

7 ensayos

Revista latinoamericana de sociología, política y cultura

Nº 3

diciembre
2021

preguntas y
argumentos
a uyeroyser
rubinich
islas

ni pueblo, ni ciudadanos:
pendedones

lo relevante en
disputa
entrevista
a bonis
groys

reinventar las
tradiciones
martínez
peria leca
george
pacheco

discusión
unzue
vareja
monsálvez
aranda
riveiro
romero

"Se nota que le gustaba la teoría queer
y no the queerness that could be found
everywhere around, even beyond theory,
perhaps even more beyond
queer theory itself"

artista invitada

luisina gentile, luisina gentile, l

EQUIPO EDITORIAL

DIRECTOR

Lucas Rubinich. Universidad de Buenos Aires, Argentina.

SECRETARIA EDITORIAL

María Belén Riveiro. Universidad de Buenos Aires, Argentina.

CONSEJO DE REDACCIÓN

José María Casco. Universidad Nacional de San Martín, Argentina.

María Belén Riveiro. Universidad de Buenos Aires, Argentina.

Lucas Rubinich. Universidad de Buenos Aires, Argentina.

CORRECTORA

Victoria Saez. Universidad de Buenos Aires, Argentina.

COMITÉ EDITORIAL

Javier Auyero. The University of Texas at Austin, Estados Unidos.

Claudio Benzecry. Northwestern University, Estados Unidos.

Mariana Cerviño. Universidad de Buenos Aires, Argentina.

Patricio Dean. Todd University, Estados Unidos.

Daniel Fridman. The University of Texas at Austin, Estados Unidos.

Rodolfo Gomez. Universidad de Buenos Aires, CLACSO, Argentina.

Marcelo Langieri. Universidad de Buenos Aires, Universidad Nacional de José C. Paz, CLACSO, Argentina.

Javier Lifschitz. Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Brasil.

Daniela Lucena. Universidad de Buenos Aires, Argentina.

Paula Miguel. Universidad de Buenos Aires, Argentina.

Gustavo Moscona. Universidad de Buenos Aires, Universidad Nacional de General Sarmiento, Argentina.

Rocío Otero. Universidad de Buenos Aires, Universidad Metropolitana para la Educación y el Trabajo, Universidad Nacional Arturo Jauretche, CLACSO, Argentina.

Adrián Pulleiro. Universidad de Buenos Aires, Universidad Nacional de La Pampa, Argentina.

Emir Sader. Universidad del Estado de Río de Janeiro, Brasil.

Ezequiel Saferstein. Universidad de Buenos Aires, Argentina.

Andrés Tzeiman. Universidad de Buenos Aires, Argentina.

Paula Varela. Universidad de Buenos Aires, Argentina.

Nicolás Viotti. Universidad Nacional de San Martín, Argentina.

Mark Ziani. One-Eyed Deer University, Canadá.

DISEÑO Y REALIZACIÓN DE TAPAS Y CARÁTULAS

Pomarola Talk



ÍNDICE

EDITORIAL

[Ni pueblo, ni ciudadanos: perdedores.](#) Lucas Rubinich. 3-11

1. PREGUNTAS Y ARGUMENTOS

[No se va a llamar 'Soñar con Milanesas' – O ¿Por qué decidimos cambiarle el título a nuestro futuro libro?.](#)

Javier Auyero y Sofía Servian. 13-22

[Populismo: un significante tramposo.](#) Lucas Rubinich. 23-36

[Intelectuales, democracia y populismo: la disputa por la dominación del campo intelectual mexicano.](#)

Moisés Islas. 37-54

2. LO RELEVANTE EN DISPUTA

[¿Qué puede hacer el arte por la vida? Sobre Boris Groys.](#) María Belén Riveiro. 56-58

[Vanguardias artísticas y política. ¿El fin del arte y el fin del humanismo? Una conversación con Boris Groys.](#)

Entrevista realizada por Lucas Rubinich, Daniela Lucena y María Belén Riveiro. 59-70

3. REINVENTAR LAS TRADICIONES

[Abrir el canon: George Padmore y la descolonización de la teoría social.](#) Juan Francisco Martínez Peria. 72-89

4. DISCUSIÓN

[La inclusiva transición a la democracia en la universidad argentina.](#) Martín Unzué. 91-95

[Y sin embargo, el trabajo.](#) Paula Varela. 96-106

["No son 30 pesos, son 30 años". Algunas notas respecto a la Concertación, transición y la crisis del Chile reciente.](#) Danny Gonzalo Monsálvez Araneda. 107-118

[El fin de la historia: formas literarias y contextos históricos.](#) María Belén Riveiro. 119-129

[Chavs: demonizar a la clase obrera para construir un orden neoliberal.](#) Carlos Romero. 130-137

5. ARTISTA INVITADO

[I will always do what I say I am going to do.](#) Luisina Gentile. 139-141

[Desacomodadora de sueños ingenuos. Sobre I will always do what I say I am going to do, de Luisina Gentile.](#) Mark Ziani. 142-145

[Luisina Gentile.](#) 146





NI PUEBLO, NI CIUDADANOS: PERDEDORES

Lucas Rubinich

NI PUEBLO, NI CIUDADANOS: PERDEDORES

Lucas Rubinich¹

I

Lo popular ha sido indudablemente una cuestión problemática para las sensibilidades de la Modernidad. Esas sensibilidades que expresaron flexiblemente distintas filosofías políticas coincidían, aunque fueran diferentes, en su visión descalificadora de lo popular como fenómeno realmente existente. Pero se trataba de una descalificación que se acompañaba de un sentimiento redimidor. El pueblo en el pensamiento ilustrado es la condición de posibilidad de una verdadera sociedad. La sociedad moderna se constituye según Rousseau desde la voluntad general. Y esa voluntad es la que constituye al pueblo como tal. Pero claro se trata de educar al soberano, el pueblo es pueblo de la sociedad moderna en tanto es redimido por la razón. Para el pensamiento de Marx, las transformaciones estructurales crean la posibilidad de construir un sujeto, una clase, con significativa importancia histórica como es el proletariado. Y la transformación vendrá de la mano de la lucha política e ideológica, que, al fin, convertirá la clase en sí, en clase para sí. En el anarquismo debido a los elementos románticos tensionando la tradición ilustrada, hay una valoración del pueblo en tanto tal. Se concibe un pueblo con virtudes naturales, como su instinto de justicia, su fe en la lucha contra el orden injusto, su apuesta por conquistar la dignidad. Lo popular positivo aquí no es un sector específico del pueblo, sino el conjunto de los oprimidos a los que Bakunin llamará la masa de los desheredados. Pero en cada una de estas miradas la transformación de lo popular negativo, la turba, el lumpenproletariado, el oprimido culturalmente, es central en la constitución de las nuevas sociedades. Se descalifica a ese mundo en tanto mundo real alienado, porque la misión es convertir a los seres que se mueven en él portando los sufrimientos descritos por la literatura romántica, en ciudadanos de la nueva sociedad. Porque no hay, en estas diferentes miradas, sociedad nueva sin pueblo.

De manera bien distinta, la sociedad futura, el ideal propositivo, no existe en la predominante cultura del capital financiero, porque la sociedad nueva ya llegó. Lo que hay que hacer es perfeccionar ese mundo nuevo, terminar de destruir las formas del viejo orden y afianzar las estructuras de este nuevo mundo que se está consolidando. Y se trata de un mundo de jerarquías simples: las que se organizan en torno a un reducido grupo de ganadores y el sistema burocrático que los sostiene, y los perdedores. Y se podría decir que hay dos clases de perdedores que conforman indudablemente el mundo popular: los perdedores relativamente integrados, los que conservan alguna capacidad de consumo; y los perdedores desechables o potencialmente desechables. El pueblo aquí no es algo descalificado que debe ser transformado para alcanzar los parámetros del modelo previsto de sociedad, sino un mundo de consumidores de bienes y

¹ Universidad de Buenos Aires.



servicios de baja calidad, y un resto, potencialmente desechable que, en el mejor de los casos, puede ser mercantilizado a través de una nueva filantropía ligada directa o indirectamente al mundo corporativo.

II

Es cierto que quizás todavía no sea posible enunciar crudamente esta idea de lo popular en un proyecto porque es puramente negativa. Debería resultar complicado armar un programa a futuro que prometa crecimiento estrepitoso de la desigualdad, deterioro progresivo de las condiciones de vida de amplias franjas de población que conservan algún tipo de integración, y crecimiento de la violencia en los territorios populares en los que se deja al libre juego el accionar de grupos de la economía ilegal asociados con las agencias policiales. Podría, no obstante, y es lo que de algún modo se hace, prometerse el triunfo de los más capaces y omitir, claro, que las oportunidades están distribuidas muy desigualmente y las puertas de entrada a los senderos que llegan a objetivos exitosos no están habilitadas para los que llevan la marca de perdedores antes de entrar en la competencia. La vitalidad de la desigualdad como bandera es algo que tiene sus dificultades para la gobernabilidad. Es por ello que se reviven retóricamente algunos aspectos del discurso republicano con toques inclusivos, acompañados con promesas de algún mejoramiento hechas fragmentariamente a la población popular fragmentada.

Porque no siempre se puede recurrir exclusivamente a la pura fuerza represiva que solo es cómodo y posible de implementar en lugares sin tradición de integración y con mínima presencia estatal en todo el territorio. Se hace imprescindible, también para esta cultura del capital financiero, producir ilusiones, generar formas culturales de legitimación. Dice Weber que “el que está mejor situado tiene la urgente necesidad de considerar como ‘legítima’ su posición privilegiada, de considerar su propia situación como resultado de un ‘mérito’”. Y reafirmará que esto “se manifiesta también en las relaciones existentes entre los grupos humanos privilegiados en sentido positivo y negativo. La ‘leyenda’ de todo grupo privilegiado”, dice Weber, “es su superioridad natural y, si cabe, su superioridad ‘sanguínea’” (Weber, 1992, p 705). La superioridad, que legitima el lugar de los ganadores en la cultura del capital financiero, no tiene que ver con cuestiones étnicas, nacionales ni de género, ni de clase social. Es la habilidad del ganador lo que lo hace superior. Claro del ganador a como sea, sin reglas. En una situación que la historia de las ideas nombra como “Bellum ómnium contra omnes”, la guerra de todos contra todos. O, mejor dicho, hasta que se logre el perfeccionamiento de la sociedad, existen reglas de Estados que no son potencias a las que se puede burlar, pero quizás deban pagarse algunos costos -cada vez menores- si se descubre esta transgresión. No hay pruritos sobre las reglas de la democracia republicana, a la que se considera como una escenografía arcaica, pero sobre la que hay que saber moverse. Las acciones de inteligencia empresarial invadiendo la vida privada como un recurso para destruir al competidor forman parte de lo que se hace y de lo que debe hacerse. La ética que ampara las acciones del tipo ideal del ganador de la cultura del capital financiero es la que se resume en la frase de un conocido ladrón argentino: “Ladrón es aquel al que lo descubren”.



Lo cierto es que esta ética puede tener limitaciones para funcionar a la manera de un efecto demostración, como modelo ideal para el reconocimiento en la sociedad, aunque pueda resultar seductora sin lugar a dudas para la burocracia de los ganadores y para sectores de los perdedores integrados. Pero al fin estas limitaciones pueden superarse porque, para decirlo claramente, esta figura como ideal es productora de anomia. Y es la anomia, al fin, la que posibilita la gobernabilidad. La que permite que el mundo popular sea un mundo fragmentado sujeto a distintas violencias, pero sobre todo a la violencia interna que profundiza en extremo la fragmentación. El mundo popular es aquí simplemente el mundo de los perdedores. Y no es despreciado en su condición presente porque debe ser transformado en otra cosa. Es tajantemente despreciado en los hechos porque se lo concibe como mundo sujeto a la represión, a la manipulación publicitaria y a una nueva filantropía que pueda encontrar formas de mercantilización de la pobreza. Así se garantiza la gobernabilidad de las clases populares.

III

En 1973 en Milán un grupo de intelectuales italianos preocupados por la hipótesis de posibles futuros en que se produciría una regresión en las formas de organización social y política de la especie humana publica una serie de imaginativos ensayos agrupados en el libro llamado *La nueva Edad Media* (Eco, Colombo, Alberoni y Sacco, 1974). Uno de ellos, del escritor y periodista Furio Colombo, titulado “Poder grupos y conflictos en la sociedad neofeudal” (1974), diseña quizás el más sugerente escenario distópico, entre los presentados en el libro. Colombo se pregunta qué ocurriría -algo que se ve como posible- si zonas avanzadas de la concentración tecnológica producto, en sus supuestos, de la ausencia de control y de la protección del secreto, se liberasen de toda clase de relaciones con la sociedad, con las instituciones que la expresan, con la llamada opinión pública. Sostiene que si lograsen una autonomía importante no sería necesario el consenso y la adhesión de la mayoría de los ciudadanos. Y agrega

tampoco sería necesario conservar la imagen que muestra una coincidencia entre las instituciones y dichas concentraciones de poder, la imagen que coloca dicha coincidencia en un ‘centro’ ideal respecto al cual se calibran moderaciones, extremismos, intereses y equilibrios y en torno al cual se sitúan las leyes. En ese caso, su propia racionalidad y economía induciría a dichas concentraciones de poder a proteger directamente sus intereses, a evitar los trámites ritualizados e inconvenientes de las estructuras jurídicas, a desacreditar tanto el centralismo de las instituciones como el formalismo de la vida política tradicional (Colombo, 1974, p 37-38).

Y entonces un mundo fragmentado, con zonas protegidas (las zonas privilegiadas, como nuevos castillos, expresión de lo neofeudal) y territorios no protegidos donde impera la violencia sin control y por tanto el sufrimiento humano. En verdad Colombo, imagina en 1973, que esas zonas avanzadas de concentración tecnológica probablemente se autonomizarían a través de los vínculos entre investigación científica, producción industrial y organización militar, y no contemplaba los efectos que, un poco menos de dos décadas después, producirían las políticas de reducción de gasto fiscal, la privatización de empresas estatales y reformas tributarias regresivas, promovidos por el llamado consenso de Washington. Esas



políticas implementadas además con agresividad triunfante luego de la caída del muro, sumadas a los cambios en los mercados de trabajo producto de las nuevas tecnologías, lograban el predominio del capital financiero y su lógica, y dejaban un escenario bastante parecido, de autonomización de los poderes económicos frente a las instituciones públicas, al escenario distópico descrito por Colombo. Con el agregado de que la autonomización de las corporaciones, en el marco del declive de las viejas instituciones lograban la aceptación de, por supuesto, sus burocracias medias, los jóvenes CEOs de distintas y viejas identidades nacionales, esparcidos por distintos lugares del globo y con capacidad de circulación, pero también de varias franjas significativas ya no de ciudadanos, sino de consumidores, potencialmente afectados de manera negativa por esos cambios, aunque con expectativas por cercanía cultural de integración a las zonas privilegiadas.

Claro, estas distancias entre más y menos integrados se producirían en lo que podrían ser las zonas de avanzada. Ocurre que en este modelo distópico y en el mundo del presente, hay zonas (zonas de sacrificio las llama Colombo), en las que la realización práctica de la distopía implica que las corporaciones y sus aliados formales e informales (estados municipales y provinciales, grupos narcos o empresas) practiquen la violencia sin reglas como parte constitutiva de su actividad económica, mientras, es verdad, desde los espacios privilegiados y también desde los relativamente privilegiados, flota una relativa indiferencia frente a la barbarie y al sufrimiento que provoca.

No es casualidad que dos intelectuales de zonas del mundo real equiparable a las que Colombo llama zonas de sacrificio hayan imaginado neologismos para describir el sistema que habilita esas prácticas y la lógica de esas prácticas. Sayak Valencia y Achille Mbembe, mexicana y camerunés respectivamente, se valen de la expresión capitalismo gore, en el primer caso, y necropolítica, en el segundo (Valencia, 2010, Mbembe, 2011). Y no lo hacen para dar cuenta de la particularidad de algunos territorios, sino para incorporar estas prácticas como constitutivas de lo que Immanuel Wallerstein (1998) llama el sistema mundo. Su lado oscuro si se quiere, aunque paradójicamente está a la vista de todos. Sayak Valencia toma el término gore de un género cinematográfico que hace referencia a la violencia extrema y tajante. Y dirá entonces que capitalismo gore hace referencia

al derramamiento de sangre explícito e injustificado (como precio a pagar por el Tercer Mundo que se aferra a seguir las lógicas del capitalismo, cada vez más exigentes), al altísimo porcentaje de vísceras y desmembramientos, frecuentemente mezclados con el crimen organizado, el género y los usos predatorios de los cuerpos, todo esto por medio de la violencia más explícita como herramienta de necroempoderamiento (Valencia, 2010, p 15).

Sayak Valencia, nativa de Tijuana, ciudad ubicada en la frontera entre México y Estados Unidos, la quinta ciudad más violenta del mundo (1897 homicidios registrados en 2017) despliega su sensibilidad analítica para pensar la cuestión como parte de una lógica global. Y nunca tan pertinente la referencia al cuerpo que suele ser un recurso sobreactuado y convertido en un fetiche de moda en los mundos culturales. Aquí el cuerpo es analizado como una mercancía que porta los rasgos de la tragedia ("mercancía encarnada



literalmente por el cuerpo y la vida humana, a través de técnicas predatorias de violencia extrema como el secuestro o el asesinato por encargo”).

Achille Mbembe se vale de la noción foucaultiana de biopoder, y agrega otros dos conceptos: el estado de excepción y el estado de sitio. Sin lugar a dudas, tratando de entender experiencias ocurridas en espacios anómicos en los que prima la ley del más fuerte. La preocupación es examinar

las trayectorias a través de las cuáles el estado de excepción y la relación de enemistad se ha convertido en base normativa del derecho de matar. En estas situaciones, el poder (que no es necesariamente un poder estatal) hace referencia continua e invoca la excepción, la urgencia y una noción ‘ficcionalizada’ del enemigo. Trabaja también para producir esta misma excepción, urgencia y enemigos ficcionalizados (Mbembe, 2011, p 21).

En otras palabras, concluye Mbembe, “¿cuál es la relación entre lo político y la muerte en esos sistemas que no pueden funcionar más que en estados de emergencia?” (Mbembe, 2011, p 21). Y como es obvio no son reflexiones que dialogan exclusivamente con las tradiciones académicas, sino que están refiriendo a formas de construcción del orden en algunos estados africanos poscoloniales, en los que las formas de integración de los pobladores sin recursos, puede ser obtener acceso a las redes de la economía sumergida y subsistir a través de esa economía. Esta sobrevivencia en el contexto de la arbitrariedad de los dueños de los medios de coacción, relacionados o no con algún estado. Y, sobre todo, se analizan estas situaciones no como resultado de una marginalización, sino que se las piensa como formando parte de las transacciones internacionales en las que participan grandes corporaciones, redes internacionales de traficantes e intermediarios extranjeros y empresarios y tecnócratas locales.

Lo que de distintos modos dan a entender estos dos intelectuales es que estas formas particulares son parte de un sistema mundo. Los actores corporativos que intervienen en un negocio (legal, semilegal o directamente ilegal) de esa economía mundo, en cuyo proceso hay una matanza de estudiantes que visibilizaron y, consecuentemente, alteraron el orden de una poderosa economía informal, o de grupos de campesinos africanos que se resistieron a ser desplazados de su territorio, pueden no ser, por supuesto, los ejecutores de la matanza, que serán asesinos de una banda narco, fuerzas policiales corruptas o mercenarios; no obstante desempeñarán su papel decisivo a través de sus formas burocráticas. Así, jóvenes reivindicadores de la diversidad sexual y del cosmopolitismo gastronómico en las oficinas de una corporación en Londres o Nueva York advertidos previamente de la próxima habilitación o limpieza de un determinado territorio con riquezas de cobalto o diamantes comprarán acciones, que subirán cuando, superados los obstáculos, la explotación se realice pacíficamente. Los perdedores en estas zonas de sacrificio son población desechable, directamente parias sometidos a diversas y arbitrarias violencias.

IV

Este sistema mundo distópico, el del capitalismo gore, el de la necropolítica, no parece necesitar de banderas trascendentes para sostener su orden. Si hay una bandera posible es la de la libertad, pero



deshilachada y desteñida por las manchas de la mera libertad de mercado, y aún más puntualmente, por la libertad de los “mejores” para remover obstáculos que obstruyan el objetivo de acumulación indefinida. Obstáculos que bien pueden ser algunas de las viejas instituciones liberales habilitadoras de las libertades políticas, de la libertad de palabra, y que serán burlados en pos de la maximización de la ganancia. Es una libertad, en fin, sucia, aventurera, que directamente hecha por tierra la idea de responsabilidad pública dejando a las clases populares y sobre todo a “los perdedores” menos integrados en una zona de “sacrificio”.

Durante gran parte del siglo XX y hasta la caída del muro, las banderas legitimadoras de cada orden eran universalistas, incluían en su discurso, no sólo a la parcialidad del mundo que dominaban, sino a la entera especie humana. La libertad, en ese caso, no era solo la libertad de mercado, sino que incluía la dimensión integral del ser humano a realizarse, justamente no solo en la satisfacción de sus necesidades económicas básicas, sino también educativas, culturales, creativas. La igualdad era la realización de la justicia para todos los seres humanos, en concreto, como parte de una sociedad específica que debía producir la redistribución equitativa de los distintos bienes. Por supuesto que, tanto en nombre de la libertad como de la igualdad, se implementaban acciones que eran verdaderos actos de barbarie. No obstante, era frente al otro enemigo real que se cometían, y los valores en términos retóricos seguían primando. Se podían masacrar dos ciudades enteras como Hiroshima y Nagasaki y hacerlo en nombre de la libertad. La Unión Soviética podía invadir países del pacto de Varsovia, podía encerrar a sus disidentes en campos de trabajos forzados conocidos como Gulag, implementar de forma más visible que en el Occidente desarrollado las trabas a la libertad de expresión, y hacerlo en defensa de la realización de la igualdad que implicaba el socialismo. Claro que, de alguna manera, se presentaban, y en la lógica de la defensa del orden lo eran aun los que no respondían directamente a esta caracterización, como actos de guerra, en un contexto de estados de excepción para defender un sistema que se presentaba como beneficioso para la humanidad. Es decir, la barbarie no opacaba la trascendencia, sino que era la trascendencia la que de un modo u otro justificaba la barbarie. Y lo que se sostiene aquí no es si esas trascendencias son compatibles o no con las prácticas que se realizan en su nombre, sino que en el marco del enfrentamiento de la Guerra Fría tuvieron, aunque se fueran debilitando por luchas internas desde fines de los sesenta, y por la propia degradación de cada uno de los sistemas, una importante productividad cultural. Eran banderas que podían implicar culturalmente al conjunto de la población.

Las nuevas formas de acumulación que radicalizan y vulgarizan la noción de libertad individual asociada a la cultura del capital financiero se expresan muy claramente en el gobierno de la primera ministra de gran Bretaña Margaret Thatcher y más simbólicamente en una frase atribuida a ella, *There is no alternative*/No hay alternativa, que puede ser una síntesis del clima político pos muro de Berlín. No se trata de un futuro mejor para la humanidad, ni de imaginar quizás ilusorias formas de vida para el porvenir cercano o lejano. Es una cultura política sin horizonte, no promete alboradas salvadoras. El mundo nuevo ya llegó. Es este. No hay alternativa. El objetivo es la maximización de la ganancia de los mejores y la transformación de todas las actividades en actividades comerciales. Las clases populares no son el pueblo de la ilustración;



son, como se ha dicho, simplemente los perdedores. No sobrevive quien no tiene algo para vender. Y el acceso a aquellos bienes o servicios que, vividos como derechos conquistados por las clases populares, eran un símbolo de la integración ciudadana, son ahora meras mercancías. La salud es un bien económico, lo es la educación y lo es la seguridad. Por supuesto, los fondos jubilatorios lo son. La sobrevivencia de los peores, de los fracasados, su relativa contención, es producto de las instituciones debilitadas de lo que las miradas predominantes consideran un viejo orden que debe ser destruido: educación pública, salud pública, sistema público de jubilación, o de las experiencias políticas relativamente rehabilitadoras de ellas que son nombradas con el significante populismo, demonizado por el sentido común predominante de la época.

V

La acción política y cultural de la cultura predominante está dirigida a consolidar el nuevo orden debilitando al extremo o bien destruyendo las instituciones del viejo orden, que eran fundamentales para la integración de las clases populares. Y así es que se actúa sobre el debilitamiento o reorganización bajo formas que generen múltiples divisiones, de la institución partido político, del sindicato, de la universidad, y de cualquier forma que tomen los movimientos sociales. Sociedad fragmentada y una cultura de masas reforzada por la industria cultural que ponga en el centro de la escena de los espacios de grupos dominados al consumidor.

El consumo, no solo como un comportamiento relevante para la reproducción de ciertas formas significativas de la economía, sino, fundamentalmente, como productor de identidades culturales fragmentadas y, en algún sentido, efímeras. La distribución de los nuevos medios por los capilares de distintos espacios sociales convierte al sofisticado mundo de la creación publicitaria contemporánea en una fuerza central en la producción de alienación humana y, por lo tanto, más efectiva que cualquiera de los recursos del mundo de la política en el mantenimiento y legitimación de hecho de un orden, concretamente de un orden compatible con la cultura predominante.

