviabilidad de la reproducción del sistema del trabajo industrial y de la sociedad-fábrica fordista a escala global.⁹ De esta suerte, el carácter “ético” del movimiento global es un índice de su espesor ontológico —paralelo a la universalización genérica de la capacidad de trabajo.¹⁰ La *ontologización de la política* es el problema cuya presentación como cuestión universal corresponde sin duda al movimiento global; pero que, como veremos en los próximos párrafos, sólo es formulable gracias a la inscripción irreversible del hacer discontinuo de



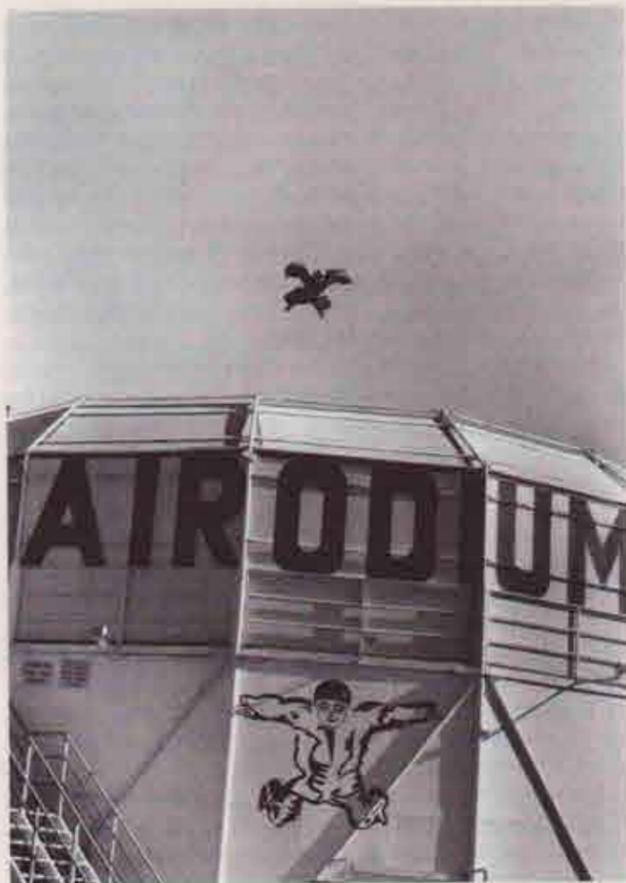
una constelación de experiencias políticas metropolitanas de la década de 1990 (en el Estado Español, fundamentalmente, los Centros Sociales Okupados o, por utilizar la jerga periodística, el *movimiento okupa*).

Desde otro enfoque, podríamos considerar que las experiencias de movimiento en la década de 1990 han conseguido poner de manifiesto, dándoles nombre y localización, los efectos “vitales” del poder y por ende de la resistencia. En efecto, las luchas de los campesinos contra la apropiación privada del patrimonio genético, aquellas de grupos y agencias cívicas contra el poder de las corporaciones farmacéuticas, la irrupción de las comunidades del *free software* o las múltiples experiencias del *mediactivismo* convergen en un mismo terreno de inscripción *biopolítica* de los efectos del poder y de las resistencias. Entramos aquí en un terreno extremadamente concreto, que las temáticas de “lo personal es político” de la década de 1970 tan sólo aludían (con la excepción, absolutamente precursora, de las prácticas del movimiento feminista). El carácter de *biopoder* del capitalismo es un objeto múltiple de análisis y contestación de instancias múltiples y singulares del movimiento global, ligadas necesariamente a la *situación* en la que se experimentan los efectos de ese biopoder y al esclarecimiento de su carácter global y proliferante. La eficacia y la intensidad, innegable en el periodo comprendido entre 1994 y 2001, de las irrupciones del movimiento, resulta inexplicable si no se atiende a los *efectos de subjetivación* biopolítica que se desprenden de una extraordinaria y diversa *capacidad cartográfica* de estas agregaciones de movimiento. En este terreno, el papel crucial de las formas de *especialización* de la agregación y su carácter *inmediatamente político* se conecta de manera directa con lo que podemos llamar *crisis de la representación* (esto es, crisis de la idea de un sujeto revolucionario único y crisis de la concepción de una forma única de la política, materializada en el partido-iglesia). Las causas de esta crisis: no tanto el triunfo final del capital, como la afirmación de la irreducibilidad de la singularidad que acompañó al espíritu del 68 —y que quedó inscrita irreversiblemente en nuestros cuerpos, como algo irrenunciable—, pero también, la forma en que el capitalismo se reapropió de este deseo de singularización, absorbiéndolo y distorsionándolo en la diversificación de los mercados, así como la desterritorialización, flexibilización y movilidad que la reestructuración capitalista introdujo en la experiencia cotidiana de todos nosotros. Es en este contexto de crisis en el que emergen, en las regiones del Norte de la economía-mundo —en algunos países, desde la década de 1980, pero en el Estado español a partir de la década de 1990—, formas de socialidad que hacen suya la política sin mediaciones, rechazando toda delegación con respecto a la decisión sobre los asuntos comunes. Con esta operación, la política adquiere un carácter nuevo, que podríamos calificar de “situacional”:¹¹ ya no hay

un centro único (y exterior) organizador de sentido (como podía ser la utopía obrera), sino que el sentido de la propia experiencia se construye sobre una exigencia interna a la experiencia que es motora de radicalidad, en la medida en que determina una ruptura con respecto al estado de cosas presente. Bajando al terreno del Estado español, podemos citar algunos ejemplos paradigmáticos en este sentido: en primer lugar, de manera prematura, los Centros Sociales Okupados y, luego, más recientemente, las redes vecinales de nueva composición, las comunidades *hackers* organizadas en torno a lo que se ha dado en llamar *hacklabs* y las comunidades migrantes en lucha por “papeles para todos” a través de la ocupación de iglesias (los llamados “encierros”).

¿Qué elementos organizan la ruptura en estos espacios, dotándolos de radicalidad? Elementos siempre singulares pero que atañen a los fundamentos mismos del moderno sistema del capital: en los centros sociales, la exigencia de tiempo de vida, ligada a una crítica radical al trabajo asalariado y al régimen neoliberal del *workfare*; en los “encierros”, una exigencia de justicia lanzada desde la invisibilidad, con la que los inmigrantes rompen el propio papel de *sombra* al que occidente les condena para convertirse en protagonistas de una batalla contra las políticas de extranjería y por una redefinición de las bases de la ciudadanía; en las redes vecinales, una exigencia de construcción del territorio *desde abajo* frente a una globalidad inaferrable (y devastadora) impuesta desde arriba; en los espacios *hackers*, una exigencia de universalización del conocimiento, libre circulación de las ideas y uso social de la tecnología. ¿Qué dificultades los atenazan? En el caso de los centros sociales, la fuerte presión de un marco político marcado por la ilegalidad y el peligro de la automarginación política y de las derivas familiaristas e identitarias dentro de un movimiento (el de las okupaciones) hijo aún de los “años de invierno” de congelación de la contestación y caída en el resistencialismo. En el caso de los encierros de inmigrantes, la política del miedo que los marca como enemigos, la confluencia de intereses políticos partidistas y grupusculares que minan la autonomía de estos espacios, las urgencias de la supervivencia ante la falta de recursos, que colocan las experiencias entre la experimentación política y la mera gestión de necesidades primarias a través de mecanismos asistenciales y las dificultades de construcción de un espacio multiétnico y multilingüístico a la par sometido a la temporalidad acelerada del conflicto. En el caso de los *hacklabs*, la dura batalla contra las políticas de patentes, el riesgo de tecnificación y disolución de la perspectiva política y los problemas de composición con espacios y gentes no monocromos. Por último, en el caso de las redes vecinales, la impotencia ante la rápida marcha de la apisonadora urbanístico-especulativa y la caída en una idea icónica de “vecino” que bloquea otras composiciones más ricas.

Con todo, en un momento de fragmentación y dispersión social extremas, donde la soledad es mal de tantos y donde la agregación ya no es un dato del que se parte, sino todo un desafío, no resulta aventurado afirmar que estas formas de socialidad, que en algunos casos constituyen fuertes alusiones a “esferas públicas no estatales”, constituyen el verdadero soporte y máquina de construcción de la globalización desde abajo, a la par que auténticas cuencas de innovación social. No obstante, sería aventurado pretender que estas experiencias hayan sido capaces de superar el marco constitutivo de la *ambivalencia*¹² de sus manifestaciones; la pura fenomenología de sus irrupciones no nos proporciona paradigmas consistentes de un nuevo hacer político, prototipos reproducibles en el espacio y en el tiempo. Tampoco las figuras subjetivas que estudiamos son separables de su propio *self-making* procesual: su persistencia depende tanto de la felicidad del resultado de los nuevos conflictos que inauguran como de la fortuna de sus tácticas e iniciativas de *producción de subjetividad*,¹³ esto es, de la buena composición de las dimensiones afirmativas e inventivas de su



hacer, en el terreno de las nuevas relaciones entre las palabras y las cosas, de las constelaciones éticas cotidianas, de las mutaciones perceptivas, etc. Este carácter inacabado (y, por así decirlo, desfundamentado) de los procesos de construcción del movimiento global, solicita con fuerza *suplementos* analíticos, nuevas organizaciones de la producción de los saberes, que sean capaces de superar los límites de la situación singular. Las experiencias de co-investigación, como ensamblaje de dispositivos y reapropiación de las técnicas de conocimiento sociológico, son una de las líneas más consistentes de esta problematización de la ambivalencia y de tematización explícita de la producción de subjetividad por parte de distintas agregaciones políticas de nuevo tipo.

Devenir militantes investigadores

A los procesos de inmaterialización y lingüistización del trabajo referidos, auténtica interfaz de una economía flexible, deslocalizada y en red, va asociada la figura del *virtuoso*: ese trabajador, hasta ahora considerado improductivo, que no deja tras de sí un producto, sino cuyo trabajo se basa en una ejecución o *performance*: en favorecer y gestionar el flujo de informaciones, en tejer y armonizar relaciones, en producir ideas innovadoras, etc.¹³ La figura del virtuoso desafía en su quehacer las tradicionales divisiones entre Trabajo, Acción e Intelecto (Hannah Arendt): el intelecto, puesto al servicio del trabajo, se vuelve público, mundano, pasando a primer plano su naturaleza de bien común; al mismo tiempo, el trabajo, imbuido de intelecto, se vuelve actividad-sin-obra, *virtuosismo* puro que se ejecuta en relación con el *otro*, con los *otros* que componen las redes productivas; por último, en la unión de intelecto y trabajo, la acción queda eclipsada, una vez borrada su especificidad.

En relación con estas transformaciones (en ningún caso como consecuencia unívoca, directa, pero sí en compleja y paradójica relación con ellas), se registra dentro de aquellas redes que han decidido hacer de la actividad pública una vía de crítica y de transformación del estado de cosas existente (y dentro de una composición social que ya es, de por sí, *virtuosa*, que está obligada a serlo para sobrevivir en el alambre) una peculiar proliferación de experimentaciones y búsquedas de otros agenciamientos entre pensamiento, acción y enunciación, que aliena intelecto y acción (en lugar de intelecto y trabajo). Designaremos a esta proliferación, temeraria y provisionalmente, «devenir militantes investigadores» y consideraremos este devenir, junto con los *saberes menores* que promueve y el papel que éstos desempeñan en la determinación de los procesos de subjetivación política, unos de los ingredientes de la nueva politicidad que acompaña las dinámicas más ricas de eso que hemos llamado movimiento global.

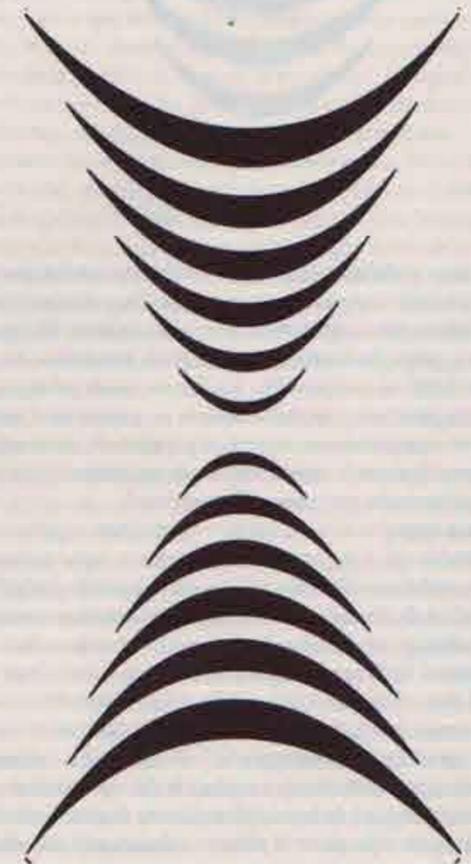
Hablemos pues, de este devenir, siempre de esta manera temeraria y provisional. En primer lugar, diremos que supone una triple ruptura, efectuada en pos de una experimentación abierta. Por un lado, ruptura con respecto a las figuras de la militancia que ocuparon el firmamento de la acción política del siglo XX, brillantemente descritas por Antonio Conti en su artículo "Milidanza. Partitura incompiuta per orchestra postfordista":¹⁴ el revolucionario de profesión (Lenin), el agitador obrero (Rosa Luxemburgo) y el intelectual orgánico (Antonio Gramsci). Por otro lado (y tal vez de manera más importante), ruptura con respecto a la congelación de las formas de militancia producida durante la década de 1980 y principios de la década de 1990, con la derrota de los movimientos de las décadas precedentes, el estancamiento de los conflictos sociales abiertos y la tendencia generalizada a refugiarse en identidades estáticas para protegerse ante un mundo demasiado sólido y demasiado hostil (el del capitalismo triunfante). Por último, tendríamos una tercera ruptura, que ya no se produciría en el plano de la militancia y sus formas, sino en el del proceso de producción de conocimiento y se realizaría con respecto a la tradicional escisión entre teoría y práctica: el "devenir militantes investigadores" pretendería aliar ambos planos a través de una valorización de las prácticas y del pensamiento *desde* las prácticas.

Estas tres rupturas vendrían a su vez acompañadas de tres tipos de crítica práctica (esto es, no tanto teorizada, como desarrollada experimentalmente): por un lado, una crítica a la práctica ideológica, esto es, al uso de la ideología por parte de los movimientos de transformación como mecanismo de agregación; por otro, una crítica a la teoría neutra y desencarnada, es decir, a la idea de que es posible producir un conocimiento no condicionado por la realidad social en la que éste se inscribe (una posibilidad que estaría garantizada por los sistemas de expertos) —una crítica que no lleva, sin embargo, a una exaltación del relativismo, sino a un cuestionamiento de la tradicional separación sujeto/objeto del conocimiento (especialmente en las ciencias sociales, pero no sólo) y a la certeza de que sólo es posible producir conocimiento verdadero a partir de una localización determinada y que este conocimiento, si pretende ser útil para el cambio social, debe partir de la praxis y verificarse en la praxis. Por último, una crítica a la circulación "codificada" de conocimiento, esto es, a la idea de una comunicación que procedería como transmisión de código puro de conciencia a conciencia. Frente a la noción, convertida en consigna por Telefónica, de que "lo importante es comunicar", este devenir pondría más bien el énfasis en la pregunta de cómo se comunica, entre quiénes y qué tipo de afectaciones genera esa comunicación entre los cuerpos (individuales o colectivos) que participan en ella. La comunicación pasaría así a ser un proceso de producción de subjetividad y de territorialidades lingüístico-afectivas.

Este conjunto de rupturas y críticas entroncan lo que hemos dado en llamar "devenir militantes investigadores" con tres experiencias

producidas en décadas anteriores: en primer lugar, con la encuesta obrera y barrial, que supuso una inversión de los usos de la encuesta sociológica, para ponerla en manos del movimiento obrero y de las luchas en los barrios durante la década de 1960 y 1970 con objeto de rastrear las formas de malestar y resistencia, poner en circulación las experiencias de lucha, desarrollar desde dentro una crítica al modo de producción fordista y producir organización obrera. La encuesta obrera fue utilizada por los equipos de revistas como *Quaderni Rossi* y *Quaderni dei territori* (Italia) o grupos como *Socialisme ou Barbarie* (Francia), pero también hubo experiencias impulsadas desde los propios espacios obreros, sin la intervención de teóricos o "expertos" exteriores a los propios procesos de auto-organización, de manera más o menos intuitiva.¹⁵ En el Estado español, las revistas *Teoría y práctica* y *Lucha y teoría* desarrollarían sus propias formas de investigación obrera, en ocasiones, a través de la técnica recién creada de los grupos de discusión. En varios lugares, en una profundización de las herramientas de análisis y de los puntos de partida epistemológicos, que incluía una crítica de la separación sujeto/objeto de la investigación social, la encuesta y la investigación obrera registraron una evolución hacia la *co-investigación* (véase los desarrollos a este respecto de Romano Alquati y los debates mantenidos dentro de los propios *Quaderni Rossi*). La segunda experiencia con la que existen conexiones y resonancias es la práctica de los grupos de autoconciencia de mujeres, eje articulador del movimiento feminista de las décadas de 1960 y 1970, que colocaban en el centro el "partir de sí" como vía privilegiada de acceso a un pensamiento y una acción política radical y transformadora del orden patriarcal, y que constituirían el punto de partida de desarrollos posteriores en la epistemología feminista (décadas de 1980 y 1990): en especial, la teoría del punto de vista feminista, heredera de las formulaciones marxistas lukácsianas (véase Nancy Hartsock, Hilary Rose, Patricia Hill Collins, Dorothy Smith...) y la noción de conocimientos situados, utilizada tanto por cierto feminismo posmoderno (Donna Haraway), como por el feminismo empiricista (Helen Longino, Elizabeth Anderson). Por último, podemos encontrar una tercera filiación subterránea con la Investigación Acción Participante (IAP), que, inspirada en la *pedagogía del oprimido* de Paulo Freire y contrapuesta al productivismo y al tecnicismo de la I+D, buscaba articular la intervención social con los conocimientos, los saberes-hacer y las necesidades de las comunidades locales. Es cierto que, en demasiadas ocasiones, la IAP se convertiría en herramienta de producción de consenso y de canalización y apaciguamiento del malestar social, en un contexto (la década de 1980) en el que las "mayorías silenciosas" empezaban a resultar inquietantes, y se hacía preciso hacerlas hablar para su mejor gobierno, pero también es cierto que sus planteamientos iniciales, algunas de sus herramientas y ciertas experiencias de articulación de modos de acción colectivos a partir del análisis de las propias situaciones y de la combinación de saberes técnicos, teóricos y otros saberes menores (sobre todo aquellas en las que la participación no se daba por "invitación" desde las instituciones de gobierno, sino por "irrupción" de las comunidades locales —la distinción es de Jesús Ibáñez—), constituyen una fuente de inspiración para todo intento de hacer de la investigación una herramienta de transformación.

En todo caso, más allá de las rupturas, las críticas y las filiaciones, lo que encontramos en el centro del "devenir militantes investigadores" es una práctica experimental entre el hacer, el pensar y el expresar de personas con formaciones y saberes-hacer heterogéneos y muy ricos que no reconocen antepasados, herencias ni certezas, pero osan aventurarse en el vendaval metropolitano, alentados por la apertura de lo posible operada por los acontecimientos de Chiapas (1994), Seattle (1999) y Buenos Aires (2001). Hay, pues, un "núcleo duro" dentro de este devenir, hecho de osadía y "no saber", que impulsa a lanzarse a un viaje de resultados incier-



tos y que probablemente es mucho más importante que las herramientas y procedimientos concretos puestos en marcha en el proceso de experimentación.

No obstante, este *phylum* común no debe hacernos pensar en un proceso monolítico o en un único sentido: más bien, se trata de un devenir declinado de diferentes maneras o en diferentes planos, que podríamos ordenar/resumir como sigue:

1) Por un lado, estarían las experiencias de producción de conocimiento sobre/contra los mecanismos de dominación, que combinarían la crítica del sistema de expertos, con la potenciación de saberes menores y la puesta en marcha de procesos colectivos de conocimiento frente a la tendencia dominante de individualización y privatización de los mismos (a través de mecanismos como la legislación de patentes y copyright, pero también la necesidad de construirse una trayectoria curricular en nombre propio). En este marco, se inscribiría la construcción colectiva de cartografías a caballo de procesos de movilización, a través de talleres de trabajo,¹⁶ pero también la combinación de saberes expertos y saberes menores que se produce en experiencias como la de Act-Up¹⁷ y las iniciativas, más clásicas, pero no por ello menos importantes, de investigación para la denuncia que se producen desde grupos de activistas que intervienen en terrenos sometidos a una especial violencia estructural.¹⁸

2) Por otro lado, se encontrarían las experiencias que persiguen producir pensamiento desde las propias prácticas de transformación, desde su interioridad, para potenciar e impulsar esas mismas prácticas en un procedimiento virtuoso de la práctica a la teoría a la práctica, en ocasiones impulsado por el encuentro singular entre dos realidades no semejantes¹⁹ y en otras ocasiones puesto en marcha a partir de la iniciativa de gentes que participan de la misma práctica que se pretende pensar.²⁰



3) Por último, podríamos hablar de aquellas iniciativas que toman la investigación como palanca de interpelación, subjetivación y recomposición política, que utilizan los mecanismos de encuesta, entrevista y grupo de discusión como excusa para hablar con otros y hablarse entre sí, para desafiar las distancias de un espacio social hiperfragmentado y probar a decir la propia realidad, en busca de nombres comunes que la describan y formas de resistencia, cooperación y fuga que la agujereen, dando así materialidad metropolitana al "caminar preguntando" zapatista.²¹

Todas estas experiencias, de las que apenas hemos esbozado un mapa (provisional y fragmentario), comparten toda una serie de dilemas o problemas abiertos, si bien en intensidad variable, que los propósitos de este artículo no nos permiten más que enumerar. A saber: cómo producir conocimientos que se coloquen de parte del "nosotros" de los explotados y oprimidos, cuando ese "nosotros" está absolutamente fragmentado y hace imposibles y no deseables narraciones monolíticas (el problema del punto de partida); cómo producir un "desenganche" efectivo de los mecanismos hegemónicos de producción y circulación del conocimiento y evitar que los resultados de la experiencia sean deglutidos/vaciados a través de su incorporación al circuito inflacionario del saber institucional e instituido (el problema de la cooptación o autonomía); cómo asegurar la operatividad real del conocimiento producido, su retroalimentación permanente con las prácticas y las formas de vida de las que nace, su inserción/circulación en las realidades de las que forma parte, para no reinstaurar una nueva división teóricos/no teóricos o construir formas de exterioridad, pero también para que los resultados de la investigación no se conviertan en una nueva "lengua de palo" que sustituya a la antigua (el problema de la eficacia y de la relación teoría-práctica); cómo poner a circular lo pensado e investigado en busca de resonancias y alianzas con otros cualquiera, sin separar la comunicación del proceso real de producción de pensamiento (el problema de la comunicación desencarnada); cómo orientar el viaje, sin clausurarlo, a partir de la potencia de las prácticas, cómo determinar el "por aquí" (caminar y preguntar) para viajar sin que la incertidumbre del viaje acabe por disolverlo por completo (el problema de los criterios de orientación); y, por último, cómo dotar de consistencia este tipo de experimentaciones colectivas en las condiciones de dispersión de la contemporaneidad (el problema de la consistencia).

Sin duda, ninguno de estos problemas pueden resolverse de una vez por todas. Se presentan una y otra vez, y una y otra vez deben ser arrojados, a través de operaciones reales, en la práctica. Ninguna teoría de la pureza nos salvará de ellos. Esta certeza inerva sin duda el "devenir investigadores militantes" que atraviesa y tensiona las experiencias que hemos enumerado. No obstante, el que aparezcan y se enuncien desde los distintos puntos, como problemas abiertos, es señal de que algo "se mueve". Y eso ya es mucho, sobre todo en un terreno tan crucial como el de los saberes teórico-prácticos, en especial si tenemos en cuenta que la inteligencia colectiva que se consigue crear desde los grupos y redes, con independencia de su mayor o menor eficacia material frente al adversario político, forma parte inextricable de la constitución de las aglomeraciones subjetivas que dan forma a esa onda que llamamos movimiento global.

La comunicación como materia prima de la política

El 25 de enero de 1932, en la Unión Soviética, un cineasta, treinta y tantos montadores, técnicos, actores, etc., convierten un tren en un laboratorio revolucionario de experimentación política y comunicativa: una auténtica unidad móvil de filmación, montaje, proyección, deliberación pública. El tren parte de Moscú y atraviesa el país durante casi 300 días, llevando a cabo más de 50 películas y mostrando casi en tiempo real a la población filmada (campesinos, obreros, ferroviarios, mineros) sus éxitos y sus fracasos en la construcción efectiva del socialismo. Lo que se filma un día en una fábrica sirve al día siguiente para encender los debates públicos en una granja: cine-boomerang que va y viene entre los que se colocan detrás y delante de la cámara y que da la vuelta como a un calcetín a todas las separaciones tradicionales entre actores/público/obra. Efectivamente, «el cine-tren es una vanguardia, pero cierra la marcha». El cineasta soviético se llama Alexander Medvedkine. ¿El objetivo del cine-tren? "Construir el socialismo por la imagen más que una imagen del socialismo".²²

El 25 de febrero de 1967 comienza una gran huelga en una fábrica de fibras sintéticas de Lyon, Rhodiacta. En "la Roída", 14.000 trabajadores interrumpen la cadena de montaje durante 23 días. La dirección había despedido a 92 militantes a finales de año y tenía pensado hacer más despidos. Muchos realizadores y técnicos de cine viajan desde París a Lyon: Antoine Bonfanti, Michèle Boudier o Chris Marker, que narra a los obreros lioneses en huelga las aventuras de Medvedkine y su "cine-tren". Es la experiencia fundacional de los "grupos Medvedkine de cine-acción". Durante años, decenas de obreros de las fábricas Rhodiacta, Besançon y Peugeot, junto a un puñado de cineastas, realizadores y técnicos consagran tiempo, reflexión y energías a hacer películas juntos: toda una experiencia de liberación de la palabra, de autoformación y cooperación entre heterogéneos (técnicos y teóricos, profesionales y *amateurs*), de autorrepresentación de las luchas y los deseos por parte de los propios sujetos que sostienen el conflicto.

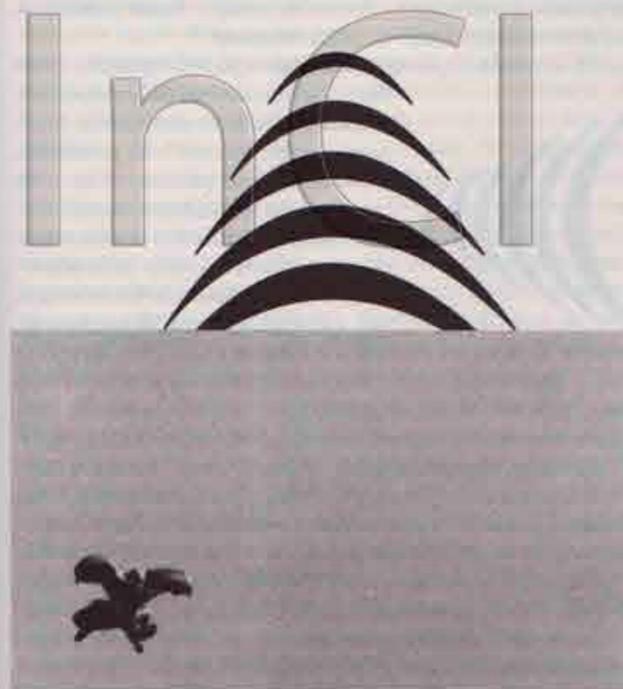
En 1977, coincidiendo con la campaña electoral de las primeras elecciones democráticas, un autobús insólito recorre Barcelona. Se trata de uno de los dispositivos del colectivo Video-Nou, que ensaya, en el contexto de las movilizaciones obreras, vecinales y ciudadanas de la transición que sostienen la experiencia, formas de reapropiación de los medios de producción de imágenes en estrecho vínculo con comunidades locales de Barcelona (barrios, ateneos): "se trata de trabajar en la gestión y creación de situaciones de comunicación viva que impliquen a los participantes en la circularidad del proceso comunicativo". El espacio de intervención, en consecuencia, son los propios ámbitos comunitarios, y la materia a enfocar, las condiciones de existencia y la vida cotidiana de las clases populares.²³

En junio de 2001 la policía carga brutalmente en Plaza de Cataluña al término de una manifestación contra el FMI y el BM: la gente se repliega por toda Barcelona, muchos acuden a la parte trasera del Museo de Arte Contemporáneo (Maeba), donde la red de grupos Las Agencias ha montado provisionalmente un bar. La policía vigila atentamente los alrededores, acorralando a los manifestantes cerca del museo. De pronto, aparece un autobús con *sound-system* que, cual flautista de Hamelin subversivo, guía una toma masiva de las calles: es el "show-bus: acción directa sobre ruedas", escenario, plataforma, herramienta, altavoz y vehículo de Las Agencias.²⁴

¿Hay alguna relación entre todas estas experiencias comunicativas y políticas? No, desde luego, una relación de continuidad como las que suele establecer la historiografía positivista en todos los ámbitos del saber humano: sucesión lineal, acumulación, continuidad, determinación, progreso. Pero existe otro hilo, ni siquiera "rastros de carmin" sobre una superficie compacta, sino más bien evocaciones y reevocaciones, analogías, inspiraciones, traduccio-

nes traidoras, reelaboraciones bastardas, arquetipos que van y vienen, etc. La historia política del siglo XX tiene mucho más que ver con esa sucesión de *catástrofes* de la que nos habla René Thom (espacios de discontinuidad, excéntricos, tachonados de crisis, sobresaltos, agujeros negros, desviaciones de la norma, etc.) que con el pacífico desarrollo de fuerzas acumulativas, progresivas. La memoria no se ordena como un espacio y un tiempo claro y distinto, sino como un auténtico laberinto de remisiones y reenvíos.²⁵ Como explica Paolo Virno, detrás de Benjamin y Borges, "un momento presente se liga, en constelación, con un momento muy lejano pero con el que hay una especie de semejanza preciosa".²⁶ Pensando en situación, sobre el terreno de la multiplicidad y la fragmentación, lo concreto no es de ninguna manera lo inmediatamente anterior en el tiempo, o lo más cercano en el espacio. La "tradición" puede ser algo completamente virtual cuando no se la interroga y actualiza desde las exigencias del presente. Lo "local" puede ser una entidad completamente abstracta cuando no existen comunidades de sentido, de intereses, de lucha. Lo único real es el lazo vivo entre esas comunidades, que pueden atravesar "océanos de tiempo" para encontrarse.

Entonces, ¿qué resonancias podemos encontrar entre el cine-tren de Medvedkine, los coros obreros de Eisler, los fotomontajes de Heartfield, el teatro de Brecht, el cine-acción de Marker y compañía, la experiencia de Radio Alice, la práctica virtuosa con símbolos de Nunca Más, la guerrilla de la comunicación de Las Agencias, la realidad de los indymedias, etc.? ¿De qué manera se preceden unas a otras? En este contexto, ¿son lo mismo las prácticas comunicativas y las prácticas artísticas?



En los siguientes párrafos nos centraremos en las experiencias comunicativas que, en el marco de lo que hemos descrito como movimiento global, van más allá de la "contrainformación" entendida como mero "añadido" a las luchas, como "altavoz" de los movimientos sociales, como "órgano de expresión de una línea política" o como "superestructura ideológica". Esto es, en un contexto de progresiva privatización de los espacios comunicativos que conlleva una colonización paralela del imaginario, nos centraremos en las prácticas comunicativas "productivas": las que intervienen en la esfera pública, las que conectan desde abajo distintas realidades e iniciativas, las que abren espacios públicos

autónomos, las que producen subjetividad alternativa, las que desvían los signos que bombardean cotidianamente nuestro imaginario, etc. No sólo desde el punto de vista de los contenidos, sino también de la gestión, el control, la propiedad, la organización, la supervivencia económica, el acceso y la misma hechura (tecnologías abiertas, cooperación) de los medios alternativos.

Nos interesa la comunicación que *produce cosas*: proyecta imágenes en lo real, sacude los cuerpos, conmueve hasta el entusiasmo, tienta a la acción, estimula el pensamiento, inflama la imaginación. Nos interesan las prácticas comunicativas que *no pasan sólo por la conciencia*: discursos, ideología, propaganda, etc. De hecho, sólo la comunicación que no se organiza en el plano único de la conciencia puede producir cosas: nos lo decían los compañeros de Buela Negra, "los símbolos de Nunca Más funcionaron porque no eran consignas".²⁷ Eran algo distinto, más acá o más allá de las puras consignas: amuletos, ex votos, chistes, visiones, historias, mitos, mensajes en una botella para otra gente en busca, etc.

Si tienen razón Benjamin y Virno, y todo verdadero autor elige a sus predecesores, que no siempre son los inmediatamente anteriores en el tiempo, entonces podríamos decir, sin duda de manera algo arriesgada e imprudente, que uno de los precedentes más importantes de las prácticas comunicativas *productivas* contemporáneas son precisamente las experiencias que la historiografía ha inscrito en la casilla del *Arte*, como las de Medvedkine, Heartfield, Eisler o Brecht. Es ahí, y no tanto en los panfletos y los medios de comunicación "revolucionarios" de la época (muchas veces, simples reflejos invertidos de los medios burgueses), donde encontramos la inclinación a encarar de forma activa los desafíos de las transformaciones tecnológicas (el fotomontaje, el cine, el video, la radio, etc.), el énfasis en la participación activa del público, la multiplicación de posibles, la interrogación seria de toda "línea correcta", la movilidad y la conexión de sujetos y experiencias heterogéneas, la creación de espacios públicos de deliberación y discusión, una "moral de la incomodidad" que definiría la apertura de la militancia política, la crítica de la mirada psicológica, sentimental, intimista, de toda metafísica del artista, la "ejecución bella", etc. Son todos dispositivos que no se caracterizan sólo por la suma bondad de la verdad que pregonan a los cuatro vientos, sino fundamentalmente porque *construyen otro tipo de público*: el cine-tren exige procesar las imágenes, pensar, contrastar, discutir; el cine-acción exige relatar, hablar, montar, cooperar, pensar colectivamente ("¿qué es el trabajo, qué es la vida? ¿cómo filmar la cadena y la fatiga?"), etc. Todos ellos resuenan también en la medida en que se inscriben en esos momentos excepcionales de movilización y conflicto que la Historia pacificada del positivismo quisiera erradicar de la memoria de hombres y mujeres: en la brecha de la revolución rusa, el tren de Medvedkine; en la brecha del Berlín convulso de los años 20, los fotomontajes de Heartfield, los coros obreros de Eisler, el teatro de Brecht; en la brecha del 68, los grupos de cine-acción; en la brecha del 77 italiano, la voz de Radio Alice...

En todo caso, no sólo podemos encontrar rasgos positivos comunes, sino problemas e interrogantes similares, relacionados con el impacto público de la actividad, la circulación de los contenidos, la distribución, etc. Heartfield experimentó la ambivalencia de los fotomontajes entre la propaganda política (en absoluto realista o edificante) y la publicidad apolítica.²⁸ ¿No guarda algún parecido con lo que pudiera sentir un guerrillero de la comunicación que contempla sus dispositivos críticos reducidos a chistes y bromas inofensivas exhibidas en una exposición sobre "(ciber)activismo, la última moda"? ¿Qué pensaban y sentían los obreros y campesinos que filmaba y entrevistaba Medvedkine sobre la propia mediación del "cine-tren"? ¿No tiene nada que ver con la reflexión sobre el problema de la exterioridad que Carles Ameller, uno de los principales animadores de la experiencia de Video-Nou, relataba así: "toda intervención de un foráneo en una comunidad es

recibida con muchas prevenciones o incluso con rechazo. (...) [es importante] explicitar el lugar desde el que hablas o actúas. Es entonces cuando la gente empieza a saber de qué vas y queda abierta la posibilidad de una comunicación dialógica. De lo contrario, pasa lo que en las encuestas: la gente calla, miente o dice medias verdades".²⁹ ¿Cómo se coproducen imágenes y lenguajes que partan de los que manejan las propias experiencias de producción y autoafirmación para denominarse y narrarse a sí mismas? Nos reímos cuando leemos que en el Berlín de los años 20 se afirmaba la "necesidad de una concienciación política basada en los principios del materialismo histórico",³⁰ pero, ¿no tiene esa discusión nada que ver con la recurrencia entre nosotros de las "lenguas de palo" que nos alejan de la experiencia? Las piezas didácticas de Brecht o los conciertos de Eisler asumían en ocasiones (deliberadamente, muchas veces) formas más clásicas de agitación y propaganda, sostenidas a menudo por la creencia en una "línea correcta" marxista-leninista. Parece que los grandes relatos se han derrumbado y ya no puede ser así por más tiempo. Pero, sin embargo, ¿no se desliza demasiado a menudo la experiencia cotidiana de indymedia hacia una *comunicación desencarnada*, autorreferencial, hiperideologizada? ¿es un espacio verdaderamente público en el que *pasan cosas* u otro chiringuito donde los de siempre se dicen una y otra vez lo que ya saben? La misma constitución de todas estas experiencias como "comunidad estable de productores de medios independientes" es un problema fundamental (de renta, de trabajo): ¿de dónde hurtaban el tiempo? ¿qué relación profesional tenían con la producción *mainstream*? ¿cómo se financiaban? Las respuestas son dispares e interesantes de comparar y analizar: desde la cooperativa SLON de los "grupos Medvedkine de cine-acción" hasta la relación de Las Agencias con el Museo de Arte Contemporáneo de Barcelona.

Por supuesto, el contexto ha variado enormemente. La dimensión económica y la dimensión psíquica coinciden cada vez de manera más plena y el capitalismo nos vende ideas y valores más que productos. Como demuestra Naomi Klein, pone a trabajar nuestras capacidades comunicativas e inyecta diariamente en la mente social imágenes de consumo y de autorrealización. ¿A qué viene entonces separar "infraestructura" de "superestructura" y emplazar a los medios alternativos a una lucha puramente "ideológica"? ¿No se volverán de pronto más bien *medios de producción* (en tanto que producen imaginario, deseo, afectos, esperanzas, imágenes de sí y del mundo, etc.)? ¿Cómo se ha transformado en ese contexto la comunicación política? ¿sigue siendo la comunicación política un "aparato ideológico" que "baja línea"? ¿Qué desafíos afrontan los experimentos comunicativos alternativos cuando la producción de subjetividad y los moldes donde se da forma a nuestra memoria, nuestra percepción, nuestros valores y nuestra imaginación son la materia prima de la política? Como discutían los compañeros del Global Project, ya no se puede hablar sobre comunicación como algo superestructural, supeditado a otra cosa, que sería lo verdaderamente importante (organización, programa, línea política), sino que hay que tomar la comunicación como un *dato productivo concreto*. Cuando el capitalismo explota sobre todo la comunicación y la cooperación social, el trabajo político sobre la comunicación se vuelve algo central. Trabajamos comunicando, comunicamos trabajando. ¿Cómo se pueden sustraer nuestras capacidades comunicativas de la explotación capitalista y ponerse a funcionar de otra manera?³¹

¿Qué experimentaciones recogen al menos estos interrogantes y desafíos como cuestiones políticas importantes en su quehacer cotidiano (no siempre, desde luego, como preguntas explícitas, sino como un contexto práctico asumido)? Apuntamos cuatro, analizadas a la luz de ejemplos prácticos concretos: 1) creación de una esfera pública en la red, a través de la experiencia de indymedia; 2) creación política y colectiva de imágenes, historias y mitos, a

través de la experiencia de Nunca Más; 3) prácticas de guerrilla de la comunicación en estrecho vínculo con momentos de efervescencia pública y masiva del movimiento global, a través de la experiencia de Las Agencias; 4) *perversión* de los medios dominantes, a través de la experiencia de "culebrón alternativo" desarrollada en Córdoba.

1) Varias décadas de una crítica social que giraba en torno a la idea de que los medios de comunicación habían colonizado enteramente nuestro imaginario estallaron el 13 de marzo de 2004 por los aires ante un extraño renacer de los espacios públicos. Frente a la manipulación informativa de la muerte de casi 200 personas por parte del gobierno, miles de personas usaron las tecnologías de la comunicación como instrumentos para crear lugares comunes donde fuera posible discutir, pensar y sentir libremente. Ya no se trataba sólo de la calle, los encuentros en el trabajo, la sospecha sistemática frente al gobierno en conversaciones extemporáneas de tú a tú y, en definitiva, lo que siempre se destaca en los momentos de contestación social y los periodos revolucionarios. También había otra cosa, nada esporádica, que viene gestándose desde hace al menos una década: la construcción, a través de las nuevas tecnologías de la comunicación, especialmente internet, de una nueva esfera pública, que puede llegar a operar con autonomía y efectividad frente a los monopolios mediáticos que dominan los flujos comunicativos de la sociedad. No existe esa determinación lineal y unívoca entre la comunicación dominante y la mente colectiva con que deliran los poderosos. En marzo se intentó asediar todos los instantes de nuestra atención, llenar cada milímetro del espacio visual con imágenes que bloqueaban el pensamiento, infiltrar nuestro cerebro colectivo de consignas. No fue posible. La saturación informativa produjo efectos paradójicos que se revolviéron contra sus administradores.³²

La red indymedia apareció como una superación práctica (y no meramente discursiva) de la concepción tradicional de la comunicación como mera "superestructura". Se presentaba como un espacio público, abierto, en construcción permanente, horizontal. Una forma experimental de comunicación *productiva*. No sólo daba importancia a la *naturaleza* de los mensajes, sino a su misma factura, al uso emancipador de tecnologías abiertas, a la emisión y distribución sobre la base de plataformas cooperativas. El nacimiento y desarrollo de la red indymedia está estrechamente ligado al ciclo de grandes citas y movilizaciones globales: sus problemas, por lo tanto, también son similares. Hay contextos en los que la red indymedia se vuelve inmediatamente un espacio público y un arma política de indudable eficacia: las contracumbres como Seattle, Praga o Génova, las movilizaciones contra la guerra, los procesos vivos de conflicto prolongado como Argentina o Palestina, etc. En ese momento, las discusiones, los debates, las convocatorias adquieren una significación verdaderamente intensa: indymedia no sólo vuelve entonces visibles las luchas y las iniciativas políticas, sino que también contagia a muchos la potencia de lo vivido, espolea nuevas insurgencias, produce imágenes, pensamientos, relatos, tomas de palabra masivas. Pero, ¿de qué sirve indymedia cuando no lo asalta un acontecimiento excepcional que tinte todo de sentido? ¿no podría decirse que la red indymedia experimenta la misma *crisis* (no en el sentido de "final" o "agotamiento", sino de momento *crítico*) que el ciclo de contestación global de las contracumbres, es decir, la dificultad para *afectar* y cambiar nuestra vida cotidiana, nuestros territorios existenciales concretos, materiales?

Según Deleuze, las palabras han tomado la forma del dinero. Se han abstraído y circulan sin implicaciones. La charla, ese discurso sin fundamento que prolifera y prolifera sin ninguna densidad, sin conllevar mutación subjetiva alguna, es un *mal* de nuestra época.



La infoesfera está completamente saturada de mensajes. La mente colectiva experimenta graves trastornos de la atención que dificultan la capacidad de juzgar, de discernir, de mirar. ¿Cómo se piensa y actúa indymedia en este contexto? Hay multitud de debates sobre filtros, escalabilidad, sistemas variados de moderación colectiva y de extracción del sentido del ruido. Son importantes, pero quizá secundarios. Muy pocas veces se afrontan problemas más hondos: ¿qué narra indymedia? ¿Cómo se coproducen imágenes y lenguajes de las luchas, los conflictos y las experiencias alternativas? ¿Qué mismo proceso colectivo sostiene la experiencia indymedia? ¿la experiencia de construcción de indymedia produce otros valores, otras relaciones, otras formas de hacer, de ver?³³

2) George Sorel fue el primero que mencionó y subrayó la importancia política de los mitos entendidos como "sistemas de imágenes" que dirigen nuestras emociones, suscitan lealtad, devuelven la confianza en las propias capacidades, movilizan nuestra voluntad y dan sentido a la actividad que desarrollamos.³⁴ Sorel respondía con su reflexión sobre los mitos a desafíos esenciales que atraviesan cualquier modalidad de acción política revolucionaria: ¿qué prácticas biopolíticas concretas producen cohesión, confianza en las propias posibilidades, amistad política, fidelidad a un proyecto común? Sorel pensaba que no bastaba en manera alguna el adoctrinamiento racionalista para lograr esos resultados de manera firme, sino que "había que apelar a conjuntos de imágenes capaces de evocar, *en conjunto y por mera intuición*, antes de cualquier análisis reflexivo, la masa de los sentimientos que corresponden a las diversas manifestaciones de la guerra entablada por el socialismo contra la sociedad moderna",³⁵ los mitos. Por supuesto, la reflexión de Sorel se situaba muchas veces en el filo de la navaja, pero eso no quita poder afirmar con él la existencia de un "fuego metafísico", simbólico, imaginario, fermento activo de la confianza, la cohesión, la cooperación.

Por ejemplo, mucha gente de Nunca Más piensa que en las movilizaciones que sacudieron Galicia tras la catástrofe del Prestige fue determinante "una revuelta de la ficción contra sus administradores". Durante mucho tiempo, Manuel Fraga ha tratado de fundirse con el paisaje gallego, incorporando elementos nacionalis-

tas, apropiándose de la *ficción* (esencia, alma) gallega, administrando sus mitos, reducidos a simples herramientas de sometimiento. "La revolución es imposible: Manuel Fraga es inmortal" —así reza la creencia popular—. Pero cuando el Prestige se hundió en Costa da Morte, la gente descubrió súbitamente que todos esos elementos decorativos no protegían verdaderamente del mal. Los mitos que administraban los poderosos se les fueron de las manos y se produjo el colapso: "violaron el código, atentando contra el mar". Entonces, se liberó un proceso de *mitopoesis* inverso: una creación espontánea e ininterrumpida de imágenes desde abajo. Nunca Más inhaló todos los estereotipos sobre la mentalidad de los gallegos (resignación, conformismo, fatalismo) y exhaló a continuación símbolos que expresaban rebeldía, dignidad, afirmación. Lo hizo resignificando elementos propios de la cultura gallega (la maleta, la caracola, el paraguas, ¡incluso los gaiteros!) y haciéndolos decir otra cosa. ¿Por qué funcionaron tan bien los símbolos de Nunca Más? Primero, como decíamos arriba, porque *no eran consignas*, contenían demasiado humor e ironía para ello: como saben los zapatistas, en el descrédito de las formas de representación tradicionales, el humor y la ironía permiten hablar en serio sin sacrificar las verdades concretas del discurso a la abstracción ideológica. El humor y la ironía permiten expresar una potencia activa, no rabiosa y subalterna. Y así fue en todas y cada una de las manifestaciones de Nunca Más: el enemigo no es el referente principal de la propia acción política, sino que lo es más bien el "amigo" (los procesos de cooperación y autoorganización). Segundo, porque eran comunes y abiertos, como *logos copyleft*: todos los disfrutaban y nadie los posee. Tercero, porque eran materiales y concretos, físicos, palpables, inmediatos, cotidianos (marineros haciendo redes, etc.). ¿Cómo hacer creer que no había más que unos cuantos hilillos a alguien que sólo tenía que abrir la ventana para percibir el hedor? "¿Estáis locos, lo olemos?!".

"Sí se puede": esa sensación de "poder hacer" fue uno de los hallazgos más importantes del movimiento Nunca Más, subrayado por todos aquellos con los que hemos hablado.³⁶ Confianza en las propias posibilidades, facultad de nombrar al adversario. Se puede romper el aislamiento, la desconfianza, el sectarismo, la separación que instituyen esquemas tradicionales (alta/baja cultura, minoritario/mayoritario), "la estructura psíquica del minifundio".³⁷ Se puede recuperar la capacidad expresiva, la cooperación con otros distintos, las relaciones humanas que son el contenido vital de cualquier esperanza. Esperanza, que no utopía. "Las utopías son planetas inalcanzables o acabados en sí mismos. La fuerza aquí estaba en la presencia del lugar, la casa, el mar. No se trataba de ir a otro espacio: la esperanza está contenida en la potencia de las cosas y los lugares. No es un destino, sino un *aquí y ahora*. Las utopías siempre hablan de una Gran Noche, del Amanecer: la esperanza anima más bien un viaje, una travesía insólita que tiene un solo puerto, una sola convicción: es mucho mejor lo que hay, lo que el mundo ya contiene como un arca".³⁸ Todo eso se expresaba excepcionalmente en las manifestaciones, que según todo el mundo "no eran tanto reivindicativas como afirmativas". No eran actos instrumentales que tuvieran su centro de gravedad fuera de sí, por ejemplo en la visibilidad que les dieran los medios de comunicación, sino rituales, ceremonias colectivas, exorcismos que expulsaban el "mal del aire" que ahogaba a todos, representación de un caminar juntos, de la aspiración por "recuperar lo común".

3) Es fácil entender qué quiere decir activismo mediático, dice Franco Berardi, *Bifo*, fundador de Radio Alice y uno de los animadores principales de la experiencia de las *telestreets*. Sobre todo si lo explica el mismo Bifo, del que nos permitimos citar un largo (y esclarecedor) párrafo: "se trata de romper la pasividad mediática que ha sido instaurada en el comportamiento de la mayoría de la gente por el bombardeo televisivo que domina los días y las noches de una población cada vez más privada de cualquier espacio



público de expresión. El activismo mediático ha elaborado una función crítica, cuyo carácter no es de oposición frontal a los *media* dominantes, sino más bien intersticial. La acción mediática puede caracterizarse como interferencia. En ocasiones se trata de una interferencia técnica: de un sabotaje directo del flujo de informaciones procedentes del poder o de los instrumentos técnicos de transmisión de las grandes empresas: el *hacking*, el boicot de canales, la ocupación de espacios de la infósfera. Pero el aspecto más interesante es el de la interferencia semántica. Es el terreno del *subvertising*, de la subversión de la comunicación publicitaria. El *subvertising*, o *culture jamming*, es el arte de la resistencia cultural. Escribir en las paredes o modificar el mensaje de un anuncio del metro son prácticas extendidas y elementales de esta resistencia. En los primeros decenios del siglo veinte, los dadaístas empezaron a experimentar con formas de tergiversación de textos, de signos y de situaciones. Más adelante, el situacionismo desarrolló la técnica de la tergiversación modificando los textos de cómics y de anuncios publicitarios. La tergiversación semántica de los mensajes procedentes del poder puede ser decisiva para un proceso de liberación del espacio mental. Pero el *subvertising* debe convertirse en una ciencia, en un ejercicio medido de desvío del trayecto interpretativo de los mensajes que proceden de la infósfera.³⁹ La red de grupos Las Agencias ha experimentado en este sentido, al calor de las movilizaciones que iban dando visibilidad al movimiento global, a través de diferentes proyectos: *Prêt à Revolter*, *Show-Bus*, *New Kids on the Black Block*, *Yomango*, etc. En 2001, la irrupción del movimiento global en la escena pública hace crujir Barcelona y las formas congeladas de acción política que imperaban. Todo un modelo de pureza militante deja de pesar sobre el ambiente de manera omnimoda y se remueven fuentes de creatividad hasta entonces inhibidas. De alguna manera, después de Praga, Agencias es uno de los vectores de esa sacudida de un viento nuevo, que empieza a hacer notar sus efectos en los talleres de "La acción directa como una de las bellas artes". Ahí encontramos ya algunos elementos que luego fueron determinantes para la campaña contra el Banco Mundial en Barcelona (*Reclaim the Streets*, *indymedias*, *Ninguna Persona es Ilegal*, etc.), que tuvo un impacto fuerte sobre las formas instituidas de hacer política en la ciudad, y también más allá de la ciudad de Barcelona, en un ciclo que va prácticamente hasta Génova.

Las Agencias monta en el mismo Museo de Arte Contemporáneo un "centro de convergencia", como aquellos que canalizaban las mil iniciativas que se daban en toda contracumbre (desde Seattle a Praga), pero, en este caso, la mezcla y la experimentación no dura sólo unos cuantos días, sino varios meses. Los talleres de Agencias generaron siempre situaciones abiertas, participativas, seguramente

por el ambiente, por la situación, por el "cuartelillo", por el propio carácter un poco experimental, fresco, de las propuestas.

En todos esos talleres se afirman una serie de ideas-fuerza que son, trituradas y recombinadas, las mismas que proponen *sobre el terreno* las iniciativas más radicales, audaces y creativas del movimiento global; maquinan otras modalidades de toma de las calles (*Reclaim the Streets*), afirmar otros valores y afectos en el conflicto alejados de la rabia y la tristeza que sigue haciendo a los militantes dependientes del enemigo al que combaten, lanzar una puja en el mismo terreno del espectáculo sobre la representación del movimiento, etc. Con todo eso, no se trata de participar ingenuamente en el espectáculo con contenidos positivos (reivindicaciones, exposición de puntos de vista alternativos, producciones "críticas"). Eso sería, en efecto, tomar al espectáculo por lo que dice ser: un reflejo objetivo de la realidad, un marco neutral donde se despliega el sentido como síntesis de los lenguajes que pugnan por hacerse comunes, por *comunicarse*. Más bien se trata de una intervención vírica, en un territorio hostil, que busca grietas por donde filtrar mensajes alternativos y el colapso de las representaciones dominantes por empacho.

Primero Génova y después el 11 de septiembre marcan un momento de crisis e *impasse* no sólo para Agencias, sino para tantos otros grupos que habían ajustado los ritmos de su actividad en torno a las citas globales de movilización, encuentro y contestación.⁴⁰ ¿Cómo avanzar en la "guerra de metáforas" cuando no hay imagen más poderosa que la de las Torres Gemelas desplomándose frente a las cámaras del mundo entero? ¿Cómo producir y habitar otro ritmo político que no obligue a interiorizar permanentemente la incandescencia de los grandes eventos? Los miembros de Agencias continúan experimentando modalidades de intervención radical en la fábrica del imaginario y lo sensible en unas condiciones que han mutado irreversiblemente: campaña durante el semestre europeo, movilizaciones contra la guerra, *mayday*, etc.

4) ¿Tiene razón Mateo Pasquinelli cuando afirma que "hoy finalmente se puede jugar con la televisión contra la televisión, concebir una segunda generación de TV que produzca sobre la sociedad efectos exactamente contrarios a los de la primera generación, una TV que abra los bloques-dormitorios que en los años setenta había cerrado en la soledad y en la alienación, una TV que haga saltar por los aires la parrilla nacional-popular del consenso político y del conformismo"?⁴¹ En efecto, sabemos que la televisión ha ayudado a robarnos el espacio y la palabra, colonizando toda la esfera de la comunicación social, secuestrando nuestra experiencia y nuestro presente, anulando la distancia necesaria para ejercer el pensamiento crítico, despojándonos de nuestras imágenes esenciales, construyendo una mirada y un comportamiento pasivos, resignados, sometidos. Pero un buen puñado de experiencias enseñan que ese no es un mal inscrito en el medio como tal, sino que depende más bien del contexto general en el que está inserto. Podría ser de otro modo. Como explica Bifo, "los propietarios del mundo que han puesto las manos sobre la mente colectiva son ultrapotentes y sus mentiras pueden manipular y someter los sentimientos

tos y la opinión de millones de cerebros humanos. Pero puede suceder algo, una imagen, una palabra, una canción... y se incendia la pradera". En efecto, la potencia de las imágenes produce efectos que pueden ayudar a subvertir procesos históricos profundos. Las imágenes de las torturas de Abu Ghraib, por ejemplo, quedarán en la retina colectiva instituida como expresión privilegiada del horror de la guerra en Irak. Y quizá desencadenen la derrota de Bush en las elecciones de noviembre. Quienes producen hoy en día imágenes en el interior de los movimientos sociales se enfrentan en ese sentido a enormes desafíos.