La distribución e interiorización de elementos discursivos de la visión del mundo predominante en interacción productiva con las formas organizativas productoras de individuación tienen una significación no menor para entender las formas de relación de las clases populares con la política y con la legitimación de un orden político y de una clase política que no ilusionan. Ya que en este mundo desencantado, los individuos, que no son ciudadanos, se aventuran a la escena pública no tanto por “la búsqueda de causas comunes ni (por) los modos de negociar el significado del bien común y los principios de la vida en común, sino más bien (por) una desesperada necesidad de ‘interconectarse’” (Bauman, 2004, p 42), construyen así comunidades frágiles y efímeras. “Comunidades de preocupaciones compartidas, ansiedades compartidas u odios compartidos-pero en todo caso comunidades ‘perchero’, reuniones momentáneas alrededor de un clavo en el que muchos individuos solitarios cuelgan sus miedos individuales y solitarios.” (Bauman, 2004, p 42).



Es en este contexto que los grupos sin capacidades económicas importantes tendrán muchas dificultades para hacer oír la voz de sus intereses fuertes, que son intereses colectivos. El espacio de lo popular en las sociedades del presente desde ya no tiene poder económico, pero, además, no tiene partido entendido como un espacio mínimamente deliberativo que represente por lo menos algo de su sector. Los habitantes del espacio popular no se reconocen en ninguna identidad colectiva. Son individuos que eventualmente podrán reclamar algo a algún agente de la clase política junto con otros individuos con los que circunstancialmente encontraron algunas coincidencias específicas. Pero lo que es cierto es que los problemas comunes de los individuos no necesariamente suman a una causa común. La causa común y, aún más, la acción que resulta de esa causa común, es el producto de la construcción colectiva de la opinión (Bourdieu, 2000, p 25). Sin construcción colectiva de la opinión, hay rejunte de problemas individuales que no se transforman en una causa que les otorgue identidad colectiva a los demandantes. Así, las clases populares del presente son interpeladas por los distintos agentes e instituciones impregnados de la cultura del capital financiero, no como el pueblo garante del pacto democrático, tampoco como el ciudadano que es miembro de una ciudad en la que habita una población con derechos, sino como fragmentos de consumidores agrupados en identidades más o menos efímeras, como objetos de emprendimientos filantrópicos posibilitados por formas de comercialización de la pobreza, o también, como clase peligrosa sin derechos, contenida por la manipulación y la represión policial. Para la visión de la cultura predominante son simplemente aquellos a los que debido a su propia responsabilidad individual no les ha ido bien en la lucha por la vida. Son los perdedores, a quienes progresivamente se les quitan los puntos de apoyo que les podrían permitir, no ya mover el mundo como pretendía Arquímedes de Siracusa, sino apenas lograr, en la desigualdad, formas de integración mínimas que le posibiliten el ejercicio de elementales derechos humanos.

Bibliografía

- Bauman, Z. (2004). *Modernidad líquida*. Fondo de cultura económica.
- Bourdieu. P. (2000). Formas de acción política y modos de existencia de los grupos. En *Sobre el campo político*. Presses universitaires de Lyon.
- Colombo, F. (1974). Poder, grupos y conflicto en la sociedad neofeudal. En Eco, U; Colombo, A.; y Sacco, G. (1974). *La nueva Edad Media*. Alianza editorial.
- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica*. Editorial Melusina.
- Valencia, S. (2010). *Capitalismo Gore*. Editorial Melusina.
- Weber, M. (1992). *Economía y sociedad*. Fondo de Cultura Económica.
- Wallerstein, I. (1998): *El moderno sistema mundial*. Siglo XXI.



1:

preguntas

y

argumentos



NO SE VA A LLAMAR ‘SOÑAR CON MILANESAS’ – O ¿POR QUÉ DECIDIMOS CAMBIARLE EL TÍTULO A NUESTRO FUTURO LIBRO?

Javier Auyero y Sofía Servian

NO SE VA A LLAMAR 'SOÑAR CON MILANESAS' – O ¿POR QUÉ DECIDIMOS CAMBIARLE EL TÍTULO A NUESTRO FUTURO LIBRO?

Javier Auyero¹ y Sofía Servian²

Resumen

Este artículo resume la introducción de un libro en preparación cuyo título provisional es *Abrumados. ¿Cómo sigue sobreviviendo los marginados?* Nos concentramos en la atmósfera mental que prevalece entre los habitantes de los márgenes urbanos y analizamos sus múltiples estrategias de sobrevivencia. Nos preguntamos cómo y cuándo las estrategias destinadas a obtener recursos materiales y a lidiar con la violencia interpersonal intersectan formas locales y extra-locales de dominación y explotación. La introducción también esboza la naturaleza colaborativa de nuestro proyecto de investigación y su dimensión pública.

Palabras Clave: marginados urbanos, estrategias de sobrevivencia, dominación, proyecto colaborativo

Resumo

Este artigo resume a introdução de um livro em preparação cujo título provisório é *Oprimidos. Como continuam a sobreviver os marginalizados?* Concentramo-nos na atmosfera mental que prevalece entre os habitantes das margens urbanas e analisamos suas múltiplas estratégias de sobrevivência. Perguntamo-nos como e quando as estratégias destinadas a obter recursos materiais e a lidar com a violência interpessoal intersectam formas locais e extra-locais de dominação e exploração. A Introdução também esboça a natureza colaborativa do nosso projeto de investigação e sua dimensão pública.

Palavras-chave: margens urbanas, estratégias de sobrevivência, dominação, projeto colaborativo

Abstract

This piece summarizes the introduction of a book in progress whose provisional title is *Overwhelmed. How do the urban poor keep surviving?* We focus on the mental atmosphere that prevails among residents of the urban margins and dissect their multiple strategies of survival. We ask when and how these strategies to obtain material resources and to deal with interpersonal violence intersect and interact with local and extra-local forms of domination and exploitation. The introduction also delineates the collaborative nature of our research project and its public dimension.

Keywords: urban margins, strategies of survival, domination, collaborative project

¹ Universidad de Texas-Austin.

² Universidad de Buenos Aires.



NO SE VA A LLAMAR ‘SOÑAR CON MILANESAS’ – O ¿POR QUÉ DECIDIMOS CAMBIARLE EL TÍTULO A NUESTRO FUTURO LIBRO?³

“[R]esulta tan difícil hablar de los dominados de manera justa, y realista, sin exponerse a dar la impresión de que se les hunde o se les exalta, sobre todo, a ojos de esos apóstoles bienintencionados que, inducidos por una decepción o una sorpresa a la medida de su ignorancia, interpretarán como condenas o alabanzas una tentativa informada de decir las cosas como son” Pierre Bourdieu. 2000.

Pascalian meditations. Stanford University Press.

Hace más de cinco años que Chela coordina un comedor comunitario en el asentamiento La Matera, en la periferia sur del conurbano bonaerense. El comedor lleva el nombre de su hijo de 9 años, fallecido luego de que una moto lo atropellara frente a su casa. De lunes a viernes, alrededor de 100 personas, entre niñas, niños y adultos desayunan, almuerzan y/o meriendan en el estrecho salón multiuso cubierto con chapas y rodeado de alambre en el patio de adelante de la casa de Chela. Una mujer de 45 años, de baja estatura y tez morena, Chela parece tener una energía inagotable para obtener recursos para su comedor: “Me bajan de Nación, del municipio, de la iglesia... también donaciones privadas. La panadería nos dona la factura, otros ponen para el puchero”. Cuando hablamos con ella en mayo de 2019 nos contaba que al principio concurrían niños y niñas solas al comedor, “ahora se ven más familias enteras”. Un año más tarde, en plena pandemia, el comedor de Chela distribuía raciones de comida a docenas de familias.

El barrio “está mal. El año pasado se inundó más que nunca, no sé si será por las cloacas que no terminaron. No sabés las ratas que tenés después de cada inundación. Por suerte acá en el comedor no tenemos. Tenemos venenos y jaulas por todos lados, porque son ratas grandes”. A Chela no le gusta detenerse en los problemas, sino en las posibles soluciones. “Vamos a salir adelante”, dice. El “salir adelante”, para ella, implica a las tres vecinas que la ayudan en comedor: “se corta la luz y sabemos qué hay que hacer, se corta el agua, y sabemos qué hay que hacer”. Las cuatro, comienzan su labor alrededor de las siete de la mañana y terminan una vez que limpian la sala luego de la merienda de las 5 pm.

Soledad tiene 28 años y hace seis meses colabora con Chela en el comedor. Su marido es carnicero y “sale” del barrio todos los días a las 5 AM – “tiene que esperar a que haya alguien en la calle para salir, porque hay mucho chorro”. Tiene dos hijos, el más chico sueña con ser futbolista, y Soledad lo lleva a dos clubes durante la semana para que se entrene. A su hija, la acompaña otras dos veces por semana para que tome un curso de belleza. Pasa horas en distintos colectivos acompañando a su hijo e hija. “Gasto un montón en SUBE...y el uniforme de futbol también es re-carro”⁴.

“Cuando me mudé acá”, nos cuenta Soledad, “mis hijos tuvieron dos años de tratamiento porque en la casa donde nos mudamos había perros y pulgas. Era un asco. En el hospital donde los llevaba me preguntaron ‘¿Dónde te metiste mami?’ ... La basura acá la tenés que quemar, porque es un nido de ratas.

³ Adelanto del libro *Abrumados. ¿Cómo siguen sobreviviendo los marginados?*

⁴ SUBE es el Sistema Único de Boleto Electrónico implementado en el país desde el año 2011. La tarjeta SUBE permite a cada usuario abonar viajes en colectivos, subtes y trenes.



La vecina tira y no quema. Y cuando quemamos, los vecinos se quejan del humo”. Cuando le preguntamos si había algún dirigente político barrial que ayudara con estos y otros problemas del asentamiento, Soledad nos contestó refiriéndose a Pocho, un referente del peronismo, “¿Un puntero? Estaba el que está preso ahora”.

El día que hablamos con Chela y con Soledad, el plato fuerte del almuerzo era un guiso de mondongo con arvejas. Entre los ruidos de las ollas y las cucharas, y el murmullo de los chicos y chicas que entraban al comedor, Chela nos confesó entusiasmada que su ilusión era “hacer milanesas con un buen puré... ese es mi sueño”.

Chela no es la única que sueña con milanesas. Expresiones como “una buena comida”, “un buen asado”, “unas buenas milanesas” se repitieron durante los más de 24 meses que duró nuestro trabajo de campo en el asentamiento y los barrios que los rodean. Susana nos contaba que esperaba todo el mes a cobrar la Asignación Universal por Hijo (AUH)⁵ para “comprarme unas buenas milanesas”, Ana depositaba sus esperanzas en las elecciones (en las que el presidente Macri y la gobernadora Vidal fueron derrotados) porque “tenemos que volver a comer milanesas más seguido”. Docenas de entrevistados nos detallaron el precio de las alitas de pollo, de los huevos, de la leche, de lo que “antes comprabas con 100 pesos y ahora no te alcanza para nada”, de lo caro que estaba la manteca y la última oferta de budín que les había llegado por WhatsApp. “En casa”, nos detallaba Pedro, “ahora tomamos mate cocido con leche en vez de leche con chocolate para que la leche rinda más”. José nos dijo que le dio a su hija todo lo que cobró “juntando fierros” para que ella se pueda dar “el gusto de comprarse milanesas”.

Dadas las reiteradas referencias a las milanesas que nuestros entrevistados añoraban volver a comer, pensamos en titular nuestro libro *Soñar con Milanesas*. Queríamos, con el título, capturar simultáneamente la dimensión material de la miseria y las esperanzas de los más desposeídos. Sin embargo, al poco de jugar con el título nos dimos cuenta de los peligros que una sesgada o interesada interpretación podían generar –“¡Los pobres no sólo sueñan en comida!” – imaginamos escuchar una acusación crítica; “¿Ves? ¡Esta gente sólo piensa en comer!” sospechamos que otros dirían. Quizás anticipando esas lecturas simplificadoras decidimos dejar el título de lado –aun cuando mantuvimos nuestro interés tanto teórico como empírico en la materialidad de la destitución y en la manera en que las esperanzas de mejoramiento individual y colectivo se entretejen con y desde ella.

“Acá estamos como olvidados”

Lucy cree que en La Matera “estamos como olvidados”. Se refiere a la desprotección frente a la violencia que ella y su familia han estado sufriendo. Las últimas semanas del mes, Lucy suele quedarse despierta hasta tarde. Hasta que no escucha el sonido de la puerta indicando que su hija Paula está de regreso del trabajo, Lucy no apaga

⁵ La AUH es un programa de transferencia monetaria condicionada.



su velador. Las primeras dos o tres semanas del mes, Lucy suele dormirse antes. Paula se toma un remise desde la parada del colectivo y “eso me da tranquilidad”. Hacia fin de mes, cuando ya no alcanza el dinero, Paula camina las 15 cuadras que separan la parada del colectivo de su casa.

A Juan, otro de sus hijos, “lo robaron entre cuatro, con cuchillos, lo dejaron en bolas... adelante mío”. Ella llevaba una faca en su cintura, como siempre, para “sentirme más segura”. Pero no reaccionó porque temió que le hagan daño a su hijo. “Yo les pedía que no lo lastimen”. Los que lo asaltaron “son pibes del barrio, jugaban a la pelota con mi hijo.... Pero igual lo dejaron en calzoncillos. Al padre de uno de ellos le dije que a mí no me podían robar nada porque soy pobre como ellos. Uno de los pibes ahora está en cana, al otro lo mataron... [luego del asalto] Yo quedé histérica por unos meses”.



Nuestro libro examina las estrategias de sobrevivencia de los pobres urbanos: ¿Qué hacen los que menos tienen para obtener vivienda, alimentación, y medicamentos? ¿Cómo lidian con la violencia –una amenaza literal a su sobrevivencia– que los azota a diario? Más de dos años de trabajo de campo, y la atención simultánea a estrategias pasadas y presentes, resaltan la diversidad de prácticas, pero al mismo tiempo cierta uniformidad en cómo las carencias materiales son vividas y sentidas. Esta experiencia común es la que el título que sí escogimos procura ilustrar.

La pregunta por cómo sobreviven los marginados tiene que ir de la mano, para quienes hacemos etnografía, con la pregunta sobre cómo piensan y sienten esta subsistencia. *Abrumar*, de acuerdo al diccionario María Moliner, significa “constituir una carga penosa para alguien”. *Abrumados* resume el estado de ánimo que detectamos en los márgenes –la subsistencia es esa ardua carga que los residentes de La Madera confrontan a diario. Estar abrumados no implica, al menos para las decenas de personas con las que hablamos, estar paralizados o impotentes frente a una realidad de inseguridades y precariedades. Por el contrario, sus propias prácticas (desde tomar una tierra, levantar una casa, cavar una zanja, construir una vereda, hasta asegurarse que las hijas asistan a la escuela, coordinar horarios para evitar ser asaltados, y trabajar a diario en un comedor comunitario para alimentar a cientos de personas) expresan no sólo la existencia de la esperanza en el mejoramiento individual y colectivo sino algo que, creemos, ellas y ellos pueden enseñar a quienes no habitan allí: la persistencia frente a dificultades presumiblemente insuperables.

Persistir, de acuerdo al diccionario de María Moliner, significa, “pervivir, perseverar” –continuar firme u obstinadamente en un estado o curso de acción a pesar de los obstáculos o los fracasos. La persistencia es otro de los temas que aúna a varias de las historias personales y retratos etnográficos que presentamos aquí. Resaltamos la persistencia porque creemos que nos permitirá iluminar los esfuerzos individuales y

colectivos de los habitantes de los márgenes urbanos (sin celebrar su voluntarismo ni su “agencia”) y, al mismo tiempo, enfatizar las circunstancias objetivas que están más allá de su control. Esto nos ayudará a construir una representación que sea “justa y realista”, como aconseja Pierre Bourdieu, sin degradar ni glorificar a quienes habitan en lo más bajo de la escala social.

“Nos tapó la mitad de la casilla”

La lluvia comenzó un jueves de noche, en el mes de abril de 2000. Temprano en la mañana del viernes, Lucas vio que las zanjas recién cavadas se habían llenado de agua. Las tablas que habían puesto para no tener que saltarlas ya no estaban. Las estacas que había clavado en la tierra y los hilos que las unían para delimitar cada terreno ocupado pronto desaparecerían bajo el agua. “Gris”, la recuerda. Lucas reconoció los principios de una corriente que se aceleraba al pasar por lo que pronto sería la plaza central del barrio. Vio pasar un par de cubiertas que servían de puente para entrar y salir del barrio. Con Alma decidieron quedarse en el rancho –tenían miedo de que alguien se los “intrusara” como le había pasado a Joni el fin de semana anterior cuando fue a visitar a sus familiares a una media hora del nuevo asentamiento. Hacia el mediodía, cuando Lucas decidió bajarse de la cama para ver el nivel del agua, sus zapatillas se hundieron en el piso de tierra. A los veinte minutos escuchó el “plaf, plaf...” cuando Alma atravesó el cuarto para hacer el mate. “Es como que nos estamos hundiendo”, pensó. Dos centímetros de agua ya cubrían el piso, en 48 horas el agua les llegaría hasta la rodilla. Alma y Lucas ya habían pasado una inundación juntos y sabían que si no ponía a resguardo sus colchones y su ropa el agua los arruinaría: “la cama, mal que mal, le das una enjuagada y sabés que sirve porque es madera pero los colchones y la ropa no la podés usar más”. Sobre una de las mesas pusieron el colchón y apoyaron la heladera sobre la otra. Se quitaron las zapatillas embarradas. Con sus espaldas apoyadas sobre la húmeda pared de chapa, se sentaron sobre el colchón, el mate y el termo entre ellos, a esperar. Las otras tres paredes de lona, recuerda Alma, aleteaban al compás del fuerte viento. La tormenta duró 4 días, al final de los cuales el nuevo asentamiento quedó totalmente cubierto de un metro y medio de agua.

Abrumados documenta la agudeza, la constancia, y la multiplicidad de la pobreza urbana focalizándonos en las diversas estrategias de subsistencia de los habitantes de La Matera, originalmente un asentamiento informal, hoy un barrio del sur del conurbano bonaerense. Al indagar en cómo los habitantes obtienen sus terrenos, construyen sus viviendas, levantan la infraestructura común necesaria, procuran su alimentación diaria, nuestro texto pone atención en la dimensión material de la pobreza. Al examinar las



formas en las que estos mismos habitantes navegan situaciones de extrema violencia interpersonal, también nos focalizamos en su (insegura) existencia física. Al inquirir sobre lo que dicen, piensan, y sienten mientras persisten en su vida diaria en medio de la miseria y la violencia, nos ocupamos de la dimensión simbólica de la marginalidad urbana.

Abrumados inspecciona estas estrategias tanto de manera sincrónica (¿Cómo lidian hoy con las carencias materiales y con la violencia circundante?) como diacrónica (¿Cómo han intentado resolver sus problemas más urgentes en los 20 años que tiene el asentamiento?). Al poner simultáneamente en foco pasado y presente veremos que la pregunta por la subsistencia (¿Cómo sobreviven en un contexto de privación material e inseguridad?) no puede ser separada de la pregunta por el progreso (¿Cómo procuran mejorar sus vidas?). En La Madera, como en tantos otros territorios relegados, la sobrevivencia (¿Qué hacen los pobres para, siguiendo la imagen creada por Charles Booth y que inspirara los estudios de la “línea de pobreza”, mantenerse a flote?) y los intentos de progreso (¿Qué hacen para intentar dejar de ser pobres?) están profundamente imbricadas.

Investigar y escribir en/sobre los márgenes

“Ver, escuchar, tocar, grabar, puede ser, si se hace con cuidado y sensibilidad, actos de fraternidad y sororidad, actos de solidaridad. Sobre todo, son el trabajo de reconocimiento. No mirar, no tocar, no grabar, puede ser el acto hostil, el acto de indiferencia y de apartamiento”. Nancy Scheper-Hughes.

1994. *Death without weeping*. California University Press

Abrumados es fruto de la colaboración entre una estudiante de Antropología que nació y se crió en el barrio aledaño a La Madera (La Paz) y un sociólogo que no vive en el conurbano desde el año 1992 pero que lo visita con frecuencia. Nos embarcamos en esta tarea conjunta –investigar y escribir sobre la vida de los más desposeídos – a sabiendas de una situación un tanto paradójica que se vive en el país. Las Ciencias Sociales –y en particular la Sociología y la Antropología– han producido excelentes trabajos que desmontan la enorme cantidad de prejuicios y estigmas clasistas, sexistas y/o racistas que circulan sobre los sectores sociales más vulnerables (desde el “esta gente no quiere laburar”, hasta el “tienen hijos para cobrar planes”, desde el “votan con la panza” hasta las acusaciones de “negros choriplaneros”, etc.). A pesar de ese trabajo colectivo, estos prejuicios y estigmas perduran y, hasta nos aventuraríamos a decir, se amplifican con perniciosa velocidad en las redes sociales (particularmente en épocas de elecciones) no sólo entre sectores medios y altos sino entre los mismos pobres. No somos tan ingenuos como para creer que un libro, que se tome en serio el esfuerzo por conocer bien a los habitantes de lo más bajo de la escala social y por escribir de manera clara sobre sus padecimientos, vaya a deshacer representaciones nocivas que están lejos de ser creaciones recientes. Pero sí queremos creer que, si focalizamos sistemática y rigurosa atención etnográfica en el esfuerzo por sobrevivir, y en temas como la esperanza, las posibilidades, los intentos por “hacer lo correcto” en medio de tanta adversidad deberían servir como herramientas de crítica frente a esos prejuicios.



Visibilizar el sufrimiento y sus consecuencias, generar otro tipo de discusión sobre lo que sucede en lo más bajo del espacio social, desde que nos encontramos por primera vez a mediados del año 2018 tuvimos estas intenciones, muy generales por cierto, en mente, lo que hoy podríamos denominar un intento por llevar a cabo una ciencia social pública y localizada reconstruyendo historias que sean al mismo tiempo accesibles, empíricamente enraizadas y teóricamente informadas que fuesen relevantes y entendibles para el público en general. Procuramos construir narrativas que hablen de las distintas maneras en que se vive la marginalidad urbana porque, quizás de manera un poco ingenua, compartimos el “optimismo ilusorio del poder de las ideas” de generaciones anteriores de cientistas sociales (Burawoy, 2016).

Sofía nació, se crió, y vive en un barrio adyacente a La Madera, producto de una de las primeras tomas colectivas de tierras en el conurbano durante los años ochenta. Las conversaciones, entrevistas en profundidad, e historias de vida en las cuales se basa nuestro texto fueron llevadas a cabo como charlas entre vecinos, conocidos y/o familiares de muy similar posición social. Sofía no tuvo que “entrar al campo” y lograr esa confianza y ese “rapport” muchas veces tan elusivos hasta para la más experimentada etnógrafa. Su desafío no fue tanto “entrar” sino más bien “tomar distancia” de la realidad que la rodea a diario para poder objetivarla, analizarla y narrarla.

Reduciendo lo más posible la intrusión externa (los habitantes de La Madera ven en Sofía a “la hija de....”, “la vecina de...”), la distancia, y la asimetría entre entrevistadora y entrevistados, nuestro trabajo de campo generó, en más de una ocasión, situaciones de “auto-análisis acompañado e inducido” (Bourdieu, 2000, p. 615). Personas como Chela, Soledad y tantas otras aprovecharon la oportunidad que les otorgó la entrevista con alguien que procuraba entenderles para llevar a cabo una suerte de auto-examen. Utilizaron “el permiso o el incentivo dados por nuestras preguntas o sugerencias (...) para llevar a cabo una tarea de clarificación –gratificante y dolorosa al mismo tiempo– y para expresar, a veces con gran intensidad, experiencias y pensamientos por mucho tiempo reprimidos o no dichos” (Bourdieu, 2000, p. 615).

“Para conocer completamente el juego”, escribe Matthew Desmond (2009, p. 294) en su detallada e inspiradora etnografía de los bomberos forestales

debemos jugarlo. Debemos comer su comida, hablar su idioma, caminar por sus veredas, trabajar en sus trabajos, luchar en sus luchas, enseñar en sus escuelas, vivir en sus casas; y debemos hacer todo esto hasta que sus cosas, su vida —su olor, sabor y temperatura, su forma de razonar y psicología, su ritmo y tempo y sentir— se conviertan en nuestras cosas, nuestra vida (2009, p. 294).

El trabajo de campo sobre el que se basó *Abrumados* fue llevado a cabo, casi en su totalidad, por Sofía Servián. Sobre sus más de dos años de observaciones y decenas de entrevistas y conversaciones informales es que nos basamos para realizar las reconstrucciones etnográficas y formular nuestros argumentos. Sofía no decidió, de un día para el otro, “jugar el juego” para comprender de qué se trataba subsistir en los márgenes urbanos. Comparte con los habitantes del asentamiento su comida, sus veredas, su escuela; allí fue que ella remontó sus primeros barriletes cuando era chica, allí tuvo “piyamadas” con



sus primos, allí viven hoy muchos de sus tíos y tías. No tuvo que “someterse al fuego de la acción *in situ* ... (ni) poner su propio organismo, sensibilidad, e inteligencia encarnada en el epicentro del conjunto de fuerzas materiales y simbólicas” (Wacquant, 2006, p. xi) que dan forma a las estrategias de sobrevivencia porque ella, y su familia, están involucradas en esa tarea desde siempre. No tuvo que deliberadamente “exponerse” a una fila para cobrar un plan estatal al que el dirigente político local le había dado acceso para luego cobrarle una parte en efectivo porque así lo experimentó cuando su madre estaba sin trabajo. No tuvo que “sumergirse” en la cotidianeidad barrial para vivir la inseguridad diaria porque vive allí, a sólo dos cuadras de uno de los puentes que entran a La Madera, desde que nació. Nunca tuvo, en otras palabras, que procurar que “las cosas” de los que viven en la periferia urbana se volvieran “sus cosas” – sus olores, sabores, temperaturas, sonidos, etc.– porque, sencillamente, siempre lo fueron. El desafío no fue el acceso sino, más bien, el distanciamiento respecto de formas no cuestionadas de pensar y hacer, disposiciones internalizadas a lo largo de su vida que, fuimos descubriendo, no permitían ver y cuestionar –objetivar– estrategias propias y ajenas.