En 1992, las mujeres de Córdoba estaban hechizadas frente al televisor por obra y gracia de los *culebrones*, de reciente creación. Desde el ayuntamiento de Córdoba, se lanza la propuesta a distintas asociaciones de mujeres de hacer un "culebrón alternativo". La experiencia resulta una verdadera línea de fuga para muchas mujeres de condiciones de vida insoportables: pegadas a los electrodomésticos en casa, sometidas a formas de patriarcado grotescas, etc. La factura de los guiones es colectiva, cooperativa. Se promueven otros modelos de identificación distintos a los habituales (la protagonista ya no es Angela Channing, ni los problemas son los de "los ricos también lloran"). Se emplea toda la creatividad y el ingenio inhibidos durante tantísimo tiempo. El proceso de autoformación y autovalorización es tan intenso que transforma efectivamente las vidas de todas las mujeres que participaron en aquella experiencia hasta el mismo día de hoy.⁴²

La roca de Génova

Sin duda, el "acontecimiento Génova" estuvo coloreado de gran parte de los ingredientes de una *nueva* política, desafíos y problemas que hemos descrito hasta ahora como propios de la onda global: irrupción en la esfera pública de una corporeidad múltiple, determinada y rebelde, tentativas experimentales de fuga de los callejones sin salida formateados por la lógica identitaria (local/global, violencia/no violencia, amigo/enemigo, etc.), uso creativo y mitopoiético de la comunicación, etc. La emergencia inesperada del movimiento global había disuelto los nubarrones opresivos impuestos por la atmósfera del pensamiento único y de nuevo era posible pensar, imaginar, practicar "otro mundo posible". El mando neoliberal de la globalización capitalista no lo iba a permitir por mucho tiempo. Dos tiros abaten a Carlo Giuliani en Piazza Alimonda, mientras decenas de manifestantes son masacrados y torturados en centros especiales de detención. La policía asciende a soberana absoluta en unos días de auténtico estado de excepción. No sólo se trata de partirla el espinazo a un movimiento inquietante, sino de liquidar la posibilidad de contagio de una modalidad de acción política que se fuga permanentemente del escenario de guerra civil en el que se refuerza siempre la "forma-Estado". Pero a pesar de suspenderse brutalmente todas las mediaciones, los manifestantes *reafirman* en la calle prácticas y comportamientos de exodo. "La consigna de la mayoría de los manifestantes en Génova fue, así, la de sustraerse a la violencia: traducción del deseo del proletariado social y precario de sustraerse a la explotación. Una consigna de exodo: no a la violencia, no al trabajo. Alejémonos, vayámonos de esta mefítica atmósfera de violencia en la que se deleitan los fascistas, los policías, el G8, los diplomáticos y periodistas cínicos...".⁴³ Es cierto que la materialidad de la represión puso en crisis una serie de dispositivos de visibilización que había utilizado recurrentemente la parte organizada del movimiento global que se cita en foros y contracumbres (el 11-S agravará luego ese hecho). Pero Génova no demuestra el fracaso de las nuevas modalidades de política para encarar los desafíos que plantea un régimen de globalización armada, como muchos agoreros creyeron detectar, sino más bien la necesidad de recombinar los in-

gredientes de otro modo. De hecho, creemos que sólo esos ingredientes pueden conformar un cuerpo político capaz de desarmar el régimen de guerra global permanente en un sentido emancipador. De un tiempo a esta parte, lo que se venía llamando «movimiento global» ha mutado por dos veces en movimiento contra la guerra, complejizando aún más su estructura y definición. Como claramente no responde a los requisitos de unidad, completitud y homogeneidad que se piden para catalogar a un movimiento como tal, muchos han decidido decretar directamente su inexistencia, burlarse de sus foros sociales y regresar a "cosas más serias" (que muchas veces consisten simplemente en rumiarse eternamente la nostalgia de otros tiempos y el resentimiento hacia lo que emerge en este de ahora). También se han escuchado aquí y allá voces críticas con la representación y autorrepresentación del movimiento que exigían de forma muy pertinente (y en ocasiones francamente polémica) un mayor esfuerzo de pensamiento y conceptualización: ¿el movimiento global se identifica exclusivamente con las gentes que se citan en foros y contracumbres? ¿O se puede emparentar lo que pasa en Argentina, Brasil, Venezuela o Bolivia con el movimiento que nace en Chiapas y Seattle? ¿Cómo se metamorfosea el movimiento global en movimiento contra la guerra, qué se pierde y qué se gana en ese proceso? ¿Ha desencadenado el acontecimiento destituyente que derribó al Partido Popular del gobierno en España? ¿Qué novedad aporta el supuesto "movimiento global" a la política libertaria o autónoma o consejista del siglo XX? ¿no es muy viejo eso de "hacer la revolución sin tomar el poder", la autoorganización, la horizontalidad, etc.? Plantear todas esas preguntas es algo mucho más necesario que repetir incansablemente los clichés sobre el movimiento global y convertirlo así en puro objeto de propaganda. El movimiento no permanece inalterado e impertérrito después de cada crisis, de cada discusión, de cada problema. No es un Héroe (con mayúsculas) que sale peinado de todos los combates. Pero *sale, persiste*, discontinuamente, como ese "nuevo principio de realidad" que citábamos al comienzo de este texto, como un gran movimiento telúrico, como un drástico cambio climático. Vuelve a aparecer, *como ocurrió precisamente tras Génova*, con todas las marcas a la vista, cicatrices y costuras que dejan las batallas, las polémicas, las tensiones. Como una especie de Frankenstein, un monstruo que desafía toda lógica identitaria, toda previsión estratégica: inacabado, abierto, excéntrico, horizontal, deforme, tumultuoso, disperso, en construcción permanente. Se trata de pensar eso. Pero quizá lo primero de todo es una experiencia material, una experiencia directa. "Lo decisivo de los libros para los materialistas y comunistas es, en el fondo, la frase cristiana "El verbo se hace carne". Todo el materialismo está ahí: lo demás es un poco palabrería".⁴⁴ Se empieza a razonar a partir de una "roca dura" formada por experiencias, intuiciones, imágenes, biografía. Y muchos hemos sentido el temblor de tierra que anuncia un "cambio climático" en la vía Tolemaide de Génova. Somos fieles a esa experiencia común. Llevamos consigo también sus cicatrices. Por supuesto, el rigor de los argumentos en una discusión política es fundamental y no se puede sustituir por impresiones personales. El esfuerzo por pensar de qué materialidades está compuesto el movimiento global, fuera de la retórica que presupone un sujeto blindado e invencible camino de la victoria final, está todavía prácticamente por hacer. Muy cierto. Este texto, redactado por añadidura a un humilde proceso de investigación y encuesta, es una pequeña contribución a esa inmensa tarea. Pero nos tememos que esa "roca dura" determinará en última instancia las discusiones. Entre quienes sienten que "está pasando algo" y los que se quedan más bien helados.

À vous de jouer.

Madrid, julio de 2004

Notas

1. Franco Berardi, *Bifo, La fábrica de la infelicidad*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2003.
2. "Luoghi comuni", editorial de la revista *DeriveApprodi* no. 24, invierno 2003-primavera 2004. Se puede encontrar este texto en la revista *Contrapoder*, n° 8, Madrid, 2004.
3. Paolo Virno, *Virtuosismo y revolución*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2003.
4. Virno, *Virtuosismo y revolución*, cit.
5. Albert O. Hirschman, *Exit, Voice and Loyalty*, Harvard, 1990.
6. Véase, por ejemplo, Harry Cleaver, "The Zapatistas and the Electronic Fabric of the Struggle", 1995. Ese texto puede leerse aquí: http://www.isoc.org/isoc/whatis/conferences/inet/96/proceedings/e1/e1_3.htm.
7. "De la diagnosis alla prognosi", febrero de 2004. Consulte en http://multitudes.samizdat.net/articulo.php?id_articulo=1512.
8. Virno, *Virtuosismo y revolución*, cit.; A. Negri y M. Hardt, *Imperio*, Paidós, Barcelona, 2002.
9. Virno, *Virtuosismo y revolución*, cit.
10. M. Benasayag & D. Sztulwark, *Política y situación*, De mano en mano ediciones, Buenos Aires, 2000.
11. Virno, *Virtuosismo y revolución*, cit.; Santiago López Petit, *Entre el ser y el poder*, Siglo XXI, Madrid, 1994.
12. Félix Guattari, *Plan sobre el planeta*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2004.
13. Virno, *Virtuosismo y revolución*, cit.
14. Publicado en la revista *Posse*, octubre 2002.
15. Véase, a este respecto, "Entre las calles, las aulas y otros lugares. Una conversación acerca del saber y de la investigación en/para la acción entre Madrid y Barcelona", en AA.VV. *Nociones comunes. Notas sobre investigación y militancia*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2004.
16. Algunos ejemplos de este tipo de práctica los tenemos en los mapas del Bureau d'Etudes y la Université Tangente (<http://utangente.free.fr>) sobre las redes multinacionales, los del Grupo de Arte Callejero bonaerense (<http://gacgrupo.tripod.com.ar/>) sobre las resistencias, aquel realizado sobre/contra el Fórum 2004 en Barcelona (<http://www.sindominio.net/mapas/>) o la cartografía del estrecho (<http://madiq.indymedia.org/news/2004/05/7005.php>) en la que se está trabajando en estos momentos entre indymedia estrecho (<http://madiq.indymedia.org/>) y la red dos orillas (<http://redasociativa.org/dosorillas/>).
17. Organización de seropositivos, creada en Estados Unidos y con presencia también en Francia tras el estallido de la "crisis del SIDA", donde se combina el saber médico con el saber de los propios seropositivos organizados y sus redes de amigos y familiares: para más información, véase <http://www.actupny.org/> y <http://www.actupparis.org/>. Podemos encontrar ejemplos en el mismo sentido en el Estado español en la experiencia del Laboratorio Urbano (donde saber arquitectónico-urbanístico, saber vecinal y saber okupa se alían para construir un urbanismo desde abajo, en contacto con la experiencia directa del habitar la ciudad: <http://laboratoriourbano.tk/>) o el Grupo "Fractalidades en Investigación Crítica" (donde se combinan saber psico-sociológico, saberes mi-

17. Organización de seropositivos, creada en Estados Unidos y con presencia también en Francia tras el estallido de la "crisis del SIDA", donde se combina el saber médico con el saber de los propios seropositivos organizados y sus redes de amigos y familiares: para más información, véase <http://www.actupny.org/> y <http://www.actupparis.org/>. Podemos encontrar ejemplos en el mismo sentido en el Estado español en la experiencia del Laboratorio Urbano (donde saber arquitectónico-urbanístico, saber vecinal y saber okupa se alían para construir un urbanismo desde abajo, en contacto con la experiencia directa del habitar la ciudad: <http://laboratoriourbano.tk/>) o el Grupo "Fractalidades en Investigación Crítica" (donde se combinan saber psico-sociológico, saberes mi-
18. Algunos ejemplos en el Estado español: Ecologistas en Acción (www.ecologistasenaccion.org) o el colectivo Al Jaima, que actúa en el área geopolítica del estrecho.
19. La experiencia paradigmática en este sentido sería la del Colectivo Situaciones, con sus talleres en colaboración con diferentes realidades de contrapoder argentinas (www.situaciones.org), pero también cabe señalar otras experiencias, a modo de ejemplo: los talleres de la University of the Poor? <http://www.universityofthepoor.org/> en Estados Unidos o algunas de las iniciativas de encuesta y entrevista de las revistas *DeriveApprodi* (www.deriveapprodi.it) o, de nuevo en el Estado español, *Contrapoder* (<http://revistacontrapoder.net/>).
20. ¿Esto ha sucedido, de manera no sistemática y algo a matacaballo, en los propios Centros Sociales, tanto italianos como del Estado español.
21. En este marco, se sitúan las múltiples experiencias de *inchiasta* y *contercerca* que se dan en Italia (a las que se puede seguir la pista a través de la revista *Posse* y de la revista y editorial de *DeriveApprodi*), así como (citamos algunas a modo de ejemplo) las iniciativas del colectivo alemán Kolinko (con su trabajo de encuesta en el telemarketing: http://www.nadir.org/nadir/initiativ/kolinko/engl/e_index.htm) y, ya en el Estado español, las trayectorias de Precarias a la deriva (con su proceso de investigación-acción desde y contra la precarización de la vida: <http://www.sindominio.net/precarias.htm>), del Colectivo Estrella (con sus entrevistas sobre las movilizaciones contra la guerra: <http://www.colectivoestrella.net/>) y de Entránsito (con su trabajo de encuesta y agitación con migrantes y precarios: <http://madiq.indymedia.org/news/2004/06/7778.php>).
22. « L'Image, Le Monde », *Une revue en Cinema*, número 3, automne 2002.
23. Banda Aparte. Revista de cine/formas de ver, número 16 (octubre 1999).
24. Entrevista a distintos miembros de Las Agencias realizada bajo el marco del proyecto Desacuerdos.
25. Cornelius Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*, vol. 2, Barcelona, Tusquets, 1989.
26. "General intellect, éxodo, multitud: entrevista con Paolo Virno", en *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, no. 54, Madrid, diciembre de 2002.

27. Entrevistas a distintos miembros de Burla Negra, Area Negra y Nunca Más realizadas bajo el marco del proyecto Desacuerdos.
28. John Heartfield (en la colección del IVAM), Valencia, 2001.
29. Banda Aparte. Revista de cine/formas de ver, no. 16, Valencia, octubre de 1999.
30. Hanns Eisler. Música de un tiempo que está haciéndose ahora mismo. Albrecht Betz, Tecnos, colección Metrópolis, Madrid, 1994.
31. Actas de una asamblea del Global Project: <http://acp.sindominio.net/articulo.pl?sid=03/07/15/2049255&mode=thread>.
32. VV.AA., ¡Pásalo! Relatos y análisis sobre el 11-M y los días que le siguieron, Madrid, Traficantes de Sueños, 2004.
33. Algunos textos interesantes para el debate sobre la red indymedia: Carta abierta a la red Indymedia (Indymedia-Tesalónica): <http://acp.sindominio.net/articulo.pl?sid=02/07/25/1914206&mode=thread>; Las calles de Morfeo (Luca Casarini): <http://acp.sindominio.net/articulo.pl?sid=02/11/29/2257234>; La triste decadencia de Indymedia (Chuck0): <http://acp.sindominio.net/articulo.pl?sid=02/12/10/1252239&mode=thread>; Crónica de la manifestación del sábado en Génova (Sbanco): <http://acp.sindominio.net/articulo.pl?sid=02/12/15/0612205&mode=thread>; Movimiento y comunicación (Aris Parathéodorou): <http://acp.sindominio.net/articulo.pl?sid=02/12/24/0114236&mode=thread>; amp; amp; amp; amp; amp; amp; amp; amp; amp; mode=thread.
34. George Sorel, *Reflexiones sobre la violencia*, Madrid, Alianza, 1976.
35. *Ibid.*
36. Entrevistas a distintos miembros de Burla Negra, Area Negra y Nunca Más realizadas bajo el marco de Desacuerdos.
37. Carlos Santiago, "Comunicación ao Foro da Verdade", Puede leerse aquí: http://www.nunca-maiscarnota.org/cousas/acultura_foroverdade.htm
38. Entrevista a Manuel Rivas realizada bajo el marco de Desacuerdos.
39. Franco Berardi, *Bifo*, "Dictadura mediática y activismo mediático en Italia", en *Archipiélago*, no. 60, abril 2004.
40. Entrevistas a distintos miembros de Las Agencias realizadas bajo el marco de Desacuerdos.
41. Naomi Klein, "Signos de los tiempos", 2001. Se puede leer aquí: <http://www.sindominio.net/guerra/klein.html>.
42. Pasquinelli, M. (2002:16), «TV-comunità TV-condominio TV-citofono TV-quartiere TV-bar», en Pasquinelli, M. (a cura di) (2002), *Media Activism. Strategie e pratiche della comunicazione indipendente*, Derive Approdi, Roma, 2002.
43. Entrevista a 4 mujeres participantes de la experiencia de "culebrón alternativo" realizada bajo el marco de Desacuerdos.
44. Toni Negri, "Así comienza la caída del Imperio". Ese texto puede leerse aquí: <http://www.sindominio.net/unomada/desglobal/online/negri.html>.
45. "General intellect, éxodo, multitud: entrevista con Paolo Virno", en *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, no. 54, diciembre de 2002.

Carta a los lectores

Política para Amador

"De la representación viva, caótica e inmediata del todo, el pensamiento llega al concepto, a la determinación conceptual abstracta, mediante cuya formación se opera el retorno al punto de partida, pero ya no al todo vivo e incomprendido de la percepción inmediata, sino al concepto del todo ricamente articulado y comprendido. El camino de la "representación caótica del todo" a la "rica totalidad de las múltiples determinaciones y relaciones" coincide con la comprensión de la realidad". El todo no es cognoscible inmediatamente para el hombre, aunque le sea dado en forma inmediatamente sensible, es decir, en la representación, en la opinión, o en la experiencia" "Pero, en verdad, la totalidad no significa todos los hechos. Totalidad significa: realidad como todo estructurado y dialéctico, en el cual puede ser comprendido racionalmente cualquier hecho (clases de hechos, conjunto de hechos). Reunir todos los hechos no significa aun conocer la realidad, y todos los hechos (juntos) no constituyen aun la realidad." "Sin la comprensión de que la realidad es totalidad concreta que se convierte en estructura significativa para cada hecho o conjunto de hechos, el conocimiento de la realidad concreta no pasa de ser algo místico, o la incognoscible cosa en sí.

Karel Kosik

El punto de inflexión de los acuerdos previos pasa por las modalidades de argumentación-acción del trabajo en cuestión —especie de orfandad del ser o no-ser, ya no de una política, sino de La política, amén de lo nuevo y libre de contaminación con lo realmente existente— desconocedora de todo lo que amenace su excluyente primacía. Por mencionar aquello que importa en la trayectoria de nuestra publicación el rol del movimiento obrero, social y político partidario, protagonistas irremplazables de la resistencia y confrontación con el capitalismo, precisamente en una coyuntura de tanta desesperanza como indiferencia ante la crisis de la humanidad. Dicho punto, en mi opinión perturba la continuidad del consenso acostumbrado que contenía, en los amplios márgenes de las temáticas presentadas al público las diferencias de origen y posición dentro del colectivo editor y que, por eso, reclama otros debates —ratificaciones y/o realineamientos— como el que estoy presentando.

Vuelvo al tema de la tolerancia y sus paradojas. Conuerdo más con John Locke¹, que la suponía licencia para la no-ortodoxia dentro de una "parroquia" o comunidad de ideas que con lo que en su nombre defienden la diversidad y el pluralismo como su verdadera virtud. Veo en esa última tendencia complacencias con un "democratismo", inconciliable con las exigencias del pensamiento crítico y su realización política concreta. Por eso, en su momento, opiné que la publicación de un artículo como el que voy a comentar, reclamaba de sus editores una toma de posición sin la cual esa función valorativa se delegaba al lector, en tanto que la nuestra —matriz de identidad— quedaría reducida a la provisión de ideas, valores y posturas políticas confiadas a la verdad que la mano invisible del público pudiera decidir sin, por eso, involucrar nuestra opinión. Ni más ni menos que esa verónica: "los editores no comparten necesariamente las posiciones que publican", a la que jamás recurrimos. Mi reserva como editor responsable (de una revista política y cultural) es al equívoco por el que nuestros objetivos, de crítica imparable al dogmatismo teórico y al sectarismo práctico de la izquierda, puedan solaparse con el abono de una intervención que con la excusa de abrir el panorama a otros proyectos políticos clausuren, por desahuciado, el crédito acumulado en el debate empeñado desde nuestra aparición: revisar, criticar y repensar toda la tradición de izquierda, socialista y marxista, con fines de superarla y no para enterrarla en la misma tumba que sus vicios y errores. Siempre estuvimos convencidos de que la recomposición de las

Para Herbert Marcuse² el telos de la tolerancia es la verdad. En esa línea y en los fundamentos expuestos en la cita de Kosik voy a plantear las diferencias teórico-políticas que me diferencian del artículo de Amador Savater y otros, publicado en este número a partir de un acuerdo con los miembros del colectivo editor que lo proponen para su publicación en tanto sea acompañado por las razones de mi oposición.

Siendo el principal argumento de los partidarios de su publicación continuar con lo que, para ellos, identificaba nuestra revista con la preocupación por la diversidad de las opiniones vertidas en sus sumarios, quiero, con Marcuse, resumir mi posición parafraseando su fórmula: el telos de la tolerancia a la diversidad pasa por la verdad. No me refiero a La verdad, sino a esa verdad-acto, que surge ante problemáticas tales que su enunciado implica al sujeto ético y político como responsable de su enunciación. Pienso que nuestros objetivos no son los de la mera edición de novedades ni de la promoción de la comunicación humana como valor en sí, sino que reflejan el compromiso con una intervención crítica relativa a una posición política, siempre sujeta a revisión pero, mientras tanto, definida y reconocible.



fuerzas anticapitalistas debía esperar más de la creatividad y la experiencia de las nuevas formas de militancia que de la ritualización de las consagradas, pero eso no equivale desconocer los caminos recorridos y proponer encarar la realidad con la inocencia o ingenuidad de quien recién sale del limbo: lo importante es hablar, dicen los terapeutas de pareja y los vendedores de autoayuda. Por el contrario desde Marx y Freud denunciábamos el fetiche de la información, la prédica moral y la pedagogía. Con Lacan aprendimos que el mero diálogo no es garantía: en su curso la verdad puede ser un recurso de la mentira y el afecto una trampa para la intelección. Así como el silencio, la oportunidad para la plenitud de un sentido y la cháchara, para la vacuidad de un vínculo. Por eso no idealizamos los valores intrínsecos de la ironía, el humor o la impronta estética... o las potencias de la comunicación, como forma privilegiada del conocimiento. Preferimos la comunidad intelectual democrática que forja la construcción de los conceptos, al intransmisible atajo de los dotados por la intuición.

En otros términos, el reconocimiento del peso que sobre la percepción y conciencia de la realidad tiene la legalidad gramatical, retórica, lingüística, lógica, estética, etc., no significa ignorar el riesgo de inducir una "espiritualización" que disuelva los particulares mecanismos por las que cada una de ellas opera la producción de sentido en general, y, en particular los que emblematizan los campos de las clases sociales que dividen la sociedad. El celo puesto en esta precisión rechaza la ligereza, producto de una mala asimilación de filosofías inspiradas en la lingüística, con que se encara el problema de la construcción de verdad, objetividad y subjetividad. Esa corriente, popularizada como "giro lingüístico", apoyada en nociones derivadas del psicoanálisis, si bien aportó al conocimiento materialista, observando las condiciones de arbitrariedad y contingencia que se juegan en la construcción de las significaciones, jamás demostró, por el mero hecho de que la combinatoria que le da origen es incalculable y sus sujetos de enunciación no la preexisten, que los productos de la azarosa combinatoria significativa

estuvieran ajenos a toda genealogía semántica vinculante. Lo cual es importante en el comentario de un discurso que, poco menos, desliza la subordinación de la realidad a la productividad (creacionista) de los "hechos" de discurso y de comunicación que los mentan e informan. De lo mismo se desprende el abuso de concluir, de la cierta no-calculabilidad previa a su ejecución, de un acto de habla, la filiación *ex nihilo* de los elementos significantes empleados en sus enunciados (ahistóricos), como tampoco que ese significado, una vez producido, tuviera una genealogía (individual y social) imposible de reconstruir y, por eso, que su hablante esté absuelto de responsabilidad respecto de dichos que "hablarían en él y por él". Lo mismo vale para la evidente promoción de recursos provenientes del registro de lo mítico, la narración literaria y lo ficcional como vía regia de la relación del sujeto con la realidad. El rescate contestatario del surrealismo no basta para ocultar que la dimensión inconsciente que se idealiza pertenece tan sólo a uno de los registros en que transcurre la existencia humana. El problema, que retorna en los prejuicios y el horror a la gestión "estatal", administrativa o técnica de lo social, es que esa reducción de toda la subjetividad a una de sus instancias y a una legalidad —patrimonio de la actividad onírica, la poesía y el fantasear) excluyente de las restantes, que deben resignar la omnipotencia de sus deseos por estar ocupados en mantener funcionando las cosas cotidianas y mundanas. Despreciar la pertinencia de los abordajes disciplinarios en nombre de una libertad irreductible a los breves del concepto, de la clasificación o, de la causalidad, equivale a negar la estructuración que organiza y hace accesible a su reproducción mental, la complejidad de las realidades a conocer.

El proyecto de una revista de intervención crítica presupone una realidad construida por el trabajo humano, conforme a leyes de producción que sirven para desandar cognitivamente el recorrido que las produjo. El que el capitalismo haya abusado de un razón tecnológica, que terminó por hegemonizar todas las razones del sujeto en sus fines productivistas y mercantiles no es excusa válida para rechazar las virtudes de la racionalidad explicativa, instrumental y causal, pertrechándose en las incontaminadas oscuridades del sinsentido, la sensualidad o la pura acción, pretendiendo escapar a toda domesticación permaneciendo a escala de un no-nato o de un infans: nivel de sordas y mudas agitaciones y afectaciones. Esta tendencia a un saber que escape a la racionalidad está presente, desde los primeros párrafos, cuando se denuncian los "intentos de tantas burocracias que han mistificado el fenómeno —el movimiento global— convirtiéndolo en objeto de análisis o en sujeto de representación". "Han sido tantos los intentos de aferrar (medir, acotar, pesar) lo inaferrable (¿acaso para gobernarlo?)". No queda claro si el rechazo es a la mistificación, defensa válida cuando se encara el intento de bastardizar un fenómeno, o al horror de quedar identificados con un campo teórico o disciplinario y ocupar un lugar relativo en el orden social del conocimiento. En este último caso, la creatividad es el señuelo de una indefinición, tan auténtica como innombrable.

"No se trata de un sujeto ni de un objeto (orgánico, de límites y contornos definidos)". El temor a ceñir la amplitud de lo inefable, atributo de una nada para uso de nadie, se intenta salvar de la inevitable opacidad de la "cosa en sí" privándola del único recurso capaz de habilitarlo a la convención significante y abrirlo a lo social del diálogo. Otorgándole jerarquía semántica compatible, ese realismo, tan absoluto que se hace ingenuo, llevaría a la imposibilidad de definir científicamente u objetivamente objetos como el moco; por la violencia de contrariar la plenitud de su inasible y viscosa informalidad en el molde de su definición como mucopolisacárido. "Onda discontinua pero consistente que ha cambiado el contexto", individualismo exasperado que pone el acento en la primacía de los elementos por sobre las determinaciones de su interactuar con el todo. De hecho, el cambio de contexto se reduce a llamar a las

cosas de otro modo que con el que se las conoce: resistencia, movilización, conflicto social, lucha de clases, intereses emancipatorios, economía mundial capitalista, tensión hacia universalización, es decir, cambiar el contexto quiere decir cambiar el contexto explicativo establecido por otro acuñado en la propia cocina. Recurso de remarcación significante equivalente a la operación de inflación semántica. El problema es distinguir si los neologismos remiten a diferencias estructurales que desbordan las viejas acepciones o, a un cambio de fichas que aparente jugar a algo distinto. Si se trata de lo primero ¿por qué llamar a lo mismo de otro modo cuando sabemos de sus posturas contrarias a beneficiarse de los derechos de autor? (ver crítica en el número anterior). El asunto es si hablamos de lo mismo, es decir, de transformaciones de las relaciones sociales de producción (a todo nivel, sobre todo el subjetivo) que suponen el trastoque de la relación de fuerza entre las clases, el Estado y el Capital, del jaqueo a las prerrogativas del poder, de la propiedad, de los modos de producción y de sus efectos o, ¿de otra cosa nueva? Sólo aceptamos la novedad de esa onda "movimiento global" o "movimiento de la globalización desde abajo", si acordamos con Amador y otros, que su argumentación política no responde a "descripciones" o, "representaciones de realidad" otras que a las de sus proyecciones de deseos: se trata de intenciones, actuaciones dirigidas a sujetos con finalidades "performativas prospectivas". ¿Esto es lo que define como "nuevo principio de realidad"? Correcto como proyecto, inducción de un ideal, al decir de Castoriadis. Pero equivoco cuando se hace pasar por análisis y propuesta política. En los hechos, un imperativo: deja que el deseo desee, inhibe la capacidad de reconocer los propios deseos identificándolos con el que los enuncia en su nombre. Un discurso performativo es el del hipnotizador, el seductor, el demagogo, el del canalla, como llamaba Lacan a quienes se postulaban en nombre de un mejor saber sobre los deseos de los sujetos performatados que el que ellos los fuera posible alcanzar. Aprovecho para tratar esa novedad de "un nuevo principio de realidad". Tengo que suponer, ya que no hay otra referencia que la remisión a otro artículo del grupo, que se está hablando, sin citar (¿acá sí vale el *copyleft*?) del concepto acuñado por Sigmund Freud, en cuyo caso, o se lo ignora, o se lo entiende muy mal. Para empezar, la presunta novedad festejada no aparece explicitada. Si se refieren a tomar debida cuenta de la realidad, como vulgarmente se confunde, moralizando ese principio, supuestamente para ajustar la desmesura de los deseos a la cifra de la buena visión de la realidad, es pertinente a la oftalmología y no al psicoanálisis. Para Freud, en cambio, ese Principio opera en sentido opuesto: la realidad no es el límite de los deseos, sino el soporte de su puesta en evidencia. En la diferencia el sujeto gana o pierde la libertad de decidir, como formula Lacan, si quiere o no lo que lo que desea.

Al contrario de sus propios postulados los no-sujetos de la "onda global" se hacen representantes de toda rebeldía, movilización y novedad social que circule por el mundo: así, tienen la patente de los docentes y estatales franceses del rol social del estado, del MST brasileño, de los bolivianos por el agua, de los obreros argentinos por ocupación, salarios dignos y gestión de la producción. ¿Quiénes ha otorgado esa representación? Todo lo que pertenece al mismo "espacio-tiempo" se parece y, por eso, es lo mismo? El apuro por colonizar bajo sus *royalties* todo lo "nuevo" bajo el sol, evoca el malentendido epistemológico del grupo de ciegos definiendo un elefante y tomando la evidencias palpatorias ciertas para cada uno por verdades globales: es una trompa, es una cola, es un par de bolas... Así patenta un "nosotros" que reclama derechos de propiedad sobre toda "contracumbres, foros, insurrecciones" y nuevos



movimientos sociales del planeta. Apropiación que no exige dar cuenta a posteriori de la idealización primera de la evaluación de las irrupciones "intempestivas" de la onda global: acaso cabe alguna reflexión sobre el cheque en blanco que dieron los sucesivos Foros Sociales Mundiales a la esperanza Lula, hoy la mayor derrota y decepción de las masas brasileras. Nada que envidiar a la capacidad de racionalización y negación de la izquierda que nos parió. Sigamos participando, todavía nos queda mucho por entronizar: "Chiapas (1995), Seattle (1999), Buenos Aires (2001), Madrid (2004), el EZLN mexicano, el movimiento chipko indio o los "Intermitentes" franceses, los equipos de Indymedia, los enlaces civiles, las revistas o radios libres y los colectivos de investigación militante.

El horror a las clasificaciones y definiciones no es obstáculo para autoproclamarse causa de los "grandes acontecimientos como (de) su extraordinaria resonancia mundial". ¿Con qué parámetros y con qué metas se anuncia así todo lo que "ondea" en el movimiento global que suscribe?

Lo mismo que las determinaciones y mecanismos que los hicieron posibles y que pretenden explicarlos con argumentos novedosos, si no fuera que ya están inventados: ¿qué agrega a la conocida noción de sobredeterminación (ver Freud, Althusser, R. Williams y otros) hablar de "formas complejas y no unívocas de retroalimentación y concatenación mutua" para referirse a la articulación entre planos de la dinámica social. O, ¿cómo se demuestra las "bases materiales de una acción política global" que superaría las "ambigüedades del "internacionalismo", cuando lo "distintivo" y "paradigmático" de los agentes de la misma, la verdadera "expresión de trabajo vivo", no son como antes se creía los textiles, los metalúrgicos, los mineros, los empleados de servicios toda la bolsa de trabajo de la industria y el comercio real) sino "los migrantes,

los *hackers*, y todo tipo de trabajadores inmateriales". Para A. Savater este espectro configura a "esta onda multifacética" como el verdadero motor de una "globalización desde abajo, que va socavando, como un nuevo topo, el orden global". (Ah... los que transpiran la camiseta, abstenerse)

La definición del sujeto de la acción política se desliza del referente trabajo, esa condición subjetivante asentada en la subsistencia a cambio fuerza de trabajo, al del atributo emergente de la acción comunicativa y las redes trazadas por su circulación. Con lo cual el mundo se escinde: el de la acción transformadora y creadora de valor y el de los informantes, conectadores, facilitadores de vínculos que lo glosan.

En los hechos, el viejo truco de las vanguardias, de la creciente corporación de participantes de jornadas globalifílicas, militantes interactivos de internet, agenciadores de la matriz virtual establecida como verdadera realidad. De esta socialidad proviene su re-

definición de único y vero "trabajo vivo", ese que ignora el rol productivo del obrero a secas y del resto de quienes completan los avisos clasificados (los empleados, los técnicos, los operarios de los servicios) relegados a revestir el vergonzante y anacrónico mote de representantes de lo viejo. Hoy lo que cuentan son los "trabajadores inmateriales" —¿hadass? ¿ángeles? ¿espíritus?— que tienen su expresión militante en aquellos que no meten manos en las cosas sino que tratan con sus símbolos (imágenes, sensaciones, formas, etc): los documentalistas, los informantes de la realidad que pasa ante sus ojos protagonizada por otros. Si de alguna realidad son constructores es de una reproducción virtual, in-munda, del mundo de las cosas y los sujetos, en una matriz/x imaginaria razón de una grupalidad especular endogámica.

Veamos como se puede entender la espiritualización de la realidad. Por ejemplo, tomemos el caso de la resignificación de la historia con fines de ajuste a los nuevos paradigmas. Freud rescata una cita de Leonardo de Vinci que define esta apropiación interesada del sentido de la memoria: "Aquel que disputa alegando la autoridad, usa más de la memoria que de la inteligencia". En este caso la autoridad de los prestigios míticos de los 60 y 70. Esta "nueva onda de rebeldía", afirma A. Savater es en parte heredera de los movimientos de liberación de las décadas de los 60 y 70: lo es en la medida que una misma exigencia de justicia las recorre, pero sobre todo, porque lleva inscriptas en su seno tres inclinaciones colectivas que marcaron las dinámicas más rupturistas de los '60 y '70:

—el rechazo del trabajo rutinario, repetitivo y jerárquico (rechazo grabado a fuego en el imaginario colectivo, como separación total entre actividad laboral y disponibilidad del dinero y disponibilidad del dinero.

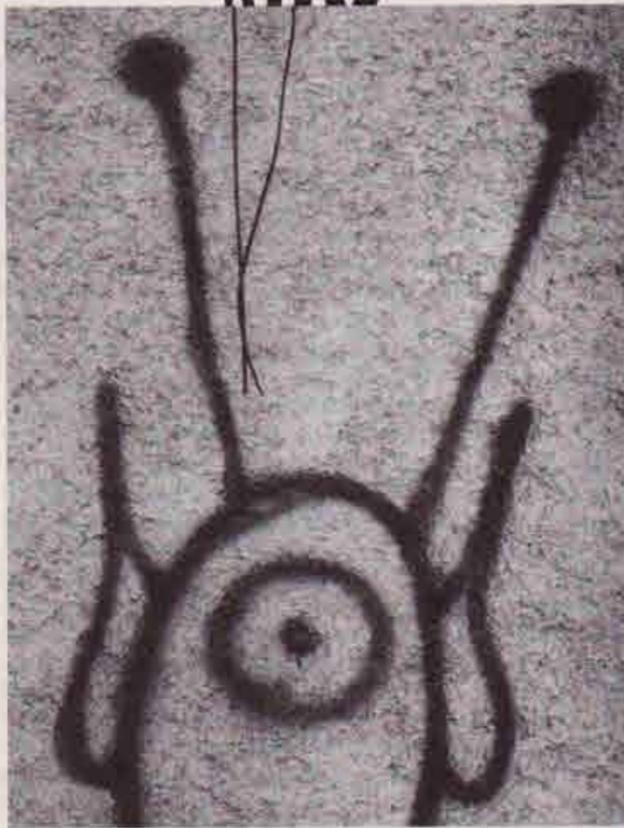
—la vindicación de la singularidad y de la creatividad (y, por lo tanto irreductibilidad de lo múltiple a lo uno y la crisis de la representación) y

—el rechazo de los aparatos estatales y de las instituciones disciplinarias.

Esto es, para cualquiera que haya asistido o estudiado aquella época una pieza maestra de mistificación y deformación de la memoria y de la historia. Nada de lo adjudicado como legado por Savater puede ser reconocido en el imaginario ni en la ideología, ni en los programas, ni en las metodologías de la época de la que abusa como fuente de acumulación y legitimación de sus novedades. Dibujar un pasado, forzar los datos que convengan para dar por cierto un futuro a vender, es patrimonio de demagogia, y, en términos psicoanalíticos patrimonio de recursos incestuosos: participar de la gestación de los hechos de los que luego te reivindicarás albeacea para justificarte continuidad de los mismos. En los '60 y '70 en Argentina se creía tan firmemente en el trabajo rutinario que se daba la vida para que hubiera más y nadie quedara sin disfrutarlo, se confiaba hasta la idolatría en los liderazgos y en las jerarquías, se apostaba a la subsunción de lo múltiple en lo uno y se reverenciaba hasta la idolatría la representación (Evita, Perón, el Che, etc). Esta es la magia de la operación performativa. Inventar un pasado que convenga a la creación de expectativas subjetivas, que seduzca, que fascine. Lo inverso de la promoción de sujetos autónomos ya que se ofrece un saber sobre lo que es bueno.

Reniegan de la representación pero se autodeclaran artífices de la rebeldía global, para eso desconocen absolutamente —por lo menos en lo que hace a la realidad argentina— la resistencia al capital que vienen haciendo los trabajadores en defensa de su trabajo, en procura de mejores condiciones laborales, de más puestos para los desocupados, de participación en la gestión de la producción, y junto a ellos, el papel de los militantes sociales y políticos que, a pesar de errores y vicios, siguen siendo la última reserva de resistencia al capitalismo.

Lo que choca es la arrogancia de quienes se asumen como dueños



de todo lo nuevo y creativo que brilla bajo el sol, sin la honestidad intelectual de reconocerse como casi recién llegados a una experiencia histórica de la humanidad en la búsqueda de creciente autonomía de los sujetos. Razón de impulsos emancipatorios y libertarios que no son patrimonio de individualidades iluminadas, ni siquiera de los que componen el campo de los "buenos", sino del interactuar recíproco de los impulsos progresistas y regresivos que la agitan y que, en tanto no alcancen la síntesis que los sublimen —es decir realice y supere— seguirán dramatizando la proyección en el otro de lo inasimilable a la pureza de lo Uno.

Sería sabio, para los que suponen que la función empieza cuando ellos llegan, propio de todo recién nacido ante la impotencia de ser el resultado de lo que hicieron sin consultarlo ni participar, que se pongan en la cola que de Espartaco para acá, anarquistas, socialistas, comunistas, resistentes, guerrilleros, activistas, militantes por un lado, y sacerdotes, monarcas, patronos y todo género de mandamás por el otro, vienen haciendo para ganar sobre el otro bando el monopolio de sólo-todo-lo-bueno.

La identificación con lo viejo, que se pretende mostrar como superado por lo inédito que representaría la "onda global" es el retorno de la lógica maniquea que denuncia su origen. Cómo no reconocer el aire de familia con la izquierda de siempre de esta exaltación de lo propio en desmedro de todo lo que no lo es! Reformistas, oportunistas, sectarios, siempre los otros. Lo mismo ocurre con ese retoño del intuicionismo y del realismo de izquierda que presupone fines previstos a la historia, correspondientes a los sujetos preexistentes que simplemente esperan ser despertados con su discurso performativo. Asociado a la buena noticia de "una nueva geometría de la hostilidad" aparece el anuncio de estar asistiendo a "unas formas de socialidad inmediatamente políticas, unos modos de hacer que alían intelecto y acción y un uso creativo y mitopoético de la comunicación". Los "ingredientes" de este cocktail son una pizca de Rosa L., dos partes clonadas de la noción marxista de praxis y una de Mircea Eliade. Agítese y ahóguese en la

mezcla todo lo dicho en los editoriales y artículos del número anterior a este de El Rodaballo. Una de las razones para el agotamiento sin pena ni gloria del movimiento asambleario surgido en el 2001 fue la imposibilidad, por parte de las organizaciones que se dicen revolucionarias y la intelectualidad responsable de producir discursos que mediatizaran la movilización social, con su carga de emotividad, rebeldía y deseos de cambio, en propuestas de comprensión política de la etapa y programas de acción en consecuencia. Una contradicción, para las posiciones del colectivo editor que suscribieron dicho editorial y concuerdan ahora con este trabajo, cuya publicación no alcanza a justificar el celo por la diversidad y las novedades.

Quienes suscribieron dicha interpretación, no pueden negar que las formas de "socialidad inmediatamente político" apenas llega a sostener formas vicariantes de la política como es el asistencialismo (comedores, ayuda escolar, roperos, etc), la sustitución de la especificidad de lo político por la defensa abstracta de los derechos humanos, o formas estupefacientes de la impotencia, cuando al no poder cambiar la realidad se la "cultiva": "crear uno, dos, tres, muchos..." centros culturales donde se disfrute de debates, documentales, relatos de luchas lejanas, títeres, guía de visitantes a "la realidad" local y receptoría de correspondientes de realidades extranjeras.

El problema de la relación con el pasado, de su transmisión para la construcción de identidades y tradiciones es un tema que el psicoanálisis teoriza como metáfora o función paterna. Nombre de una intervención que interrumpe la unidad imaginaria narcisista en la que anida el cachorro humano antes de su emergencia como sujeto inscrito en el lenguaje, la sociedad y la cultura. Operación constitutiva del sujeto alegorizada como asesinato del Padre, en el sentido de que la eficacia de su función proviene de la provisión en su nombre (Ley) de un símbolo del goce primario interdicto y del acceso a la legitimidad de los deseos que los reemplazaran. Este recurso de pasaje generacional y de transmisión de experiencia cultural constituye el talón de Aquiles de la constitución de todo sujeto y también del propio de las identidades de izquierdas, siempre entre la sumisión o rebeldía frente a los mandatos o legados del pasado. El punto crítico es el de la necesaria pero conflictiva apropiación de los rasgos que en los predecesores marcaban el lugar de los deseos y proyectos que los animaban para alcanzar la autonomía de los propios. El fracaso de ese trámite se vuelve desmentida de esa función paterna, da igual que sea por el aplastamiento de lo nuevo en el remedo de lo viejo o por la sobreactuación de su rechazo. Las repeticiones talmúdicas de dichos de Marx y la Hoja de Ruta de las jornadas del Octubre bolchevique no son menos caricaturescas que las iconografías de la boina y la estrella de cinco puntas. Un asesinato que debía significar el corte y el abandono de lo admirado en el progenitor conservando la marca de quien había encontrado su destino se vacía caduca cuando se lo viste de prestado para otra realidad. Cuando eso sucede la imposibilidad del

despegue parodia el "crimen" sin ejecutarlo: no se mata al Padre, se lo irrita para concitar su impotente permanencia, se lo denigra para excitar la culpa que con su malestar prolonga en agonía el desafío que la muerte reclama a la vida. La necesaria superación de la vieja izquierda precisa de un crimen de la memoria que no se confunda con una parodia que la perpetúe gozando de su escarnio. Un mecanismo que la escena local presenta en multitudes de casos: intelectuales debatiéndose para sacudirse inútilmente, como "abrazados a un rencor", progenitores biológicos, académicos o políticos, arrojados en los mismos hábitos que juraron redimir.

Quiero dejar bien claro que la ineludible pertinencia del psicoanálisis para establecer las rutas de la transmisión generacional no significan que las mismas transiten exclusivamente los carriles causales de las materias propias de dicha disciplina. Esto es, la aparente interioridad de lo psíquico que alberga el trámite de la constitución de un sujeto por la transcripción pulsional y fantasmática de su corporeidad en la trama simbólica que lo socializa se revela contracara de la, también aparente, exterioridad de los medios discursivos que la realizan: discursos y lazos sociales históricamente situados. En otras palabras: que por traducir el compromiso de lo personal en la apropiación del legado recibido *lo generacional es político*.

Cuando A. Savater se pregunta, analizando los ingredientes de la onda global: "¿quién manda hoy en la historia?", el galimatías que da por respuesta es una puesta en acto de la verdad de los recursos performativos. Una combinación del intento de seducción ya descrito con el de inhibir, en su hermeticidad, la capacidad de intelección del lector. Esto se efectiviza en dos respuestas que recurren a una modalidad de lenguaje menos simbólico que vehículo de acción

desubjetivante. En la primera, desestimando irónicamente a quienes remiten el poder a "la universalidad de los mercados" y a "la mundialización de los derechos humanos", y la segunda, que dispara: "de haber historia —aparentando dejar decidir al lector un supuesto ya implícito en la pregunta de quién manda en la historia, del que no se hace cargo— en ella no encontramos sino el dominio de un capitalismo que se ha convertido en signo e imagen, y cuya circularidad reversible alimenta el dinamismo de un *socius* completamente pacificado, fundamento superficial de un cinismo previo a toda disposición subjetiva y alimento de un *agon* puramente estético (goce y distanciamiento de lo inauténtico)". Lo que intenta establecer es que quien no reconoce las innovaciones que presenta es porque lo niega en "todas las rejillas de interpretación que detentan la consistencia del objeto "política". Repito, quien no lo entienda y acepte, es que está enredado en la rejilla de lo viejo, es decir, fuera de "onda".

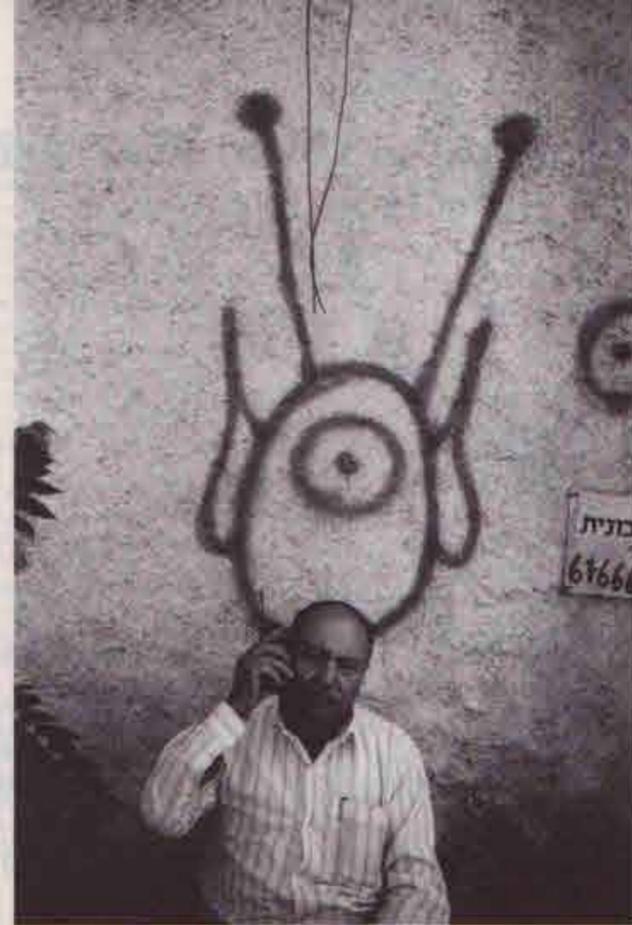
Ya no se trata de recurrir al cajón de herramientas para usarlas en nuevos juegos, sino de plantear que se está inventando un juego nuevo, cuando se abusa de neologismos para disfrazar lo conocido. Es que en el fondo, la concepción de poder que subyace está confundida con la de quien maneja los medios de producción de significado. Guante que recoge quien esto escribe cuando no acepta como afirmaciones fundadas en la capacidad de establecer redes editoriales, convocatorias internacionales e impactos mediáticos. Ejemplos de estas afirmaciones son las que sancionan la desaparición de la política y del trabajo, esta última datada en las décadas de los 80 y 90 "cuya correspondencia con una derrota histórica de los movimientos antisistémicos fundamentalmente ligados a la convención —único ingrediente sin relieve ontológico— "clase obrera" sería injustificado soslayar", desaparición que coincide paradójicamente con su extensión a todo el resto de actividades humanas, como es el caso de la política. Al quedar "debilitada" la política (¿así hablaría Zaratustra de las luchas contra el Estado Capitalista?) por su identificación con la "forma-estado parlamentario", es decir,



todo lo que hace a la "gestión del Estado", incursa en el "antagonismo dialéctico" y "la relación amigo-enemigo". Sigue en plan supehombre: en el movimiento global las nuevas formas de contestación adquieren "dimensión antropológica". El instrumento categorial para el análisis se entifica. De la constatación tautológica de los atributos productivos del trabajo y del inevitable registro lingüístico y afectivo de su transcurrir humano se llega (Virno mediante) al carácter fundamentalmente ético del movimiento. Con una rápida conclusión: por "ético" se entiende "un procedimiento práctico de las posibilidades en juego en una 'forma de vida'". Del compromiso, otra vez tautológico, lingüístico y afectivo con las singularidades, la autoconstitución de sí surge de la separación que el movimiento global tiene con las lógicas, los tiempos y las finalidades del poder de mando. El método es patear las incógnitas para adelante o ¿caso el poder de mando no existe y consiste en tanto humano, del mismo modo, en dimensiones lingüísticas y afectivas que son las que se precisa conocer? Método cuya abstracción cae en picada cuando pretende formular el problema de la ontologización de la política en los '90 en el Estado español de las experiencias militantes del movimiento okupa que, junto a las "luchas campesinas", las encaradas contra las corporaciones farmacéuticas y por *free software*, demostrarían la "inviabilidad" de la forma trabajo industrial y de la sociedad-fábrica fordista a escala global". Salto que se repite cuando de las concretas experiencias de lo personal-político gestadas dentro del movimiento feminista se derivan alusiones de muy distinto rango a la biopolítica y al biopoder para fundamentar la crisis de representación y el carácter inmediatamente político de su movimiento. La prueba de fe para los ultramarinos, es que en España desde los '90 se dan formas de socialidad que hacen suya la política sin mediaciones —al Estado "apeñas" le queda financiar a los parados y la seguridad social del primer mundo. Otra vez, apelando a nuestra credulidad, se ahorran toda mención a los rubros a los que se refieren. Es obvia la diferente base material que reclama escribir un *paper* como el que comentamos o financiar el rescate del mar gallego de la polución. Criterio de universalidad y de gestión de lo común muy diferente para nuestras realidades —y para la de los inmigrantes. Una universalidad tan particular como los aportes de lo que llaman "devenires militantes investigadores", para diferenciarlos de la pedestre tarea de pensar y producir conocimiento del resto de los mortales. Uno de esos aportes es la reivindicación de la figura del "virtuoso". Para ellos, designa un hacer sin obra registrable, ni producto, ni mercancía, consistente en que "favorece y gestiona el flujo de información, teje y armoniza relaciones, produce ideas innovadoras". El único problema que surge es que no lo hace conversando por la calle, charlando en el café, sino que desarrolla su virtuosismo inmaterial, digamos, en la Telefónica, donde si no "cosas", se crean ganancias, monedas, dividendos, para el capital, salvo que supusiéramos que le pagan para que la gente se comunique y siga participando! Cuando se rastrea en esa llamativa fórmula del "devenir militante investigador" se encuentra, encuesta obrera por medio, una vuelta de cuerda al tradicional racionalismo de la izquierda que confía en

que la información, despegada de las relaciones que surgen de la cooperación en la lucha en común, puede inducir cambios de subjetividades. El conocimiento, ya sea del origen de los niños, como del dinero, sólo puede evitar enquistarse como parásito del deber ser cuando acompaña deseos y curiosidades de los interesados, que nadie puede despertar al estilo de "dar voz al que no tiene". Lo mismo pasa con el pensamiento y las ideas. Claro que me estoy refiriendo a los trabajadores y las posibilidades de tomar conciencia de su existencia. Quiero decir, nada asimila el sentido de la apropiación del productor o militante sobre sus actos a la mejor bienintencionada cosecha —bien regada por becas, subsidios, ONG's, turismo y *flaneurs* militantes— de saberes sobre lo producido por otros a cuya elaboración no pueden acceder por ellos mismos. Diferencia entre investigación sobre las propias prácticas y las ajenas. Finalmente, luego de exaltar el puro experimentar social y político, por encima de cualquier finalidad instrumental y representacional, aparece la misma preocupación cara a todo militante: qué hacer con la dificultad para dar a lo producido en la acción una entidad, consistencia y conciencia recuperables para la política. Por ese camino la "onda" va a reinventar los partidos y las organizaciones, con su prensa como organizador, sus organismos, sus congresos, sus emblemas y su cohesión identitaria. Los problemas no son nuevos, lo malo es ignorarlos como estigmas desechables de los que vienen transitando las luchas políticas hasta el momento en que las nuevas generaciones se suman. Despreciando el trabajo de acumulación primitiva teórica, práctica y existencial del que esas marcas son emblema. La crisis de las formas tradicionales de militancia de izquierda no pueden servir para restar complejidad a las tareas emancipatorias. Es decir, cambiar sus formas, que velan relaciones sociales y subjetivas, con la misma liviandad que se cambian los modelos de electrodomésticos. El ejemplo ético y político de esta actitud es la ausencia de toda referencia a un hecho que merece explicación: lo cierto del vicio sustituido e instrumental del izquierdismo no debe ocultar el hecho cierto de que esos procesos de recuperación de empresas por parte de los trabajadores, que exaltan hasta la distorsión, siempre contaron para su emergencia y consolidación con algún militante de esa vieja tradición criticada. No quiero negar lo justo de las críticas sino la mutilación de la realidad que significa ocultarlo y privarse de intentar conocer cuál es el aporte de esa tradición. Sin embargo, y pese a todo lo dicho, no tengo reparos en aceptar que esas dudas que se atisban al final del artículo son similares a las que me planteo. Compartimos los interrogantes acerca de cómo construir un nosotros ubicado del lado de los explotados y oprimidos, tanto como los temores de incurrir en pensamientos monolíticos y evitar que esos escrúpulos enfatizen las marginalidades que lo hagan inabsorbibles por el sistema. Lo lamentable es el camino, consecuente con el idealismo de las premisas en juego, por el que transcurre esa elucidación. Por ejemplo, la postulación de la comunicación como materia prima de la política. Una materia prima tomada en sentido literal. Conforme las propuestas del giro lingüístico se absolutiza la primacía del significante que, de decisiva en la construcción de los significados y de la realidad de sentido que los mismos sostienen, al ser el único registro que de lo real tiene la conciencia, se imaginaria como idéntica a él. De ese modo, se analiza la superrealidad de las narraciones por sobre los acontecimientos que las inspiran y los contextos que le dan sentido. Un dispositivo consagrado por el discurso televisivo que es el de presentar los relatos "en tiempo real", por fuera de la distancia que extraña la realidad comunicada y la oportunidad de reflexión acerca de lo vivenciado. El viejo truco de filmar una filmación o escribir una carta contando las imágenes que suscita el hacerla. La impronta del testimonio de lo vivido en el escenario de un momento revolucionario, como es el ejemplo del cineasta ruso que filmando, doblaba la convulsión de la

sociedad, no puede ser el medio para integrar la subjetividad en una cámara y mirar la vida por el agujerito para contarla/contársela desde una exterioridad que borra la distancia de lo imaginario con lo real de la lucha de clases. Esa separación es la condición de la postergación y temporalidad que reclama el intervalo de la necesidad cuando se hace deseo, pensamiento y proyecto político. Algo que no niega el goce de lo estético, pero lo relativiza frente a la operatividad y oportunidad de la posición de sujeto ante las circunstancias de su tiempo y su mundo. Este tema, imposible de desarrollar ahora, roza otra vez el deslizamiento del realismo sobre el lenguaje. No se trata del imposible retorno a un materialismo vulgar, tan ingenuo como erróneo, sino del reconocimiento de lo real de toda escritura, relato o narración, que tiene que contar con la impronta que en cada uno de ellos dejan las legalidades que los arman —diferencia entre las propias de la literatura y sus géneros, de la gramática, de la retórica, de las lingüísticas, de la *linguística* (orden del discurso inconciente para Lacan). Todos y cada uno de ellos son "relatos" acerca de lo real y, en ese sentido, esa potencia es la que permite establecer como campo de la política el que disputa la hegemonía de la legalidad que instruye la producción de los relatos del mito, de la tradición, de la ciencia, de la historia, etc. La forma de evitar el consignismo, ese aplastamiento del sentido cuando se precipita en signos que lo inmovilizan por saturación, debe rastrearse en la rigidez de las relaciones dentro de los dispositivos colectivos destinados a producir enunciados comunes. El "guerrillero" de la comunicación, que postulan como alternativo al militante, bien haría en hacerse cargo de la carga semántica que lo bautiza absteniéndose de repetir el mismo foquismo que pensó remplazar la impotencia de los discursos por la rotundez de la "acción directa": apuremos un consenso —legitimador— anticipado por actos, en vez de palabras. Los ejemplos son elocuentes. Uno de ellos describe el ataque a "la perversión de los productos de la cultura dominante" elogiado como "el ejemplo de las mujeres de Córdoba (España, *of course*), es el caso de los culebrones alternativos que las organizaciones de mujeres lanzan contra los de la T.V. oficial. Un ejemplo que parece inspirado en alguna de las teorías infantiles sobre la reproducción o el origen de algún hermanito. El recorte de la acción militante saca de cuadro el que la convocatoria fue hecha por las organizaciones de mujeres que, con el despliegue cotidiano y anterior de deseos, prácticas, vínculos y políticas encuentran una forma de contraculebrón por haber creado una contracultura que las identifica y organiza que instala el medio propicio para su inspiración y para la posterior receptividad de sus acciones. El asunto no es negar que Indymedia ayude a tornar visibles las luchas, sino desalentar el sustituisimo de que existen porque y cuando son habladas por los ojos los medios —perversión forjada por los mass media conocida como cultura y política del espectáculo, es decir del espectador. Una modalidad de acción que tiene patas cortas como el propio Savater reconoce: el problema es en los intervalos entre acontecimientos a transmitir! En otras palabras, cómo producir política cuando la realidad no da pasto para el comentario o el documental. Pero ese llamado de atención dura poco. Esos interrogantes son respondidos desde Sorel: la materia prima de la política son los mitos, esos "sistemas de imágenes" que dirigen nuestras emociones y voluntades dando sentido a nuestra actividad, acortando la espera de



conocer la realidad para actuar sobre ella. En lugar de demorarse en el "adoctrinamiento racionalista, prácticas biopolíticas que produzcan cohesión, confianza, amistad política, apelando a conjuntos de imágenes capaces de evocar, en conjunto y por mera intuición, antes de cualquier análisis reflexivo, la masa de sentimientos que corresponden a las diversas manifestaciones de la guerra entablada por el socialismo contra la sociedad moderna". Inmejorable descripción de los roles del publicista y del líder demagógico, y, en el fondo del estafador, aquel que detecta el punto de tentación transgresiva del otro y le ofrece saber como satisfacerla. A confesión de parte, el triunfalismo se agota en el penúltimo párrafo. Amador Savater se pregunta: ¿Qué novedad nos trae el supuesto "movimiento global a la política libertaria o autónoma o consejista del siglo XXI"? "¿No es muy viejo eso de hacer la revolución sin tomar el poder, la autoorganización, la horizontalidad, etc?" "Plantar todas esas preguntas es algo mucho más necesario que repetir incansablemente los clichés sobre el movimiento global y convertirlo así en puro objeto de propaganda". Más vale tarde... en este último párrafo podríamos comenzar a conversar. A cotejar argumentaciones sin cortocircuitos intuitivos, ni avanzadas performativas que apuren los tiempos de la reflexión, ni recursos de amparo en mitos que escapen a la interpelación del presente. El Rodaballo, tomó su nombre del mito de un pez que sobrevive a la muerte haciendo historia. Como consta en su primer editorial el desafío de sus fundadores era mantenerse tan sensibles a lo social como comprometidos en traducir ese sentimiento en pensamiento y escritura. Nuestro espacio sigue abierto a esa vocación.