El trabajo en conjunto (entre una estudiante de antropología y un sociólogo con casi tres décadas en el oficio) fue esencial para, mediante una reflexividad sostenida, proceder con los quiebres epistémicos que nos permitieran construir a las estrategias de subsistencia en un objeto sociológico (Jensen y Auyero, 2019). Juntos, en infinidad de diálogos virtuales y presenciales, fue que convertimos, al decir de Pierre Bourdieu, “a lo doméstico en algo exótico” mediante una ruptura con la “relación inicial de intimidad con maneras de vivir y de pensar que, al ser tan familiares, permanecen opacas” (1990, p. xi).



La mochila de Sofía

Era la primera semana del segundo semestre del 2019. En su mochila nueva, Sofía llevaba las fotocopias para las dos materias, recién compradas en “El Bar”, el kiosco de la facultad de Filosofía y Letras donde cursaba Antropología. Tenía también un libro nuevo, *El Informe sobre Auschwitz* de Primo Levi, uno de esos lujos para los que los estudiantes de bajos ingresos suelen ahorrar meses. Ya llevaba dos años estudiando en la ciudad de Buenos Aires y siempre se aseguraba que sus materias no comenzasen muy temprano en la mañana ni terminaran muy tarde en la noche. Sofía sabe que salir de madrugada del barrio o regresar pasada la medianoche es peligroso. “Los pibes” acechan a los vecinos –los relatos de asaltos y robos de celulares, dinero, zapatillas eran frecuentes entre sus amigas. Pensaba que a ella nunca la iban a asaltar si tomaba las precauciones necesarias: evitar ciertos horarios, caminar por donde había más luz, intentar siempre estar acompañada y llevar pocas cosas encima.

Esa noche estaba sola. Había llamado a Agustín, su hermano un año menor, para que la esperara en la esquina. Se bajó del colectivo 373 a las 11.15 de la noche. La parada estaba a cuatro cuadras de su casa. En el segundo que se demoró en saludar a Agustín, tres chicos los rodearon. Sofía cree que no tenían más de 15 años. Los tres estaban

encapuchados, dos mostraron sus cuchillos y el tercero una pistola. “¡El celular!” fue todo lo que dijeron. Se le secó la garganta y apenas atinó a decirles que lo tenía en el fondo de la mochila. Sintió miedo de no poder alcanzarlo pronto. Pensó que la iban a lastimar. Metió la mano y ahí, entre las fotocopias y el libro de Levi, estaba su celular – un Samsung Y6, regalo de cumpleaños de Susana, su mamá.

Recuerda todavía el golpe en la muñeca que uno de ellos le dio al agarrar el celular. Le arrebataron también la mochila. Cuando los tres chicos salieron corriendo, Sofía notó que su hermano ya no tenía la campera, la remera, ni las zapatillas. En este momento vio que un patrullero de la policía bonaerense pasaba frente a ellos. Les hizo señas y las sirenas azules encendidas la encandilaron por un segundo. Uno de los asaltantes fue detenido en la otra esquina de su casa. Los otros dos, con el celular, la mochila, y la ropa de su hermano, lograron escapar corriendo en dirección al puente que comunica el barrio con La Matera.

Eso fue un jueves. El sábado, como todos los sábados desde ya hacía un año, Sofía se acercó a la Unidad Básica donde, junto a otras jóvenes militantes del barrio, ofrecen clases de apoyo escolar a niñas y niños de la zona, la mayoría de las cuales vienen del asentamiento. La clase se divide en dos grupos, los más chicos de siete y ocho años, y los más grandes de nueve a doce años. Son clases un poco caóticas, en las que Sofía y sus compañeras intentan transmitir el interés por la lectura con juegos. Varios estudiantes asisten de manera irregular, otros, como Félix, no faltan nunca.

Ese sábado, Félix estaba muy contento. Con sus 12 años recién cumplidos, se acercó a Sofía y le mostró su mochila nueva. Al ver que era la mochila que le habían robado hacía dos días, Sofía sintió un escalofrío en su cuello. La garganta se le volvió a secar. Sonrió forzosamente y le dijo a Félix que le parecía muy linda. No dijo ni pregunto nada más.

Bibliografía

- Bourdieu, P. (1990). *Homo Academicus*. Stanford University Press.
- Bourdieu, P. (2000). *The Weight of the World: Social Suffering in Contemporary Society*. Stanford University Press.
- Burawoy, M. (2016). Sociology as a Vocation. *Contemporary Sociology*, 45 (4), 379–93. DOI: 10.1177/0094306116653958
- Desmond, M. (2009). *On the Fireline: Living and Dying with Wildland Firefighters*. University of Chicago Press.
- Jensen, K; y Auyero, J. (2019). Teaching and Learning the Craft: The Construction of Ethnographic Objects. *Urban Ethnography*, 16, 69–87. DOI: 10.1108/s1047-004220190000016007
- Wacquant, L. (2006). *Body & Soul: Notebooks of an Apprentice Boxer*. Oxford University Press.





POPULISMO: UN SIGNIFICANTE TRAMPOSO

Lucas Rubinich

POPULISMO: UN SIGNIFICANTE TRAMPOSO

Lucas Rubinich¹

Resumen

El artículo plantea la paradoja de que el carácter polisémico ligado a los sentidos comunes del significante populismo, y por lo tanto de su dificultad para ser usado como recurso analítico en la comunidad académica, no inhibe su uso generalizado para referirse a una variedad de fenómenos políticos, muy particularmente latinoamericanos. Se analizan las introducciones reflexivas de dos compilaciones que realizan la paradoja. Se sostiene que las razones para este uso de un significante a todas luces impregnado de *doxa* no hay que encontrarlas en alguna eficiencia intrínseca, sino en la fuerza cultural que le ha impregnado la comunidad. En una sensibilidad sobre lo popular extendida en el pensamiento moderno que descalifica al pueblo real porque necesita ser redimido. No es una descalificación que convierta al pueblo en desechable. Es un elemento constitutivo de la sociedad ideal que necesita ser convertido en soberano educado, en proletariado consciente, o en masa de desheredados rebeldes. Lo que se rechaza es la ignorancia, la alienación, la superstición. En el marco del predominio de la cultura del capital financiero y de la crisis de las miradas modernas, el significante populismo se despoja de esta trascendencia redimidora y queda solo con el sentido peyorativo, pero conservando legitimidad académica. Por lo que más crudamente que en otro momento es un significante que engaña, decididamente tramposo.

Palabras clave: populismo, sentido común, pensamiento moderno, cultura del capital financiero.

Resumo

O artigo apresenta o paradoxo de que o caráter polissêmico ligado aos sentidos comuns do significante populismo, e portanto de sua dificuldade para ser usado como recurso analítico na comunidade acadêmica, não inibe o seu uso generalizado para se referir a uma variedade de fenômenos políticos, muito particularmente latino-americanos. Analisam-se as introduções reflexivas de duas compilações que realizam o paradoxo. Argumenta-se que as razões para este uso de um significante claramente impregnado de *doxa*, não devem ser encontradas em alguma eficiência intrínseca, mas na força cultural que lhe tem impregnado a comunidade. Em uma sensibilidade sobre o popular difundido no pensamento moderno que desqualifica o povo real porque precisa ser redimido.

Não é uma desqualificação que torne às pessoas descartáveis. É um elemento constitutivo da sociedade ideal que precisa ser convertido em soberano educado, em proletariado consciente, ou em massa de deserdados rebeldes. O que se rejeita é a ignorância, a alienação, a superstição. No contexto do predomínio da cultura do capital financeiro e da crise das visões modernas, o significante populismo

¹Universidad de Buenos Aires.



despoja-se desta transcendência redentora e fica só com o sentido pejorativo, mas conservando legitimidade acadêmica. Portanto, mais cruamente do que em outro momento é um significante que engana, decididamente trapaceiro.

Palavras-chave: populismo, senso comum, pensamento moderno, cultura do capital financeiro.

Abstract

The article poses the paradox that the polysemic nature associated with the common senses of the signifier populism, and therefore its difficulty to be used as an analytical resource in the academic community, does not inhibit its generalized use to refer to a variety of political phenomena, particularly in Latin America. The introductions of two compilations implementing the paradox are hereby analyzed. The reasons for this use of a signifier clearly impregnated with the *doxa* are not to be found in some intrinsic efficiency, but in the cultural force that the community has imbued it with, in a sensitivity about the popular extended in modern thought that disqualifies the real people to be redeem them. This disqualification does not turn people into disposable objects. It is a constitutive element of the ideal society that needs to be turned into the educated sovereign, the conscious proletariat, or a mass of the disinherited rebels. What is rejected is ignorance, alienation, superstition. In the context of the predominance of the culture of financial capital, and the crisis of modern viewpoints, the signifier populism is stripped of this redeeming transcendence and is left only with a pejorative sense, while retaining academic legitimacy. As a result, more crudely than at other times, it is a signifier that deceives, a signifier that is decidedly cheating.

Keywords: populism, common-sense knowledge, Modern thought, culture of financial capital



POPULISMO: UN SIGNIFICANTE TRAMPOSO⁸

“palabra de haragana generalización y por eso su éxito. Es palabra limítrofe, que sirve para desentenderse de lo que no se entiende y de lo que no se quiere entender” J. L. Borges. *El idioma de los argentinos*

I

Por qué una palabra de uso común (en el mundo cultural internacional y latinoamericano en particular) que, con variaciones de intensidad porta claros sentidos negativos que van de la pura descalificación a la tolerancia comprensiva, sería aceptada y profusamente usada en espacios académicos de las Ciencias Sociales en los que, como cualquier espacio académico, la argumentación racional es un valor central que precisa de herramientas más o menos eficientes. Por qué se la aceptaría, siendo el de las Ciencias Sociales un campo que no cuenta con otra posibilidad que la de valerse de un lenguaje que es el lenguaje culto de uso cotidiano, y entonces se hace imprescindible el trabajo de despejar a las palabras de los sentidos comunes que le impregna ese uso. Por qué se la aceptaría, si esa tarea resultase casi imposible.

En verdad, esta característica que es constitutiva del ejercicio de la sociología, debería sensibilizar muy especialmente no solo para el gesto de despejar a la palabra que quiere ser transformada en categoría de análisis de sus significados corrientes, sino también, y sobre todo, para evitar recurrir a un significante que está fuertemente marcado por significados confusos fundados en *doxas* surgidas de espacios culturalmente autorizados. Básicamente porque aquí es donde el sentido común culto se confunde con herramienta de conocimiento, donde la *doxa* aparece travestida en *episteme*.

La pregunta, al fin y al cabo, podría no ser muy relevante, porque nombrada en abstracto parece remitir efectivamente a un problema retórico con poco asiento en la ciudad científica ideal, en la práctica de la producción de conocimiento de la ciudad científica ideal. La respuesta implícita en la interrogación retórica es obviamente negativa: la comunidad académica no aceptaría el uso de esa palabra. Entonces, la cuestión así planteada estaría destinada solo a un pertinente ejercicio metodológico en el que se trabaje sobre las necesarias estrategias de ruptura frente a la lengua corriente intentando construir una categoría analítica, sin recurrir a un neologismo o a un símbolo arbitrario (Bourdieu, 1985), con alguna palabra que por exageración pedagógica esté cargada de sentidos comunes prestigiados y resulte difícil de resignificar. Se trataría de demostrar, entonces, la imposibilidad del uso de ese significante, como parte de un proceso de aprendizaje.

Sin embargo, si a esa misma pregunta se la formula con la palabra populismo ya no es, ni mucho menos, interrogación retórica, sino que se transforma, claramente en los trabajos sobre América Latina, en la incomodadora vía de entrada a un mundo paradójico en el que, en el mejor de los casos, la evidencia problemática no solo no se oculta, sino que en cada introducción se desagrega en tópicos y hasta con alguna minuciosidad. No obstante, se sigue andando con ella a cuestas. Y si se sigue con ella a cuestas es

⁸ Algunas de las ideas centrales de este artículo fueron trabajadas en otro anterior publicado en la revista político cultural *Grandes Alamedas*. Véase, Rubinich, L. (2019). ¿Por qué populismo? Cinco apuntes. *Grandes alamedas*, 7.



porque en esa heterogénea comunidad académica, o si se quiere en el campo cultural más amplio en la que esta se incluye, quizás haya elementos informales de alguna tradición que expresen algo parecido a una sensibilidad colectiva que, por razones en principio no del todo claras, habilita a otorgarle valor a esa palabra lógicamente confusa.

Es verdad que Ernesto Laclau emprende la difícil y legítima tarea de desplegar una estrategia de resignificación que apuesta por producir una ruptura con los sentidos corrientes e insertarla en un sistema teórico; y que efectivamente los trabajos más serios, que deciden incorporarla sin realizar esa operación, se ven en la obligación de advertir sobre sus sentidos problemáticos. Pero la mayoría de los usos, no solo en el mundo cultural amplio, sino en el específico ámbito académico de la Ciencia Política y la Sociología Política, son portadores de un sentido moralista peyorativo que sería descalificado sin ambigüedades por el analista de la ciudad científica ideal. Son muchos los ejemplos posibles, pero valga el siguiente por su contemporaneidad, su honesta preocupación y el valor de las credenciales de quienes analizan.

Dos politólogos norteamericanos de la universidad de Harvard se preocupan por el ascenso a la presidencia de Donald Trump y observan que lo que venían enseñando a sus estudiantes sobre fenómenos que ocurrían en el continente latinoamericano, se presentaba ahora en su propio país. La corrección política de importantes sectores de esas clases medias académicas, autovalorizadas y reconocidas en general por su pertenencia a un mundo universitario prestigioso, podía procesar sin grandes desacomodamientos hechos como la habitual violencia policial en su propio país, por tratarse de una violencia clasista, y de algún modo entonces, sentirla lejana; pero con el advenimiento de Trump sufrían una herida sorpresiva, ya que se producían muy evidentemente transgresiones institucionales no contenedoras de las “personalidades autoritarias” de la clase política. Este tajo doloroso al rostro de la corrección política académica liberal se procesa en este caso productivamente a través de un libro en el que se propone un método comparativo con el fin de advertir sobre los elementos que ponen a la democracia en peligro.

Así, en *Cómo mueren las democracias* (Levitzky y Ziblatt, 2018), que es el título del libro, se pone un gran énfasis en la localización de “personalidades autoritarias” –“señales de advertencia conductuales que pueden ayudarnos a identificar a una persona autoritaria cuando la tenemos delante” (p.32) – remediando al pionero Seymour Lipset (1963) quien influenciado por los estudios de Adorno explicó en los años sesenta los hechos sociales por variables actitudinales. De esta manera es que aparecen en este trabajo las referencias al populismo. Una frase –y hay varias del mismo tono– en la que se sobreadjetiva reafirmando hasta la exageración la perspectiva moralista, basta y sobra para dar cuenta de la liviandad conceptual:

Cuando líderes populistas ganan las elecciones, suelen asaltar las instituciones democráticas. En Latinoamérica, por ejemplo, de los quince presidentes elegidos en Bolivia, Ecuador, Perú y Venezuela entre 1990 y 2012, cinco eran populistas advenedizos: Alberto Fujimori, Hugo Chávez, Evo Morales, Lucio Gutiérrez y Rafael Correa. Y los cinco acabaron debilitando las instituciones democráticas (Levitzky y Ziblatt, 2018, p 33)



A primera vista entonces y atendiendo a las cosas de la lógica, las dificultades para el uso analítico de este significativo son grandes; ahora bien, si se atiende a la lógica de las cosas se verá que porta una quizás todavía más grande legitimidad cultural. Así que la intención de desplegar una mirada crítica se hace una tarea poblada de obstáculos. Se podría decir sin ambigüedades y recurriendo al habla popular coloquial que este significativo es un potro difícil de domar. Quizás entonces una de las aproximaciones posibles para decir algo de su espíritu arisco, engañoso, sea asumir esa condición chúcara. Abordar concretamente su carácter problemático. Y hacerlo a través de indicadores que en cierta medida condensen lo que es su uso académico; intentando a la vez, un acercamiento que implique historizar algunos de esos sentidos comunes que actúan de manera implícita como una verdadera fuerza colectiva legitimadora. Fuerza que, como se intentará hipotetizar aquí, no es posible trasgredir sino al precio de quedar asociado a formas arcaicas de la cultura, a lo que en sus momentos más potentes este sentido común habría calificado como barbarie.

II

Para dar cuenta del carácter ineficiente y confuso de la categoría populismo la manera más evidente de hacerlo es localizar –tarea que no requiere demasiado esfuerzo– lo que podrían llamarse las advertencias previas sobre el problema de su uso en los trabajos responsables que se ocupan de la cuestión y, sobre todo, de aquellos más abarcativos que intentan –y al fin y al cabo lo hacen– presentar una visión sustentada en el análisis de casos concretos, inspirados en esta ventana de entrada a fenómenos y prácticas diversas. Se podrían observar cientos de artículos que se han valido de este significativo para decir algo sobre distintas dimensiones de la política latinoamericana, y se vería que en el mejor de los casos se abre algún paraguas frente al concepto aunque se sigue andando con poderosos sentidos comunes a cuestas, pero se ha preferido observar cómo se presentan estas advertencias en dos libros significativos en tanto son consulta obligatoria cuando es pertinente decir algo sobre la cuestión en América Latina, porque de alguna manera condensan los aspectos que aquí interesan de ese universo. Publicado uno en 1994 y el otro en 1998, forman parte de la bibliografía de cada seminario de grado y posgrado, y de los pertrechos esenciales con que debe contar cualquier investigador que decida acercarse e intentar decir algo sobre la cuestión. Se trata de dos compilaciones, la primera publicada en México en 1994 a cuyo cargo estuvo Carlos M Vilas, y la segunda en Buenos Aires, en 1998, organizada por María Moira Mackinon y Mario Alberto Petrone. Los compiladores, en cada uno de los casos hacen una presentación con reflexivos artículos que funcionan a la manera de prólogo de los distintos trabajos que conforman cada libro, y que son escritos por reconocidos investigadores e intelectuales de la Sociología Política.

En el estudio preliminar de la compilación de Carlos M. Vilas, el párrafo primero ya advierte sobre lo que parece imprescindible advertir y lo hace de manera contundente:

La expresión populismo aparece usualmente rodeada de vaguedad e imprecisión. Populista puede ser una organización tanto como un dirigente político, un gobierno no menos que una



ideología, un modo de semantización de las relaciones políticas. La enumeración de todo lo que en algún momento ha merecido el calificativo de populista sería larguísima. Parece haber populismos para todos los gustos: urbanos y rurales, progresistas y conservadores, de masas y de élites, indigenistas y occidentalizadores, socialistas y fascistas, “de abajo” y “de arriba”. Cuando fenómenos tan dispares como el gaitanismo y el thatcherismo son calificados de populistas, es evidente que bajo ese nombre cabe casi cualquier cosa, justificándose las alegaciones de quienes afirman la inutilidad del vocablo, no se diga ya del concepto. En algunos casos, en efecto, el uso del término se presenta como un simple recurso de retórica que nada agrega a los análisis respectivos, pero que tiñe con un tropo descalificador al fenómeno así caracterizado (Vilas, 1995, p. 11).

El hecho de que en América Latina, ningún dirigente ni organización, ni régimen, programa o estrategias se ha llamado a sí mismo populista, a diferencia de los populismo originarios como el norteamericano y el ruso (Canovan, 1981), es para este estudio preliminar el indicador de que en la región el “término populismo aparece signado por una fuerte carga negativa, de tal manera que el término se convierte en un simple adjetivo peyorativo, cuando no en un vulgar exabrupto” (Vilas, 1995, p. 12). Y para corroborar lo antedicho inmediatamente después cita una frase del sociólogo israelí Joseph Hodara: “el populismo es una forma de primitivismo, de romanticismo místico y antintelectual, de misticismo secular y manipulador” (en Vilas, 1995, p. 12).

Este aspecto que enturbia, si se quiere, moralmente, los sentidos de la palabra que será convertida en categoría analítica, es particularmente tomado en cuenta porque se considera que las experiencias así denominadas tuvieron una profunda y amplia gravitación y produjeron lo que llama “un efecto desorientador” respecto de

los esquemas, expectativas y esperanzas de cambio o de conservación de los enfoques convencionales tanto de izquierda como de derecha –en ambos casos fuertemente tributarios de corrientes de pensamiento eurocéntricas– lo que explica, pero no disculpa, la sustitución del análisis por el prejuicio, y el recurso a la descalificación *a priori* como corolario de la incomprensión racial. Unas por defecto, otras por exceso, las izquierdas y las derechas convencionales de América Latina coincidieron en traducir sus respectivos fracasos en exabruptos y diatribas: la ira o el desprecio a falta de intelección y razonamiento (Vilas, 1995, p. 14).

No obstante lo dicho, en el resto del artículo introductorio y en otro de la compilación escrito por el compilador, la palabra sobre la que se advierte que puede ser un simple adjetivo peyorativo y hasta un vulgar exabrupto se convierte en concepto: se precisan sus límites, se define con herramientas que lo constriñan a la propuesta y se abordan los problemas dándole algún toque particular. El concepto populismo, así no solo sigue andando, sino que logra quizás una mayor legitimación.

En el libro *Populismo y neopopulismo en América Latina*, compilado por Mackinnon y Petrone (1998) la situación no es muy diferente en lo que respecta a las advertencias. De algún modo difiere un poco del



resto porque esas advertencias en vez de comenzar en el párrafo primero se presentan antes en un epígrafe que dará título a la introducción (“Los complejos de la cenicienta”), y también el subtítulo al libro (*Los problemas de la cenicienta*). La cita corresponde a un trabajo de J. B. Allcock publicado en 1971 en la revista *Sociology*, titulado “Populismo, una breve biografía”. Allí el autor entre muchas citas de la Sociología Política norteamericana de los años cincuenta y sesenta (Lipset, Parsons, Shils) también da cuenta de las dificultades del concepto que considera más que un problema semántico, derivado de la incapacidad de varios analistas para definir sus términos, un indicador importante de la naturaleza del fenómeno. Y para manifestarlo recurre a una cita del pensador liberal Isaiah Berlin quien en una conferencia en Londres en 1967

refirió a una forma de abordar el populismo que bautizó el complejo de la cenicienta “[...] con lo cual quiero decir lo siguiente: que existe un zapato –la palabra ‘populismo’– para el cual existe un pie en algún lugar. Existen toda clase de pies que casi lo pueden calzar, pero no nos deben engañar estos pies que casi ajustan a su medida. En la búsqueda el príncipe siempre vaga errante con el zapato; y en algún lugar, estamos seguros, espera un pie denominado populismo puro. Este es el núcleo del populismo, su esencia. Todos los otros populismos son derivaciones y variaciones de éste, pero en algún lugar se oculta, furtivo, el populismo verdadero, perfecto, que puede haber durado sólo seis meses, o haberse dado en un solo lugar... Este es el ideal platónico del populismo, todos los otros son versiones incompletas o perversiones de aquel” (Mackinnon y Petrone, 1998, p 11)

Ese es el epígrafe de la introducción de los compiladores. Quizás mereciera ser atendido en el punto siguiente, porque en principio, la cita está para dar cuenta de la complejidad del fenómeno, y de algún modo lo consigue. Pero es pertinente preguntarse si en el caso de Berlin, alguien que examinó críticamente a los pensadores que identificó con la categoría contrailustración, tiene dudas sobre cómo definir el objeto analítico, o mejor, sobre cuáles son los elementos que conforman lo que llama el ideal platónico de populismo.

Por supuesto, luego del epígrafe, el párrafo primero es similar al de la mayoría de los trabajos y al anteriormente citado. Comienza de la siguiente manera: “Es casi un lugar común en la literatura acerca del populismo comenzar señalando la vaguedad e imprecisión del término y la multitud heterogénea de fenómenos que abarca” (Mackinnon y Petrone, 1998, p. 11). Y continúa con una cita específicamente prestigiosa acerca de la desconfianza que produce el término, por parte de quien construyó un sistema teórico que le permitió pelear quizás con más autoridad contra su carácter especialmente heterónimo, que es Ernesto Laclau. Reafirmarán entonces los autores, por boca de Laclau: “‘A la oscuridad del concepto empleado se une la indeterminación del fenómeno a que se alude’ (Laclau, 1986: 165) sintetiza la opinión de muchos” (Mackinnon y Petrone, 1998, p. 11) E insistirán:

Es, parece, la inexactitud terminológica crónica lo que aqueja al término *populismo* pues sirve para referirse a una variedad de fenómenos: movilizaciones de masas (de raíces urbanas o rurales) elitistas y/o anti-élite, a partidos políticos, movimientos, ideologías, actitudes



discursivas, regímenes y formas de gobierno, mecanismos de democracia directa (referéndum, participación), dictaduras, políticas y programas de gobierno, reformismos, etc. Académicos, políticos de diversas orientaciones, religiosos y periodistas echan mano al término para salvar el vacío cuando el objeto referido (una política, un régimen, un gobierno, una actitud) es de difícil determinación y no entra en ninguna categoría convencional (Mackinnon y Petrone, 1998, pp. 11-12).

En otro párrafo asumen la situación paradójica del reconocimiento del carácter problemático y a la vez la persistencia del término:

Denostado por científicos sociales, condenado por políticos de izquierda y de derecha, portador de una fuerte carga peyorativa, no reivindicado por ningún movimiento o partido político de América Latina para autodefinirse, el populismo –esa Cenicienta de las ciencias sociales– es, en resumidas cuentas, un problema. A pesar de todo, el concepto muestra una gran resistencia a ser pasado a retiro; más bien se obstina en perdurar, ronda el lenguaje cotidiano, asoma con frecuencia en los trabajos académicos, señalando quizás, la existencia de una zona de experiencia política y social particularmente importante y a la vez muy ambigua, cuyo nombre, hasta puede no ser “populismo” (Mackinnon y Petrone, 1998, p. 12).