Blas de Santos

Notas

1. Kosik, Karel, *Dialéctica de lo concreto*, p. 49, México, Grijalvo, 1963.
2. Herbert Marcuse, *Tolerancia repressiva*, *Crítica*

- de la tolerancia pura, Madrid, Editora Nacional, 1969, p.84.
3. John Locke, *Carta sobre la tolerancia*, Madrid, Tecnos, 1991.
4. Salvo expresa indicación todas las citas enco-

milladas que figuran en el texto pertenecen al artículo de Amador Savater y otros comentado.
5. S. Freud, *Un recuerdo infantil de Leonardo de Vinci*, OC, B.Nueva, Tomo II, Madrid, 1948.

El neo-marxismo libertario de John Holloway

A propósito de *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, 2005, El Cielo por Asalto, 250 páginas

El mayor déficit del "marxismo occidental" —aquél que se desarrolló en Europa tras los fracasos revolucionarios de los años veinte— fue la ausencia casi total de elaboración estratégica. Durante algún tiempo esta carencia pudo ser soslayada gracias a las innovaciones —siempre mucho más prácticas que teóricas— proporcionadas por los movimientos revolucionarios que operaban y eventualmente triunfaban en la periferia de la economía-mundo capitalista. Hacia finales del siglo XX, sin embargo, el marxismo enfrentaba un panorama nada alentador. Por un lado, en los países centrales el capitalismo y la democracia liberal parecían sólidamente implantados, mientras que los poderosos movimientos obreros allí existentes no mostraban signos de inquietud revolucionaria. Por el otro, en la periferia capitalista los triunfos conseguidos entre los años cuarenta y setenta por los movimientos de liberación nacional y las guerrillas revolucionarias, una vez pasada la euforia, dejaban un sabor amargo: ninguna democracia socialista se había implantado en China, Cuba, Corea, Vietnam o Angola. Las revoluciones de la periferia parecían invariablemente conducir a la vía muerta de la economía estatizada —relativamente igualitaria, pero incapaz de competir con las grandes potencias industriales— y la dictadura política del partido único. Las pocas excepciones a esta regla poco margen dejaban para el entusiasmo: el Iran pos-revolucionario nada tiene que ofrecer a la izquierda radical, y los sandinistas nicaraguenses no pudieron construir ni una alternativa económica (la economía mixta era un inestable matrimonio de conveniencia) ni

un nuevo sistema político, antes de perder el poder a manos de una derecha reorganizada. Cuando el siglo XX expiraba el marxismo permanecía huérfano de una estrategia para derrocar al orden del capital en los grandes centros industriales, por un lado, mientras que las estrategias ensayadas en la periferia —que habían mostrado algunos éxitos a la hora de derrocar gobiernos reaccionarios y tomar el poder— se mostraban mucho menos venturosas al momento de construir una sociedad política y económicamente emancipada, por el otro. No es de sorprender, pues, que en 1988 Eric Hobsbawm escribiera: "Ciento veinticinco años después de Lassalle, y cien años después de la fundación de la Segunda Internacional, los partidos socialistas y obreros no saben a dónde van. Dondequiera que se encuentren, los socialistas se preguntan lacónicamente por el futuro de nuestros movimientos".¹ En estas circunstancias, el derrumbe de la Unión Soviética actuó como un tiro de gracia y cerró un ciclo histórico. La desorientación política y la carencia de elaboración estratégica continúan en la actualidad, pero ahora con un ingrediente adicional no menor: la toma del poder estatal —objetivo clave, aunque ciertamente no exclusivo, de las estrategias clásicas— suele ser considerado un falso objetivo. El pensamiento estratégico —anclado en lo político-económico y concentrado en cómo derrocar al capitalismo—, tiende a ser reemplazado por el primado de la filosofía y el discurso moral. La dimensión moral, hoy justamente revalorizada, actúa como un correctivo necesario ante el tradicional menosprecio por la ética característi-

co del grueso de las corrientes marxistas: una consecuencia bastante directa de la extendida convicción de que las "leyes de la historia" garantizaban el triunfo del socialismo. Paralelamente, se insiste en la autogestión y en la construcción de organizaciones que prefiguren el tipo de relaciones sociales a las que se aspira, lo cual funge como una crítica del autoritarismo y el burocratismo de las organizaciones tradicionales de la izquierda. Sin embargo, no deja de ser sintomático que el rechazo a tomar el poder se expanda cuando ninguna organización revolucionaria se halla a las puertas del mismo; en un contexto en el que, de tener el poder, no sabrían qué hacer con él; y cuando a ojos vistas se debilita la capacidad de acción de los Estados nacionales.

Existen sobrados y potentes argumentos para rechazar los intentos de tomar el poder por parte de la izquierda radical en las actuales circunstancias. Algunos de estos argumentos son los que siguen: 1) En ningún lugar dispone la izquierda revolucionaria del suficiente número de adherentes o seguidores, y casi en todas partes es una pequeña minoría dentro del espectro político. 2) Tras el desastroso final de las experiencias comunistas carece de un modelo claro, específico y concreto de organización social; diferente tanto del capitalismo como del "socialismo real".³ El contexto internacional y la actual correlación de fuerzas entre las clases limitan estrechamente los márgenes de acción incluso de los más tibios reformismos: la furiosa resistencia patronal a las escasamente radicales reformas de Chávez, en Venezuela, y la minimización de los objetivos programáticos del PT de Lula, en Brasil, son un indicio de esto. 4) La creciente globalización de la economía y la aceleración de los flujos de capital conduce a la gradual desterritorialización de la acumulación capitalista y reduce la importancia relativa de los estados nacionales. Sin embargo, el estado supranacional que parece estar prefigurándose (y al que Negri y Hardt denominan "imperio") no es todavía una realidad consumada: mientras que las instituciones económicas son cada vez más supranacionales, la vida política de las multitudes de trabajadores y desposeídos permanece fuertemente anclada en el chaleco de fuerza del Estado-nación.

En un contexto semejante, se comprende la tendencia a revisar y cuestionar las estrategias que convierten a la toma del poder del Estado en el objetivo casi exclusivo de la acción política revolucionaria. Pero esta crítica y esta revisión se pueden llevar a cabo desde posiciones muy diversas y con enfoques sumamente variados.

La negatividad del grito

Existe una forma de marxismo para la cual la crítica de los intentos por tomar el poder no está basada en consideraciones respecto al estado ac-

tual del desarrollo del capitalismo y la relación de fuerzas entre las clases: más bien es defendida como una cuestión de principios (más que de táctica) sustentada en consideraciones filosóficas (más que políticas). Para este marxismo la crítica de la estatolatría y del ejercicio del poder supone la convicción de que es posible construir una sociedad totalmente transparente, sin representación, sin poder y sin Estado. El representante más importante de este neo-marxismo libertario es John Holloway. El neo-marxismo hollowayano parte de la crítica de las peores tradiciones del marxismo, para terminar reivindicando la más clásica tesis anarquista, aunque ahora amparada en la marxiana crítica del fetichismo y prescindiendo de toda referencia a Bakunin o Malatesta, Proudhon o Kropotkin. Desde luego que, de cara al siglo XXI, el pensamiento revolucionario debería retomar o repensar muchas ideas que fueron en su tiempo defendidas por los anarquistas. Pero el intento de Holloway de convertir a Marx en un anarquista es insostenible. Si las ideas anarquistas contra las que Marx combatió son acertadas, la crítica debe dirigirse entonces contra Marx, y no ocultarse tras su nombre.² Pero no se trata, sin embargo, de esto. Lo fundamental, a mi juicio, es que los desarrollos teóricos de Holloway despedazan el frágil equilibrio —tan característico de Marx y de lo mejor de la tradición marxista— entre utopismo y realismo, indignación moral y agudeza explicativa, negatividad y positividad, teoría y práctica, filosofía y política. El objeto de las críticas de Holloway es enteramente legítimo: el fetichismo del Estado y la reducción de la revolución al asalto del poder. Pero —digámoslo de una vez y para siempre—, su crítica a la unilateralidad de las ortodoxias marxistas se resiente por dos defectos omnipresentes: una unilateralidad tanto o más acusada que la que critica, aunque en sentido contrario (fetichismo del anti-poder); y una ausencia total de análisis de cualquiera de las múltiples variantes del pensamiento marxista que pusieron sobre el tapete y sometieron a crítica los mismos aspectos que Holloway señala. Sartre, Deutscher, Serge, Mariátegui, Anderson, Althusser, Thompson, Mandel o Gorz parecen escapar por completo a la óptica de Holloway, quien además de los pensadores clásicos (Engels, Lenin, Trotsky, Luxemburgo) sólo parece tener en cuenta a Lukacs y a los representantes de la escuela de Frankfurt. El punto de partida del análisis de Holloway en su provocativo *Cambiar el mundo sin tomar el poder* es lo que denomina "el grito", la protesta de quienes sienten que no viven en un mundo verdadero. En un contexto político-intelectual en el que no han sido pocos los que se pasaron con armas y bagajes del lado del capital, Holloway reafirma con vehemencia su solidaridad con los explotados y oprimidos de la tierra. Toda la obra es un acusante llamado a no ceder ante las tentaciones y el fetichismo del capital: decir No. En este terreno, precisamente, radica su fuerza. La obra de Holloway es un eterno llamado a la insubmisión. Contra el cientificismo marxista que entendía que el triunfo del socialismo sería la consecuencia inevitable de las leyes del desarrollo capitalista, Holloway contrapone un pensamiento de la incertidumbre: el triunfo de los que gritan no está garantizado por nada, pese a lo cual deben (debemos) seguir gritando. "No necesitamos la promesa de un final feliz para justificar el rechazo de un mundo que sentimos equivocado", escribe con elocuencia y con toda razón.³ Holloway vuelve a colocar a la crítica en el centro de sus reflexiones. Una crítica implacable e

indomable frente al poder. Pero también una crítica que se esfuerza por insuflar al marxismo una necesaria dosis de libertarismo y que se torna autocrítica, rompiendo —como dijera Blás de Santos— "el pacto tácito de la izquierda de no contarse como parte de la realidad a subvertir".⁴ ¿Cómo podríamos no ver con simpatía este esfuerzo? Todas y cada una de las páginas de *Cambiar el mundo* son un vehemente y apasionado recordatorio de que la historia no terminó, que no está dicha la última palabra, que el mundo está y seguirá estando en movimiento, que nada es lo que parece. Cada palabra es un grito de batalla. Cada párrafo un llamado a la insubordinación. Y sin embargo... existe una desafortunada asimetría entre la fortaleza moral y la audacia intelectual de que hace gala Holloway para replantearse el significado de la revolución hoy, y la debilidad de sus argumentos teóricos. El comprensible y meritorio esfuerzo por desembarazarse de los pesados lastres del marxismo cietifista, volver a colocar al problema del fetichismo en un lugar central de la reflexión, criticar las concepciones instrumentalistas de la política y del Estado, desarrollar un pensamiento de la incertidumbre y sostener con intransigencia la ética del grito; se ve contrarrestado por un abordaje cuestionable de tres problemas fundamentales: el poder, el fetichismo y la ciencia. Comencemos por el poder.

¿Más allá del poder?

Holloway comienza con la afirmación desesperadamente simple de que todos los problemas que los revolucionarios y las revoluciones del siglo XX enfrentaron y no pudieron resolver se reducen a uno solo: la equivocada idea de que se puede cambiar el mundo tomando el poder. El argumento proporcionado para defender esta tesis es tan simple como la tesis misma: "no puede construirse una sociedad de relaciones de no-poder por medio de la conquista del poder. Una vez que se adopta la lógica del poder, la lucha contra el poder ya está perdida".⁵ Cierto es que tomar el poder para construir el no-poder puede parecer una paradoja, pero deberíamos recordar que ni el socialismo ni el comunismo —al menos tal y como los concibiera Marx— presuponen un no-poder absoluto: lo que se erradicaría en la sociedad comunista es el poder de clase, y no el poder en tanto tal. Además las paradojas son parte del mundo y de la vida. Para tener abundancia muchas veces es necesario consumir poco en determinados momentos, los automóviles pueden marchar más velozmente si disponen de buenos frenos, para ordenar una habitación es preciso desordenarla primero. Aunque los marxismos militantes del siglo XX tendieron a fetichizar y glorificar al poder y a la violencia, lo mejor del pensamiento marxista siempre insistió en que la violencia y el poder eran males necesarios: "Como marxistas —nos recordaba Isaac Deutscher—, siempre que nos vemos obligados a emplear la violencia, lo que tenemos que saber y decir a las personas que convoquemos a obrar es que la violencia es un mal necesario. Y habremos de insistir tanto en el adjetivo como en el sustantivo; en que es necesario y en que es un mal".⁶ Holloway insiste en el primer aspecto (son males) mientras huye de los verdaderos problemas que plantea el segundo (son necesarios). De este modo, a lo largo de las más de trescientas páginas de *Cambiar el mundo*... no logra salir de la denuncia y la condena filosóficas del poder-sobre, sin intro-

ducirse en las pantanosas y turbias aguas de la teoría política y económica. El precio pagado por mantener la fidelidad al objetivo de construir una sociedad de no-poder es la renuncia a abordar los problemas prácticos. Invirtiendo los términos de los marxismos beligerantes de antaño, que solían insistir en la necesidad del poder y de la violencia, olvidando que son males; Holloway insiste en que son males, negando que sean necesarios. Y la situación es particularmente compleja porque las formas del poder-sobre (esto es, sobre otras personas; a diferencia del poder-para hacer cosas) son muchas y muy variadas. En un primer momento —y en polémica con Foucault— Holloway insiste en concebir al poder como una relación binaria: el antagonismo entre el hacer y lo hecho. La insistencia en esta relación binaria oscurece las relaciones de poder que se establecen entre padres e hijos, pacientes y doctores, maestros y estudiantes, blancos y negros, hombres y mujeres, etc. Holloway lo sabe. ¿Por qué insiste entonces en una concepción binaria del poder? Su respuesta inicial es que su punto de partida "no es la necesidad de comprender la sociedad o explicar como funciona", sino "el grito, el impulso de cambiar la sociedad de manera radical".⁷ Pero este argumento, como es obvio, no constituye ninguna respuesta pertinente al interrogante en cuestión: si queremos cambiar la sociedad debemos comprender cómo funciona y cómo acciona el poder dentro de ella; y si concebimos al poder como una relación binaria, cuando en realidad no lo es, andaremos muy descaminados. Por ello Holloway avanza



RESERVA

Para comprender más sobre el poder son conyugalizaciones...
 ante la noción...
 ...mas-ata se rompe cuando al...
 ...nas se apropian de la proyección...
 ...harar (de la concención) y

un poco más; acepta que otras perspectivas son igualmente posibles, como por ejemplo la de Foucault. Sin embargo, asegura, "en el análisis de Foucault existe una inmensa multitud de resistencias que son esenciales al poder, pero no existe posibilidad de emancipación. La única posibilidad es una cambiante constelación de poder-y-resistencia sin fin".⁹ Varias observaciones son pertinentes aquí.

En primer lugar Holloway parece suponer que existe una relación necesaria entre el supuesto foucaultiano de que existen muchas y distintas relaciones de poder, y la tesis respecto a que el poder no puede ser erradicado de forma absoluta (esto es, que siempre habrá de existir alguna forma de ejercicio de poder de algunos individuos sobre otros). De modo semejante, parece pensar que existe una conexión lógica entre su concepción binaria del poder, y la idea de que el poder puede desaparecer por completo (y no meramente ser ampliamente repartido y socialmente controlado). Sin embargo, resulta perfectamente posible pensar que el poder se encarna en las más diversas relaciones y, al mismo tiempo, que puede ser erradicado de todas ellas; y también es posible sostener una concepción binaria del poder, pero creer que es inerradicable.

En segundo lugar, Holloway no proporciona ningún argumento que valide su hipótesis respecto a que el poder puede ser disuelto. Reafirma con insistencia que el poder depende de los hacedores, que "lo hecho depende del hacer, el capital del trabajo enajenado", y que la comprensión de esto "transforma el grito de un grito de furia en un grito de esperanza, en un grito confiado de anti-poder".⁹ Son palabras poderosas. Pero... que lo hecho depende del hacer es cierto desde que el primer ser capaz de trabajar habitó la tierra, y que el poder de los que se apropian de lo hecho depende de los hacedores vale para cualquier situación de explotación económica. Podemos ciertamente basar los deseos de emancipación en esta indiscutible dependencia, pero este argumento —estrictamente a-temporal— es mucho menos poderoso que la clásica insistencia marxista en que las mismísimas contradicciones del desarrollo capitalista harían inevitable o cuando menos posible la edificación de un orden socialista. El argumento de Marx era históricamente acotado (la posibilidad del socialismo no existía para los esclavos romanos, aunque el poder de sus amos también dependiera de su hacer) y especificaba un mecanismo de cambio. El argumento de Holloway es a-histórico y no

especifica mecanismo alguno. Por otra parte, la desaparición del poder del capital sobre la producción no significa la desaparición de todo ejercicio de poder; aun en el mejor de los casos la mayoría de los productores libremente asociados ejercerá poder sobre la minoría; y esto para no hablar de formas de poder menos aceptables, pero muy difíciles de erradicar, como el poder de los expertos sobre los legos, de los calificados sobre los no calificados, de los operarios que trabajan en empresas con tecnología de punta sobre los que producen en empresas con tecnologías añejas, etc.

Cuando ya no disputa con Foucault, sin embargo, Holloway concede este punto: "aun cuando se creen las condiciones para una sociedad libre del poder—escribe—, siempre será necesario luchar contra el recrudescimiento del poder-sobre. No puede haber ninguna dialéctica positiva, ninguna síntesis final en la cual se resuelvan todas las contradicciones".¹⁰ ¡Bravo! Pero debería quedar claro que esto no difiere en nada de la "cambiante constelación de poder y resistencia sin fin" que avisorara Foucault. Doscientas páginas después de la crítica al filósofo francés, el argumento de Holloway se muerde la cola.

Poder-hacer y poder-sobre

Para comprender más acabadamente la noción que Holloway tiene sobre el poder son convenientes algunas puntualizaciones. Su punto de partida es la distinción entre el *poder-hacer* y el *poder-sobre*. Mientras que el primero es algo bueno (el desarrollo de las capacidades humanas), el segundo es considerado esencialmente dañino: implicaría una fractura del flujo social del hacer. "El flujo social se fractura—escribe— cuando el hacer mismo se rompe. El hacer-como-proyección-más-allá se rompe cuando algunas personas se apropian de la proyección-más-allá del hacer (de la concepción) y comandan a otras para que ejecuten lo que ellas han concebido. El hacer se ha fragmentado en tanto el «poderoso» concibe pero no ejecuta, mientras que los otros ejecutan pero no conciben. El hacer se rompe en la medida en que los «poderosos» separan lo hecho respecto de los hacedores y se lo apropian. El flujo social se rompe en la medida en que los «poderosos» se presentan a sí mismos como los hacedores individuales mientras que el resto, simplemente, desaparece de la escena".¹¹

No está claro qué quiere decir exactamente Holloway con "flujo social del hacer". En el párrafo precedente, de hecho, se entremezclan dos nociones bastante diferentes. Porque son cosas muy distintas la fractura en el sentido de la separación o división de tareas (los que conciben y los que ejecutan)¹², y la fractura como apropiación de lo hecho por parte de los no-hacedores. Y si bien en muchas ocasiones estas dos características marchan de la mano, no siempre es así. Además, en otro pasaje sostiene que la producción mercantil misma implica una fractura del flujo; aunque en la producción mercantil simple no necesariamente hay separación entre los que conciben y los que ejecutan, ni entre los que hacen y los que se apropian de lo hecho.

Para Holloway —y esto es fundamental— el poder-sobre es esencialmente parasitario. Jamás descubre en él elementos productivos, como lo hiciera Foucault, el mismo Marx, y más recientemente Michael Mann. Nunca ve que, si en cierto sentido el surgimiento del poder-sobre implica una fractura del flujo social, en otro sentido muchas veces supone una expansión. Michael Man —a quien debemos la más penetrante indagación sobre las fuentes del poder en la historia— ha insistido en que el poder *distributivo* (equivalente al poder-sobre) es capaz de aumentar el poder *colectivo* (equivalente al poder-hacer), aunque al costo de la desigualdad social.¹³ Man señala, en consonancia con muchos arqueólogos e historiadores, que el origen del poder distributivo parece relacionarse con el aumento del poder colectivo, pero sin que exista una línea unívoca de desarrollo que vaya naturalmente desde las formas más rudimentarias de poder distributivo hasta la aparición del Estado y las clases sociales. Por el contrario, sostiene que el origen del estado fue más bien excepcional, y muestra que muchos pueblos prehistóricos abandonaron los beneficios colectivos que ya habían conquistado para no padecer los males del poder distributivo. Existiría, pues, una compleja relación entre el poder-hacer y el poder-sobre. Y aunque el poder-sobre implique siempre desigualdad, no siempre implica parasitismo o grados semejantes de parasitismo.

Poder y anti-poder

La poder-fobia de Holloway lo conduce a propugnar por la constitución del *anti-poder*. Un anti-poder al que pretende diferenciar no sólo del poder, sino también del *contra-poder* de los oprimidos (o del «poder constituyentes» de Tony Negri). Pero esta distinción es un rotundo fracaso. Ninguno de los ejemplos de anti-poder proporcionados por Holloway puede ser distinguido del contra-poder. Veamos los ejemplos: "las municipalidades autónomas de Chiapas, los estudiantes de la UNAM, los estibadores de Liverpool, la ola de demostraciones internacionales contra el poder del capital dinero, las asambleas barriales y los piqueteros en Argentina, las luchas de los trabajadores migrantes, las de los trabajadores de todo el mundo contra la privatización. (...) Existe todo un mundo de lucha que no apunta de ningún modo a ganar el poder, todo un mundo de lucha contra el poder-sobre".¹⁴

Parece evidente que sólo reduciendo el poder al poder del estado es posible considerar a estas luchas como luchas anti-poder, y no como manifestaciones de contra-poder. Y aún así no la totalidad de ellas. Los municipios autónomos de Chiapas pueden ser vistos como la conquista de los atributos del poder estatal a escala municipal; y muchos trabajadores que enfrentaron las

oleadas privatizadoras creían que el triunfo electoral de ciertos partidos pondría fin a las mismas. Pero Holloway sabe que el poder no es sólo el poder del Estado. El poder es poder sobre los otros, no importa bajo qué formas se lleve a cabo. Y los huelguistas de Liverpool ejercían poder sobre los que pretendían trabajar, los piqueteros argentinos sobre los transeúntes imposibilitados de circular por las rutas bloqueadas, los estudiantes rebeldes de la UNAM sobre sus pares conciliadores. Aún en la más horizontal y directa asamblea democrática se ejerce poder: el poder de la mayoría sobre la minoría.

No podemos escapar al poder, pero esta no es una conclusión tan pesimista. Que no podamos escapar al poder no significa que no podamos limitarlo, controlarlo, repartirlo, cuestionarlo y transformarlo. Tampoco podemos escapar a la muerte, pero ello no nos impide luchar por prolongar la vida y hacerla más digna.

El fetichismo

La discusión sobre el fetichismo constituye una pieza clave en el pensamiento de Holloway, se trata nada menos que del "concepto central" de su argumento.¹⁵ En Holloway, sin embargo, la idea de fetichismo deja de tener la pertinencia acotada que Marx le diera en *El Capital*¹⁶, para convertirse en un concepto que imperializa la entera vida social: todo es fetichismo, toda la realidad está fetichizada. Y como no podía ser de otra manera, la inflación conceptual del fetichismo redundará en su devaluación: un concepto que se aplica a todo en realidad no explica nada.