Por supuesto, esas zonas –en plural– de la experiencia política y social son efectivamente diversas y los conceptos que de algún modo general se construyen para dar cuenta de ellas puede potencialmente no ser el de populismo. Pero de hecho las lecturas de esas experiencias, que fueron relevantes en la vida de América Latina con distintos sustentos teóricos desde los años sesenta hasta el presente, se valieron en la mayoría de los casos del concepto populismo, o bien, se dejaron incluir entre aquellos que estudiaron experiencias populistas por las clasificaciones de los congresos y compilaciones como las mencionadas, utilizasen fuertemente el concepto o no. Obviamente que la razón no hay que encontrarla en alguna eficiencia intrínseca, sino como se ha dicho en la fuerza cultural que le ha impregnado la comunidad. En elementos implícitos, pero poderosos, presentes en el mundo de la cultura. Y es necesario insistir que esos elementos fuertes del campo cultural que viven en la informalidad no solo impregnan, en el sentido de una relativa contaminación, algunas categorías formalizadas del mundo de las ciencias sociales, sino que en el caso que se quiere analizar, el de la categoría populismo, la marcan, o, por lo menos, en este caso, no dejan que se deseche el significante que efectivamente será trabajado en tanto categoría de maneras muy diferente.

Pero, en verdad, se construya de la manera que fuere el concepto en distintas miradas teóricas, hay algo de la cultura general, quizás de una época en la que tuvo gran vitalidad, que vuelve no abandonable a ese significante problemático. Ahora bien, ¿es posible aislar esos elementos, que seducen a una comunidad fundada en valores racionales para que logre un apego subjetivo, una especie de enamoramiento contra todos los obstáculos que se presentan como evidentes con un simple significante? ¿Qué elementos, quizás de otros momentos, acaso de una tradición general, hay en ese significante que erotiza de un modo que permite trasgredir en el acto de la elección reglas fuertes de la propia comunidad, aunque luego en



la reconfiguración se lo “normalice”? ¿Qué ecos despierta esa persistencia que alguna Sociología Política de fines de los cincuenta y primeros sesenta llamaría irracional? ¿Cuál es o cuáles son las sensibilidades que llevan a valerse de una herramienta que es en principio turbia, que no encaja bien y que su uso al fin implica un trabajo de reconfiguración? ¿Es posible aislar algunos de esos elementos, es factible localizarlos como parte de alguna sensibilidad conformada históricamente, dar cuenta de algunas de sus características?

III

En los distintos espacios culturales hay, para una mirada relacional e histórica, luchas por la imposición de visiones del mundo que resultan constitutivas de esos espacios. Estas luchas adquieren diferentes formas y se dan con distinta intensidad, si se trata de la disputa por la redefinición de una categoría que intenta dar cuenta de un fenómeno específico en una zona muy especializada del campo científico, o si lo que se aborda es alguna dimensión de un proceso social significativo de la sociedad que de algún modo influye en las sensibilidades de amplios sectores de población. La disputa por la noción de pueblo es siempre significativa en el campo cultural, porque lo es también para la sociedad en general. Las variantes de pueblo en las tradiciones racionalistas herederas de la ilustración, tanto como las tensiones románticas que influyeron en ella, y quizás con menos extensión las derivadas del romanticismo reaccionario, se agitaron durante los grandes momentos de cambio durante las últimas dos centurias, y quizás con más intensidad desde la segunda mitad del siglo XIX hasta los años setenta del siglo XX. En los directos períodos de efervescencia social tanto como en los posteriores en que siguieron resonando sus ecos, estas miradas sobre el pueblo, ancladas en variantes de esas tradiciones, quizás mezcladas y hasta confusamente mezcladas con elementos de otras tradiciones, tuvieron su peso de manera directa o indirecta en el mundo del arte de la ciencia y la cultura en general y de la política.

Definir pueblo como el garante del pacto democrático, como instancia legitimante del gobierno civil, le da a esa noción una gran positividad; hacerlo convirtiéndolo en proletariado, sujeto privilegiado del cambio, también; y del mismo modo, cuando se lo imagina heterogéneo mundo de los oprimidos poseído de virtudes rebeldes. A la vez, y con las variantes de cada caso, la transformación efectiva de esos agentes del pueblo en ciudadanos, en proletariado consiente, o en rebeldes revolucionarios, implica erradicar de ese mundo concreto los aspectos culturales considerados arcaicos, que pueden ser pensados, o bien como formas de vida primitiva a superar para lograr el bienestar de los ciudadanos, o bien legitimadores y reproductores de la opresión: claramente la ignorancia, posibilitando la apropiación de los bienes de la cultura universal; la superstición, en tanto obstáculo en la construcción del ciudadano moderno, o definida como elemento alienante funcional a la reproducción de un orden opresivo.

El pueblo en abstracto como parte central del gobierno civil o como sujeto de cambio, el pueblo en concreto, como una cultura que irremediamente debe ser transformada. Debe ser transformada porque en su “estado natural” la turbulencia, el desorden, la violencia pueden desatar el Behemoth y por ello precisar del disciplinamiento del Leviathan; debe ser transformada porque en su estado de “masa



informe, difusa y errante” (el lumpen proletariado) es sujeto de manipulación por parte de la burguesía; debe ser transformada porque es necesario alentar en los “desheredados” las “virtudes naturales” como el instinto de justicia, acosados por los vicios que ofertan los poderosos para atenuarlos o directamente cegarlos.

Estas tradiciones son la herencia —con sus idas y vueltas, con sus resignificaciones— de la razón ilustrada: el gran *humus* sobre el que se alza el mundo cultural moderno. En ellas, o en elementos significativos de ellas, vitalizados por distintas experiencias históricas, los aspectos reprobables de lo popular son equiparables a lo que en términos estéticos estas miradas centrales del mundo moderno definen como vulgaridad: las formas que de algún modo conmueven o llaman la atención porque se ofrecen directamente a los sentidos sin la mediación del intelecto. Los colores, los cuerpos, los gestos, produciendo lo que coloquialmente se conoce como golpe bajo, sin esa mediación, sin la distancia de la reflexión. La vulgaridad en términos estéticos es lo que el pensamiento moderno rechaza vehementemente porque allí está lo primitivo, lo anterior a la razón, la animalidad que hay en la especie humana. A mediados del siglo XVIII David Hume escribe “De la delicadeza en el gusto y la templanza en la pasión”, y allí afirma que la relación con la cultura universal, con los “gustos elevados”, es un recurso que permite contener “los azotes de la pasión”. Cincuenta años después Immanuel Kant en la primera parte de *Crítica del Juicio* en dónde se refiere al juicio estético construirá una caracterización que supone una diferencia fuerte y jerárquica entre el gusto de los sentidos y el gusto puro. El gusto de los sentidos “el gusto de la lengua del paladar y de la garganta” es el placer inmediato, sin mediaciones, el que remite a lo que hay de animalidad en lo humano. Hay una superioridad en ese mundo kantiano, por supuesto, del gusto puro, cuya característica central será el rechazo a los gustos vulgares entendidos, de esa manera, como lo que cuesta poco, lo fácil, simple.

Estos elementos serán altamente productivos en la conformación de sensibilidades en distintos espacios culturales. Es verdad que hay momentos en donde parecen activarse con más fuerza, y son aquellos en los que parecen resurgir pensamientos y prácticas pensado por estas perspectivas, como arcaicos, que significan un obstáculo al mejoramiento de la especie humana, que tienen, en fin, un carácter reaccionario. Es en estos contextos en los que la denostación de lo popular en tanto popular tradicional, en tanto popular alienado, reducido a servidumbre, cobra una extraordinaria vitalidad. Cuando formas de gobierno se valen de las tradiciones religiosas, con o sin ellas, intentan extinguir la noción de ciudadano de la república, de ciudadano revolucionario consiente, de oprimido rebelde a la autoridad tradicional, es cuando aparecen con fuerza no menor los sentidos peyorativos para nombrar lo popular. Sobre esas experiencias fortísimas, conmovedoras, porque amenazan ni más ni menos que la mismísima existencia moderna del mundo cultural, es que se alzarán el sintagma populismo de alguna manera como el arma que nombra formas contemporáneas del oscurantismo que no necesariamente se presentarán bajo la forma pura de la cruz y la espada, y que inclusive podrá valerse de gestos modernos como la incorporación de grandes masas de población al mundo del trabajo formal y el consumo. La relación empática con lo popular que desacomoda los senderos posibles de esas tradiciones modernas y la creencia de que esas



experiencias se fundan sobre un antiintelectualismo tradicional, o por lo menos sobre una voluntad de desautorización de aspectos de la cultura moderna, serán centrales para vitalizar la palabra populismo.

IV

En el cuento *Los Teólogos* de Jorge Luis Borges (1996), el narrador comienza relatando el incendio de una biblioteca monástica por parte de los hunos y atiende a cómo luego de la destrucción se pudo encontrar casi intacto, en el corazón de la hoguera, entre las cenizas, un libro, que producto de ese perdón de las llamas, gozó de una veneración especial entre los pobladores de la región atacada. El narrador al final del párrafo menciona con distraída ironía que esos lectores entusiastas dieron en olvidar que el autor solo declaró esa doctrina para poder mejor confutarla. Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa* dice que

la fuerza religiosa no es más que el sentimiento que la colectividad inspira a sus miembros” Y agrega que para “objetivarse, se fija sobre un objeto que de este modo se transforma en sagrado; pero todo objeto puede desempeñar este papel. En principio, no hay ninguno que esté predestinado para esto por su naturaleza, con exclusión de los otros; no hay tampoco ninguno que sea necesariamente refractario. Todo depende de las circunstancias que hacen que el sentimiento generador de las ideas religiosas se pose aquí o allá, en tal punto que en tal otro. El carácter sagrado que reviste una cosa no está implicado, pues, en las propiedades intrínsecas de ésta: *está sobreañadido* (Durkheim, 1991, p. 237).

Para que la analogía con el propio espacio no sea solo un ejercicio propuesto por este texto, valga esta otra cita de la misma obra:

Inversamente, los conceptos, aun cuando están contruidos según todas las reglas de la ciencia, distan de obtener su autoridad únicamente de su valor objetivo. No es suficiente que sean verdaderos para ser creídos. Si no armonizan con las otras creencias, las otras opiniones, en una palabra con el conjunto de representaciones colectivas, serán negados; los espíritus se les cerrarán; será, en consecuencia, como si no existieran. Si, hoy, es suficiente en general que lleven la estampilla de la ciencia para encontrar una especie de crédito privilegiado, es porque tenemos fe en la ciencia. Pero esta fe no difiere esencialmente de la fe religiosa. El valor que atribuimos a la ciencia depende en suma de la idea que nos hacemos colectivamente de su naturaleza y de su papel en la vida; es decir, que ella expresa un estado de opinión” (Durkheim, 1991, p. 448).

Pierre Bourdieu en uno de sus trabajos compilados bajo el título “Qué significa hablar”, al ocuparse del discurso de la filosofía y de la lingüística cuestiona a Austin, y también a Habermas, en tanto creen, dirá Bourdieu, “descubrir en el propio discurso, es decir, en la sustancia propiamente lingüística, -si se nos permite la expresión- de la palabra, su principio de eficacia” (Bourdieu, 1985, p. 67). Y reafirma

Intentar comprender lingüísticamente el poder de las manifestaciones lingüísticas, buscar en el lenguaje el principio de la lógica de autoridad y de la eficacia del lenguaje *de institución*, equivale



a olvidar que la autoridad le llega al lenguaje desde afuera, como lo recuerda concretamente el *skeptron* que, en Homero, se tiende al orador que va a tomar la palabra (Bourdieu, 1985, p. 67).

Y en lo que hace a las formas de legitimación de palabras de la lengua corriente por parte de espacios del mundo cultural, por supuesto que se analiza considerando que no es simplemente un acto único sin más, sino que sostiene que los procedimientos que se realizan, básicamente suponen la implementación de estrategias de ruptura, fundamentalmente haciendo que cobren sentido por su inclusión en un sistema construido (Bourdieu, 1985).

Lo cierto es que el Borges del primer párrafo de *Los teólogos*, el Durkheim de *Formas elementales de la vida religiosa* y el Bourdieu de *Qué significa hablar* están poniendo sobre la mesa una verdad de la teoría social: la sacralidad, la legitimación de un objeto o de una palabra por más vulgar que ellos fueren, o por más significados confusos que expresen en su sentido originario, será otorgada por un sentimiento colectivo. Es el grupo el que le otorga valor, rescatándola del mundo profano. No obstante, también es verdad que la efectiva ruptura producida por el grupo no introduce al objeto, o en este caso específico, a la palabra, en una burbuja incontaminada. Sobre todo cuando la ruptura se efectúa sobre los sentidos comunes cultos del campo cultural. Sin lugar a dudas las palabras-categorías producto de esas rupturas no pueden evitar impregnarse de elementos de los sentidos originarios. No pueden no hacerlo, entre otras cosas, porque si se piensa desde la noción de campo cultural como espacios relativamente autónomos, el campo cultural no incluye solamente las instituciones, grupos y las prácticas y los discursos formalizados de ese espacio, sino también las relaciones informales, los murmullos, las opiniones que se vierten en las charlas de pasillo que en muchos casos pueden expresar visiones del mundo con importante peso cultural.

V

No importaba que la palabra aun resignificada por su inclusión en un sistema continuase portando sentidos confusos; que fuese, por lo tanto, un recurso potencialmente ineficiente. Se trataba, a través de un camino indirecto, de un gesto que implicaba no abandonar una bandera trascendente. Su uso remitía a la defensa de elementos centrales en la conformación de un gran magma de sentidos, que se vería constreñido si se nombrase con la palabra identidad, pero que indudablemente puede asociarse ni más ni menos que al progreso o, eventualmente, a la emancipación de la especie humana. Eso y no otra cosa, evitaba la habilitación de la racionalidad con arreglo a fines que no hubiese dudado en arrojar esa palabra poblada de manchas al tacho de la basura. Si se quiere había, en aquellos que la usaban en sus momentos de mayor vitalidad, un espíritu romántico del que el individuo concreto no necesariamente es consciente. Suponía ir contra toda lógica por seguir perteneciendo a ese gran *humus* de la tradición racionalista más allá de que, como nueva izquierda, se pudiesen reivindicar los movimientos nacional populares por su potencialidad rebelde y como un momento significativo en el camino a la revolución. Era la vitalidad de esa tradición, la existencia de un colectivo, heterogéneo sin dudas y aun contradictorio en no pocos aspectos, la que le confería autoridad a la palabra.



Derrotadas las experiencias revolucionarias en América Latina, caído el muro de Berlín, y luego afianzado un pensamiento único que resultaría en formas caricaturizadas de liberalismo republicano, las distintas columnas de esa tradición se fueron desmoronando. Y se trataba efectivamente de una gran tradición, que en su andar real tropezó muchas veces, pero que no obstante era un gran sueño por el cual los recursos de la razón se ponían al servicio del mejoramiento de la especie humana. Hoy la palabra populismo continúa teniendo sentidos diversos y muchos más que en otros momentos, pero ya no contiene esa arbitrariedad trascendente que le otorgaba alguna fuerza. Banalizada la política convencional y las palabras de la política en el marco de un fin de época, agujereada la autonomía de los campos culturales y académicos, populismo ya no es otra cosa que un recurso superficial para no decir nada. Despojado de esa trascendencia redimidora queda portando exclusivamente el sentido peyorativo, aunque inercialmente conservando legitimidad académica. Y es por esto que más crudamente que en otro momento es un significante que engaña, confuso en el mejor de los casos, decididamente tramposo. Quizás ahora sí, y definitivamente, es posible hacer la analogía con el análisis que Borges hacía de la palabra “macana” y decir que es “palabra de haragana generalización y por eso su éxito. Es palabra limítrofe, que sirve para desentenderse de lo que no se entiende y de lo que no se quiere entender”. Y también es pertinente desear para la palabra que nos ocupó, lo que el escritor dijo bajo la forma de imprecación en relación a la palabra que analizaba en los tramos finales de la conferencia “El idioma de los argentinos”: “¡Muerta seas... palabra de nuestra sueñera y de nuestro caos!” (Borges, 1963, p. 35).

Bibliografía

- Borges, J. L. (1963). *El idioma de los argentinos*. Emecé
- Borges, J. L. (1996). Los teólogos. *Obras completas I*. Emecé.
- Bourdieu, P. (1985). *Qué significa hablar*. Akal.
- Canovan, M. (1981). *Populism*. Harcoun Bracejovanovich.
- Durkheim, É. (1991). *Formas elementales de la vida religiosa*. Colofón.
- Levitzky, S.; y Ziblatt, D. (2018). *Cómo mueren las democracias*. Ariel.
- Lipset, S. M. (1963). *El hombre político*. Eudeba.
- Mackinnon, M. M.; y Petrone, M. A. (Comps.). (1999). Los complejos de la Cenicienta. En *Populismo y neopopulismo en América Latina: el problema de la Cenicienta*. Eudeba.
- Vilas, C. M. (Comp.). (1995). *La democratización fundamental. El populismo en América Latina*. Colegio de México. Consejo nacional para la cultura y las artes.



INTELECTUALES, DEMOCRACIA Y POPULISMO: LA DISPUTA POR LA DOMINACIÓN DEL CAMPO INTELECTUAL MEXICANO

Moisés Islas



INTELECTUALES, DEMOCRACIA Y POPULISMO: LA DISPUTA POR LA DOMINACIÓN DEL CAMPO INTELECTUAL MEXICANO

Moisés Islas¹

Resumen

En este trabajo analizamos el campo intelectual mexicano a partir de la definición que los intelectuales hacen y defienden de los términos democracia y, más recientemente, populismo. Suponemos que la manera en la que definen tales términos es un síntoma simbólico de su condición de clase y su capital específico (económico, cultural, social, político). En torno a la problematización de estas categorías encontramos agentes dominantes, que legitiman un sentido específico de los conceptos, otros que se postulan como herederos de aquellos, y, finalmente, agentes herejes, que critican confrontativamente el uso dominante de los conceptos. Postulamos que la lucha por la definición legítima de las categorías populismo y democracia es un reflejo de la lucha por la dominación del campo intelectual mexicano. El periodo analizado abarca de 2005 a 2018, poniendo especial énfasis en los contextos electorales de 2006, 2012, 2015 y 2018, dado que en esas fechas el debate público sobre populismo y su relación con la idea de democracia ha presentado su mayor auge en México. Sin embargo, para entender las bases del campo intelectual mexicano es necesario cuando menos echar un vistazo rápido al pasado, durante la consolidación del ideal democrático en México, que nos remite hasta la década de los ochenta. Este vistazo panorámico y el análisis de episodios específicos más recientes tienen la intención de darnos la información necesaria para retratar apenas el sentido de un momento en la sociedad mexicana.

Palabras clave: populismo, campo intelectual, democracia, discurso, obradorismo.

Resumo

Neste artigo, analisamos o campo intelectual mexicano a partir da definição que os intelectuais fazem e defendem dos termos democracia e, mais recentemente, populismo. Partimos do pressuposto de que a forma como definem tais termos é um sintoma simbólico de sua condição de classe e de seu capital específico (econômico, cultural, social, político). Em torno da problematização dessas categorias encontramos agentes dominantes, que legitimam um sentido específico dos conceitos, outros que postulam como herdeiros desses e, por fim, agentes heréticos, que criticam o uso dominante dos conceitos de forma confrontativa. Postulamos que a luta pela definição legítima das categorias populismo e democracia é um reflexo da luta pelo domínio do campo intelectual mexicano. O período analisado vai de 2005 a 2018, com especial destaque para os contextos eleitorais de 2006, 2012, 2015 e 2018, visto que nessas datas o debate público sobre o populismo e sua relação com a ideia de democracia apresentou seu maior boom. no México. Porém, para compreender os fundamentos do campo intelectual mexicano é

¹Universidad de Guadalajara



necessário, pelo menos, um rápido olhar para o passado, durante a consolidação do ideal democrático no México, que nos remete aos anos 1980. Esta visão panorâmica e a análise de episódios específicos mais recentes têm como objetivo dar-nos as informações necessárias para retratar apenas o significado de um momento na sociedade mexicana.

Palavras-chave: populismo, campo intelectual, democracia, discurso, obradorismo.

Abstract

In this paper we analyze the Mexican intellectual field based on the definition that intellectuals make and defend of the terms democracy and, more recently, populism. We assume that the way they define such terms is a symbolic symptom of their class condition and their specific capital (economic, cultural, social, and political). Around the problematization of these categories we find dominant agents, who legitimize a specific sense of the concepts, others who postulate themselves as heirs of them, and, finally, heretical agents, who criticize the dominant use of concepts in a confrontational way. We postulate that the struggle for the legitimate definition of the categories populism and democracy is a reflection of the struggle for domination of the Mexican intellectual field. The period analyzed covers from 2005 to 2018, with special emphasis on the electoral contexts of 2006, 2012, 2015, and 2018, given that on those dates the public debate on populism and its relationship with the idea of democracy has presented its greatest boom in Mexico. However, to understand the foundations of the Mexican intellectual field it is necessary at least to take a quick look at the past, during the consolidation of the democratic ideal in Mexico, which takes us back to the 1980s. This panoramic view and the analysis of some of the specific most recent episodes are intended to give us the information necessary to portray just the meaning of a moment in Mexican society.

Keywords: Populism, intellectual field, democracy, discourse, Obradorsim



INTELECTUALES, DEMOCRACIA Y POPULISMO: LA DISPUTA POR LA DOMINACIÓN DEL CAMPO INTELECTUAL MEXICANO

Introducción

Toda *transformación* sociopolítica toma su lugar en la historia una vez que ha sido planteada y validada conceptualmente, y esa tarea es, en buena medida, la función de los intelectuales. Tal es el caso de la transición a la democracia electoral en México, llevada a cabo durante los años ochenta y noventa del siglo XX, y que tuvo su momento cúlmine con la derrota del Partido Revolucionario Institucional (PRI) en las elecciones presidenciales del año 2000. Esta transición tuvo un fuerte aparato de validación conceptual tras de sí. Varios agentes que desde entonces y hasta hoy han estado en el centro del campo intelectual mexicano fueron los encargados de posicionar y defender públicamente la idea de que una transición pacífica y reformista era la mejor opción para salir del régimen de partido hegemónico, que para entonces alcanzaba ya setenta años de vigencia (Cansino, 2008).

Durante los ochenta y noventa, Enrique Krauze, Héctor Aguilar Camín, Roger Bartra y José Woldenberg abogaron por una democracia “sin adjetivos”, y, al mismo tiempo, defendieron la idea de una democracia liberal cuya esencia era el procedimiento electoral como método de alternancia política. Promovían la transición pactada hacia un régimen democrático y mostraban este proceso como el más racional y, por tanto, el que había que seguir. Aquellos intelectuales, profetas de la democracia electoral mexicana, se consolidaron como los agentes dominantes del campo intelectual en paralelo a la consolidación del nuevo régimen.

Entendemos aquí como posición dominante aquella que posee el mayor capital específico del campo (el prestigio) y que domina y subleva continuamente a los demás agentes debido a la autoridad que detentan. Junto al capital específico está también el capital material que pueden poseer los intelectuales. Y es justo esta relación entre lo simbólico y lo material que establecieron los agentes dominantes la que hay que tener en claro desde el arranque de nuestra reflexión.

Enrique Krauze destaca como agente intelectual dominante (prestigioso y poseedor de una palabra válida y con mucha resonancia). Fue secretario de redacción (1977-1981), y luego subdirector de *Vuelta* (1981-1996), la revista de análisis y crítica sociopolítica fundada y dirigida por Octavio Paz en 1976, y desaparecida en 1998 después de su muerte. La cercanía con Paz le dio a Krauze el título no oficial de su *heredero* intelectual. En 1992, Krauze fundó y dirige hasta hoy la Editorial Clío, que ha producido más de 500 documentales relacionados con la historia, política y cultura mexicanas. En 1999 fundó y dirige hasta hoy la revista cultural *Letras Libres*, perteneciente al sello editorial Vuelta. Esta revista funciona como una plataforma que da voz a muchos de los intelectuales más destacados de México y el mundo. Héctor Aguilar Camín, quien durante su juventud colaboró como articulista en algunos suplementos semanales, asumió el cargo de coordinador de política editorial del diario nacional *Unomásuno*. Enrique Florescano, quien fuera director de *Nexos* —revista cultural multitemática fundada en 1972 y que sigue vigente hasta hoy con un tiraje de alcance nacional— nominó a Aguilar Camín como su sucesor, cargo que ocupó de 1983



a 1995; en 2008 retomó el puesto y se mantiene en él hasta la fecha. Además de *Unomásuno* y *Nexos*, Aguilar Camín marcó la cultura periodística mexicana al formar parte del grupo fundador del diario de izquierda *La Jornada* en 1984, donde trabajó como subdirector hasta 1987 (Concheiro y Rodríguez, 2015). La carrera como intelectual público de Roger Bartra se remonta hasta 1980, cuando creó *El Machete*, revista cultural aprobada y financiada por el Partido Comunista Mexicano. En 1984, Bartra se integró al consejo editorial de *Nexos*. En 1989 se hizo cargo de *La Jornada Semanal*, suplemento dominical de *La Jornada*. Actualmente, Bartra sigue siendo colaborador esporádico de *Nexos*, pero su mayor relevancia como intelectual es en la revista *Letras Libres*. Su relación con Enrique Krauze, director de la revista, data de muchos años atrás, desde la época de *El Machete* (Concheiro y Rodríguez, 2015), y Krauze mismo fue quien lo invitó a colaborar cotidianamente en la revista, primero con una columna fija, después como parte del comité editorial, al cual sigue perteneciendo hasta hoy. La exposición pública como pensador político de José Woldenberg comenzó en el periódico *Unomásuno*, en donde colaboró desde finales de los setenta gracias a la invitación de Héctor Aguilar Camín para escribir sobre sindicalismo. Sobresale su colaboración en *Nexos* prácticamente desde la fundación de la revista y el hecho de que en 2004 Aguilar Camín le ofreció la dirección de la revista, la cual aceptó y ocupó hasta 2008 (Concheiro y Rodríguez, 2015). Paralelo a su proyección como intelectual, Woldenberg ha desarrollado una carrera política fructífera, la cual alcanzó su punto máximo entre 1996 y 2003, cuando ocupó el cargo de consejero presidente del Instituto Federal Electoral, que fue el organismo encargado de organizar y llevar a cabo las elecciones en las que por fin llegó la alternancia política al país.

Estos pensadores definieron a punta de plumazos la realidad política mexicana de finales del siglo XX, con lo cual adquirieron prestigio y el reconocimiento de sus pares y del público en general. Pero también lograron amasar un importante capital material y cultural que les ha permitido vivir muy cómodamente desde la instauración de la democracia hasta hoy. Krauze ha facturado millones de pesos por medio de la Editorial Clío y de la revista *Letras Libres*; Aguilar Camín ha sido el director de *Nexos*, una de las publicaciones con mayor arraigo en la escena sociocultural y política mexicana, Bartra se posiciona como un profesor universitario, pero ha publicado decenas de libros en editoriales productoras de *bestsellers*, tanto mexicanas como extranjeras, y Woldenberg, luego de su paso por el IFE, se ha consagrado como articulista cotidiano de diversos diarios y revistas (incluida *Nexos*) y como profesor emérito en la Facultad de Ciencias Políticas de la Universidad Nacional Autónoma de México. El común denominador de estos hombres que aquí nos interesa resaltar es que el discurso de la democracia electoral mexicana ha sido la plataforma sobre la cual han tomado posesión de su posición dominante.

Pero no habían cesado los festejos del sexenio de la tan esperada alternancia en el país cuando un estilo de hacer política basado en el carisma del líder y la defensa de los desprotegidos comenzó a estremecer las bases ideológicas sobre las que se montaba la democracia electoral mexicana. La estabilidad de una incipiente institucionalidad y el régimen del procedimiento han sido puestos a prueba por las tres candidaturas de Andrés Manuel López Obrador a la presidencia de México, y constituyen el capítulo mexicano de lo que ha sido denominado por algunos como *la marea populista latinoamericana*. En ese



escenario es posible identificar una lucha intelectual en la que a) los agentes intelectuales dominantes buscan defender los conceptos instaurados; b) en la que los agentes herederos refrescan las ideas dominantes, les dan un sentido de actualidad, y bajo el cobijo de los agentes dominantes, buscan tomar posición dentro del campo, y adquirir el prestigio y la autoridad correspondiente a las posiciones dominantes; y c) una lucha en la que los agentes que aquí llamamos herejes buscan desplazar a los agentes dominantes y ocupar su posición; resisten la dominación y despliegan estrategias ofensivas para debilitar al agente dominante mediante nuevas propuestas narrativas-discursivas, que tienen como objetivo criticar las ideas dominantes.

Describir y analizar el impacto de este movimiento tectónico en la opinión pública mexicana, la reacción de los intelectuales dominantes, la resistencia de los pretendientes y el surgimiento de los intelectuales herejes son los objetivos directos de este trabajo. El objetivo indirecto consta en arrojar algunas apreciaciones sobre la supuesta nueva transformación sociopolítica que se lleva a cabo en México.

La conceptualización dominante: el uso peyorativo del populismo

El número 75 de *Letras Libres* publicado en marzo de 2005 fue titulado “El abc del populismo”. Ahí, varios escritores *liberales*, según se denominaron a sí mismos, ensayaron sus ideas sobre el tema. Más que una discusión entre diferentes puntos de vista, lo que se percibe claramente en el *dossier* es un consenso de postulados básicos que fueron bien sintetizados por la redacción de la revista: a saber, que el populismo surge en situaciones de atraso económico y cultural; está basado en una entidad supraindividual ambigua que surge de la polarización clasista, el pueblo, el cual aparentemente toma decisiones por medio de los designios de un líder que hace uso de la retórica y la ambigüedad discursivas apelando a la providencia y la voluntad del pueblo; estas decisiones son de tipo asistencialista y le dan la espalda a la ley y a las instituciones, por lo que el populismo se caracteriza por su “antimodernidad”, la cual condena a los países en los que se pone en práctica al tercermundismo.

Enrique Krauze fue el primer pensador mexicano en el siglo XXI en dar seguimiento a esa concepción del populismo con la publicación del “Decálogo del populismo”. Pero, además, no hay que olvidar que, en su calidad de director de la *Letras Libres*, él fue en última instancia quien aprobó la línea editorial del número 75, por lo que, aún sin firmar ningún artículo, indirectamente introdujo a la discusión pública mexicana aquellos principios básicos del concepto. El “Decálogo del populismo”, decíamos, contiene una caracterización que el autor ha utilizado en contra del populismo desde entonces. 1) El populismo exalta al líder carismático; 2) el populista usa, abusa y se apodera de la palabra; 3) fabrica la verdad; 4) “en su variante latinoamericana”, utiliza de modo discrecional los fondos públicos y así 5) reparte directamente la riqueza; 6) alienta el odio de clases y 7) moviliza permanentemente a los grupos sociales; 8) el populismo fustiga sistemáticamente al supuesto enemigo externo, 9) desprecia el orden legal y 10) “mina, domina y, en último término, domestica o cancela las instituciones y libertades de la democracia” (Krauze, 2005).



Que Krauze le haya dado importancia en 2005 a este concepto específico del populismo no es casual. El interés de Krauze se enmarca en un contexto preelectoral en el que Andrés Manuel López Obrador (AMLO) se postulaba como fuerte candidato a la presidencia de México. Hasta antes de esta coyuntura los agentes dominantes del campo intelectual mexicano habían logrado estabilizar la ideología liberal que legitimaba a los gobernantes priistas y panistas que se habían alternado el poder desde la década de 1990 al tiempo que deslegitimaba los intentos de la izquierda por llegar al poder. En su momento, la imposición de esta corriente ideológica permitió a intelectuales como Enrique Krauze, Roger Bartra, Héctor Aguilar Camín y José Woldenberg mejorar sus posiciones materiales en el campo intelectual, adquiriendo protagonismo político, cultural y académico. En ese sentido, AMLO fue percibido como una amenaza para el liberalismo toda vez que su programa político se apartaba, según veremos, de los ideales de los agentes dominantes del campo intelectual. El populismo, en su manera peyorativa de ser entendido, se convirtió entonces en un concepto potencialmente útil para prevenir la llegada de AMLO a la presidencia y de asegurar la estabilidad de la estructura del campo intelectual.

Krauze no tardó en calificar de populista a AMLO con la publicación de “El mesías tropical” (Krauze, 2006), donde argumentó que este personaje fue calificado como un político populista con toda la carga peyorativa que le había sido conferida al término. Otra forma de decirlo es que AMLO fue definido por Krauze como una amenaza para la democracia liberal mexicana que él mismo había ayudado a legitimar. La relación entre el populismo y la democracia electoral mexicana, siendo aquel una amenaza para ésta, fue reafirmada por Roger Bartra cuando, refiriéndose a AMLO y habiendo pasado ya las elecciones de 2006, aseveró que “[e]l candidato de la izquierda populista ha volcado un inmenso alud de lodo sobre las elecciones presidenciales más transparentes y auténticas que han habido en México” (Bartra, 2006), dadas sus protestas y acusaciones de fraude electoral después de que el candidato de derecha, Felipe Calderón, fuera proclamado victorioso. El autor definió al populismo como “una forma de cultura política” antidemocrática que tiene su base en “una estructura de mediación informal por la que fluye un intercambio de apoyos y favores” (Bartra, 2006), y aderezó su definición con adjetivos tales como cacique, corrupto, conservador, nacionalista y *premoderno*.

A excepción de los trabajos de Bartra, el populismo perdió la atención de los intelectuales dominantes después de las elecciones de 2006. En su lugar, la ola de violencia que trajo consigo la estrategia de seguridad contra el narcotráfico implementada por el presidente Felipe Calderón (Tuckman, 2012) ocupó una gran parte de las plataformas de debate.

El populismo volvió al centro de atención de nuevo en el contexto electoral de 2012, en el que AMLO nuevamente figuraba como candidato a la presidencia de México. El escenario repetido trajo también la repetición de la estrategia conceptual; y Krauze, otra vez, fue el primero en posicionar su concepto de populismo de cara a las elecciones de 2012.

Siguiendo a John McCormick, un “especialista mundial en el tema”, Krauze trajo a México la tesis de que los mayores populistas fueron Carl Schmitt y Lenin, cuyas teorías dividían al mundo entre amigos y enemigos. En ese sentido, aseguró que el rasgo inequívoco del populismo es que “postula una pugna



histórica entre ‘los buenos’ y ‘los malos’ (Krauze, 2012a). A esa tesis Krauze agregó que el populismo “vulnera la convivencia democrática y dificulta la posibilidad misma de un debate civilizatorio” (Krauze, 2012a).

Krauze aprovechó su capital cultural como director de *Letras Libres* para publicar trabajos en los que aseveró que “de haber triunfado [en 2006], [AMLO] hubiese sido el primer presidente populista (y aún mesiánico) de la historia mexicana” (Krauze, 2012b), afirmando después que “el populismo es la antesala de la dictadura, una adulteración de la democracia cuyo destino final es ahogar por asfixia a la democracia” (Krauze, 2012b). Incluso pasadas las elecciones y declarado ganador Enrique Peña Nieto, Krauze recalcó –como lo hiciera en “El mesías tropical” en 2006– que AMLO es un populista mesiánico que prefiere la movilización social y que tiene poco respeto por las instituciones de la democracia liberal que imponen frenos al poder, por lo que, desde la perspectiva liberal el dos veces candidato a la presidencia representaba una amenaza política (Krauze, 2012c).

Surge el germen del disenso

Luego de la victoria del candidato presidencial del PRI en 2012, Enrique Peña Nieto, un silencio cayó de nuevo sobre las voces liberales en torno al populismo, que fue roto en la víspera de las elecciones legislativas de 2015. En 2014 se desató una fuerte crisis de legitimidad política para el PRI, efecto del descontento social debido a escándalos de corrupción en el gobierno y a la desaparición de 43 estudiantes de Ayotzinapa de la cual se responsabilizó al crimen organizado y a las fuerzas armadas. A estos factores de inestabilidad se les sumó el registro del Movimiento de Regeneración Nacional (MORENA) como partido político, el cual estaba liderado por AMLO. Este contexto motivó la participación de otros autores liberales en el concierto de voces que califican al populismo como una amenaza para la democracia liberal. Héctor Aguilar Camín reflexionó sobre los “riesgos” de la “tentación populista” en una serie de artículos publicados en el diario *Milenio*. El autor afirmó que los contextos de modernización inconclusos, los cuales implican la exclusión de grandes sectores heterogéneos de la sociedad, son el caldo de cultivo de los populismos. Vio al populismo como un intento político de integrar a esas mayorías heterogéneas –concibiéndolas como “pueblo” que se organiza a partir de estrategias clientelistas y estimulándolas a partir de valores que tienen que ver con el resentimiento y la revancha social, los cuales son enunciados por un líder carismático (Aguilar Camín, 2015a). Citando a Bartra, aseguró que el populismo es una cultura caracterizada por su oposición a las élites económicas, sociales y políticas, así como por su promesa de justicia e igualdad (Aguilar Camín, 2015b).

Hasta aquí, la postura de Aguilar Camín replicó lo que Krauze y Bartra habían venido diciendo desde 2006. Pero una novedad es que Aguilar Camín fue el primer intelectual liberal dominante en aceptar que el sistema político y económico mexicano cumplía con las características propicias para un brote populista, a saber, una economía dual –que beneficia más a los ricos en tanto que empobrece más a los pobres– y un contexto de ilegitimidad política del gobierno (Aguilar Camín, 2015c). La estrategia conceptual de



Aguilar Camín se comenzó a alejar de su posición dominante al salirse del libreto ideológico dictado por Krauze y Bartra en torno al concepto de populismo, pero sobre todo al del liberalismo.

Pero el tenue viraje de Aguilar Camín no es el primer indicador que denota una fisura en el uso peyorativo del concepto. Algunos agentes pretendientes ya habían puesto en el tablero un elemento que tocaba el canon liberal: la publicación de *La razón populista* de Ernesto Laclau (2005), obra caracterizada por hacer una reivindicación teórica del populismo, aludiendo las potencialidades democratizadoras que esta lógica política tiene. Silva-Herzog Márquez (2006) –correspondiendo a su posición como agente pretendiente-heredero del campo intelectual, es decir, tratando de defender de manera novedosa el canon ideológico hasta entonces vigente– criticó en 2006 *La razón populista* de Laclau. Su análisis se ocupó de describir el texto de Laclau con adjetivos que poco tienen que ver con el análisis teórico: “pedante”, “árido”, “pedestre”, “mal servido”, “hostiga al lector”, tiene “baches y petardos”. Ambos recursos –la contrastación y la descalificación previas– hicieron que la exposición de las ideas de Laclau fuera poco protagónica en el texto.

Por su parte, José Antonio Aguilar Rivera (2014), agente pretendiente-heredero de los defensores de la democracia liberal dijo que el problema de las instituciones mexicanas era su insuficiencia liberal, y a ese problema le sumaba las grandes esperanzas que la sociedad ha puesto en ellas, lo cual, ante los hechos, propició la “desilusión democrática”. En una línea similar, Silva-Herzog Márquez sugería que las instituciones democráticas mexicanas habían heredado elementos del sistema autoritario priista de manera que lo que había en México quince años después de la transición era “pluralismo sin ley, competencia sin contrapesos, arbitrariedad descentralizada, poderes sin responsabilidad, plutocracia alternante” (Silva-Herzog Márquez, 2014).

A estas posturas respondieron los agentes dominantes Aguilar Camín (2016) y José Woldenberg (2016). Ambos sustentaron la necesidad de una serie de modificaciones y vigilancias institucionales con el objetivo de proteger y reforzar las instituciones democráticas, puesto que “el tabú de las bondades de la democracia mexicana” se había roto, pero era necesario restablecer el ideal democrático.

Los agentes pretendientes-herejes: aprovechamiento de la grieta

Tocado el dogma ideológico de la eficacia institucional de la democracia mexicana impuesto desde finales de los años noventa, el populismo en cuanto categoría conceptual comenzó a ser visto como una manera de atacar la posición de los intelectuales dominantes del campo desde una trinchera diferente a la de la discusión sobre la democracia, la cual resultaba antigua y con agentes bien instalados en las posiciones dominantes.

En tanto categoría recientemente integrada al debate intelectual mexicano, el populismo era una palabra clave cuyo uso legítimo comenzaban a perder los agentes dominantes del campo. De esta manera, los agentes pretendientes-herejes del campo intelectual entraron al terreno de batalla buscando apropiarse de este capital específico. Activaron dispositivos estratégicos de lucha ideológica a partir de una definición del populismo que les podía ayudar a mejorar su posición en el campo en tanto que la formación



ideológica de sus conceptos les hiciera reivindicar los estratos de poder que poco a poco adquirirían mayor fuerza en el país.

Así, Soledad Loaeza se pronunció de manera temprana sobre las elecciones de 2006 afirmando que el éxito electoral de AMLO “es una expresión de modernidad política más que una continuidad histórica, en la medida en que significa la irrupción en la política de las masas urbanas” (Loaeza, 2007, p. 819) en un contexto de fragmentación social, desigualdad, pobreza y debilidad institucional. Loaeza lanzó estas tesis sobre el populismo y específicamente sobre el caso de AMLO en 2007, pero luego de ello no se pronunció más sobre el tema durante una década.

En contraste con la falta de protagonismo de Loaeza, Alberto Fernández (2012), otro agente pretendiente-herexe, hizo uso de la palabra populismo recurrentemente dado que su crítica a la postura liberal atravesaba registros mucho menos prácticos que la crítica a las instituciones. El politólogo mexicano hizo un análisis de la dimensión discursiva del populismo observando el caso de la tercera reelección de Hugo Chávez como presidente de Venezuela. A su manera de entender, Chávez era un comunicador de la voluntad del pueblo, y el hecho de que esto pudiera ser considerado por los demócratas liberales como una retracción política era cuestión de interpretación. En ese sentido, Fernández sugirió que, en efecto, líderes como Chávez pueden comprender y comunicar la voluntad del pueblo, sin negar la posibilidad de que el pueblo puede equivocarse en sus decisiones, y aceptando también que la voluntad popular puede expresarse por otras vías que no sean la voz del líder, por ejemplo, la Constitución.

Después, Fernández habló de AMLO como un político populista, pero entendiendo el término de manera optimista como una especie de lógica democratizadora. Según Fernández, AMLO activó una lógica de formación de identidad popular horizontal y democrática. El intelectual mexicano aceptó que hubo falencias en la estrategia de AMLO, pero que éstas no eran propias de la lógica populista, sino de circunstancias ajenas a ella (Fernández, 2013).

Por su parte, el historiador marxista Carlos Illades (2016) –otro de los agentes pretendientes-herexes– reivindicó a AMLO, pero no por populista, sino por socialista. Illades vio en la división discursiva de AMLO –el pueblo y la “mafia del poder”, es decir, una minoría social “de políticos corruptos y delincuentes de cuello blanco que se hacen llamar hombres de negocios” (López Obrador, 2017, p. 19)– las bases para una administración que reivindique los intereses de la clase trabajadora frente al proyecto neoliberal instaurado en México en los ochenta. Volviendo a las cualidades populistas de AMLO, Illades las reconoció siguiendo la teoría del populismo de Laclau y contraponiéndose al uso peyorativo del término; de hecho, aludiendo directamente a Krauze y su ensayo “El mesías tropical” (Krauze, 2006), Illades sostuvo que “[e]l ideario del tabasqueño [AMLO] remite a la comunidad ética rusioniana [sic] más que al mesianismo redentorista de un autoerigido ‘salvador de la patria’” (2016).

La toma de posición de estos autores –Loaeza, Fernández e Illades– se condice con sus determinaciones materiales en el campo intelectual, así como con sus trayectorias intelectuales ideológicas en tanto herexes. Solamente Loaeza detenta cierto capital cultural en el campo intelectual dado su cargo como directora del diario *La Jornada*, pero vemos que hasta ese momento (2016) no había sacado provecho de



ello. En lo demás, los tres autores son pretendientes del campo intelectual debido a que solo cuentan con su prestigio académico. En cuanto a su posición ideológica, los tres han abogado por el posicionamiento de la izquierda electoral e incluso de la izquierda revolucionaria en alguna parte de su obra.

Periodo de transformación

El contexto del último periodo de discusión es el de un clima previo a las elecciones presidenciales de 2018, en las cuales AMLO se postulaba por tercera vez consecutiva como candidato fuerte a la contienda. El concierto de voces que había venido hablando sobre populismo se transformó en un galimatías en el que toda clase de sentidos político-ideológicos le fueron atribuidos al término.

En 2017, Silva-Herzog Márquez (2017a) aseguró que el populismo era una amenaza para la democracia liberal y el pluralismo que ésta promueve, pero aceptó que los fenómenos populistas son la “respuesta a la incapacidad de las democracias para cumplir mínimamente su promesa” pluralista.

Woldenberg reiteró la oposición entre populismo y liberalismo (2017a), pero su crítica implicó la sugerencia de que el modelo liberal no podía hacer frente a la amenaza populista sin una reorientación de la agenda social. Al fortalecimiento institucional es necesario, dice, sumarle cuestiones que tengan que ver con empleo, salud, mejoramiento salarial, en una palabra, una agenda que construya “un mínimo de cohesión social” (2017b).

Aguilar Rivera (2017) desplegó una crítica a la teoría del populismo de Laclau, pero también contra Silva-Herzog Márquez que meses atrás hablaba de que el populismo es producto de las fallas del liberalismo. Aguilar Rivera dijo que es un error estar de acuerdo con que el populismo era completamente antitético de los ideales del liberalismo, afirmando que el populismo es producto intrínseco del liberalismo fallido. Silva-Herzog Márquez (2017b) reaccionó a la crítica de Aguilar Rivera (2017) diciendo que hablar de las fallas del liberalismo, como lo hizo en su anterior ensayo (Silva-Herzog Márquez, 2017a), no significaba que se había dejado atrás su filia liberal ni mucho menos que reivindicaba el populismo, sino que simplemente era necesario conocer la lógica populista para poder hacerle frente. Así lo expresó también un año después (Silva-Herzog Márquez, 2018a) cuando afirmó que era necesario admitir una crisis de las instituciones en México, por lo cual, el surgimiento del populismo era explicable. Insistió en que el esfuerzo por subsanar las grietas del liberalismo mexicano tenía que estar acompañado por un combate a la agenda populista: el antipluralismo, la erosión de las instituciones y la polarización moral. Así, Silva-Herzog Márquez mantuvo su postura y su estrategia dentro de los criterios impuestos por Bartra, Krauze y más recientemente Aguilar Rivera.

Carlos Illades escribió un artículo en el que resalta que el populismo de AMLO no es malo por ser populismo en sí mismo, sino por estar orientado al cumplimiento de un proyecto político que “pretende mejorar la condición de las clases populares dentro del capitalismo (Illades, 2017). Esta política propia de lo que este historiador marxista llama una “nueva socialdemocracia”, le parece indeseable. Sin embargo, es el mismo Illades (2018) quien, especulando con la llegada de AMLO a la presidencia, dijo que el proyecto político del candidato era una “una bocanada de aire fresco” para la izquierda mexicana, pues



sugiere la posibilidad de un giro al socialismo que no se había visto desde el levantamiento del EZLN en 1994.

Soledad Loaeza, reapareció en la escena intelectual dando un giro interesante al plantear que el entonces presidente nacional del PRI, Enrique Ochoa Reza, hacía un uso inadecuado del término “populista” cuando, refiriéndose a AMLO, advirtió en un discurso que el próximo presidente de México era un “populista” violador de derechos humanos y de las libertades individuales. Loaeza fue directa en su mensaje: “Ochoa parece creer que las palabras cambian la realidad, y que basta que él empiece a denominar algo (...) con un término que es para él peyorativo, populismo, para que los demás veamos con desconfianza una política económica de crecimiento, o el intervencionismo estatal” (Loaeza, 2017).

Por su parte, los intelectuales de mayor peso en México de acuerdo con el prestigio y poder material obtenidos durante la etapa de la transición y consolidación de la democracia liberal mexicana, Bartra y Krauze, se pronunciaron fuertemente a favor del mantenimiento del canon liberal.

El primero reeditó su libro *La democracia ausente* (Bartra, 2017), publicado por primera vez en 1986. Este libro es una recopilación de ensayos que analizan la situación política mexicana en las décadas de los setenta y ochenta, de manera que funciona como recordatorio de las bases (materiales, ideológicas y conceptuales) de la democracia liberal mexicana. Luego, en 2018, Bartra publicó *La democracia fragmentada* donde analizó la política mexicana posterior a la transición del año 2000, para llegar a la conclusión de que en 2018 el país está siendo conducido a una desliberalización. Entre otras razones, el autor recalca el carácter premoderno-populista de la izquierda mexicana representada por AMLO y de la amenaza que esto le representa a la estabilidad de las instituciones mexicanas (Bartra, 2018).

Krauze, por su parte, publicó *El pueblo soy yo* (2018), libro que recopila una serie de ensayos y artículos periodísticos en los cuales se aborda directamente el tema del populismo. El trabajo completo es una reafirmación de la postura que Krauze ha venido manteniendo frente al populismo desde que él mismo introdujera en 2005 la categoría al campo de debate intelectual. Sostiene que los países de toda la región latinoamericana tienen una predeterminación histórica a tener gobiernos paternalistas encabezados por líderes carismáticos y demagogos/populistas, y que en la mayoría de los casos establecen regímenes autoritarios o, incluso totalitarios, sin importar que la ideología de dichos líderes sea de izquierda o de derecha.

En “Entre la tecnocracia y el populismo”, publicado en *Nexos*, Silva-Herzog-Márquez (2018b) mantuvo su ideología liberal, pero su nivel de crítica creció más en tanto que la democracia liberal más estable del planeta, Estados Unidos, se veía subsumida en sus bases debido al arribo de Donald Trump a la presidencia del país del norte. El politólogo ya no repara en suponer que la democracia liberal está llegando a una etapa de crisis final, en la que habrá que replantearse el camino de la acción política de las instituciones si la meta común es mantener la libertad individual de las personas frente a la amenaza populista.

Aguilar Camín volvió su ataque contra el populismo en tanto amenaza para la democracia liberal en una nueva serie de artículos publicada en *Milenio* (Aguilar Camín, 2018a, 2018b, 2018c). Aguilar Camín continúa con la tesis de la contraposición entre populismo y democracia liberal, en tanto que aquel alienta



el conflicto, la oposición y la exclusión a partir de la propagación del discurso que divide al pueblo del no pueblo, desprecia la sociedad civil y rechaza la legitimidad de las instituciones.

En la dimensión conceptual, Aguilar Camín se ve superado por Silva-Herzog Márquez toda vez que éste comienza a imponer criterios de discusión. La posición de Aguilar Camín se redujo visiblemente al replicar las palabras de Silva-Herzog al pie de la letra y sin anteponer o agregar ideas propias. Incluso el título del par de artículos que refieren a Silva-Herzog es el mismo que el ensayo publicado por este intelectual cuyo posicionamiento ha ascendido en la escala de la estructura del campo: Silva-Herzog Márquez publicó en *Nexos* “Entre la tecnocracia y el populismo” (2018b); los artículos que Aguilar Camín publicó en *Milenio* fueron titulados sin más “Entre la tecnocracia y el populismo” 1 y 2 (Aguilar Camín, 2018d; 2018e).