La base por la cual Holloway puede extender el concepto de fetichismo al conjunto de la vida social consiste en definirlo como "la separación de lo hecho respecto del hacer": separación —como es obvio— que no es específica del capitalismo, ni tampoco de la producción mercantil. Por esta vía, el concepto de fetichismo, concebido por Marx para develar ciertos fenómenos ideológicos estructuralmente producidos por las relaciones mercantiles de producción, se trastoca en una categoría intemporal. De hecho todo lo que Holloway escribe sobre el fetichismo y la fetichización resulta válido para cualquier sociedad dividida en clases. **Cambiar el mundo** parece completamente de sentido histórico.¹⁷

En la obra de Holloway, por lo demás, la teoría del fetichismo (aunque definido de la forma *sui generis* ya indicada) actúa como un arma arrojada en contra de toda investigación positiva. Y digo bien, de toda investigación positiva (y no de tal o cual investigación particular). En el universo mental de Holloway todo intento de describir y explicar el funcionamiento social se halla por definición reificado. Por momentos se embarca en una verdadera cruzada contra la terrible idea de pensar que las cosas *son* de alguna manera; para él todo es y no es (y jamás se ocupa de especificar en qué sentidos considera que es y en cuáles que no es). La saludable idea de concebir dialécticamente a la realidad (es decir, en permanente transformación y plagada de antagonismos) paga en Holloway el innecesario costo de creer que la dialéctica es una lógica y que, gracias a ella, los marxistas podemos escribir y pensar sin respetar los principios que garantizan la coherencia de nuestras ideas.¹⁸

Es por ello que no está de más traer a colación dos ejemplos de investigadores que tienen en muy alta estima a la teoría marxista del fetichismo, pero que no encuentran ninguna contradicción entre ella y las investigaciones posi-

tivas. Mi primer ejemplo es Milciades Peña, quien siempre insistió en que las teorías del fetichismo y de la alienación eran claves para el marxismo, al tiempo que fue perfectamente capaz de realizar rigurosas investigaciones positivas (por ejemplo sobre la industria argentina).¹⁹ Mi segundo ejemplo es Carlos Astarita. En **Desarrollo desigual en los orígenes del capitalismo** Astarita introduce el concepto de "fetichismo del valor de uso", a los efectos de explicar las condiciones mentales que influían en el intercambio desigual entre Castilla y las regiones económicamente más avanzadas de Europa durante los siglos XIV a XVI.²⁰ Aquí ya no se trata del fetichismo de la mercancía del que hablaba Marx, sino de otra clase de fetichismo. El trabajo de Astarita muestra que resulta posible extender fructíferamente la idea del fetichismo. Pero para que esta extensión resulte fructífera debe ser específica y acotada históricamente, no indiscriminada y a-temporal.

Fetichismo y alienación

Con todo, existe en la obra de Marx un concepto evidentemente relacionado con el de fetichismo, pero claramente más comprensivo e históricamente menos acotado. Se trata de la *alienación*.

Aunque Holloway habla de fetichismo, todo lo que escribe se lo comprende mejor remitiéndolo a lo que el joven Marx denominó alienación. El fetichismo de la mercancía de *El Capital* no es más que una manifestación particular de la alienación en general. La explosividad crítica de la idea de alienación es muy grande, desde el momento en que sirve para describir y denunciar el extrañamiento del hombre consigo mismo, el hecho de que sus productos y sus realizaciones le resulten ajenos y se vuelvan en su contra. Pero —y a diferencia de la históricamente más específica idea del fetichismo—, las connotaciones idealistas que arrastra son considerables. La discusión de Marx sobre la alienación marcha de la mano de la hermosa pero poco creíble idea de que la futura sociedad comunista será perfectamente transparente: desaparecidos los últimos vestigios de alienación el mundo social será enteramente como parece ser, aniquilándose la distinción entre esencia y apariencia. Mientras que la teoría del fetichismo es históricamente acotada (el fetichismo de la mercancía existe únicamente en las sociedades altamente mercantili-

zadas); la teoría de la alienación es transhistórica, pudiéndose hallar formas de alienación en todas las formaciones sociales. Incluso en las igualitarias sociedades paleolíticas existía alienación: los hombres atribuían a los Dioses mucho de lo que en verdad era el producto de su esfuerzo material o intelectual. Ahora bien, por ser el fetichismo de la mercancía un efecto ideológico que sólo aparece en las sociedades altamente mercantilizadas, es posible no sólo imaginar sino también señalar sociedades que no son víctimas de él; por el contrario, no es posible señalar ninguna sociedad completamente desalienada, y el grueso de los sociólogos y filósofos no creen que una sociedad así sea posible (lo cual no significa, desde luego, que las formas de la alienación no cambien o puedan ser cambiadas, o que la intensidad de la misma no pueda ser reducida). El concepto de fetichismo se encuentra en relación al de alienación en la misma situación que la desigualdad de clase con respecto a la desigualdad en general. En la sociedad comunista habrán desaparecido las desigualdades de clase, pero no la desigualdad como tal. Marx, de hecho, no era estrictamente igualitarista, y se oponía virulentamente a la uniformización de la vida social. El objetivo supremo de la sociedad comunista no es la igualdad, sino el libre desarrollo de los individuos. Pero para que este libre desarrollo sea una realidad, y no meramente una consigna, es necesario aniquilar la desigualdad de clases (y agregamos; de género y de étnia). La consigna de la sociedad comunista, según Marx, será: "de cada quien según su capacidad, a cada cual según su necesidad"; y esto implica la existencia de desiguales capacidades y necesidades. De modo semejante, en la sociedad comunista desaparecerá el fetichismo de la mercancía, pero no todas las formas de la alienación.

Con todo, subsiste el hecho de que la insistencia de Holloway en concebir al marxismo como crítica constituye un rescate importantísimo de uno de los aspectos fundamentales del pensamiento de Marx. Contra el marxismo científico son bienvenidas unas cuantas paladas de corrosiva crítica. Pero no debemos olvidar que Marx quería hacer las dos cosas: crítica y ciencia (como también filosofía y política práctica); y que es falso que el marxismo del siglo XX haya sido universalmente científico. De hecho resulta engañoso hablar de marxismo: siempre hubieron marxismos. El científicismo (entendido como la reducción del marxismo a una cien-





Pero resulta que en el actual movimiento anti-poder (quiera éste convertirse o no en contrapoder) hay, creo, suficiente compasión y menos ciencia de la que sería necesaria. Razón por la cual algunos de los pasos del libro de Holloway, que hablan precisamente de la ciencia, de su falta de objetividad, de su falta de neutralidad, de su identificación con el poder, etcétera, me parecen desacertados, demasiado concesivos para con las bobadas que una parte del postmodernismo está diciendo sobre la ciencia y su función social, demasiados pegados al pensamiento especulativo hasta cuando se discute con el pensamiento especulativo.³⁴

El sujeto crítico-revolucionario

La inconsistencia del enfoque de Holloway se hace patente cuando aborda el estudio de las clases y discute el espinoso problema del sujeto revolucionario.

Marx pensaba que la combinación de *miseria material* (como consecuencia de la explotación) y *poder social* (en razón de la estratégica posición ocupada en el proceso de producción), colocaba a la moderna clase trabajadora en el centro de la lucha contra el capital. Esta centralidad se veía sobredeterminada, además, por la hipótesis de que la industria capitalista había creado las condiciones materiales que permitían la socialización de las enormes riquezas ya efectivamente creadas. Marx creía que la humanidad se hallaba a las puertas de cruzar el umbral que separa al reino de la *necesidad* del reino de la *libertad*. Por primera vez sería posible combinar los beneficios del "igualitarismo" característico de las sociedades de cazadores-recolectores, con las riquezas materiales que hasta el momento sólo había sido posible crear al costo de la explotación, la opresión y la violencia.

Pero todo lo ocurrido en el siglo largo transcurrido tras la muerte de Marx hace dudar sobre la capacidad del proletariado para cumplir la misión que él le atribuyera.

Durante el siglo XX los marxistas debieron afrontar el hecho de que el proletariado no sólo se mostraba incapaz de derrocar al capitalismo (con la excepción parcial de Rusia), sino que en general denotaba pocos impulsos revolucionarios: ni en Cuba, ni en China, ni en Vietnam—epicentros revolucionarios—desempeñaron los obreros el papel principal. Esta situación dió un nuevo impulso a las hipótesis sobre una vía campesina al socialismo, al tiempo que obligó a meditar sobre las complejas formas en que se elaboran las ideologías y las prácticas políticas. Dicho brevemente: el supuesto—más propio de

la vulgata marxista que de Marx mismo—según el cual de las posiciones de clase se deriva de modo sencillo las ideas políticas de los sujetos (al estilo: la ideología propia del proletariado es el marxismo-leninismo), se veía empíricamente desmentido.

Muchas son las elaboraciones teóricas de cuño marxista que intentan dar cuenta de este problema, al tiempo que proponer parámetros de análisis que permitan establecer conexiones entre posiciones de clase y conciencia u organización de clase, por un lado, y posiciones de clase e identidades políticas, por el otro. Paralelamente, los marxistas han discutido sobre las potencialidades revolucionarias de otros sujetos sociales, como los estudiantes, los campesinos o los marginales. Holloway no se detiene a sopesar los méritos y las falencias de estas disímiles propuestas. De un sólo machetazo se deshace del problema mismo. "No es posible—escribe—definir el sujeto crítico-revolucionario porque es indefinible. El sujeto crítico-revolucionario no es un *quién* definido sino un *qué* indefinido, indefinible y anti-definicional."³⁵ Una postura sin dudas muy astuta cuando no se avizora en el horizonte ningún colectivo social capaz de disputar de igual a igual con los representantes del capital.

Los revolucionarios ya no tienen necesidad de basar su estrategia en el proletariado y su estratégica posición en la sociedad capitalista, o en el hambre de tierras del numeroso campesinado, o en las virtudes industrialistas de la burguesía progresista, o en el voluntarismo altruista de la juventud, ni mucho menos en la desesperación de los desocupados. De ahora en más se pueden dirigir a todos y a ninguno.

Esta posición tiene tres problemas. El primero es que no proporciona ningún parámetro orientador. ¿A quién debemos dirigirnos?, ¿a quién debemos apoyar?, son preguntas que pierden sentido.

El segundo problema es que ya no hay ningún argumento en el cual sustentar por qué razón, esta vez sí, las eternas luchas de los oprimidos contra la opresión podrían desembocar en la auténtica liberación, y no en un nuevo sistema de opresión. Porque si las condiciones del moderno capitalismo no otorgan a un sujeto definido mayores posibilidades de emancipación de las que dispusieron en el pasado los esclavos, los siervos o los campesinos, la conclusión inevitable es que nada justifica pensar que en la actualidad existen mayores posibilidades de emancipación que en el pasado (cuando invariablemente todas las esperanzas de redención se vieron decepcionadas). Un sujeto crítico-revolucionario indefinible es por definición a-histórico; y por ello mismo no puede colocarse en ninguna cir-

cunstancia histórica mayores potencialidades liberadoras que en otra. Pero esto mismo hace que las posibilidades emancipación no sean hoy mayores que en ningún tiempo pasado, lo que, visto lo ocurrido en la historia, no es muy alentador. Finalmente, el tercer problema es que subestima la capacidad del movimiento obrero clásico para dirigirse a otras clases y conquistar la fidelidad de sus miembros. El convencimiento de que era la causa del proletariado la que conduciría en definitiva a una sociedad realmente emancipada, no impidió a los movimientos socialistas o comunistas organizar a los campesinos, sumar intelectuales, o conseguir votos de clase media. El clasismo declarado no impedía que en las mismísimas estrofas de *La Internacional* se apelara a "toda la humanidad". El movimiento socialista siempre trascendió los estrechos límites de la clase obrera; pero los marxistas clásicos creían que el socialismo sólo habría de triunfar si su ideal era tomado como propio por ese actor estratégico que era la clase trabajadora.

Cuando el silencio habla

Tan importante como analizar críticamente lo que Holloway dice, es indagar sobre las problemáticas que silencia. Es indudablemente sintomático que en las más de trescientas páginas de un libro que se propone repensar el significado de la revolución, no haya ni una sola indicación de cómo se podrían abordar los problemas prácticos de índole política y económica que inevitablemente habrá de afrontar todo intento de construir una sociedad emancipada.

Desde luego, siempre se podrá argumentar que exigir propuestas políticas o económicas a un libro eminentemente filosófico es un despropósito, y que habrá que esperar otro escrito para ver qué tiene Holloway para proponer en estos terrenos. La objeción es razonable, pero no tiene en cuenta que es el propio Holloway el que pretende fundamentar su política directamente de su filosofía; que su libro es mucho más un llamado a la acción que a la reflexión; y que sus críticas se dirigen esencialmente a las concepciones imperantes en los marxismos partidarios, antes que a los escritos del marxismo intelectual. Además, para desarrollar una práctica política diferente a las tradicionales de la izquierda, no basta con saber que el estado es un poder derivado del poder-hacer o criticar filosóficamente las concepciones instrumentalistas. Hace ya varias décadas el marxismo existencialista había puesto sobre el tapete la necesidad filosófica de considerar a los hombres como fines, y no como medios. Pero, como sabemos, este inicial y compartido presupuesto filosófico derivó en opciones políticas radicalmente disímiles en Sartre, Camus y Merleau Ponty. ¿Qué fue lo que sucedió? Simplemente—como ocurre siempre—que estos pensadores no podían basar sus intervenciones prácticas en los principios filosóficos compartidos: debían incluir discutibles análisis de coyuntura y opciones tácticas en un marco de incertidumbre. La moraleja es que los vínculos entre filosofía y política no son directos.

Aunque nos insta a considerar la revolución como una pregunta, más que como una respuesta, el enfoque de Holloway parece un sofisticado dispositivo para eludir las preguntas verdaderamente molestas: aquellas que insisten en qué tenemos para proponer los revolucionarios. **Cambiar el mundo...** se concentra en la crítica y la denuncia; no en la construcción de alternativas. La fuerza de su exposición

del fetichismo como fetichización reside en su capacidad para demoler críticamente cualquier realidad fácticamente existente; su debilidad en que no nos permite pensar ningún tipo de alternativa mínimamente realista. Porque pensar alternativas fácticas implica inevitablemente desplazarse de la negatividad crítica a las proposiciones positivas. Y este es un camino que Holloway—quien hace apología de las luchas *contra* pero mira con recelo a las luchas *por*—nos llama a no transitar.

Pero la izquierda no habrá de convertirse en una amenaza real al capitalismo hasta tanto no tenga objetivos claros y propios por los que luchar: las luchas meramente *contra* son luchas defensivas, más capaces de detener o retardar que de transformar.

Ahora bien, parece bastante claro, sin embargo, que sería posible realizar una *lectura mitigada* de las tesis de Holloway. Una lectura que no tome al pie de la letra, y a pie juntillas, la mitología del anti-poder y los excesos misticantes de su concepción del fetichismo. El mismo Holloway parece alentar por momentos esta lectura. Por ejemplo, como ya se ha visto, cuando advierte que no es posible una sociedad sin contradicciones (y por ende sin poder); o cuando demuestra un entusiasmo completamente acríptico por el Zapatismo.

El problema de esta lectura es que relativiza hasta inutilizar lo que Holloway considera el argumento central de su libro. Además, si consideramos todo lo dicho sobre el fetichismo y el anti-poder como ideas regulativas, como utópicos nortes a los que, se sabe, nunca habremos de alcanzar, entonces, ¿qué conexión se establece entre los utópicos principios y la práctica real? En el escrito de Holloway nada hay que indique cómo, a su juicio, debería entenderse esta mediación. Entre la filosofía del fetichismo como fetichización y la concreta política hay un vacío, y por ello la asunción del anti-poder como idea regulativa podría permitir, apriorísticamente, la legitimación de casi cualquier estrategia política. Aunque Holloway rechace todo intento de acceder al poder del estado con fines revolucionarios, esta conclusión no sería una deducción necesaria de su teoría del fetichismo³⁶, si se hace una lectura mitigada de su obra. Este tipo de lectura, en consecuencia, le quita filo al núcleo argumentativo de **Cambiar el mundo**, al tiempo que no puede garantizar que se extraigan las mismas conclusiones políticas. Si a ello agregamos que ningún argumento circunstancial—basado en hipótesis sobre la coyuntura, en opciones políticas o en apreciaciones tácticas—ofrece Holloway en favor de sus conclusiones (que son extraídas directamente de sus disquisiciones filosóficas), el resultado que arroja una lectura mitigada de sus argumentos es un gran vacío.

Pero una lectura literal no nos coloca en una situación mucho mejor: aunque intransigente en su actitud de oposición y negatividad (lo que impediría cualquier opción de conciliación con los poderes existentes), hace por ello mismo imposible pensar, por ejemplo, qué tipo de organizaciones basadas en la representación democrática es legítimo construir, en vistas que la democracia estrictamente directa es inviable pasada cierta escala; o qué tipos de ejercicio de poder deben ser alentados (por ejemplo el de la mayoría sobre la minoría), cuáles relativamente tolerados (por ejemplo el de los maestros sobre los alumnos), cuáles combatidos (por ejemplo el poder de género o el de clase). La lectura literal es una variante extrema de izquierdismo, filosa en su faz crítica y negativa

pero roma en su faz positiva y propositiva. La lectura mitigada—capaz, por cierto, de ligar la filosofía del grito con la práctica política—es incapaz de legitimar las radicales conclusiones políticas de su autor.

Para concluir: ¿cambiar el mundo sin tomar el poder?

Holloway insiste, y lleva toda la razón, en que el poder no es una cosa. El poder es una relación. Y como no es una cosa, nada hay en él que pueda ser "tomado". Literalmente esto es así. ¡Pero cuidado! No concedamos a lo que no son más que gráficas maneras de hablar la entidad de conceptos. Ningún profesor piensa que un puesto en una universidad o una escuela sea una cosa, pero ello no impide que se sigan empleando expresiones como: "tomé un cargo en la escuela...". Aunque la palabra "tomar" pueda inducir a engaños, lo que está en juego no es la expresión sino el hecho: ser reconocido como la autoridad pública sobre un territorio, acceder al control de instituciones como las Fuerzas Armadas, disponer de los recursos fiscales. Del grupo que consiga esto se seguirá diciendo que tomó el poder; aún cuando sepamos que el poder no es una cosa, que hay poder fuera del estado, y que esos poderes no-estatales condicionan y limitan el ejercicio mismo del poder estatal.

Alejémonos, pues, de la discusión terminológica y abordemos el problema de frente: ¿se puede cambiar el mundo sin acceder a los recursos materiales y simbólicos del Estado?

La primer respuesta es un sí tajante. El mundo cambia y seguirá cambiando con los socialistas en el poder o fuera de él, y lo seguiría haciendo aún cuando los socialistas nos hubiéramos extinguido. Pero claro, de lo que trata el libro de Holloway no es de cambiar a secas, sino de un cambio emancipador. ¿Es posible, pues, realizar transformaciones emancipadoras prescindiendo del poder del estado? Indudablemente sí, muchas cosas se pueden hacer en favor de la emancipación sin tomar el poder. ¿Pero serán cambios que nos permitan hablar de un mundo o de una sociedad radicalmente distintos? Aquí llegamos al núcleo del problema.

En primer lugar nada indica que el estado moderno esté en proceso de disolución. Los estados se están transformando, mas no desapareciendo. Aún cuando lo que Hardt y Negri denominan *Imperio* llegara a consumarse plenamente, lo único que habría desaparecido son los Estados-nacionales, no el estado como tal. Por otra parte, no hay ningún motivo para pensar que los privilegiados de hoy estén más dispues-

ción. Y como no es una cosa, nada hay en él que pueda ser "tomado". Holloway insiste, y lleva el poder no es una cosa.

tos a ceder graciosamente sus privilegios que sus pares de antaño. La necesidad de derrocar al poder de clase capitalista sige, pues, tan vigente como siempre.

Se podría alentar, empero, el desarrollo de actividades y prácticas autogestivas por fuera tanto de las instituciones estatales cuanto de las redes formales de la economía capitalista. Esto es, desde luego, perfectamente posible. André Gorz, entre otros, a escrito muchas páginas en favor de este tipo de iniciativas. Debería quedar claro, sin embargo, que este curso de acción, por sí sólo, no transforma el carácter capitalista de la economía y la sociedad en tanto que totalidades. Y en la medida en que represente una amenaza para la acumulación de capitales... pues sería ingenuo no esperar la intervención del estado—incluso violenta.

Los intentos por eludir las presiones estatales y la lógica del mercado capitalista disponen ciertamente de un margen de acción, pero tanto el mercado como el estado continuarán operando a su pesar. No es ocioso señalar, de paso, que la tradición del movimiento cooperativo (tanto como el anarquismo) tampoco puede mostrar conquistas radicales, a pesar de que lleva dos siglos actuando en buena medida por fuera del estado y procurando eludir la lógica de las corporaciones capitalistas.

Una última cuestión resta por examinar, ¿Podría prescindir del estado la sociedad cooperativa y democrática a que aspira el comunismo? Si por estado entendemos las instituciones públicas destinadas a garantizar el dominio de una clase sobre otra, ciertamente sí; aunque subsiste el interrogante de cómo se podría prescindir del estado en el período de transición, cuando las antiguas clases privilegiadas conserven todavía capacidad de acción (incluso militar). Pero, como se sabe, esta es una concepción sumamente estrecha del estado. Si incorporamos el resto de las funciones que cumplen los estados (y que no tienen implicancias total o directamente clasistas) no parece viable que la sociedad del futuro—en la medida en que no ocurra una catástrofe que nos devuelva a los tiempos de la caza y la recolección—pueda prescindir de mecanismos representativos, de organismos globales de planificación o de instituciones especializadas en la prestación de ciertos servicios públicos. Algo muy parecido a lo que tradicionalmente denominamos estado.

¿Qué balance global se puede hacer de la obra de Holloway?

Sería por completo equivocado analizar la propuesta de Holloway prescindiendo del contexto teórico-político en el que está inserta. Es obvio que, en lo inmediato, su incidencia será estimulante. Su crítica, por ejemplo, de la concepción leninista del partido³⁷ y de las visiones instrumentalistas de la política provocarán un efecto más bien benéfico. En especial si tenemos presente que el libro de Holloway está pensado para un público activista o militante, antes que académico. Y para los militantes en proceso de autocrítica y ruptura con las viejas prácticas, este texto puede ser sin dudas importante. Su insistencia en la negatividad del grito también posee una fuerza coyuntural muy superior a su lamentable condena de toda propuesta positiva: para unas izquierdas diezmadas y aturdidas fortalecerse en la negatividad es más un imperativo de supervivencia que una opción.

Pero si hemos de ser fieles a una concepción anti-instrumentalista de la política, es imperioso analizar la obra en sí misma, y no sólo por el uso coyuntural que de ella se pueda hacer. Y al respecto **Cambiar el mundo sin tomar el poder** se ve

fatalmente afectado por un abordaje exasperantemente simplista de los problemas que toca, por una concepción tan unilateral como la que critica, y por unos fundamentos que tienden a obviar el planteamiento de los que considero son los grandes problemas teóricos y prácticos que el movimiento revolucionario debería afrontar. Creo firmemente que el marxismo libertario es la

más interesante de las opciones políticas que los izquierdistas tenemos por delante. Pero, es obvio, hay muchas maneras de entender esta fórmula teórico-política. Y la de Holloway me parece especialmente desafortunada por razones que, espero, hayan quedado lo suficientemente claras. Es indudable que la cultura de izquierdas necesita intransigencia política, apasionamiento mi-

litante y resolución moral. **Cambiar el mundo** posee dosis generosas de todo ello. Esto explica, creo, la sensación embriagante con que muchos lo han leído. Pero la cultura de izquierdas también requiere de realismo político, serenidad intelectual y objetivos claros. Virtudes éstas que mal haríamos regalando a la derecha. **Ariel Petrucelli**

LA CLAU, RANCIÈRE Y LA NOCIÓN DEL PUEBLO EN LA POLÍTICA SOCIALISTA

A propósito de Ernesto Laclau,
La razón populista,
Buenos Aires, 2005, F.C.E., 311 páginas

Peronismo terminable e interminable

El volumen **La razón populista** (Buenos Aires, FCE, 2005) abraza en un racimo las más hondas preocupaciones teóricas que enhebran la trayectoria de Ernesto Laclau. Se trata de una obra cuyo nervio íntimo sigue vinculado a la tramitación de la experiencia peronista. Hay una sinapsis inacabable, un bajo continuo, que nutre la reflexión de Laclau desde los lejanos años de la militancia estudiantil. Desde los pasillos estimulantes y caóticos de la Facultad de Filosofía y Letras de principios de la década de 1960, cuando los compinches del joven Laclau decidieron el apoyo a la candidatura electoral de Andrés Framini, y brotó la certeza sobre la necesidad de enlazar al socialismo en un frente nacional-populista. Ese convencimiento abrió camino a la seducción por la propuesta de una **izquierda nacional**.

A partir de entonces la idea talló las diversas morfologías que adoptó la inquietud intelectual de Laclau. Ninguna aspiración de revolución socialista podía, en su opinión, prescindir de una inscripción de la práctica subversiva fuera del zócalo de creencias sedimentadas entre los convencimientos obreros, mayoritariamente peronistas. El socialismo debía nacer del caldo denso de ideologías que el peronismo había implantado en la cultura política del pueblo. Había allí una inclinación a situar la conflictividad política en un suelo histórico. La tarea consistía en comprender lo que el pueblo había hallado en el peronismo, para que la mordiente del socialismo nacionalizado se lo apropiara y pudiera ser a su vez activada en clave revolucionaria. Una última noción se hacinaba con las anteriores: que la invocación peronista del "pueblo" constituía al sujeto político de la revolución nacional y popular. Para Laclau el clasismo marxista fue desde entonces una idea a desterrar, porque contenía la causa primera que aislaba al socialismo doctrinario de una acción política realista.

La razón populista tiene, entre otras, la virtud de hacer explícita la repetición del peronismo como matriz simbólico-imaginaria en su reflexión teórica. Este libro constituye un vasto esfuerzo por desarrollar todas las consecuencias del populismo como operación fundacional de la política. Aunque en algún momento (98) reconozca la existencia de otras lógicas de construcción de interpelaciones colectivas, el tono general es el de la pretensión de haber hallado el núcleo básico de sus diversas formas. El rigor de los razonamientos de Laclau lo conduce a desterrar los últimos restos del marxismo. En verdad, en los textos posteriores a **Hegemonía y estrategia socialista**, el autor no había acertado con decir adiós a briznas marxistas, y en ese sentido era cierto que su postmarxismo man-

tenía un cordón umbilical, laxo y polémico, con el marxismo.

La razón populista, en cambio, carece de cualquier transferencia residual con el materialismo histórico. Las alusiones a Gramsci están castradas de la vena socialista que el italiano jamás dejó de reelaborar. El hecho es independiente de lo que Laclau piense al respecto, pues lo esencial consiste en que este libro puede ser comprendido sin emplear ninguna de las categorías del marxismo.

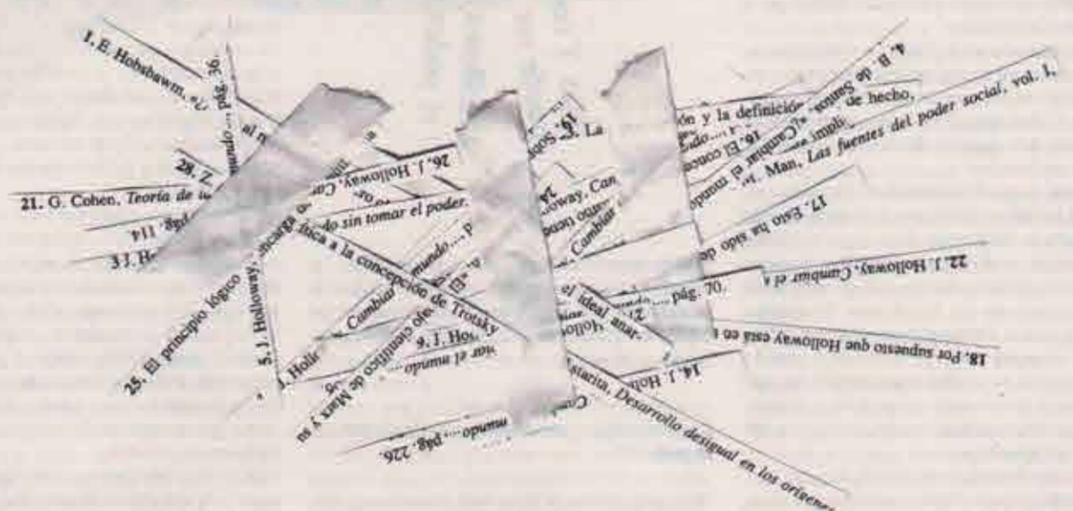
En este breve ensayo pretendo dar sustento a las siguientes proposiciones: 1) que en su último libro Laclau propone una teoría trascendental o transhistórica de la política; 2) que prescinde de los anclajes sociales y económicos que condicionan las prácticas políticas, al menos tal como se comprenden desde un punto de vista socialista; y 3) que es exterior al proyecto de una "reforma intelectual y moral" como nudo de la teoría de la hegemonía. En la discusión, quiero entrometer el debate de Laclau con Jacques Rancière, pues en su divergencia florece la distancia esencial entre una perspectiva estructuralista y otra de factura socialista.