En última instancia, la situación paradójica de Aguilar Camín –la mezcla de una evidente falta de originalidad y una posición material dominante– le permitió, al igual que a Krauze y a Bartra, publicar un libro reiterativo de sus tesis antiguas carente de nuevos criterios de análisis: *Nocturno de la democracia* (2018f).

Por último, Alberto Fernández (2018), autor pretendiente-hereje, recurrió a la cita de autoridad de Chantal Mouffe (2018), quien es acaso la teórica viva que más vigorosamente adhiere a la tesis del populismo de Laclau. En su texto, Fernández resaltó junto con Mouffe la *necesidad* de los políticos y partidos de izquierda de hacer uso de la estrategia populista en oposición a los populismos de derecha. Fernández reafirmó la idea de que el populismo puede servir para reconstruir democráticamente sociedades como la mexicana cuyo liberalismo ha devenido en crisis políticas, económicas y sociales.

El populismo obradorista: la reivindicación de una nueva ideología

Mención aparte merece el trabajo de Gibrán Ramírez Reyes por la manera en la que desplegó sus estrategias conceptuales en torno al populismo, marcando una diferencia incluso con aquellos agentes que ideológicamente se encuentran en la posición de pretendientes-herejes. Ramírez Reyes es el agente que más radicalmente se opone al canon liberal en tanto que ha crecido y tomado posición en el seno de nuevas circunstancias políticas; ha aprehendido una nueva ideología lejana de las determinaciones que la defensa de la democracia liberal mexicana con las que crecieron el resto de los agentes. Debido a eso, su estrategia conceptual apunta a desvirtuar la estructura misma del campo intelectual.

Sabemos que la llegada de AMLO a los núcleos de poder representó una amenaza para los agentes dominantes del ciclo anterior, pero para Ramírez Reyes esta situación fue precisamente la marca de su ventaja. Recientemente inaugurada su carrera como académico-intelectual con la publicación de su libro *Poder y elecciones en México* (Rodríguez Araujo y Ramírez Reyes, 2012) –el cual tuvo la aprobación del propio AMLO–, Ramírez Reyes no perdió la oportunidad de adquirir mayor protagonismo en el campo intelectual –y también frente a los ojos de AMLO–, posicionándose estratégica y abiertamente en contra de Aguilar Camín, el agente dominante que hizo visible la grieta en la estructura ideológica y conceptual del discurso dominante (Aguilar Camín, 2015c).



En esa oportunidad, el politólogo escribió un ensayo titulado sin mayores rodeos “Populismo. Divergencias con Héctor Aguilar Camín” (Ramírez Reyes, 2015a). Las divergencias –que también contrariaban a Bartra, puesto que, como Ramírez Reyes lo indicó, Aguilar Camín se basaba en su trabajo para hablar de populismo– iban en el sentido de que el populismo, específicamente el de AMLO, no era una amenaza para el sistema político mexicano tal como Aguilar Camín lo supuso. Por el contrario, siguiendo a Laclau, Ramírez Reyes recalcó que, el surgimiento del populismo tiene su base en “una crisis de representación”. En ese sentido, aceptó que el populismo critica instituciones y moviliza sectores sociales para exigir el cumplimiento de derechos del pueblo ante las élites.

Esta crítica directa no tuvo respuesta de ninguno de los intelectuales dominantes, ni siquiera por el hecho de haber sido publicada en *Nexos*, la plataforma de discusión intelectual dirigida por el mismo Aguilar Camín. De haber contestado a la crítica, Aguilar Camín hubiera tenido que ceder terreno conceptual para debatir con Ramírez Reyes en el sentido de que éste parte de las bases de la teoría de Laclau que el director de *Nexos* –y el resto de los agentes dominantes– había preferido ignorar.

La ausencia de respuesta no impidió a Ramírez Reyes seguir con su argumento, como sí fue el caso de Soledad Loaeza en 2007. Lo que ocurrió fue que sus reflexiones ya no fueron publicadas por *Nexos*, sino por *Horizontal*, un portal digital de análisis político y cultural recién creado en 2015 por un grupo de jóvenes científicos sociales. Ahí, Ramírez Reyes publicó “Repensar el populismo” (Ramírez Reyes, 2015b), en donde hablando del caso mexicano, el autor señaló que el populismo de AMLO puede ser visto como una “corrección de la democracia”, y más aún cuando la “democracia realmente existente” en México, es decir la democracia electoral liberal, ha dejado de lado la satisfacción de las demandas populares.

Una novedad interesante es que calificó como “conservadores” a los intelectuales que defienden la corriente de pensamiento que caracteriza al populismo peyorativamente: “En México ha predominado la visión conservadora, contra la complejidad del debate sobre el tema en la ciencia política” (Ramírez Reyes, 2015b). Así, el autor marcó una frontera política entre a) el liberalismo-conservadurismo (por más irónica que esta conjunción pueda parecer) y b) lo que ha dado por llamar “obradorismo”, es decir, la línea intelectual responsable u orgánica del proyecto político de AMLO.

Al cierre

El objetivo de este trabajo ha sido describir la manera en la que cada agente del campo intelectual ha definido al populismo con base en sus determinaciones materiales e ideológicas. Hemos procurado identificar las tendencias más sobresalientes en el campo, caracterizando la toma de posición intelectual de cada autor, así como la lógica y el avance de la disputa por el uso legítimo del populismo, que, a su vez, está en función de su percepción sobre la democracia. Bajo esta luz, hemos encontrado que el campo intelectual mexicano enfrenta una posible reestructuración.

A finales del siglo XX el discurso de la democracia liberal, basada esencialmente en la defensa de las instituciones electorales fue instaurado de manera dominante por ciertos agentes intelectuales. Pero se puede decir que la estabilidad alcanzada por este dique intelectual y político rozó en lo efímero. Después



del periodo de estabilidad y legitimidad del liberalismo, paralelo a la consolidación de la democracia electoral, una crisis social y política y la presencia de un actor político que no comparte los cánones liberales mexicanos son las bases para el arranque de un periodo de reestructuración política e intelectual. ¿Qué alcance puede tener esta reestructuración? Es demasiado temprano para decirlo con conocimiento de causa, pero es evidente que los agentes dominantes del siglo XX están ahora del lado de “la oposición”, lejos de los discursos oficiales y de la gracia del poder. El proyecto obradorista no ha menguado luego de tres años de gobierno. Por el contrario, se ha afianzado territorialmente. En las elecciones de 2021 el partido de AMLO, Morena, ganó 11 de las 15 gubernaturas que estaban en juego, con lo que el oficialismo gobierna 14 de los 32 estados del país. Además, por segundo periodo consecutivo Morena logró obtener la mayoría de curules en la Cámara Baja, y el propio AMLO goza de una aprobación superior al 60% como presidente. Ante esto, los otrora agentes dominantes siguen dando una lucha sin cuartel en contra del avance del obradorismo, y más recientemente han comenzado a incluir en sus ataques el adjetivo “autoritario”. La lucha sigue siendo en torno a una supuesta defensa de la democracia, pero sería necio negar que los procedimientos democráticos que ellos mismos ayudaron a instaurar sean los que le dieron el poder a AMLO en 2018 y los que siguen legitimando su proyecto hasta hoy.

Bibliografía

- Aguilar Camín, H. (1 de mayo de 2016). Nocturno de la democracia mexicana. *Nexos*. <https://www.nexos.com.mx/?p=28283>
- Aguilar Camín, H. (10 de agosto de 2018e). Entre la tecnocracia y el populismo, 2. *Milenio*. <https://www.milenio.com/opinion/hector-aguilar-camin/dia-con-dia/entre-la-tecnocracia-y-el-populismo-2>
- Aguilar Camín, H. (20 de abril 2015a). La tentación populista 1. Orígenes. *Milenio*. <https://www.milenio.com/opinion/hector-aguilar-camin/dia-con-dia/la-tentacion-populista-1-origenes>
- Aguilar Camín, H. (2018f). *Nocturno de la democracia: ensayos de la transición*. Penguin Random House Grupo Editorial México
- Aguilar Camín, H. (21 de abril de 2015b). La tentación populista 2. Hartazgo y promesa. *Milenio*. <https://www.milenio.com/opinion/hector-aguilar-camin/dia-con-dia/la-tentacion-populista-2-hartazgo-y-promesa>
- Aguilar Camín, H. (22 de abril de 2015c). La tentación populista 3. La mafia del poder. *Milenio*. <https://www.milenio.com/opinion/hector-aguilar-camin/dia-con-dia/la-tentacion-populista-3-la-mafia-en-el-poder>
- Aguilar Camín, H. (25 de junio de 2018a). Nuestro populismo. El linaje. *Milenio*. <https://www.milenio.com/opinion/hector-aguilar-camin/dia-con-dia/nuestro-populismo-el-linaje>
- Aguilar Camín, H. (26 de junio de 2018b). Nuestro populismo. Oposición y gobierno. *Milenio*. <https://www.milenio.com/opinion/hector-aguilar-camin/dia-con-dia/nuestro-populismo-oposicion-y-gobierno>



- Aguilar Camín, H. (29 de junio de 2018c). Nuestro populismo. Midiendo lo que viene. *Milenio*.
<https://www.milenio.com/opinion/hector-aguilar-camin/dia-con-dia/nuestro-populismo-midiendo-lo-que-viene>
- Aguilar Camín, H. (9 de agosto de 2018d). Entre la tecnocracia y el populismo. *Milenio*.
<https://www.milenio.com/opinion/hector-aguilar-camin/dia-con-dia/entre-la-tecnocracia-y-el-populismo>
- Aguilar Rivera, J. A. (1 de mayo de 2017). Populistas y liberales. *Nexos*
<https://www.nexos.com.mx/?p=32248>
- Aguilar Rivera, J. A. (2014). Grandes expectativas: la democracia mexicana y sus descontentos. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 222, 19-50
- Bartra, R. (2017). *La democracia ausente*. Debate
- Bartra, R. (2018). *La democracia fragmentada*. Debate
- Bartra, R. (31 de octubre de 2006). Fango sobre la democracia. *Letras libres*.
<https://www.letraslibres.com/mexico-espana/fango-sobre-la-democracia>
- Cansino, C. (2008). *El evangelio de la transición*. Proceso
- Concheiro, L.; y Rodríguez, A. S. (2015). *El intelectual mexicano. Una especie en peligro de extinción*. Debolsillo
- Fernández, A. (17 de diciembre de 2018). Chantal Mouffe, el populismo y su aplicación en directo. *Letras Libres*.
<https://www.letraslibres.com/espana-mexico/politica/chantal-mouffe-el-populismo-y-su-aplicacion-en-directo>
- Fernández, A. (28 de octubre de 2013). Los límites del pueblo en la lucha. *Letras Libres*.
<https://www.letraslibres.com/mexico-espana/los-limites-del-pueblo-en-lucha>
- Fernández, A. (30 de octubre de 2012). Cómo interpretar la voz del Pueblo en la zarza ardiente. *Letras Libres*.
<https://www.letraslibres.com/mexico-espana/como-interpretar-la-voz-del-pueblo-en-la-zarza-ardiente>
- Illades, C. (1 de mayo de 2017). AMLO y las nuevas izquierdas. *Nexos*.
<https://www.nexos.com.mx/?p=32219#ftnref7>
- Illades, C. (1 de septiembre de 2016). La izquierda populista mexicana. *Nexos*.
<https://www.nexos.com.mx/?p=29483>
- Illades, C. (2018). *El marxismo en México. Una historia intelectual*. Taurus
- Krauze, E. (1 de agosto de 2012c). El pueblo soy yo. *Letras Libres*.
<https://www.letraslibres.com/mexico/el-pueblo-soy-yo>
- Krauze, E. (2018). *El pueblo soy yo*. Debate
- Krauze, E. (23 de octubre de 2005). Decálogo del populismo. *El País*.
https://elpais.com/diario/2005/10/14/opinion/1129240807_850215.html
- Krauze, E. (30 de abril de 2012b). Libertad amenazada. *Letras Libres*.
<https://www.letraslibres.com/mexico-espana/libertad-amenazada>



- Krauze, E. (30 de junio de 2006). El mesías tropical. *Letras Libres*. <https://www.letraslibres.com/espana-mexico/revista/el-mesias-tropical>
- Krauze, E. (5 de marzo de 2012a). Pensar el populismo. *Letras Libres*. <https://www.letraslibres.com/mexico-espana/pensar-el-populismo>
- Laclau, E. (2005). *La razón populista*. Fondo de Cultura Económica
- Loaeza, S. (18 de mayo de 2017). ¿Populista yo? *La Jornada*. www.jornada.com.mx/2017/05/18/opinion/025a2pol
- Loaeza, S. (2007). La desilusión mexicana. Populismo y democracia en México en el 2006. *Foro Internacional*, XLVIII (4), 817-838
- López Obrador, A. M. (2017). 2018. *La salida*. Planeta
- Mouffe, C. (2018). *Por un populismo de izquierda*. Siglo XXI Editores
- Ramírez Reyes, G. (1 de agosto de 2015b). Repensar el populismo: populismo y democracia. *Horizontal*. <https://horizontal.mx/el-populismo-y-democracia/>
- Ramírez Reyes, G. (23 de julio de 2015a). Populismo. Divergencias con Héctor Aguilar Camín. *Nexos*. <https://redaccion.nexos.com.mx/?p=7282>
- Rodríguez Araujo, O. y Ramírez Reyes, G. (2012). *Poder y elecciones en México*. Orfila.
- Silva-Herzog Márquez, J. (1 de agosto de 2018b). Entre la tecnocracia y el populismo. *Nexos*. <https://www.nexos.com.mx/?p=38733>
- Silva-Herzog Márquez, J. (1 de junio de 2017b). La imaginación populista. *Nexos*. <https://www.nexos.com.mx/?p=32532>
- Silva-Herzog Márquez, J. (1 de junio de 2018a). Sobre un volcán. *Nexos*. <https://www.nexos.com.mx/?p=37771>
- Silva-Herzog Márquez, J. (30 de junio de 2006). *La razón populista*, de Ernesto Laclau. *Nexos*. <https://www.letraslibres.com/mexico/libros/la-razon-populista-ernesto-laclau>
- Silva-Herzog Márquez, J. (6 de marzo de 2017a). Populismo y ceguera liberal. *Reforma*. https://www.reforma.com/aplicacioneslibre/preacceso/articulo/default.aspx?id=108338&flow_type=paywall&urlredirect=https://www.reforma.com/aplicaciones/editoriales/editorial.aspx?id=108338&flow_type=paywall
- Silva-Herzog Márquez, J. (8 de diciembre de 2014). Dexiocracia. *El Siglo de Torreón*. <https://www.elsiglodetorreon.com.mx/noticia/1065570.dexiocracia.html>
- Tuckman, J. (2012). *México: democracia interrumpida*. Proceso
- Woldenberg, J. (1 de julio de 2016). Sobre 'Nocturno de la democracia mexicana'. Convergencias y divergencias. *Nexos*. <https://www.nexos.com.mx/?p=28788>
- Woldenberg, J. (18 de octubre de 2017b). La perspectiva de la democracia. *10º Diálogo Nacional por un México social. Democracia, Estado e igualdad: las perspectivas*. http://www.pued.unam.mx/export/sites/default/archivos/actividades/Dialogo_nacional/10_dialogo/JWC.pdf



Woldenberg, J. (30 de marzo de 2017a). ¿Liberalismo o populismo? *Reforma*.
https://www.reforma.com/aplicacioneslibre/preacceso/articulo/default.aspx?id=109877&flow_type=paywall&urlredirect=https://www.reforma.com/aplicaciones/editoriales/editorial.aspx?id=109877&flow_type=paywall



2:

la

relevante

en

disputa

¿QUÉ PUEDE HACER EL ARTE POR LA VIDA? SOBRE BORIS GROYS

María Belén Riveiro

56



¿QUÉ PUEDE HACER EL ARTE POR LA VIDA? SOBRE BORIS GROYS

María Belén Riveiro¹

En 1988 se publicó *Obra de arte total Stalin* de Boris Groys, un libro que postuló que el proyecto de la vanguardia artística rusa de los años veinte no se esfumó, sino que fue radicalizado durante el período de Stalin. La recepción de esta hipótesis potente fue –y parece seguir siendo– ambivalente. Por un lado, se reconoce del libro –quizás sobre todo de manera retrospectiva por la trayectoria internacional posterior de Groys y sus propuestas teóricas en torno a la producción artística del presente e Internet, por ejemplo– su interés para historiadores del arte e interesados en las vanguardias. Por el otro, se le reprocha su hipótesis que rompe con la mirada que considera al arte como una actividad independiente de todo poder para, muy por el contrario, analizar su vínculo con la voluntad de poder que, teniendo en cuenta el contexto del trasfondo estalinista, no pasa la evaluación moral de ciertas lecturas superficiales.

7 ensayos conversó con Groys sobre este trabajo de las estética y práctica artísticas y su potencial. Vale destacar aquí tres motivos para detenerse en este diálogo y en el libro, que quizás sea marginal en la obra del autor porque, aunque cuenta con traducciones a múltiples idiomas y en numerosos países y produjo debates, sus hipótesis más contundentes son desdeñadas sobre todo en comparación con sus posteriores propuestas. Desde la dimensión teórica, Groys trabajó con la categoría de vanguardia como un concepto ambivalente, tal como lo señala para la noción de crítica en esta entrevista que publicamos. Su definición *a priori* –pensar a la vanguardia como destructora o constructivista de por sí, por ejemplo– empobrece el análisis en tanto toma significado en relación con cada clima particular. En segundo lugar, y en relación con el objetivo particular del libro, cabe destacar la pregunta que formuló. No buscó describir un período más de la historia del arte para sumar una pieza al museo ni elaborar teorías sofisticadas sobre la vanguardia sino comprender qué pasó con los proyectos disruptivos de la vanguardia rusa y cómo y por qué se dio su “relevo” en la cultura estaliniana.

En tercer lugar, y más allá de los intereses particulares que algunos lectores puedan tener en la temática del arte, el libro es un potente ejercicio sobre temas centrales para la sociología como la creencia. Groys cuestiona las “posiciones racionales marxistas” que veían a la revolución rusa como una paradoja “puesto que se realizó en un país atrasado técnica y culturalmente”. A ello le contrapuso la idea de que “estéticamente Rusia estaba mucho más preparada que Occidente para la Revolución”. De hecho, en el epílogo a la traducción al inglés, Groys enfatizó que el tema del libro no era la realidad soviética sino la imaginación soviética y la creencia en la posibilidad de construir una sociedad nueva de manera artificial. Esto que puede sonar inocente hoy en día, reparó Groys, se puede seguir rastreando en los modos en que se exporta –de manera violenta o pacífica– un modelo de democracia occidental desprovista de sus

¹ Universidad de Buenos Aires



orígenes históricos que se encuentra en competencia con otros modelos en el mercado político mundial, elecciones de las que se puede escapar mediante la invención de un nuevo modelo político y social. Groys propuso que la construcción de la sociedad soviética inauguró una época nueva de la imaginación política que se asimiló a la imaginación artística. El libro indaga en cómo ello fue posible.

En la transcripción de la entrevista que realizamos en noviembre con Groys volvió a estas discusiones y conversó sobre diversos temas. Uno de ellos fue su estudio y compilación de textos *Cosmismo ruso*, que publicó en 2021 Caja negra, la editorial argentina que traduce la mayor parte de su obra y sus novedades al castellano. Entre los autores incluidos en el libro se encuentra Aleksándr Bogdánov, uno de los creadores del Proletkult, pensador y político con diálogo con la dirigencia bolchevique, y que también desarrolló proyectos destinados a alcanzar el rejuvenecimiento a través de la transfusión de sangre que, trágicamente, lo llevaron a su muerte. No es solo un caso excéntrico sobre nada menos que la imaginación científica y sus vínculos con objetivos políticos emancipatorios, sino también una propuesta a la que Groys vuelve para pensar la pandemia de la actualidad.

De estos y otros temas, como la cultura de Internet –a la que cuestiona el estatuto de cultura–, el fin del arte y, en consecuencia, del humanismo, discurrió Groys en la entrevista que compartimos a continuación.



VANGUARDIAS ARTÍSTICAS Y POLÍTICA. ¿EL FIN DEL ARTE Y EL FIN DEL HUMANISMO? UNA CONVERSACIÓN CON BORIS GROYS

Entrevista realizada por Lucas
Rubinich, Daniela Lucena y María
Belén Riveiro



VANGUARDIAS ARTÍSTICAS Y POLÍTICA. ¿EL FIN DEL ARTE Y EL FIN DEL HUMANISMO? UNA CONVERSACIÓN CON BORIS GROYS¹

Entrevista realizada por Lucas Rubinich², Daniela Lucena³ y María Belén Riveiro⁴

Transcripción del inglés de Violeta Carrera Pereyra⁵ y traducción de María Belén Riveiro

7 ensayos: La reciente publicación de la compilación que realizó titulada *Cosmismo ruso*, nos llevó a releer uno de sus trabajos que se publicó en los años ochenta, *Obra de arte total Stalin* donde trabaja el vínculo entre las vanguardias artísticas y la cultura estaliniana. Hoy nos gustaría retomar y reactualizar algunas de las discusiones que dio en ese análisis. Nuestro particular interés en su trabajo radica en lo que hace a la relación entre la fe y la razón, y al artista como demiurgo. Esos encuentros solo son posibles en situaciones de efervescencia social y política. Para nosotros estos temas son vitales porque tenemos muy cerca un momento de gran apuesta por el cambio y entonces de efervescencia social y política. Se dio en toda América Latina en la larga década del sesenta. Ese momento fue de gran vitalidad para experiencias artísticas de distinto tipo que eran habilitadas por ese clima. Porque esas experiencias de ruptura quizás no se entiendan si se desligan de esos procesos. Por otro lado, su hipótesis muy interesante de continuidad y radicalización es una lectura de un período histórico específico. Hay lecturas, a nuestro modo de ver, reduccionistas, que sugieren la inexorabilidad de este recorrido que corresponde a un proceso de una extraordinaria singularidad. Usted señala que su trabajo no fue sobre la historia soviética sino sobre la imaginación soviética y los vínculos entre imaginación política y artística, ¿nos podría dar su opinión sobre esto?

Boris Groys: Mencionan mi estudio sobre la vanguardia rusa y este constituyó un caso bien específico en un momento histórico singular. En la Modernidad, el compromiso político del arte suponía una reacción frente al mercado. Se tensionó la relación tradicional con el arte que suponía que los artistas producían y el público consumía. Es decir, se trataba de un vínculo de consumo y contemplación artística. Varios artistas trataron de superar esta brecha entre el artista y el público y la dependencia en su gusto estético. Una manera de hacerlo fue encontrar una especie de sentimiento de comunidad por el cual los artistas y el público no estuvieran separados, sino unidos. En la tradición del arte europeo, la religión y la Iglesia permitieron superar esa brecha. En la era moderna de la secularización, el sentimiento de pertenencia a una comunidad desapareció. Este vacío se sustituyó con el compromiso político y con la creación de una especie de comunidad renovada que ya no se basara en la creencia religiosa sino en las ideas políticas compartidas. Lo que unía no era el pasado sino una mirada común hacia el futuro.

¹ Universidad de Nueva York.

² Universidad de Buenos Aires.

³ Universidad de Buenos Aires.

⁴ Universidad de Buenos Aires.

⁵ Universidad de Buenos Aires.



Las vanguardias rusas surgieron tras el colapso del sistema político y económico. No había mercado de arte ni ningún tipo de mercado. No había instituciones por lo que la crítica de las instituciones no tenía sentido. Había un sentimiento acerca de que se podía empezar de cero. Esto es válido para el caso de la vanguardia rusa y para otras vanguardias radicales de otros países como la Bauhaus en Alemania o el Futurismo en Italia. Este fue el arte que surgió en los países europeos que quedaron destruidos tras la Primera Guerra Mundial, como Rusia, Alemania e Italia. Los artistas se concibieron a sí mismos como legisladores que tenían que darle forma y leyes a la sociedad. Existía un sentimiento de unidad entre el proyecto artístico y el político, que era la unidad del arte como proveedor de leyes y de formas. La creencia en esta unidad estaba generalizada tanto desde los sectores de derecha como de izquierda.

Nuestra época es bien diferente. Sin embargo, los artistas buscan todavía comunidades que los unan con el público. De manera reducida y localizada, la alianza entre proveer una forma y ley sobrevivieron en el arte. La práctica del arte participativo se basa en este principio: la unidad del arte y la vida supone la unidad entre dar leyes y formas artísticas.

7E: En relación con la unidad de arte y vida, la hipótesis principal del libro propone que la cultura estaliniana no solo le sigue en la historia al arte vanguardista, sino que existe una relación de radicalización. Es esta identidad entre arte y política en la Rusia Soviética sobre la que trabaja que le queríamos preguntar. ¿Cómo se da? ¿Cómo dio forma a la voluntad de poder que encontró en las vanguardias?

BG: Las vanguardias siempre se fundan en la voluntad de poder. Apuntan a subvertir la relación convencional entre el arte y la vida que se suele definir como la dependencia del arte con la vida. En nuestras sociedades mercantiles, ello equivale a la dependencia del arte con el mercado. El artista produce con el objetivo de que su obra le guste al público. La vida se manifiesta en el mercado. Internet se basa en este principio de generar “me gusta” y los artistas quieren eso. Su relación con la vida es una especie de relación erótica.