Una ontología de lo político

La razón populista deshecha las controversias sobre la filiación del populismo en grupos sociales. La unidad mínima de su desarrollo esta-

ría constituida por demandas de cualquier índole. Laclau plantea que las demandas dirigidas a un núcleo estatal operan en sentido horizontal compitiendo o confluyendo, según sea el caso de que el núcleo satisfaga (o no) una u otra demanda. La articulación posibilita la aparición de una demanda galvanizadora de un conjunto heterogéneo de exigencias constituyendo, *a posteriori*, un pueblo correlativo a la formación de una nueva **frontera interna** con el Estado u otro conjunto de demandas. Dicho en criollo, una de las demandas configura retroactivamente un nosotros popular antes inexistente, que delimita un otro (estatal, o social) antipopular.

De acuerdo al argumento de Laclau, existen relaciones contingentes entre: 1) las demandas particulares, cuya relación equivalencial no va de suyo, pues la lógica de la diferencia (entre demandas) y la lógica de su equivalencia son heterogéneas; 2) entre la aparición de una demanda coaguladora de una frontera respecto a un Otro y el resto de las demandas, se produce un salto cualitativo —o hegemónico— que no es social sino político. El nudo del razonamiento consiste en que ese salto político constituye al pueblo como un efecto de institución hegemónica discursiva. Laclau entiende por "discurso" la coexistencia conflictiva entre una lógica relacional horizontal (diferencia/equivalencia) y una vertical (elevación de una demanda al privilegio de demanda-del-pueblo, que suele suponer la identificación apasionada con un líder).



Notas

1. E. Hobsbawm, «Adiós al movimiento obrero clásico», en su **Política para una izquierda racional**, Barcelona, Crítica, 1993, pág. 156.
2. Desde luego que Marx compartía el ideal anarquista de una sociedad sin estado. Su convicción de que el Estado no podría ser abolido de inmediato tenía que ver con su "realismo político", no con su "horizonte utópico". Es por eso que entre anarquismo y marxismo existen vasos comunicantes muy poderosos, más poderosos, diría yo, que entre marxismo y nacionalismo de izquierda. Porque los acuerdos entre el marxismo y el nacionalismo de izquierda serán siempre tácticos, mientras que el horizonte estratégico es distinto. Por el contrario, aún cuando marxistas y anarquistas difieran tácticamente, su horizonte es el mismo.
3. J. Holloway, **Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy**, Bs. As., Colección Herramienta / Universidad Autónoma de Puebla, 2002, pág. 15.
4. B. de Santos, «Cambiar el mundo sin tomar la palabra», **El Rodaballo**, N° 15, invierno 2004, pág. 65.
5. J. Holloway, **Cambiar el mundo...**, pág. 36.
6. I. Deutscher, «El marxismo y la no violencia», en su **El marxismo de nuestro tiempo**, México, Era, 1975, pág. 70.
7. J. Holloway, **Cambiar el mundo...**, pág. 69.
8. J. Holloway, **Cambiar el mundo...**, pág. 69.
9. J. Holloway, **Cambiar el mundo...**, pág. 70.
10. J. Holloway, **Cambiar el mundo...**, pág. 221.
11. J. Holloway, **Cambiar el mundo...**, pág. 53.
12. Esta división de tareas no necesariamente implica explotación, como ocurre cuando una persona concibe un mueble según su gusto, y encarga su manufactura a un carpintero.
13. M. Man, **Las fuentes del poder social**, vol. I, Madrid, Alianza Universidad, 1991.
14. J. Holloway, **Cambiar el mundo...**, pág. 226.
15. J. Holloway, **Cambiar el mundo...**, pág. 75.
16. El concepto de fetichismo tiene en Marx sólo tres ámbitos de aplicación: el fetichismo de la mercancía, el fetichismo del capital y el fetichismo del capital que devenga interés.
17. Esto ha sido destacado en la interesante crítica que Renan Vega Cantor dirigiera al libro de Holloway. Ver

«La historia brilla por su ausencia», **Herramienta**, N° 22, otoño 2003. Holloway respondió a las críticas de Vega Cantor con el artículo «Conduce tu carro y tu arado sobre los huesos de los muertos», **Herramienta**, N° 24, verano 2003-2004. Vega Cantor replicó en «Es posible conciliar la tradición con la revolución? A propósito de "Conduce tu carro y tu arado sobre los huesos de los muertos"», **Herramienta**, N° 25, abril 2004. Aunque la polémica toca muchos aspectos, en lo sustancial la crítica de Vega Cantor —concentrada en la ahistoricidad de los planteos de Holloway— está a mi juicio en lo cierto (a pesar de falencias considerables, como la desconsideración de Foucault).

18. Por supuesto que Holloway está en todo su derecho de preferir las lógicas intuicionistas a la lógica formal. Pero no hace ningún intento en este sentido, lo que lo llevaría a explicar qué relación encuentra entre la lógica intuicionista —desarrollada preponderantemente por pensadores políticamente reaccionarios confesos— con el pensamiento revolucionario.

19. Sobre la obra de Peña es inevitable remitir al libro de Horacio Tarcus, **El marxismo olvidado en la Argentina: Silvio Frondizi y Milcíades Peña**, Bs. As., El Cielo por Asalto, 1996; trabajo que por su monumentalidad empírica, rigor teórico y claridad expositiva representa una bisagra en la historiografía intelectual y política argentina.

20. C. Astarita, **Desarrollo desigual en los orígenes del capitalismo**, Bs. As., Tesis 11 Grupo Editor, 1992, pág. 51-57.

21. G. Cohen, **Teoría de la historia de Karl Marx. Una defensa**, pág. 363.

22. J. Holloway, **Cambiar el mundo...**, pág. 125.

23. La clasificación y la definición son, de hecho, características del pensamiento corriente. El pensamiento científico, en todo caso, procura definiciones más precisas y clasificaciones más abarcadoras.

24. M. Sacristán, «El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia», en su, **Sobre Marx y marxismo**, Barcelona, Icaria, 1983, pág. 357.

25. El principio lógico se encarga de garantizar la coherencia de los discursos; no prejuzga si la realidad es o no conflictiva. Y de hecho se pueden formular explicaciones perfectamente lógicas sobre conflictos y antagonismos. La no-contradicción lógica busca la coherencia discursiva, no la tranquilidad social.

26. J. Holloway, **Cambiar el mundo...**, pág. 114.

27. J. Holloway, **Cambiar el mundo...**, pág. 156.

28. Z. Achával, «Crítica a la concepción de Trotsky sobre la dialéctica», en **Herramienta**, N° 7, Bs. As., invierno/1998, pág. 165-166.

29. J. Holloway, **Cambiar el mundo...**, pág. 177.

30. J. Holloway, **Cambiar el mundo...**, pág. 244.

31. J. Holloway, **Cambiar el mundo...**, pág. 245.

32. J. Holloway, **Cambiar el mundo...**, pág. 183.

Holloway, por lo demás, no parece percatarse de lo cerca que se halla teóricamente del **discursivismo** de Richard Rorty o Ernesto Laclau, autopes con los que, es evidente, no comparte casi nada políticamente hablando. El problema es que Holloway cree que sus conclusiones políticas surgen prístinamente de sus postulados teóricos, lo cual no es cierto.

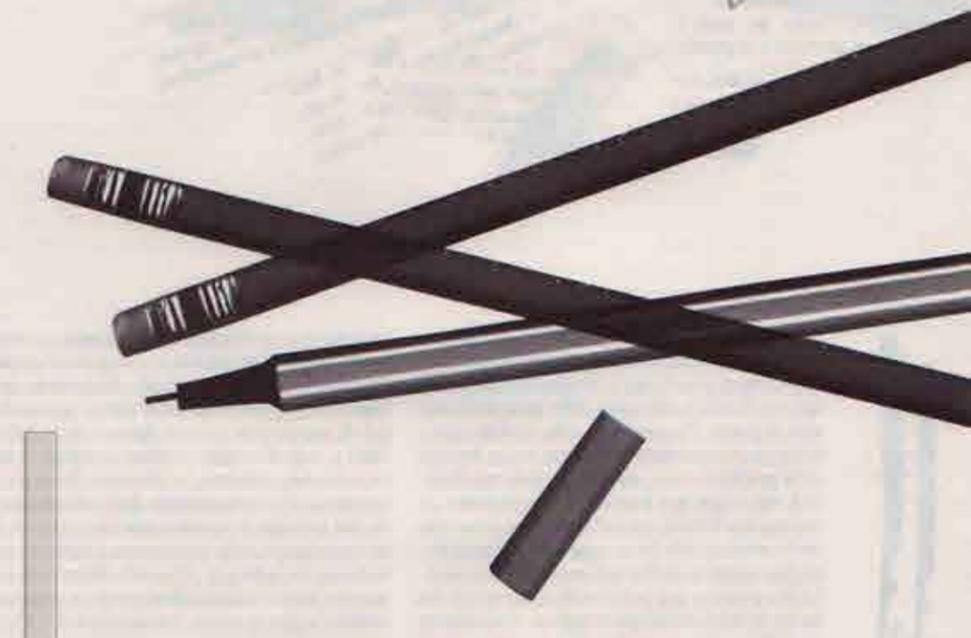
33. Esta afirmación —he aquí la salvedad— no puedo suscribir. Aunque pienso que buena parte de las diferencias han quedado superadas y que todos los términos de los viejos debates deben ser repensados, estimo que entre las perspectivas marxista y anarquista subsisten diferencias que la búsqueda de una síntesis no nos debería ocultar.

34. F. Fernández Buey, «Cambiar el mundo sin tomar el poder?», **Herramienta**, N° 23, Bs. As., otoño 2003, pág. 188.

35. J. Holloway, **Cambiar el mundo...**, pág. 218.

36. Por ejemplo se podría coincidir en el planteo filosófico de Holloway, pero considerar que en el momento actual el ejercicio del poder del estado es un mal necesario.

37. Habría que destacar que esta crítica, sumamente válida ante las prácticas corrientes en innumerables organizaciones izquierdistas, es sin embargo teórica e históricamente simple. De hecho existen numerosos trabajos en los que se demuestra que el propio Lenin no tuvo una, sino cinco concepciones diferentes sobre el partido revolucionario y su relación con las masas. Al respecto ver Antonio Carlo, «La concepción del partido revolucionario en Lenin», en **Pasado y Presente**, N° 2-3 (nueva serie), año IV, julio / diciembre de 1973. El mejor análisis crítico del sectarismo organizativo que distingue a buena parte de los partidos de izquierda se encuentra en Horacio Tarcus, «La secta política. Ensayo acerca de la pervivencia de lo sagrado en la modernidad», **El Rodaballo**, N° 9, 1999.



E S T A B L E C I M I E N T O S
 C R I T I C A S
 E S T A B L E C I M I E N T O S
 C R I T I C A S

er que se vayan los políticos' excedió a la correspondencia con un contenido social de clase media. Su eficacia discursiva obedeció al trazado de una frontera entre la población y el gobierno.

interiores de una diversidad de formaciones políticas es lo que constituye el espinazo del enfoque de Laclau.

En el populismo no habría delegación en una entidad representativa, sino que habría una presencia directa (esto es, retóricamente directa) a través del líder. Así se comprende la consigna "Perón hace lo que el pueblo quiere", donde en realidad hay un sinécdoque entre Perón y el pueblo.

El enfoque de Laclau atribuye un sitio decisivo a los condicionamientos sociales y económicos. Lo que hace la política es exceder las consecuencias inmediatas (parciales y diferentes) de lo social y lo económico, para convertirlas en potencialmente comunicables (equivalentes).

El enfoque de Laclau atribuye un sitio decisivo a los condicionamientos sociales y económicos. Lo que hace la política es exceder las consecuencias inmediatas (parciales y diferentes) de lo social y lo económico, para convertirlas en potencialmente comunicables (equivalentes).

Desde sus escritos setentistas, son conocidas las posiciones de Laclau contra el prejuicio académico ante el populismo y su convicción de que una explicación adecuada debe prescindir del sociologismo. Por aquel entonces también combatía las comprensiones basadas en las teorías de la modernización, que han perdido credibilidad, por lo que voy a prescindir de presentar la prolongada batalla que cubre el volumen intentando mostrar que las aprensiones antipopulistas provienen de la desconfianza ante las masas. Laclau propone que la lógica de construcción de las identidades colectivas populistas constituye la vía real para dar cuenta de la lógica política como tal (91). Y si dicha lógica populista es "vaga" o "retórica", es porque todas las identidades son socialmente vagas y se constituyen en un nido retórico. El paso de una demanda parcial al *status* de nudo articulador de una formación colectiva no es privilegio del populismo. Toda configuración política se alimentaría de esa relación retórica básica que a través del nombrar la representatividad de esa demanda, totaliza al conjunto de demandas democráticas, que así devienen populares. Propongo un ejemplo: en el 2001-2002, el *Que se vayan todos* galvanizó una multiplicidad de demandas, irreducibles y a veces antagonicas con el QSVT inicial, en una nominación que articuló el hastío popular contra las camarillas políticas, los partidos burgueses, el parlamento, los jueces de la servilleta del ministro Corach, los bancos y el corralito, las privatizaciones. No obstante que otras aspiraciones populares no eran interpeladas por la fórmula, la elevación del QSVT a un más allá del "qué se vayan los políticos" excedió a la correspondencia con un contenido social de clase media. Su eficacia discursiva obedeció al trazado de una frontera entre la población decepcionada y engañada frente a un "Todos" corrupto con cual esa población suponía jamás haber tenido nada que ver.

La victoria lograda por el posterior gobierno de N. Kirchner consistió en reproponer la frontera en las elecciones que lo enfrentaron a C. S. Menem. La demanda unificadora ya no fue QSVT (pues de otro modo Kirchner y el sistema político no

podían ser representativos) sino el país en serio que ligaba a la población con el gobierno contra el Otro: Menem y la década del noventa, decenio con el cual tampoco el nuevo presidente habría tenido nada que ver. Ambas, la de 2001-2002 y la de Kirchner, habrían contenido operaciones hegemónicas, explicables discursivamente por el reordenamiento de las demandas y no por los sujetos sociales que las portaban, y su coagulación sería contingente y radicalmente nueva (*ex nihilo*, p. 283). No obstante la estructura hegemónica del kirchnerismo tiene una ventaja sobre la trama horizontal del QSVT: erige un centro relativamente estable de condensación. Se hace poder constituido y durable. Naturalmente, esto es independiente de las valoraciones políticas que se puedan hacer del momento QSVT y del kirchnerismo (recuerdo al pasar que Laclau rechaza al QSVT y es un admirador de Kirchner). Lo esencial aquí es indicar que hay lógicas hegemónicas operando y que justamente la diferencia de sentidos de ambos momentos pueden ser explicados a través de la conexión imperfecta pero efectiva de demandas populares y nominación (QSVT/K). Justamente esta capacidad para dar cuenta de los procesos interiores de una diversidad de formaciones políticas es lo que constituye el espinazo estructuralista del enfoque de Laclau.

El tranco teórico de *La razón populista* pretende ser rigurosamente trascendental, transhistórico. A traviesa de la aparente multiplicidad de las formas políticas habría una constante, a saber, el de las múltiples maneras de constituir al "pueblo" y proponer su representación. La peculiaridad del populismo es que utiliza al "pueblo" de manera directa. En el populismo no habría delegación en una entidad representativa, sino que habría una presencia directa (esto es, retóricamente directa) a través del líder. Así se comprende la consigna "Perón hace lo que el pueblo quiere", donde en realidad hay un sinécdoque entre Perón y el pueblo que supo ser imaginado a través de "Juan Pueblo". Bajo este sol, el liberalismo, el fascismo o el socialismo no son esencialmente diferentes, pues también lidian con la representación de la heterogeneidad constitutiva

de lo social. Sus distinciones se basan en la manera de intersectar las dinámicas de la diferencia y de la equivalencia. El populismo, al obedecer a una morfología articuladora pura entre esos polos, es decir, como relación entre significantes, carece de un sentido político concreto. Puede haber populismos progresistas o reaccionarios. Aunque Ernesto no se atreve a decirlo, también habría fascismos y socialismos progresistas o reaccionarios.

Es una exigencia perentoria del análisis de Laclau desligar la lógica populista de anclajes privilegiados (una "razón en última instancia"), dado que lo "popular" se constituye retrospectivamente. No es que un pueblo haya dado a luz al liderazgo de Kirchner, sino que al trazar una frontera entre ellos (el menemismo, el FMI, los piqueteros duros, la clase obrera que hace huelga) y nosotros (los inmunes a los noventa, los que peleamos con los fondos buitres, los que defendemos los derechos humanos), el kirchnerismo reordena lo político y se apropia de un "pueblo" discursivo. Su esencia no es ser parcial, sino estar vacío de reivindicaciones puramente singulares; es total porque deviene del todo imaginario que es el pueblo, lo que permite que decisiones aisladas como encarcelar dirigentes obreros y populares, privilegiar el superávit fiscal o tramitar leyes antiterroristas al gusto norteamericano, no sean necesariamente entendidas como contrarias al interés del pueblo. De allí también la inclinación del populismo a desconocer la legitimidad de cualquier oposición pues, ella sí, obedecería a intereses parciales e inconfesables.

Razón populista y socialismo

El enfoque de Laclau atribuye un sitio decisivo a los condicionamientos sociales y económicos. Lo que hace la política es exceder las consecuencias inmediatas (parciales y diferentes) de lo social y lo económico, para convertirlas en potencialmente comunicables (equivalentes).

Pero Laclau considera que el carácter diferencial o equivalencial de la relación entre demandas es definido discursivamente. Así las cosas, el castigo judicial a los policías asesinos de M. Kosteki y D. Santillán y el aumento de los salarios serán demandas diferentes o mancomunadas de acuerdo al trabajo hegemónico realizado. Las exigencias permanecerán fragmentadas si permanecen sólo ligadas a sus bases sociales inmediatas (piqueteros y sectores obreros ocupados) o serán politizadas al confluir en un cuestionamiento de las limitaciones del populismo economista de Kirchner.

En suma, no es que Laclau niegue la relevancia

immediatas (parciales y diferentes) de lo económico, para convertirlas en potencialmente comunicables (equivalentes). Pero el enfoque de Laclau atribuye un sitio decisivo a los condicionamientos sociales y económicos, para exceder las consecuencias inmediatas (parciales y diferentes) de lo económico, para convertirlas en potencialmente comunicables (equivalentes).

de las demandas económico-sociales, ni que rechace la importancia de las clases sociales en los antagonismos. Sostiene, en cambio, que debe haber un más allá de las demandas socio-económicas para que estas devengan políticas, y que en ese salto hegemónico es preciso "popular" a la demanda parcial. Laclau no es un multiculturalista que observa satisfecho a todos los movimientos sociales en sus autonomías y multiplicidades; en un flujo incesante; su pensamiento está atravesado por el deseo de un cierto pero inevitablemente contingente ordenamiento político de las demandas.

La definición de qué demanda se elevará a la dignidad de nudo transsectorial de identificación será dirimida por la comunicación y lucha políticas. Postular, por caso, una universalidad *a priori* de las demandas de clase contra el capital porque vivimos en una sociedad de clases prescinde de la elaboración de una teoría y práctica específicas de lo político que haga posible esa universalización. La crítica que en este sentido le dirige Slavoj Žižek, respecto a que Laclau naturaliza las relaciones sociales capitalistas porque se niega a hallar el núcleo privilegiado de los antagonismos en la lucha capital/trabajo, está desencaminada. La posición de Žižek, como la de M. Hardt y T. Negri, tiene el defecto de derivar la política de una condición socio-económica. La frontera política *proletariado/burguesía* o *multitud/imperio* serían datos concretos de la época. Para Laclau, las reivindicaciones relativas a la distribución de la riqueza o contrarias a la guerra imperialista son parciales; su potencialidad hegemónica debe ser construida a través de alianzas populares (cadenas equivalenciales con otras demandas).

No obstante el sesgo trascendental de Laclau se mantiene en una relación paradójica con la situación concreta en la que su pensamiento surge. El paso de lo parcial a la totalidad fallada de la hegemonía hoy no puede ser pensado fuera de las condiciones de la sociedad capitalista y el belicismo de las grandes potencias. ¿Hay alguna diferencia para la razón populista en la era post-Estado de Bienestar? Si hay dinámicas "populistas" en condiciones tan diversas como la Argentina de 1945 y la Polonia de 1980, ¿cómo establecer las diferencias históricas entre el primer peronismo y Solidaridad? Si mudamos el planteo a lo político; ¿qué criterio poseemos para distinguir una voluntad de ese tipo de corte progresista de otra de naturaleza reaccionaria?

El libro de Laclau no provee ningún criterio teórico para realizar ese tipo de operaciones de discernimiento político. Su modelización conceptual carece de la facultad de distinguir entre la diversidad de los populismos, pero eso es justamente lo que una teoría del populismo debería ofrecer. Es incorrecto decir que el autor es indiferente a las alternativas políticas mundiales. Laclau es un populista progresista, de una izquierda antiimperialista simpatizante de los regimenes nacionalistas con rasgos de redistribución de la riqueza. El asunto es que estas posiciones están desconectadas del tinglado conceptual de su obra. Laclau se priva incluso del gesto kantiano de atisbar una idea regulativa. La teoría de Ernesto es crasamente posmoderna: en su vertebración no hay derecha ni izquierda. La consecuencia, que no me parece convincente, es que la evaluación de un régimen político sólo puede ser resuelta al modo decisionista.

Arriesguemos un anclaje político (es decir, situado) del tema y veamos qué sucede. ¿Es posible analizar la razón populista desde una pers-

pectiva socialista? Entiendo por perspectiva socialista la vocación de construir una voluntad popular desde las clases y sectores subalternos, que se plantee un horizonte postcapitalista enderezado por la polaridad igualdad/libertad. La adopción de este u otro punto de vista comunicable, ¿es indiferente a la elaboración teórica? Naturalmente, esta consecuencia política de una teoría finita no se le escapa a Laclau. Y si el verdadero interlocutor de *La razón populista* es Rancière, ello obedece a excelentes motivos. Porque en *El desacuerdo* (Buenos Aires, Nueva Visión, 1999), Rancière propone comprender lo político como la aparición de una "parte sin parte" que malogra la certidumbre de la policía (*police*) como clasificación de algún tipo que ordene la sociedad. Esa parte que se instituye como el todo porque aspira a la igualdad es el nombre del "pueblo" que cuestiona la aspiración de la filosofía política a diseñar un orden social donde cada parte permanezca en su sitio adecuado. El razonamiento de Rancière se emparenta con el de Laclau, pero el pensar del filósofo francés está emplazado, está anclado ético-políticamente del lado del pueblo bajo y excluido. En su mirada, el pueblo no es una combinatoria cualquiera, indiferente a las aspiraciones que representa, sino que se define por el régimen de la lucha de clases. Rancière entiende a la lucha como esencial para la constitución de las clases, por lo que éstas no son independientes de los enfrentamientos que entablan (en esto coincide con los planteos de E. P. Thompson y del *marxismo abierto*; ver John Holloway, ed., *Clase @ lucha*, Buenos Aires, Herramienta, 2004). La lucha de clase que atraviesa los ordenamientos societales no es la expresión de "intereses sociales" sino desde el vamos un antagonismo ideológico-político.

Por otra parte, Laclau reprocha a Rancière que la política del pueblo sea entendida como emancipatoria, pues para refutarlo sería suficiente constatar que hay construcción fascista de lo popular (p. 306). Pero el cargo pierde de vista que Rancière no está plantado en el mismo lugar que el crítico. Donde Laclau escribe como un teórico académico posmoderno, Rancière se esfuer-

za en pensar la condición de posibilidad actual, en el mundo de hoy y en particular en la sociedad capitalista francesa, para el despertar de una política popular desde abajo. Exigirle, como hace Laclau, prescindir de los anclajes sociales de este pensamiento (que según Laclau implicaría un abandono de Marx, p. 308), de la lucha de clases y dirigirse a las "voluntades colectivas" que dice encontrar en Gramsci, significaría renunciar al carácter situado de la reflexión.

La adopción de un punto de vista en una sociedad desigualitaria no solamente supone abordar la formación de una voluntad popular desde el proletariado (el ambiguo arco de las subjetividades oprimidas), sino que implica emprender esa tarea como intervención de una "reforma intelectual y moral" del pueblo. El pueblo de Laclau es un proceso sin sujeto, una serie de combinatorias. El atisbado por Rancière, como el de Gramsci, exige una tarea difícil de militancia y conversación, de enseñanzas y aprendizajes entre la diversidad popular, que no hay porqué reducir al vanguardismo o al iluminismo. Nadie podrá sorprenderse entonces de que el libro de Rancière esté estrechamente vinculado a sus estudios filosóficos e históricos sobre la circulación de saberes entre las clases subalternas (*La Nuit des prolétaires*, París, Fayard, 1981; *El maestro ignorante*, Barcelona, Laertes, 2003), que en lo profundo no son extraños a los esfuerzos de Gramsci por investigar la intelectualidad orgánica, el sistema escolar y la circulación de impresos en la realidad italiana.

Gramsci y Rancière entienden sus pesquisas desde un sitio y aspiran a acompañar a un pueblo que está y no está. No es una realidad dada porque es una virtualidad a conquistar; pero está en tanto hay historias, demandas, densidades culturales, que están oprimidas. La evidencia de que ese pueblo sea pensable a través de una "reforma" cultural y política denota que ni Rancière ni Gramsci cometen el error de derivar la política popular de las situaciones sociológicas, pues sin política no hay pueblo. Saben que si hay construcción emancipatoria del pueblo, ello se debe a que sus luchas y tradiciones tienen lugar en una sociedad desigualitaria. No es difícil per-



catarse de que el populismo de Le Pen es incompatible con un pueblo universalmente igualitario. En ese sentido, los esfuerzos de ambos autores están atravesados por la perspectiva que denominó socialista. Para neutralizar algunos supuestos esencialistas de sus perspectivas, La razón populista está ahíta de formidables prevenciones. Pero al eludir la dificultad del prolongado proceso de elaboración de una política emancipatoria en una sociedad desigualitaria como lo es por definición la capitalista, me parece, Laclau renuncia a explorar el enigma de la construcción popular del proyecto socialista.