La vanguardia es el reverso de lo anterior. Se pregunta cómo usar la vida para el arte. El objetivo es el arte y no la vida que queda sujeta al proyecto artístico, ya sea individual o colectivo. En referencia a la experiencia soviética, cabe reiterar que la Rusia posrevolucionaria suponía una situación caótica. Carecía de orden, instituciones, o mercado. La pregunta era cómo dar forma al caos, una forma que no se restringiera solo a la política o a las instituciones, sino que también abarcara a la vida cotidiana porque había sido destruida. Por ejemplo, como no había mercado surge el interrogante sobre dónde conseguir los objetos más cotidianos, desde zapatos y vestimenta hasta la vivienda y el transporte público. El proyecto del Proletkult se propuso la creación de modelos para el comportamiento cotidiano. Bogdánov, uno de los fundadores de este proyecto, decía que el objetivo del arte era organizar la vida emocional, psicológica y social. Proponía como ejemplo el *Hamlet* de William Shakespeare entendido como modelo de la organización de sentimientos como la desesperación y la duda. *Hamlet* daba un modelo para organizar estos sentimientos. El proletario del estado socialista desconocía cómo comportarse a



diferencia del proletario de un estado capitalista que está explotado. Pero, de todos modos, debía trabajar. Era un problema complejo que debía resolverse. El arte se propuso resolverlo porque el arte es el medio que transmite modelos de comportamiento. Por ejemplo, la Bauhaus construyó proyectos destinados a la vida cotidiana que tuvieran en cuenta los movimientos y las diferentes formas del cuerpo. El objetivo era diseñar y definir de manera artística desde las acciones más ínfimas del cuerpo humano – como para el diseño del baño óptimo que tuviera en cuenta los movimientos de diferentes tipos de cuerpos– hasta cuestiones relativas al estado, la organización, el partido, las relaciones.

Cuando se habla de las vanguardias se las presenta como rupturistas frente a la convención y los tabúes. Pero en la Rusia Soviética no había nada para romper. La cuestión era cómo crear convenciones y no cómo romperlas. La crítica se volvió construcción. Tras el colapso de los países socialistas en los años noventa, se comenzaron a fundar Museos de Arte Moderno y de Arte Contemporáneo, y galerías de arte. Las primeras muestras en estos Museos de Arte Moderno se centraron en la crítica de las instituciones. Mi reacción fue preguntarme cómo criticaban las instituciones si no contaban con ellas. Pero la crítica de las instituciones era la manera de crearlas. En una sociedad burguesa estable, la vanguardia critica las normas, costumbres y relaciones de poder burguesas. Pero cuando la sociedad colapsa, la misma vanguardia utiliza los mismos métodos para fines de construcción de esas mismas normas, tabúes y relaciones sociales. En este sentido, la crítica es un fenómeno ambivalente porque mantiene intacto lo que critica de cierta manera. ¿Cómo conocemos a ciertas sectas religiosas? Es por la historia que traza la Iglesia a los fines de realizar una crítica. Otro ejemplo, en los años ochenta, Derrida se comenzó a leer mucho en Estado Unidos. Y se empezó a leer a Hegel también sólo por la razón de que Derrida criticaba su obra. Esto muestra que, si bien se suele trazar una equivalencia entre la crítica y la destrucción o la lucha contra algo, se trata de prácticas ambivalentes. Lo que demuestra la ambivalencia es que cuando las condiciones y contexto cambian, el sentido de las prácticas críticas también se modifica.

7E: A diferencia del caso de la Rusia Soviética, usted halla en el arte de Occidente la identidad con el mercado –que en el arte postsoviético también está presente. En el libro escribe que “se considera que la alta cultura se acabó, porque la economía actual está dispuesta a satisfacer ‘en la vida misma’ todos los deseos que la alta cultura proponía satisfacer exclusivamente a un nivel simbólico” pero augura que “la alta cultura recibirá una nueva oportunidad de declarar sus derechos a una economía de lo infinito”. ¿En qué sentido lo anunció? ¿Cuáles son los motivos de este cambio? ¿Cómo relee esta hipótesis ahora?

BG: Lo que llamamos alta cultura en la tradición de la Modernidad es el sustituto de la fe cristiana. En el cristianismo es claro que es infinito. Y con posterioridad también se puede encontrar la noción de vitalidad infinita en Nietzsche, de deseo sexual infinito en Freud, las máquinas deseantes de Deleuze, se trata de una especie de continuidad de la fe católica por otros medios. Desde una mirada escéptica que descrea del infinito, hay una posibilidad de crear el efecto de lo infinito. Nietzsche decía que cuando escucha una frase como “Yo y el mundo” ha de reír porque siempre somos parte del mundo. La alta cultura permite



que digamos “Yo y el mundo”. Este es el modo en que Adorno definió a la alta cultura, como la posibilidad de oponerse al mundo, de dejar de ser parte del mundo tal como es.

A lo largo de la historia de las vanguardias esta oposición se dirigía hacia los contemporáneos, hacia la propia cultura, hacia el público burgués que se despreciaba en tanto la búsqueda era el reconocimiento del público del futuro. El lugar de la oposición estaba la anticipación del futuro. Sin embargo, en el presente, parece que el futuro está ocupado, las empresas proyectan para dentro de cien años o por lo menos cincuenta; el calentamiento global supone un problema de largo plazo. Contamos con proyecciones a largo plazo con las que no se puede competir.

En la historia de la humanidad, se pueden encontrar numerosos casos de oposición, pero no en vistas al futuro, sino que su mirada se dirige al pasado. El Renacimiento es un re-nacimiento que se opone a la cultura cristiana por una restauración de la cultura romana y griega. La Revolución Francesa restauró también parte de la cultura romana. Movimientos socialistas como el de William Morris buscaron recuperar la práctica artística colectivista del Medioevo para la producción industrial. La oposición a la cultura contemporánea ha tenido la forma de la restauración. La revolución es una re-volución, un retorno. La revolución para Rousseau también es el retorno al estado de naturaleza.

En mis escritos hay una búsqueda por retornar a las vanguardias. Para mí, las vanguardias son el pasado del mismo modo que lo es la Antigüedad, o la cultura romana o griega. Vuelvo a las vanguardias, como podría volver a Platón, pero vuelvo a la vanguardia porque la conozco. Lo central en realidad es volver al pasado, a diferencia de la corriente dominante que quiere avanzar hacia el futuro. El arte vuelve al pasado. Cuando los estudiantes me preguntan qué es el arte respondo con el siguiente ejemplo: en una carrera de cien metros, un buen corredor arranca a mucha velocidad, un buen artista se da vuelta y se dirige en la dirección opuesta. De eso hablo cuando me refiero a las vanguardias, no se trata de un retorno a alguna idea sobre el futuro, sino a una idea bien diferente relativa a la búsqueda de dar forma artística a la vida. Vivimos sin forma. Uno de los problemas principales del presente que me preocupa es que la vida carece de forma. Creo que una buena metáfora de esta situación es el resultado de una búsqueda en Google del nombre de una persona. Aparecen miles de resultados y el usuario de Google hace recordar a Isis de la tradición egipcia y el mito de la búsqueda y recuperación de los fragmentos de Osiris. Estamos fragmentados, dispersos, distribuidos en las redes, en las instituciones. No es posible dar una forma a la vida que es un objetivo tradicional de la Grecia Antigua, de la Revolución Francesa, de la Vanguardia Rusa.

7E: En su libro *Después de la gran división* de 1986 el teórico Andreas Huyssen aborda la cuestión del arte y la cultura de masas señalando que finalmente fue la industria cultural en el siglo XX la que logró cumplir el sueño de la vanguardia de transformar la vida cotidiana. No obstante, propone (en pleno auge de los discursos posmodernos del fin de la política) no eliminar la tensión productiva entre lo político y lo estético, entre arte y compromiso, sino acentuarla, para recuperar la potencia utópica de los programas vanguardistas no ya en las obras de arte sino en los movimientos que buscan la transformación de la vida.



¿Está de acuerdo con este planteo? ¿O el triunfo de la industria cultural y la estetización de la vida aniquila por completo la posibilidad de una transformación social que sea a la vez estética y política?

BG: Debo confesar que, en principio, no creo que exista la cultura de masas. El concepto de la cultura de masas se basa en una idea errónea de que en algún lado existen personas que crean la cultura de masas y las masas que la aceptan y consumen de manera pasiva. No creo que sea factible. Hoy no encuentro la cultura de masas. Domina la fragmentación y localización extrema del espacio público. Es una característica específica de Internet porque es un espejo de nuestros deseos. Internet nos muestra solo lo que queremos ver. Su funcionamiento se parece a una sesión espiritista del siglo XIX que convoca espíritus que aparecen solo si se los llama. Internet no muestra nada que no se quiera ver.

La diferencia entre la vida y el arte, si partimos de la idea de que Internet es el arte, se da de la siguiente manera. Cuando salimos y transitamos las calles de una ciudad, encontramos personas que quizás no queremos ver. En contraste, la cultura de Internet y la cultura del algoritmo crea para el usuario una situación cómoda que solo lo comunica con aquello que le gusta. En Nueva York ya no hay pequeñas librerías, pero en Alemania todavía hay algunas, no les va bien porque los clientes solo revisan los libros, los fotografían con sus iPhone y luego los compran por Amazon. Esto ejemplifica cómo funciona nuestra cultura. La cultura de Internet es tautológica. Ya se sabe qué se quiere, el único problema es cómo lo consigo. No se trata de una cultura de masas sino de la destrucción y disolución de la cultura definida como aquello que requiere algo de las personas. A ello me refería con la idea del arte como proveedor de formas. La cultura es análoga a la agricultura que cultiva lo nuevo, la sensibilidad de las personas, fomenta que incorporen lecturas y que aspiren a desarrollar su inteligencia. No obstante, la cultura contemporánea nos exige ser nosotros mismos. El objetivo no es cultivarnos sino encontrar la satisfacción en nuestra propia identidad y deseos. No es ni alta cultura ni cultura de masas, es algo por completo diferente y bien contemporáneo.

7E: Para definir el arte mencionó la relevancia de las formas. ¿Entonces la noción de forma tiene una cercanía con la idea de totalidad? También al definir el arte mencionó como elemento clave el retorno al pasado. Estos regresos pueden adoptar formas diferentes. En *Obra de arte total Stalin* sugiere que a la etapa soviética le sigue una reevaluación escéptica definida como arte posutópico que se siente como ajeno a la voluntad de poder. O sea que la propia propuesta artística indaga en su historia desde una mirada escéptica que conduce a “la desaparición del horizonte” que, a su vez, “trajo, en vez de la liberación, la necesidad de recrearlo de nuevo cada vez”. ¿Qué significa esta relación con el futuro?

BG: Escribí eso cuando pensaba en el arte conceptual, el pop art y el sots-art. Era una época que cuestionaba qué supone ser una artista y qué hace a una obra de arte, preguntas que hacía el arte conceptual. Ese era el tema de la escena del arte del momento sobre lo que escribí. No creo que esas preguntas sean relevantes hoy en día. Lo relevante en el presente es que la obra les guste a las personas o no. El arte se define según lo que le gusta a uno y es imposible refutar esa opinión y caracterizarla como mal gusto. De hacerlo, la respuesta probablemente sea ¿y qué? El mal gusto entendido como ignorancia



deja de ser algo que se busca transformar. Nuestra cultura —si podemos seguir llamándola cultura, quizás sea una formación poscultural— está estructurada de manera bien diferente, en términos de popularidad (ni siquiera la dimensión monetaria es tan relevante). La cuestión de la legitimidad del arte se dirime en términos numéricos. Por ejemplo, si surge la idea de que la Tierra es plana, la cuestión es cuántos usuarios de Internet creen que sea cierto. Si el porcentaje es alto, la idea resulta importante y se exige tomarla en serio, ya sea cierta o falsa. Esto conduce a una noción de popularidad definida en términos estadísticos. En consecuencia, la valoración de arte también se traduce en términos de popularidad por lo que la noción de calidad desaparece. Éste fue un cambio muy veloz que se puede rastrear desde mediados de los años noventa.

7E: La figura que los artistas de la vanguardia encarnaban (profetas e ingenieros de esos sueños), con la derrota de la vanguardia y su radicalización en el proyecto transhistórico soviético, mutó hacia la figura de los mitógrafos frívolos. Lo deja como un punto de llegada que no desarrolla. ¿Nos podría contar un poco más sobre esta idea y su actualidad para pensar la producción artística hoy? ¿Cómo se transformó?

BG: Sí, claro que se transformó. Al observar una red social como Instagram o Facebook se puede apreciar que parece una muestra de arte conceptual: es una combinación de fotos, videos y texto. Puede provenir de lugares diferentes, pero en términos visuales y estructurales es muy similar. Volviendo a la cuestión de la forma, cabe notar que el artista en Internet es un proveedor de contenido. Esto reviste mucho interés cuando volvemos a una definición clásica de la obra arte, como la de Roman Jakobson, quien postuló la preeminencia de la forma por sobre la función. En el presente, por el énfasis en el contenido parece volverse a la tradición cristiana de los íconos dado que la forma es irrelevante. Esto supone una transformación fundamental por la cual recibimos la cultura como información.

7E: En relación con la figura del artista como proveedor de contenidos, recordamos que en el documental *The Future of Art* (2010, Erik Niedling e Ingo Niermann) dice que somos víctimas de la estética vanguardista del siglo XX, que nos forzó a todos los seres humanos a convertirnos en artistas, porque reclamaba algo así como un derecho humano a la propia representación estética. ¿Qué sería entonces lo propio, lo específico del trabajo artístico, eso que no comparte con otro tipo de producción simbólica? ¿Cómo piensa el límite de la representación y la autorepresentación?

BG: El arte tal como lo conocemos emerge con la Revolución Francesa que tomó los objetos de uso cotidiano de la aristocracia y la religión y los trasladó al museo y los exhibió. El arte es lo que no se utiliza sino lo que solo se contempla. Es una transformación radical porque en la historia previa a la Revolución Francesa lo único que se podía contemplar era lo que no se transformaba en el tiempo, como las ideas, la razón, Dios y otras realidades espirituales. Tras la Revolución Francesa, la tecnología sustituyó a la ontología. La lógica de los museos y el sistema del arte llevó a diferenciar algunos objetos que se definen por mantener su forma a lo largo del tiempo y ello los convierte en arte. En cambio, las teorías científicas



se pueden reformular, cambian su forma. Por ejemplo, los celulares se reemplazan por sus versiones nuevas. Solo el arte se conserva, se protege.

¿Y los humanos? ¿Se los puede entender como formas artísticas? De hecho, su forma los define: los humanos se pueden definir como quienes parecen humanos, los que tiene una forma humana. Es una definición simple, quizás la única posible. Si la forma humana fuera considerada como arte no se podría explotar. Se entablaría una relación como aquella que se establece con la de los otros objetos exhibidos en un museo. Cuando consideramos la cuestión de la información y el contenido, olvidamos al humanismo. Por ello se difunden nociones como poshumanismo o transhumanismo. ¿Por qué conservar la forma humana si se puede tomar la información de un humano y trasladarla a otro portador? La forma humana ya no se considera como aquello que ha de protegerse. Y ello supone el fin del humanismo. El destino del arte como práctica de cultivar una forma está íntimamente ligado al destino del humanismo. El arte y el humanismo son una misma cosa. El presente es una era distinta, la del contenido y del transhumanismo.

7E: Uno de los elementos que hace que los autores compilados en *Cosmismo ruso* fueran tan revolucionarios es que proponían pensar la vida humana como objetos de arte que pertenecían al museo, no de una forma objetivadora sino casi sacralizante.

BG: Sí. El Cosmismo Ruso fue revolucionario porque produjo una revolución, es decir, un retorno hacia la tecnología para restaurar el pasado en lugar de diseñar el futuro. En general, se sostiene que la tecnología avanza a contramano de la naturaleza. Esto no es cierto. La naturaleza supone la sustitución de un organismo por otro, de una generación por la siguiente, de una especie por otra especie. Es la misma lógica del progreso tecnológico, el reemplazo de un auto por otro, por ejemplo, de una generación de autos por la siguiente. El progreso tecnológico reproduce la máquina asesina que es la naturaleza que mata a una generación para reemplazarla por la siguiente. La tecnología también es autodestructiva, está destinada a convertirse en desperdicio y a concebir a la humanidad también como desechable. El Cosmismo Ruso buscó transformar la dirección que toma la tecnología para que protegiera la vida en lugar de destruirla. Esta protección está dirigida hacia los humanos y también el arte en tanto se buscaba recuperar lo que era considerado como desecho como forma de resurrección de las viejas generaciones y luego de las generaciones del presente. El caso del Cosmismo es interesante porque fue un proyecto colectivo. Un proyecto como el de Kurt Schwitters tiene características similares. Merzbau se puede interpretar como un proyecto cosmista porque Schwitters acumulaba todo, desde sus propios tejidos corporales hasta cartas que recibió, y las conservó en una materia sólida no para exponerla sino para las futuras generaciones y para una futura resurrección. Es un proyecto similar al Cosmismo, pero fue un proyecto individual. La vanguardia cosmista no fue única en su clase. Lo que sí fue singular es que se trató de una empresa colectiva.

El proyecto cosmista de Nikolai Fedorov recibió influencias de Hegel y de la lectura de la *Fenomenología el espíritu*. Fedorov le cuestionó que en las últimas páginas de la *Fenomenología* Hegel escribió que tras



atravesar toda la historia tenía en su cuarto los espíritus de la historia. Fedorov hizo notar que a Hegel solo le importaban los espíritus, pero a él le interesaban los hombres. El objetivo era resucitar a personas reales. De alguna manera, fue lo que hizo el marxismo. El Cosmismo fue la reacción materialista a la filosofía de Hegel.

7E: Resulta vital diferenciar de esta manera a proyectos artísticos que, en la superficie, pueden ser similares. Y la dimensión colectiva de uno de ellos es vital para comprenderla. Otra cuestión que ha destacado en sus trabajos es la creencia. Es el tercer elemento en la hipótesis sobre el vínculo entre arte y política en la cultura estaliniana –que hace que no se reduzca a una mera politización o a una cercanía con la esfera política– que es la creencia y que permite pensar en la concepción del artista como demiurgo. De ahí la tensión entre la lectura más generalizada sobre las vanguardias centrada en el orden racional y lo irracional y lo romántico (enfaticado en el título de su libro al escoger la categoría wagneriana de obra total). ¿Cómo se da esta tensión que hace tan particular a la vanguardia rusa?

BG: En los textos de los cosmistas rusos la inmortalidad no aparece como un deseo individual. Sartre explicó que la muerte es lo que les sucede a los otros. Uno no puede experimentar su propia muerte. La muerte de los otros es importante porque supone para uno una pérdida, es decir la pérdida del mundo que nos es familiar. El deseo es evitar la muerte de los otros. El Cosmismo Ruso fue una reacción en contra de la aceptación de la pérdida de los otros, es decir, de la aceptación de la muerte como algo natural. Hegel explicó que, tras la Revolución Francesa, la sociedad europea reconoció a la muerte como ama absoluta. No hay revolución posible en contra de la muerte. Aceptar que no es posible enfrentarse a la inevitabilidad de la muerte es el único tipo razonable de comportamiento. Hay una revuelta en contra de la razón y en contra de la aceptación de la muerte como destino dado.

Bataille, por ejemplo, también respondió a Hegel de una manera similar. Claro que es irracional luchar en contra de la muerte, pero lo irracional y lo racional conviven. Por ello se puede experimentar el deseo de rebelarse en contra de la muerte. Desde el comienzo, esta revuelta solo puede ser colectiva porque involucra a los demás en tanto no es el individuo quien busca la inmortalidad, sino que lo hace para evitar el sentimiento de la pérdida de los otros.

La pandemia presentó una situación bien singular. En la pandemia emergió una lucha en contra de las vacunas y los cuidados y no en contra del contagio y la muerte. Es un cambio interesante sobre el que escribí en *Philosophy of Care*⁶. Bogdánov reflexionó sobre el tema y el héroe de su historia, que incluí en *Cosmismo Ruso*, escoge su muerte en lugar del cuidado. Prefiere morir en lugar de recibir auxilio para mantenerse vivo. Es un asunto complejo. El Cosmismo Ruso realizó reflexiones radicales que resultan bien actuales pero que no se desarrollaron con la precisión necesaria. En Europa se está desplegando una revuelta en contra del estado biopolítico. No es una revuelta en contra de la explotación sino en contra de la salud y el cuidado. Esto significa que existe una resistencia en contra de los esfuerzos por mantener

⁶ Libro por publicarse en 2022.



la vida. Esto marca una diferencia enorme entre las personas y el arte. Recuerden que el término “curaduría” proviene de *cura*. El arte nunca preferiría morir a ser curado.

7E: ¿Pero por qué los cosmistas rusos rechazaban el cuidado en su búsqueda por la inmortalidad?

BG: En *Philosophy of Care* trabajo esta cuestión. La pregunta es compleja en tanto reside en cómo se define la salud. Se puede traducir como la ausencia de enfermedad, es decir, la ausencia de la necesidad de cuidado y, por lo tanto, la autonomía. Ello supone también poner en riesgo la propia vida. En contraste, el necesitar cuidado supone la enfermedad. El estado biopolítico que busca mantener la salud de los ciudadanos genera esa sensación de enfermedad. Bogdánov lo describe en sus ensayos. Si la vida no tiene riesgos, no es mi propia vida. Para que la vida sea de uno debe estar en riesgo y debe poder ser destruida. Esto lleva a la pregunta teológica sobre la posibilidad del suicidio de Dios. Ello no es posible porque es inmortal pero entonces no es poderoso porque nuestro poder es el poder sobre la propia vida y sobre la posibilidad de terminar con ella. El hombre así es más poderoso que Dios. Lo mismo puede pensarse para las máquinas y la Inteligencia Artificial. No son lo suficientemente inteligentes porque no pueden suicidarse.

7E: Tenemos unas últimas preguntas relativas a cuestiones biográficas que, para nosotros, son bien importantes porque permiten comprender de una manera más cabal la producción intelectual. En algunos escritos menciona que fue parte de la cultura no oficial de la Rusia postsoviética. Querríamos saber cómo estas experiencias y cercanías con el *sots-art* dieron forma a sus interrogantes. A su vez, en *Obra de arte total Stalin* menciona que la escritura se dio en soledad, una tarea a la que se abocó en vez de aprovechar la oportunidad de familiarizarse con el “Nuevo Mundo” mientras dictaba clases en la Penn University de Filadelfia. Teniendo en cuenta que escribió el libro a fines de los años ochenta, cuando emergen con fuerza las ideas sobre el fin de la historia y la imposibilidad de alternativas a las miradas dominantes, preguntarse por el derrotero de un proyecto rupturista como el de las vanguardias (y proponer que, por un lado, no se esfumaron aunque, por el otro lado, sus proyectos se llevaron a cabo de una manera que no habían previsto o incluso deseado) no parece constituir una pregunta aislada sino en sintonía con su clima. ¿Tuvo interlocutores? ¿Cómo recibieron sus ideas de manera temprana?

BG: Respondo primero la última pregunta. Todos odiaron el libro. No fue tan malo porque hizo que no pasara desapercibido. Escribí el libro a fines de los años ochenta. Había emigrado a Occidente a principios de los ochenta o sea que los años de la Perestroika y de Gorbachov los viví fuera de Rusia, en Alemania. El interés en torno al arte ruso, que no existía en ese momento, surgió como consecuencia de las transformaciones vinculadas con la Perestroika. Viajé a Moscú y a San Petersburgo junto con historiadores del arte y curadores occidentales que comentaban que no les gustaba lo que encontraron porque tenían una idea singular en torno a la historia del arte ruso: hubo una valiosa vanguardia rusa interrumpida por el terror estalinista. La vanguardia tenía que realizar un retorno. Muchos volvieron a Occidente desilusionados porque no habían encontrado allí lo que esperaban hallar. Había una cuestión difícil de



explicar en relación con el hecho de que el proceso de desestalinización había comenzado desde los años cincuenta, se había prohibido mencionar el nombre de Stalin o divulgar su imagen, hasta el período de Gorbachov. En los años sesenta se revitaliza un débil Neomodernismo que se puede observar en la arquitectura que adoptó un estilo vanguardista similar al de la Bauhaus que a nadie satisfizo porque estas casas de paneles (*panel houses*) postestalinistas se percibían como inhumanas.

En simultáneo, la vida soviética era un fenómeno realmente exótico. En todo el mundo la vida cotidiana y el imaginario artístico se venían dominados por el modelo cultural estadounidense. La vida soviética era la única excepción: había canciones, imágenes, programas de televisión, textos literarios, historias diferentes. Ahora bien, el arte contemporáneo depende en gran medida de su contexto. ¿Podríamos comprender la obra de Andy Warhol sin haber visto a Marilyn Monroe en una película? Solo quienes habían vivido en algún momento en la Rusa Soviética tenían algún interés en el arte ruso postsoviético. Si el arte depende del contenido, entonces los artistas dan por sentado que el público tiene interés en su contexto y en sus vidas. Pero esto no es así porque el público tiene su propio contexto y sus propias vidas. Este fue un aprendizaje muy interesante para mí.

Volviendo al libro, quienes lo leyeron lo malinterpretaron porque casi nadie leyó el último capítulo. Esto se debió a que muy pocas personas estaban interesadas en el arte ruso contemporáneo o soviético. Y sigue sin interesarles. Se me tildó de mala persona por supuestamente escribir y comparar la vanguardia con el estalinismo o por comentarios celebratorios de Stalin.

7E: Fue una especie de gesto vanguardista que desafió el sentido común.

BG: Sí, pero luego comprendí que en realidad a nadie le interesaba el arte ruso. Muchas veces el foco está puesto en las denominadas culturas locales, pero creo que nuestra cultura contemporánea se funda en la competencia. Hoy en día, el arte se define desde Nueva York, Londres y París por quienes viven allí y en relación con esos ambientes específicos.