Coda

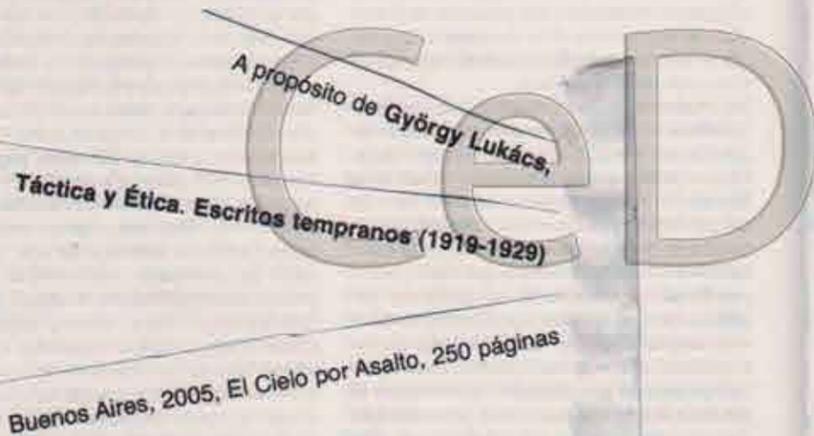
El volumen de Ernesto Laclau es denodado esfuerzo por sistematizar la elaboración teórica del populismo. El eje del proyecto es una mirada estructuralista que pretende inhibir del carácter situado de todo saber, incluido el de las formas sublunares de la política. Laclau subraya que sus preferencias políticas son exteriores a la teoría general del populismo. La defensa de esa perspectiva aparentemente descorporizada consiste en la neutralización de los amarres económicos y sociales que delimitan, que horadan la capacidad del pensamiento estructural para dar cuenta de la construcción de identidades colectivas, incluida la populista. Las situaciones sociológicas ingresan al razonamiento, pero encapsula-

das como insumos de las demandas, esto es, neutralizadas de toda eficacia sobre la "lógica política". Así las cosas, la autonomía de la política simplifica su objeto, elude la dificultad fundamental, que es precisamente el tránsito entre lo socio-económico y lo político. Luego de reprochar a Marx en Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo su reducción de la conflictividad social a la condición de clase, Ernesto cree superar el problema hallando su sitio en el espacio discursivo de la política. La resistencia de las "lógicas" de la economía y de lo social, sin embargo, son irreductibles a la política, así como ésta no se deduce de aquellas. Las identidades colectivas son sobredeterminadas. Por eso es que las diferencias sociales, vertidas en acciones humanas, penetran en las "lógicas" políticas. La narrativa que propone Laclau sobre el "retorno de Perón" como cuerda de la movilización popular posterior a 1955 en la Argentina (266-274) revela la indigencia interpretativa que se deriva de su enfoque. Pues, justamente, ese período muestra que en un proceso complejo la tijera entre divisas y mercado interno por una parte, y la lucha de clases por otra, aparecían como lo real que arruinaba la dialéctica de resistencia e integración del período 1955-1973, y también la tercera presidencia de Perón. En modo alguno esto implica que las políticas "clasistas" de aquellos años fueran más adecuadas para una estrategia revolucionaria que el pe-

ronismo habría malogrado. Lo que señala es que en una sociedad capitalista el conflicto de clases es irreducible a las identificaciones populistas. Inversamente, intentar explicar la debacle del retorno de Perón por los "intereses" de las clases estaría destinado a la futilidad. Y si en aquellos tiempos la militancia marxista-clasista y la populista de izquierda fracasaron es que se enclaustraron, respectivamente, en un sociologismo débil en política hegemónica y en un ingenuo voluntarismo politicista. El estudio del populismo puede ser tentado en una vía diferente a la ensayada por Laclau, aunque su obra perdurará —no lo dudo— como un insumo fundamental de crítica antiesencialista. Me refiero a una investigación que lubrique las elucidaciones teóricas con las complejidades de las situaciones concretas. Al respecto hay que decir que Laclau utiliza la ejemplificación histórica con la misma frivolidad que le reprocha al lacanismo de Žižek, y ello dice mucho sobre la métrica de su práctica teórica. En términos estrictamente políticos, al evaluar las alternativas estratégicas de la hora, una teoría no situada como la propuesta en La razón populista favorece el empirismo más desabrido. Un populismo demasiado genérico, en suma, que fomenta oportunismos como los observables entre quienes promocionan la estafalaria liberación nacional con que nos macanea el kirchnerismo.

omar acha

AÑOS INTERESANTES



En diciembre de 1918, György Lukács publicó un artículo en el que explicitaba su posición crítica en relación al bolchevismo. La idea de alcanzar un objetivo emancipatorio mediante la dictadura de clase y el consiguiente terror implicaba para el filósofo húngaro un problema moral irresoluble: ¿puede conquistarse la libertad por medio de la opresión? El texto finalizaba con la siguiente conclusión: "...el bolchevismo se basa en la hipótesis metafísica siguiente: el bien puede surgir del mal, y es posible, como dice Razumijin en Crimen y Castigo, llegar hasta la verdad mintiendo. El autor de estas líneas es incapaz de compartir esa fe, y es porque ve un dilema insoluble en la raíz misma de la actitud bolchevique, mientras que la democracia —según cree— no exige de quienes quieren realizarla hasta el fin consciente y honestamente más que una renuncia sobrehumana y el sacrificio de sí mismos".¹ Unos pocos días después de escritas estas líneas, Lukács se afiliaba al recientemente creado

Partido Comunista Húngaro (PCH). Como respuesta a sus vacilaciones de la víspera, publica en mayo de 1919 *Táctica y ética*, libro en el cual se conjugan la visión anticapitalista mesiánica, voluntarista y plena de dicotomías éticas característica del pensamiento lukacsiano de la Primera Guerra —*Teoría de la novela* (1916), el truncado "proyecto Dostoiévsky" (1916-1917)²— con algunas de las principales problemáticas que destacarían en la original versión del marxismo que desarrollaría durante los años '20: la centralidad del método dialéctico, la superación de la oposición teoría-praxis, la conciencia de clase y la posibilidad concreta de unificación entre sujeto y objeto mediante una praxis revolucionaria que opera sobre una estructura real, etc. Así, en el artículo "Táctica y ética" que da nombre al libro, Lukács sostiene que, si bien el reconocimiento teórico de la necesidad de la acción revolucionaria se presenta como un mandato histórico y solo el afianzamiento de esa conciencia

puede ser la base para considerar la corrección o incorrección táctica, también remarca que desde el punto de vista del sujeto nunca puede asegurarse que toda acción que siga este criterio sea moralmente incorrupta e intachable. La resolución al "dilema moral planteado por el bolchevismo" se resuelve aquí, por tanto, mediante la conciencia y asunción individual de la culpa necesaria para redimir el mundo, ya que "...el autoconocimiento ético señala, precisamente, que hay situaciones —situaciones trágicas— en las cuales es imposible actuar sin cargarse de culpa: al mismo tiempo, también nos enseña que aun en el caso de que tuviéramos que elegir entre dos formas de culpabilidad, existiría un parámetro para la acción correcta y la incorrecta. Ese parámetro es el sacrificio".³

Pese a que la conversión de Lukács al marxismo fue sin dudas la reorientación política y filosófica más abrupta y profunda de su vida, el caso resulta más ilustrativo que excepcional. Es que si bien, como es sabido, Lukács se mantendrá hasta su muerte en 1971 dentro de la órbita del comunismo, los cambios en sus posiciones, sobre todo en el período que va de 1919 a 1929, fueron muy significativos. Tal es así que, en un importante libro sobre la evolución política e intelectual del joven Lukács, Michael Löwy debe hacer uso de una amplia tipología a fin de caracterizar cada etapa: "anticapitalismo romántico" (1909-1918), "izquierdismo ético" (1919), "izquierdismo político" (1920), "bolchevismo de izquierda" (1921), síntesis de *Historia y conciencia de clase* y acercamiento al leninismo (1923-1925), relación contradictoria con el stalinismo (1926-1929)... Más allá del acuerdo o no con esta periodización establecida por Löwy, lo cierto es que de un texto a otro, a veces con diferencias de meses, se pueden encontrar profundas variaciones, las cuales son siempre defendidas con un brillante despliegue de las bases teóricas que las sustentan y de las consecuencias prácticas del caso, como demuestran las citas con que abrimos esta reseña. Cabe destacar, además, que la producción lukacsiana de los años '20 es fundamentalmente de intervención política, a diferencia de los trabajos dedicados a la literatura y la filosofía de la madurez: es este un momento de activa participación política dentro del PCH y de la Internacional Comunista, que contrasta con la posterior dedicación exclusiva a la investigación, con la única aunque relevante excepción de una breve participación en el gobierno de Imre Nagy en 1956. Por otra parte, esta producción se encuentra inscrita en un contexto de importantes acontecimientos políticos y cambios estratégicos en el campo comunista, tanto a nivel internacional como en el específico caso húngaro.

La lectura de los textos escritos por Lukács durante los años '20 resulta por tanto de excepcional relevancia por diversos motivos. En primer lugar, permite un acercamiento a las discusiones teóricas y políticas del período dentro del campo comunista. Se trata de un momento en el cual, aunque aún no se había consolidado el pensamiento único estalinista, la evolución hacia la constitución de una rígida ortodoxia en lo teórico, estratégico y organizativo colisionaba con un pensamiento profundamente original y heterodoxo como el de Lukács, quien además se identificó con la corriente "izquierdista" durante los primeros años de esa década. En ese contexto se inscriben textos como el artículo "Sobre la cuestión del parlamentarismo" (1920) —que contó con una famosa crítica por parte de Lenin— e *Historia y conciencia de clase* (1923). De allí que puedan seguirse los

cambios en las posiciones de Lukács en relación con el contexto internacional (de los movimientos revolucionarios de 1917-1923 a la "estabilización" de mediados de la década en Europa, y los inicios del régimen estalinista en la URSS) y las tensiones entre su interpretación del marxismo y el disciplinamiento partidario. Aunque hoy sabemos que su retractación de las posiciones defendidas en *Historia y conciencia de clase* fueron más tardías de lo que se creía⁴, su autocrítica a las *Tesis de Blum* redactadas en 1928 (la cual fue forzada, ya que en privado siempre creería que estas reflejaban la orientación correcta que debía tomar el PCH en aquel momento) como una "desviación de derecha" ilustra crudamente esta evolución. Luego de esta última intervención, Lukács se traslada a Moscú, cerrándose toda una etapa de activa participación política.

En segundo lugar, las múltiples reorientaciones del pensamiento lukacsiano ofrecen la posibilidad de encontrarse con distintas y originales perspectivas dentro del marxismo. Con esto queremos decir, simplemente, que además de una lectura que establezca cierta coherencia en la evolución política y teórica de Lukács, es factible una segunda —por otra parte necesaria y compatible con la anterior— que penetre en la profunda riqueza propia de cada etapa⁵. Así, por ejemplo, un texto como *Táctica y ética* podría contener, además de elementos en común, otros no fácilmente reconciliables con, o no "superados" por escritos posteriores. ¿O podría decirse que la problemática planteada en el texto que citamos al comienzo sobre el "dilema moral revolucionario" ha sido simplemente "superada" posteriormente? El reconocimiento de las rupturas y continuidades permite por otra parte situar con mayor precisión a textos que, como *Historia y conciencia de clase* (el cual compila artículos escritos entre 1919 y 1922), se encuentran en transición o presentan un equilibrio inestable entre distintas formulaciones teóricas y prácticas. En síntesis, es posible leer a varios Lukács, que en cada caso ofrecen una proble-

matización lo suficientemente profunda como para adquirir relevancia propia. En tercer lugar, esta lectura bien puede implicar algo más que un acto de exhumación filosófica o historiográfica, ya que existen aspectos sustanciales del pensamiento de Lukács plenamente actuales. Cabe mencionar, por caso, la centralidad de su obra en cuanto teórico de la modernidad. Las dicotomías propias de la sociedad capitalista, que estructuran formas y límites en ámbitos diversos como la filosofía, el arte, la política, etc., es una problemática que, aunque con significativas diferencias, se encuentra en toda su producción, incluso la premarxista. En este sentido, es ampliamente reconocida, por ejemplo, la influencia de Lukács sobre la Escuela de Frankfurt. Por supuesto, Adorno no compartía la esperanza marxista hegeliana de Lukács sobre la posibilidad de superar esas dicotomías por medio de la revolución socialista y la reconciliación sujeto-objeto mediante la praxis del proletariado conciente, pero esto no invalida la importancia de un método de análisis que ha dejado su huella en intelectuales de la talla de Frederic Jameson, Terry Eagleton y Perry Anderson entre tantos otros. La recuperación crítica y discusión sobre este y otros aspectos de la obra lukacsiana merece por tanto, al igual que el de varios intelectuales pertenecientes al denominado "marxismo occidental" (Bloch, Gramsci, Sastre, Althusser, etc.), un lugar destacado para la labor teórica y política actual. Y aunque pocos discutirían, en relación con Lukács, la relevancia de textos como *El Alma y las Formas* (1909), *Teoría de la novela*, *Historia y conciencia de clase* o la *Estética*, cabe enfatizar aquí que también otros escritos, entre los que sin duda se encuentran los del período 1919-1929, merecen especial consideración.

Hasta el momento, se encontraban a disposición del lector en lengua española traducciones de *Historia y conciencia de clase* y algunos otros textos del período 1919-1929 como

El texto finaliza... el bolchevismo... siguiente: ...el bolchevismo se basa en la hipótesis metafísica siguiente: el bien puede surgir del mal, y es posible, como dice Razumijin en Crimen y Castigo, llegar hasta la verdad mintiendo. El autor de estas líneas es incapaz de compartir esa fe, y es porque ve un dilema insoluble en la raíz misma de la actitud bolchevique, mientras que la democracia —según cree— no exige de quienes quieren realizarla hasta el fin consciente y honestamente más que una renuncia sobrehumana y el sacrificio de sí mismos".¹ Unos pocos días después de escritas estas líneas, Lukács se afiliaba al recientemente creado

Lenin (1924)⁶, una selección de artículos de la revista **Kommunismus** (1920-1921)⁷ y unos pocos más, pero permanecían sin traducir algunos de gran importancia como el ya citado libro **Táctica y ética**, artículos como "Moses Hess y los problemas de la dialéctica idealista" (1926), las **Tesis de Blum**, etc. La publicación por parte de **El Cielo por Asalto** de la compilación **Táctica y ética. Escritos tempranos (1919-1929)** cambia esta situación. Con una cuidada traducción de Miguel Vedda, el volumen reúne además de estos últimos textos, once artículos del período 1919-1922 y seis reseñas, cuatro escritas entre 1924 y 1925, y dos en 1928. También contiene una muy útil introducción del mismo Miguel Vedda en colaboración con Antonino Infranca –y es preciso destacar la importantísima actividad de éstos en cuanto a la edición, difusión y discusión de la obra de Lukács.

Así, por ejemplo, puede leerse por primera vez en español la primera versión del artículo "¿Qué es el marxismo ortodoxo?", publicado con importantes cambios posteriormente, como introducción a **Historia y conciencia de clase**. Lo mismo ocurre en el caso de varios textos que se enmarcan en el breve período de la República húngara de los consejos (marzo a agosto de 1919), que tuvo a Lukács como vicescomisario de educación y cultura y comisario político de

una división del ejército rojo húngaro. Se trata por tanto de trabajos de gran valor histórico, que se caracterizan por su optimismo revolucionario y destacan por ser los primeros aportes teórico-políticos del Lukács marxista.

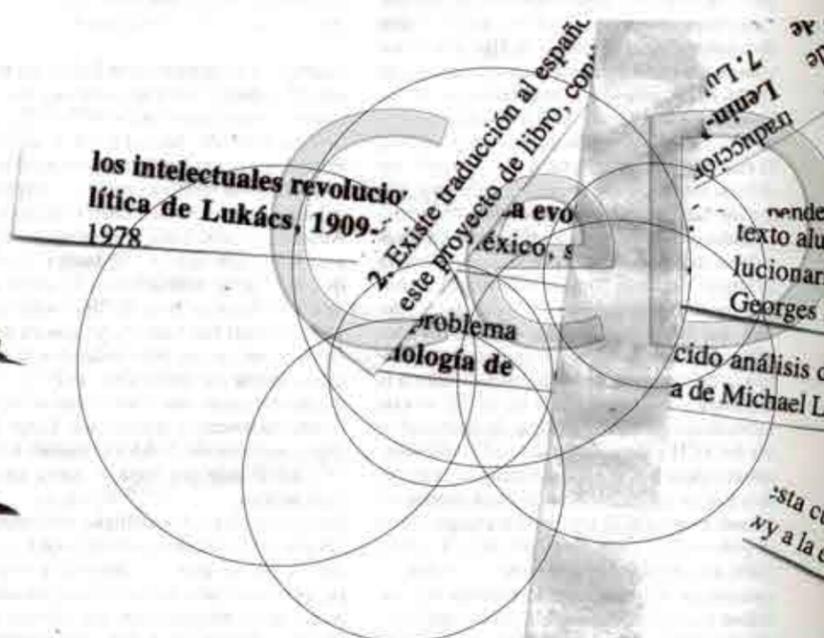
La serie de artículos del período 1920-1922 permiten evaluar las posiciones de Lukács durante su época "izquierdista". Es esta un momento de constantes reelaboraciones de problemas teóricos y políticos que también serán centrales en **Historia y conciencia de clase**: discusiones en torno a cuestiones de táctica, el papel de la violencia y la organización en la revolución, etc. Especial interés tiene, por ejemplo, ver las diferentes apreciaciones de Lukács en relación a la obra de Rosa Luxemburg y al levantamiento de marzo de 1921 en Alemania.

Las reseñas de 1924-1925 compiladas aquí tienen en común la crítica a las concepciones materialistas vulgares del marxismo (Kautsky, Bujarin y Wittfogel). Distinto es el caso de sustancial "La nueva edición de las cartas de Lassalle" (1925), que se halla en conexión con el artículo sobre Moses Hess de 1926. Se trata de dos textos fundamentales tanto por su profundidad teórica como por sus críticas a al "idealismo" y "voluntarismo" de Lassalle y Hess, revelando el inicio de una importante reorientación teórico-política que puede interpretarse como un ajuste de cuentas con su propio pasado, al tiem-

po que como un relativo alejamiento de algunas tesis de **Historia y conciencia de clase**. Finalmente, la compilación concluye con una selección de las **Tesis de Blum**, un documento fundamental en la carrera política de Lukács. Allí sostenía, en contra del sector del PCH liderado por Bela Kun, la necesidad de reorientar la política del partido hacia el objetivo de una "dictadura democrática de los trabajadores y los campesinos". Estas tesis fueron calificadas por la Internacional Comunista como una "desviación derechista" y un documento "oportunisto". Lukács debe retractarse, firmando una autocritica. Finaliza así su etapa de actividad política activa en el PCH: Lukács se trasladaría a Moscú para colaborar en 1930 en el Instituto Marx-Engels dirigido por Ryazanov, teniendo la oportunidad de estudiar los Manuscritos de 1844 de Marx, texto no disponible hasta ese momento.

En conclusión, esta compilación de **El Cielo por Asalto** ofrece toda una serie de textos inéditos de un valor difícilmente sobreestimable. Se trata de un libro que permitirá ampliar el conocimiento sobre el pensamiento teórico y político del "joven" Lukács marxista, uno de los más profundos del pasado siglo, y que merece plena atención en los comienzos del actual.

Damián López



Notas

1. Lukács, György, "El bolchevismo como problema moral", en Löwy, Michael, **Para una sociología de los intelectuales revolucionarios. La evolución política de Lukács, 1909-1929**. México, siglo XXI, 1978.
2. Existe traducción al español de los manuscritos de este proyecto de libro, continuación de **Teoría de la novela**, que finalmente nunca se concretó. Lukács Georg, **Dostoyevski**, Murcia, Biblioteca de Caracteres Literarios, 2000.
3. Lukács, György, **op. cit.**, p. 33.
4. Aunque "Chvostimus und dialektik" (1925) fue editado en Hungría en 1966, este texto de defensa a las tesis de **Historia y conciencia de clase** frente a los ataques de comunistas como Rudas y Deborin fue traducido a otras lenguas muy posteriormente. De todas maneras, Lukács revisaría ciertos planteos de su obra

clásica en escritos inmediatamente posteriores. Un breve y lucido análisis de esta cuestión se encuentra en la reseña de Michael Löwy a la edición francesa del texto aludido. "Un marxismo de la subjetividad revolucionaria. Dialéctica y espontaneidad (1925) de Georges Lukács" en **Memoria. Revista mensual de política y cultura**, n° 170. México, abril 2003.

5. Por supuesto, la valoración de esta evolución dependerá del momento que se intente rescatar. Por ejemplo, existen interpretaciones que destacan el trabajo premarxista de Lukács frente a su producción como comunista, otras que ven a **Historia y conciencia de clase** como el momento más brillante frente al relativo dogmatismo posterior, y algunas que revalorizan los textos más definitivamente "izquierdistas" como "Sobre la cuestión del parlamentarismo". Resulta imposible por razones de espacio siquiera esbozar aquí una posición en relación a este punto.

6. Lukács, Georgy, **Lenin**, Buenos Aires, La Rosa

Blindada, 1968. Se ha publicado una nueva edición de este libro junto a los textos sobre Marx de 1954, con traducción de M. Vedda y K. Saban: Lukács, György, **Lenin-Marx**, Buenos Aires, Gorla, 2005.

7. Lukács, Georgy, **Revolución socialista y antiparlamentarismo**, Cuadernos de Pasado y Presente n° 41, Buenos Aires, 1973. Como indican los editores de esta compilación, **Kommunismus**, "Órgano de la Tercera Internacional para los países danubianos, es una revista ejemplar de la tentativa de mediación entre la ideología de la izquierda comunista alemana, y centro-europea en general, y el leninismo soviético.", donde Lukács participó activamente. Cuatro artículos de esta edición de **Pasado y Presente** vuelven a traducirse en el libro que reseñamos: "Sobre la cuestión del parlamentarismo", "La misión moral del Partido Comunista", "Oportunismo y putschismo" y "La crisis del sindicalismo en Italia".

EL RODABALLO Revista de política y cultura

n° 1 (nov. 1994): **Centroizquierda**. La estrategia de la ilusión: de Santos, Guilis, Tarcus / Marx en el siglo XXI: Löwy, Holloway, Petras / Heidegger, todavía: Grüner / Los desafíos del socialismo: P. Anderson / Homosexualidad e izquierda: R. Angel / Política y terror: N. 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, Guilis / *Estética y poder*: R. Angel, Battistozzi, Longoni / *La correspondencia Serge-Trotsky*: Richard Greeman / E. Marí: *La Viena de Musil* / *Abolir el trabajo*: J.-M. Vincent.

n° 3 (verano 1995/96): **Perspectivas para la izquierda**: Adolfo Gilly, R. Lourau, B. de Santos / **Capitalismo**, las figuras de la crisis: Katz, Calviño, R. Astarita, Guilis / *Mandel / Desocupación*: M. Matellanes, R. Ruiz / *Entrevista con R. Castel / Igualdad, diferencia, emancipación*: Celia Amorós, A. Grimson / *Strafacco sobre Saer y la crítica* / M. Caparrós / Ch. Ferret / P. Gilibert.

n° 4 (otoño/invierno 1996): **"Tierra y Libertad"**, la trinchera de la memoria: Ch. Ferrer, G. Orwell / F. Jameson: *Marx y los marxismos* / R. Rocha, B. de Santos, T. Eagleton: *El Marx de Derrida* / R. Hora, E. Palti sobre *Hobbsbawm* / L. Rozitchner contra *Baudrillard* / H. Tarcus: *S. Glusberg, entre Marditegui y Trotsky* / *Entrevista con Robin Blackburn* / I. Muñoz / R. Strafacco / D. Martuccelli.

n° 5 (verano 1996/97): **Mariátegui en la Argentina**: H. Tarcus, M. P. López, G. Korn / M. Löwy-R. Sayre sobre *E. P. Thompson y Raymond Williams* / Dossier: "La izquierda ante la herencia de la modernidad": B. de Santos, H. Prieto, E. Colombo, A. Ciriza, Ch. Ferrer / *Contrapunto R. Debray* - D. Bensaid / J. Trímboi sobre J. L. Romero / *Olvido y tragedia en el marxismo argentino*: H. González, J. Schvarzer, M. Frondizi, R. Pittaluga / *El aborto en la Argentina*: Z. Palma, S. Ramos, A. Amado / *Reseñas de Cernadas, Pittaluga, 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. Labandeira, A. Oberti / *Feminismo y política*: Colectivo "Sottosopra": C. Amorós / R. Strafacco, A. Valente sobre *Soriano* / *La plaza vacía*: M. Svampa, D. Martuccelli / I. Muñoz sobre las *Revistas Culturales* / Acha sobre el *José Luis Romero* de Trímboi / Grüner sobre *Rozitchner* / *El Anti-Sábado* de M. P. López y G. Korn.

n° 8 (otoño/invierno 1998): **Utopía, de Moro a Marx, de Marx a Benjamin**: D. Scavino, A. Ciriza, E. Colombo, B. de Santos / *¿Cómo pensar la historia del comunismo?*: M. Löwy, E. Adamovsky, N. Kohan, J. Cernadas, R. Pittaluga, H. Tarcus / *Entrevista a Françoise Collin* / R. Strafacco y A. Valente sobre *Kafka* / A. Longoni sobre R. Williams / J. Hernández sobre P. Anderson.

n° 9 (verano 1998/99): **La lumpenburguesía en la transición de Europa del Este**: K. Kosik / Dossier: "¿Qué organización para qué política? ¿Qué política para qué sociedad?": T. Negri, M. Hardt, J. Zamora, H. Tarcus, B. de Santos, R. Pittaluga, A. Petruccelli / *Cultura y materialidad*: J. Butler / E. Grüner sobre *La cosa política* / Helios Prieto sobre *Jünger* / R. Strafacco y A. Valente sobre *Lamborghini* / *Reseñas sobre Löwy, C. Veloso, G. Fantoni, T. Halperin Donghi, H. Sabato, E. Palti, J. E. Burucúa, M. Caimi*.

n° 10 (verano 1999/2000): **La política, la técnica, la memoria**: M. Bergel, B. de Santos / *Los Balcanes, Rusia, Latinoamérica*: B. Kagarlitsky, E. Adamovsky, H. Prieto / *El género en cuestión*: N. Fraser, E. Marengo / *La historia, la memoria, la política*: R. Pittaluga, J. Hernández / *Actualidad de Victor Serge*: S. Weissman, H. Tarcus / F. Abbate sobre *Situacionismo* / R. Malfe sobre G. Agamben / *Art revisitado*: J. Andermann, J. P. Scarfi / *Reseñas sobre E. Adamovsky, A. Petruccelli, J. Trímboi*.

n° 11/12 (primavera 2000): **Una nueva resistencia global**: Ezequiel Adamovsky / *Sartré y Gorz: los compromisos de la filosofía*: Dardo Scavino, Toni Negri / *Las formas de la política revolucionaria: mito, razón, pasión, utopía*: Blas de Santos, Horacio Tarcus, Ana Longoni, Helios Prieto, Roberto Pittaluga, Guillermo David / *Feminismo y socialismo: sobre el debate Butler-Fraser*: C. Bacci, M.L. Fernández, A. Oberti, O. Acha, D. D'Antonio, P. Halperin, D. Lago / *Diatribio "La seducción de la barbarie"* / *Reseñas sobre P. Bourdieu y R. Rorty*.

n° 13 (invierno 2001): **Usos de la memoria**: Pilar Calveiro, Blas de Santos, Alejandra Oberti, Roberto Pittaluga / *Nuevos desafíos para el pensamiento político*: Horacio Tarcus, Dardo Scavino, Elías Palti, Martha Rosenberg, Ezequiel Adamovsky, Todd May, Paco Fernández Buey / *Globalización y resistencia global*: Martín Bergel, Pierre Bourdieu, José Carlos Escudero / *Nación y emancipación*: Neil Larsen, Toni Negri, Michael Hardt / *Derecha e izquierda*: Perry Anderson, Norberto Bobbio / *Reseñas sobre Imperio de Negri y Hardt*.

n° 14/15 (invierno 2002) **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 pensares, 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 (UBA).

El Rodaballo es una publicación de Ediciones El Cielo por Asalto

Un compromiso con el pensamiento crítico

Manantial

Novedades:

Alain Badiou
El Siglo

Jacques Revel

Un momento historiográfico.
Trece ensayos de historia social

Próxima aparición:

Francois Dupuy
La fatiga de las elites.
El capitalismo y sus ejecutivos

Michela Marzano
La pornografía o el agotamiento del deseo

Bernard Lahire

El espíritu sociológico

Markos Zafiroopoulos
Lacan - Lévi Strauss. O el retorno a Freud

Marcelo Rougier y Martín Fiszbein
Las frustraciones
de un proyecto económico (1973-1976)

Telefax: 54 11 4383-7350/6059
E-mail: info@emanantial.com.ar
www.emanantial.com.ar

Libros

NOVEDADES DEL CIELO

COLECCIÓN CULTURA ARGENTINA

Guillermo David
Carlos Astrada. **La filofofía argentina**

Dardo Scavino
Saer y los nombres

omar acha
La trama profunda. Historia y vida en José Luis Romero

CUADERNOS DEL CIELO POR ASALTO

György Lukács
Táctica y Ética. Escritos tempranos (1919-1929)

Ariel Petruccelli
Docentes y piqueteros: de la huelga de ATEN a la pueblada de Cutral Có

COLECCIÓN ESCRITURAS PENDIENTES

Segio Polliastri
Las violetas del paraíso

José Moya
QTH Zanón

EN PRENSA Michael Löwy
La estrella de la mañana. Surrealismo y marxismo



CADINCA

El Rodaballo

Revista de política y cultura