El arte estetiza algunos aspectos de la vida cotidiana de los lugares donde los artistas viven. Pero se carece de interés por las vidas cotidianas de otras personas. Por ello creo que todos tendrían que producir este tipo de arte desde los lugares donde viven. Los rusos deberían trabajar en Rusia. Y ello es lo que está sucediendo. Si bien allí no hay un mercado de arte, hay fundaciones muy importantes que financian la producción artística. Les he preguntado por qué invierten sumas tan grandes en el arte. Son de mi misma generación. Vivieron en la rusa soviética y cuando vivieron allí no lo apreciaron. Pero les gusta lo que los artistas hacen con ello. Hay una especie de relación extraña, psicológica, subjetiva y nostálgica con ese pasado. La inversión depende más de ese sentimiento que de un cálculo por lo redituable de la inversión. Conocí en Occidente a un coleccionista que sufría de insomnio y que al tocar algunas obras de arte lograba conciliar el sueño. Por eso, solo conservaba las obras que cumplían esta función. No se puede prever cómo se puede utilizar el arte.



7E: Por último, ¿tuvo algún maestro que marcó su trayectoria intelectual?

BG: No podría responderlo. Hay muchas influencias y hay diversas experiencias que marcan nuestra trayectoria y obra. Nunca se sabe qué puede influenciarnos. Como el caso del coleccionista con insomnio. Cuando daba clases en Alemania, en una ocasión una estudiante asistía a mis clases porque era el único momento en que podía dormir. Solo se trata de crear un ambiente para ejercer alguna influencia en la audiencia, para hacer posible un buen sueño.



3:

reinventar

71

las

tradiciones

ABRIR EL CANON: GEORGE PADMORE Y LA DESCOLONIZACIÓN DE LA TEORÍA SOCIAL

Juan Francisco Martinez Peria



ABRIR EL CANON: GEORGE PADMORE Y LA DESCOLONIZACIÓN DE LA TEORÍA SOCIAL

Juan Francisco Martinez Peria¹

La Europa actual y el resto de Occidente no son un ideal a aspirar sino un fallo del que aprender una lección (Ngũgĩ wa Thiong’o, 2017, p. 81)

Para los africanos que no querían ser confundidos ni por los misioneros comunistas ni por los cristianos, acá había un mensaje, allí estaba expuesta la anatomía de nuestra miseria (...). Conozco la reacción que generó en África por que llegaron cartas de estudiantes (...) diciendo que hasta el momento de haberlo leído se encontraban en la oscuridad, pero que ahora tenían una Carta Magna (Makonnen, 1973, p.194).

Introducción

La colonialidad del saber y el racismo epistemológico que predomina en las ciencias sociales hegemónicas tiene múltiples y difíciles consecuencias. Su lógica intrínseca hace que las cuestiones que atañen a las naciones nor-atlánticas sean universalizadas como patrón para todas las sociedades del mundo y que las teorías de cuño occidental sean difundidas y aplicadas en realidades que poco tiene que ver con su lugar de origen. Así las problemáticas propias del mundo extra-occidental pasan a ser desatendidas o peor aún a ser vistas como una anomalía o un atraso frente al modelo “normal” de las potencias nor-atlánticas. En fin, las ciencias sociales hegemónicas no hacen más que universalizar el particular nor-occidental y, al hacerlo, niegan o inferiorizan a otras sociedades. Ahora bien, parte fundamental de esta operación implica además negar y desestimar a otros saberes, culturas y autores que desde el mundo periférico han aportado perspectivas teóricas alternativas a las expuestas por las ciencias del mundo central². El epistemicidio ha sido la expresión más brutal de aquella operación de colonialismo cultural pero junto a esta se han dado otras formas más sutiles, como las del olvido, la folclorización, la banalización y la hiperparticularización. Esta última implica recuperar ciertos autores del mundo periférico pero hipercontextualizándolos, negándoles casi cualquier capacidad de contribuir al conocimiento con teorías susceptibles de cierta universalidad. A diferencia de lo que ocurre con los grandes pensadores occidentales que pasan a ser considerados clásicos, universales y atemporales, aplicables tanto a Roma, a Nueva York, como a Nairobi, Puerto Príncipe o Hanói, los intelectuales del mundo periférico apenas si son vistos como expresión de un tiempo y una realidad muy particular (Chakrabarty, 2008, p. 32). Mientras unos pueden escapar de su espacio y tiempo y universalizarse, los otros quedan plenamente atrapados en su lugar de enunciación y, por ende, cuando se los lee suele ser en forma más arqueológica, testimonial, ideológica o peor aún como algo exótico. En este sentido, pocas veces son leídos como autores que han

¹ Universidad de Buenos Aires, Universidad Nacional de San Martín, Instituto Universitario Nacional Madres de Plaza de Mayo.

² Sobre el eurocentrismo y la colonialidad del saber existe una amplia bibliografía. Véase por ejemplo: Amin (1989), Wallerstein (1996), Lander (2000), Mignolo (2010), Go (2016), Said (2018), Grosfoguel y Castro Gómez (2007), Sousa Santos (2009), Connell (2007).



hecho valiosos aportes a la teoría social y ésta, en su versión más hegemónica, sigue dominada por pensadores nor-atlánticos.

Otra consecuencia trágica del carácter eurocéntrico de las ciencias sociales dominantes es su desinterés por problemáticas que han sido centrales en el devenir del mundo moderno, en particular el colonialismo, el racismo, la esclavitud y otras formas de dominación derivadas del proceso de expansión imperial occidental. Estos temas, que parecen tener poco que ver con el mundo central, son tradicionalmente sub estudiados y en las narrativas tradicionales aparecen no como constitutivos del mundo moderno, sino como accesorios, pasajeros o incluso, como rémoras del pasado (Grosfoguel y Castro Gómez, 2007; Go, 2016). El problema es que aquellos flagelos no sólo no han sido accesorios sino que han tenido un impacto mayúsculo, afectando fuertemente a los países periféricos así como al proceso de constitución de las naciones centrales. Son entonces cuestiones claramente universales y fundamentales y aunque, lógicamente ha habido numerosos autores del Norte Global que les han prestado más atención, lo cierto es que han sido los pensadores del Sur Global quienes más y con mayor claridad han problematizado aquellos temas. De allí que sea menester recuperar esas tradiciones intelectuales, no sólo desde una perspectiva histórica o hiper contextualizada, sino fundamentalmente teórica. Recuperar esos pensadores no implica sólo ampliar nuestra mirada y nuestro conocimiento del pasado, sino, sobre todo, repensar nuestro presente y nuestras teorías sobre el mundo en el que vivimos. La descolonización de las ciencias sociales, además de ser fundamental desde un aspecto ético, de justicia epistemológica, resulta imprescindible en términos estrictamente epistemológicos, ya que nos permite entender mejor el mundo en toda su enorme complejidad y diversidad (Mignolo, 2010; Go, 2016).

Larga es la lista de autores y autoras del mundo periférico que han pensado con clarividencia estos temas. Poco de ellos son estudiados seriamente como pensadores universales y la mayoría han quedado olvidados o banalizados³. Casi ninguno ocupa un sitio destacado entre los clásicos o los principales exponentes de la teoría social, dominada en su abrumadora mayoría por varones, blancos occidentales. Entre los muchos autores del Sur Global que han hecho aportes considerables, George Padmore es uno de los más importantes. En vida se destacó como político e intelectual, siendo uno de los principales exponentes del panafricanismo, el marxismo negro y del anticolonialismo. Además de contar con una trayectoria política rutilante escribió infinidad de artículos periodísticos, numerosos panfletos y ocho libros de envergadura. Clave resultó su rol en el proceso de independencia de África y por ello al momento de su fallecimiento fue reconocido como el padre de la emancipación africana. Sin embargo, a la muerte le siguió el olvido y apenas si es leído hoy en día. Existe cierta bibliografía sobre él en inglés, pero es muy poco lo que se ha escrito sobre su trayectoria en castellano⁴. Por ello en este trabajo me propongo hacer

³ Son pocas las historias generales del pensamiento periférico. La más importante es la de Devés Valdés (2017). A está hay que sumarle los valiosos libros de Young (2001) y Connell (2007). Por otra parte, existe en nuestra región una rica tradición de estudios sobre el pensamiento latinoamericano y valiosas obras de síntesis como las de Zea (1976), Devés Valdés (2000), Beorlegui (2004), Dussel, Mendieta y Bohorquez (2009). Sin embargo, el pensamiento latinoamericano tiende a ser subestudiado en nuestras universidades y no suele ocupar un lugar central en las carreras de ciencias sociales y humanidades. Esto por supuesto se agrava fuera de América Latina.

⁴ En inglés se han publicado cuatro libros sobre su trayectoria intelectual y política: Hooker (1967), James (2015), Worrell (2020) y la obra colectiva de Baptiste y Lewis (2009), que incluye capítulos de: Adi, Sherwood, Worrell, Teeluksingh, Quest, Thompson y



un modesto aporte a su recuperación buscando analizar introductoriamen- te sus principales contribuciones para el pensamiento crítico de Nuestra América y del mundo periférico.

¿Quién fue George Padmore?

Malcolm Ivan Meredith Nurse, más conocido como George Padmore, nació el 28 de junio de 1903 en Trinidad y Tobago. Desde la cuna su vida estuvo signada por el racismo, el colonialismo y los legados de la esclavitud, mamando desde muy joven ideas panafricanistas de su abuelo Alphonso Nurse (ex esclavizado) y de su padre James Hubert Alphonso Nurse, un reconocido educador y botanista local (Hooker, 1967, p. 2). Cursó estudios secundarios en la isla y al graduarse se desempeñó brevemente como periodista, emigrando luego a Estados Unidos donde estudió en las universidades de Columbia, Fisk y Howard. En 1927 se afilió al partido comunista y asumió el seudónimo George Padmore como identidad revolucionaria que lo acompañaría el resto de su vida. Durante ese período se destacó como militante integrándose al *National Negro Committee*, al *Harlem Tenants League* y al *American Negro Labor Congress* y como periodista escribiendo en *The New York Daily Worker* y editando *The Negro Champion* de Harlem junto con Richard Moore (Hooker, 1967, pp. 6-10; Worrell, 2020, pp.21-40). En 1930 fue enviado a la URSS donde se destacó como periodista y profesor en la Universidad de Trabajadores del Este y llegó a ser el primer diputado afrodescendiente del soviét de Moscú (Hooker, 1967, pp. 14-15). Asimismo, en 1930, viajó a las colonias occidentales de África para reclutar delegados para la I Conferencia Internacional de Trabajadores Negros que resultó un encuentro precursor, radical y bastante exitoso (Adi, 2008, p. 244; Weiss, 2013, pp.247-248). Su meteórico ascenso lo llevó a ser en 1931 secretario de la *International Trade Union Committee of Negro Workers* (ITUCNW) y el editor de *The Negro Worker*, las principales herramientas de la III Internacional para promover el comunismo entre los africanos y los afrodescendientes del mundo (Adi, 2013, p. 154). Gracias a su labor infatigable el ITUCNW creció exponencialmente y la revista tuvo una gran difusión generando un enorme impacto en África, el Caribe y Estados Unidos. De esta manera, según C.L.R James el trinitense se convirtió en el principal referente del Atlántico Negro:

Lo que Padmore hizo (...) fue organizar y educar a las masas negras a nivel global, en la teoría y en la práctica de la política partidaria moderna y en el sindicalismo moderno. Hasta 1945, (...) difícilmente había un sólo líder africano que estuviese todavía activo que no hubiese pasado por la escuela (...) que George dirigía desde el Kremlin. Decenas de miles de trabajadores negros en varias partes del mundo recibían su primera educación por parte del (...) *The Negro Worker*. (James, Notes on the life of George Padmore, p. 9)

Bogues. A estos libros deben sumarse trabajos más parciales o generales en los cuales también se aborda la vida y el pensamiento de Padmore como los de: Robinson (2000), Adi (2003, 2008, 2013, 2018), Hayes Edwardss (2003), Adi y Sherwood (2003,2009), Schwartz (2003), Polsrgove (2009a), Makalani (2011), Srivastava (2012, 2018), Weiss (2013, 2019), Høgsbjerg (2014), Dalleo (2016), Teeluksingh (2016), Stevens (2017), Grilli (2018), Williams (2019), Manry (2019), Jin (2020), Huijsmans (2021). En castellano Entralgo (1979, 1989) y Devés Valdés (2011, 2017) le han prestado bastante atención en sus trabajos sobre panafricanismo y pensamiento periférico. Ahora bien, la recuperación más reciente ha sido realizada por Montañez Pico (2017, 2020) y Almanza Hernández (2020). En Brasil Pablo de Oliveira de Mattos (2018) ha escrito una importante tesis doctoral sobre Padmore.



Además, a partir de ese momento comenzó a delinear un marxismo panafricano original, plasmado en numerosos panfletos y en su primer libro, *The Life and Struggles of Negro Toilers* (1931). Obra pionera en la cual desde una perspectiva heterodoxa y transnacional esbozó un análisis de las terribles condiciones de vida de los negros en el mundo atlántico, mostrando la centralidad del racismo, el colonialismo, la esclavitud y el trabajo forzado en el capitalismo moderno (James, 2015, p.7). Lejos de una perspectiva centrada en la clase, postuló la necesidad de conciliar la cuestión de clase y de la raza a la hora de entender la condición de los negros en el capitalismo global (Padmore, 1931, p. 5; Montañez Pico, 2020, p. 116). Asimismo, como contrapartida de aquel sistema de opresión, estudió y celebró la lucha de aquellas comunidades, reivindicando la agencia de un mundo popular amplio y heterodoxo que históricamente había sido desatendido por el marxismo tradicional. Allí además planteó que los negros debían unirse al resto de los pueblos colonizados y a los trabajadores blancos bajo la égida de la URSS en pos de la revolución global. Sin embargo, no dejó de señalar la particularidad de la lucha de los negros y el rol central que estos jugaban en el proceso revolucionario (Padmore, 1931, p.126; Bogues, 2009, p. 185).

En 1934, no obstante, el idilio con el comunismo se rompió debido al acercamiento de la URSS a las potencias liberales en la lucha en contra del fascismo y Padmore inició su propio camino, profundizando su panafricanismo y su heterodoxia marxista (James, 1984, p. 235). Residiendo ahora en Londres y vinculándose con CLR James, Amy Ashood Garvey, Jomo Kenyatta, Ras Makonnen, I.TA. Wallace Johnson etc, participó primero de la *International African Friends of Ethiopia* y luego fundó y dirigió la *International African Service Bureau* (Padmore, 1956, pp.145-148). Esta promovió una activa política cultural publicando una serie de revistas: primero *Africa and the World* (1937), luego *African Sentinel* (1938) y finalmente *International African Opinion* (1938-1939) (Polgrave, 2009b; Quest, 2009).

En esos años trabajó como periodista para diarios de África, América, el Caribe y Europa y escribió obras como: *How Britain Rules Africa* [1936] (1969) y *Africa and World Peace* [1937] (2004), en las cuales analizó lúcidamente el colonialismo europeo en África y mostró la importancia que este junto con la esclavitud había tenido en la emergencia y el desarrollo del capitalismo europeo. Además, de forma precursora, impugnó la mirada liberal y de izquierda sobre el fascismo denunciando que este hundía sus raíces en el colonialismo y que no había diferencias sustanciales entre las potencias “democráticas” y fascistas. (James, 2015, pp.39-44; Montañez Pico, 2020, pp. 123-124). Asimismo, alejándose de su postura anterior, postuló que los africanos, afrodescendientes y pueblos colonizados debían llevar adelante su propia revolución popular, anticolonial y panafricana, la cual para tener éxito debía coincidir con la insurrección proletaria en los países centrales (Jin, 2020, pp. 62-68).

Enormemente consternado por la violencia de la Segunda Guerra Mundial, durante aquellos años, mantuvo una activa labor organizativa e intelectual promoviendo el despertar anticolonial y denunciando las falsas promesas de democracia y libertad esbozadas por las potencias occidentales, en diversos artículos y en su panfleto *The White Man's Duty* [1942] (1945) escrito junto con Nancy Cunard. Luego, en 1945, en las postrimerías de la guerra, se destacó como el principal organizador de dos *All Colonial People Conference*, que reunieron a agrupaciones panafricanas y asiáticas anticoloniales, y del V Congreso



Panafricano realizado en Manchester, en octubre de aquel año (Adi, 2009, pp. 80-86). Dicho encuentro, organizado junto con sus referidos compañeros y con W.E.B Du Bois y Kwame Nkrumah, congregó a delegados de movimientos populares de África, el Caribe y Estados Unidos y enarboló un programa panafricanista revolucionario, marxista heterodoxo, antirracista y decididamente anticolonial (Padmore, 1947; Olisanwuche Esedebe, 1994, pp. 137-146; Adi, 2009, pp. 87-90). Este cónclave implicó el climax de años de lucha y fue un catalizador clave en el proceso de descolonización que estaba por comenzar. Asimismo, significó el comienzo de un giro en su trayectoria política, signado por la desilusión con respecto a la izquierda y la clase obrera occidental y la convicción de que sólo los pueblos africanos, afrodescendientes y colonizados podían ser artífices de su propia revolución (James, Notes on the Life of George Padmore, p. 41; Worrell, 2020, p. 148).

A su vez, para aquella época, se convirtió en el mentor de Kwame Nkrumah, quien regresó a Costa de Oro en 1947 y empezó una revolución en la colonia (Biney, 2011, p. 53). El trinitense lo apoyó y guio a la distancia, a la vez que publicó en 1949 *Africa Britain's Third Empire*, libro en el que advirtió que perdida la India y en el marco de la crisis de la postguerra, África se había convertido en la joya de la corona destinada a salvar a Inglaterra del naufragio imperial. Allí también insistió en que los programas desarrollistas del gobierno laborista, lejos de promover el genuino progreso de África, no eran más que una nueva forma de colonialismo que redundaba en mayores ganancias para las grandes empresas británicas (Padmore, 1949, pp.9-10).

En 1949 y 1951 el proceso en Costa de Oro se aceleró y luego de una intensa movilización popular, dos períodos en la cárcel y un llamado a elecciones, Nkrumah terminó siendo reconocido como Primer Ministro de la colonia (Nkrumah, 1962; Biney, 2011). Padmore no sólo aconsejó a su discípulo a la distancia, sino que además visitó la colonia por unos meses y luego publicó en 1953 *The Gold Coast Revolution*, libro en el cual analizó y celebró el devenir de la lucha emancipatoria en Costa de Oro, postulándola como modelo revolucionario para el resto de la región. Poco después, en 1956, al calor de la Conferencia de Bandung y el avance de la descolonización en el mundo periférico, publicó su *obra magna Panafricanism or Communism?*, donde historizó y teorizó el panafricanismo como una tradición autónoma a la izquierda europea. Allí, una vez más, impugnó el socialismo y el comunismo por su eurocentrismo y por su desinterés por la lucha de los negros y planteó que estos debían asumir el panafricanismo como un proyecto emancipatorio autónomo, socialista, democrático, anticolonial y no alineado. Tal como venía señalando desde hacía décadas, el marxismo debía ser asumido como una herramienta de análisis, pero de forma creativa, original y no dogmática. La revolución en África debía ser un proceso triple de emancipación nacional, social y regional en pos de la concreción de los Estados Unidos de África. Lucha que además debía hacerse en solidaridad y comunión con los pueblos colonizados y semicolonizados del mundo (Padmore, 1956).

Al año siguiente, el 6 de marzo de 1967, Nkrumah logró la independencia de Ghana y Padmore lo acompañó como Asesor de Asuntos Africanos, impulsando la liberación y la unidad de África (Sherwood, 2009, p. 169). A tal fin, no sólo escribió su último libro inconcluso *A Pan African Guide to socialism*, donde



esbozó un camino africano hacia el socialismo, sino que además organizó en 1958 en Accra, la I Conferencia de Países Independientes de África y la *All People African Conference*, dos encuentros centrales en la promoción de la emancipación africana (Olisanwuche Esedebe, 1994, pp.165-169; Sherwood, 2009, pp. 172-177). Asimismo, resultó crucial en la unión entre Ghana y Guinea y la fundación de la Unión de los Estados Independientes de África en 1959, organización que apuntaba a incluir al resto de las naciones de la región en la medida que fueran alcanzando su independencia (Grilli, 2018, p.113). Aquellos importantes avances encontraron, sin embargo, un primer escollo en la Conferencia de Sanniquellie en la cual el convocante William Tubman, Presidente de Liberia, les impuso a Nkrumah y Touré su mirada moderada de la cooperación entre las naciones africanas y la noción de que las viejas fronteras coloniales debían ser respetadas (Thompson, 1969, pp.73-74). Para peor, todos los participantes del encuentro se enfermaron con disentería y Padmore, quien ya arrastraba problemas de salud, se vio particularmente afectado. Viajó a Londres para recuperarse y aunque fue hospitalizado falleció el 23 de septiembre de 1959 (James, 2015, p.183). Se iba así en el fragor de la batalla, una de las figuras más importantes del panafricanismo y del anticolonialismo. Luego de una ceremonia en Londres fue enterrado en Accra en un masivo funeral de Estado en el cual se lo reconoció como “padre de la emancipación africana” (James, 2010, p. 303). Al despedirlo Nkrumah afirmó emocionado: “Un día toda África será libre y unida y cuando se cuente la historia la importancia de la labor de George Padmore será comprendida totalmente” (citado en Hooker, 1967, p. 40).

El pensamiento crítico de George Padmore

Militante e intelectual, Padmore concilió en su trayectoria la pluma y la acción. Su rol como activista fue crucial impulsando numerosas organizaciones, congresos y conferencias en pos de la emancipación de los pueblos africanos, afrodescendientes y colonizados. Sin embargo, aún más importante resultó su labor como periodista e intelectual. Su enjundiosa obra, lamentablemente poco leída actualmente, no sólo es un valioso testimonio de una época traumática de la historia del siglo XX, sino también un fecundo manantial para repensar críticamente la teoría social dominante y fortalecer el pensamiento crítico de Nuestra América y el Sur Global. Su obra puede ser vista como un intenso diálogo entre panafricanismo, marxismo y anticolonialismo, que a través de los años redundó en la elaboración de un pensamiento cada vez más original y más autónomo de la tutela de la tradición occidental (Oliveira de Mattos, 2018, pp. 344-345).

Su unicidad, por supuesto, no fue total, muy por el contrario fue parte de una generación y una tradición panafricana y anticolonial más amplia (Robinson, 2000; Grosfoguel, 2018, 2020; Laó-Montes, 2020; Montañez Pico, 2020). En este sentido, compartió con otros renombrados autores afrodiaspóricos como W.E.B Du Bois, Aimé Césaire, Frantz Fanon, Leopold Sédar Senghor, Amílcar Cabral etc, múltiples teorías, preocupaciones y sueños de redención, preanunciando incluso muchas de las ideas que estos expondrán



tiempo después⁵. Sin embargo, estos autores estuvieron más obsesionados por la dimensión cultural y psicológica del racismo, así como por la problemática identitaria, cuestiones que, aunque presentes, no fueron tan cruciales en la obra de Padmore (Polsgrove, 2009a, p. 150). Esto tal vez ayuda a explicar porque mientras sobre todo Césaire y Fanon, han sido recuperados por la teoría poscolonial y descolonial, que tienen un sesgo fuertemente culturalista, Padmore no ha corrido la misma suerte (Montañez Pico, 2020, p. 112).

Fuertemente comprometida su obra, lejos de presentar grandes disquisiciones filosóficas, estuvo centrada en el abordaje histórico, político y social de las condiciones de vida de los pueblos negros y periféricos, así como en la recuperación y promoción de las luchas de estos actores por la emancipación. Esto en sí mismo resulta uno de los aspectos más sólidos de sus escritos, ya que como ninguno otro, presentó enormes estudios sobre el colonialismo y la vida de los negros en el mundo atlántico. Ello, sin embargo, ha dado lugar a que algunos intérpretes hayan visto parte de su obra como excesivamente fáctica, pragmática y a veces panfletaria (Hooker, 1967; Makalani, 2011; Worrell, 2020). Lejos de esto, considero que Padmore hizo aportes teóricos muy relevantes que en muchos sentidos prefiguran los actuales debates propuestos por las teorías poscolonial y descolonial (Almanza Hernández, 2020, Montañez Pico, 2020)⁶.

En este sentido, ya desde su primer libro y en la mayoría de sus escritos posteriores, encontramos una lúcida teorización acerca de la modernidad y el capitalismo, que subvierte las lecturas tradicionales esbozadas desde Occidente, ya sea en sus vertientes liberales o marxistas. A contrapelo de los discursos celebratorios, Padmore pretendió develar el rostro oculto de la modernidad insistiendo en el carácter estructurante del racismo, el colonialismo y la esclavitud en el sistema capitalista global. Insistiendo a su vez que los africanos y afrodescendientes eran sus principales víctimas. Así advirtió que: “Las condiciones generales en que viven los negros, ya sea como grupo nacional (racial) o como clase, forman uno de los espectáculos más degradantes de la civilización burguesa” (Padmore, 1931, p.5).

A su vez, adelantándose a su compatriota y discípulo Eric Williams (1944) provincializando a Europa, planteó ya en su libro *How Britain rules Africa* que el capitalismo no había emergido a partir de cambios intra-europeos, sino fundamentalmente gracias a la acumulación del capital generada por la expansión colonial, la esclavitud y el tráfico esclavista. Señaló con claridad que:

Los enormes beneficios derivados del tráfico esclavista y las fortunas de los nabobs de las East Indian Company produjo mucho de la acumulación primitiva de capital para el desarrollo y la expansión del capitalismo industrial británico (...). Gracias a este dinero manchado con sangre la clase dirigente británica fue capaz de llevar adelante la industrialización (Padmore, [1936] 1969, p. 24)

⁵ Padmore mantuvo una estrecha relación con Du Bois y muchas de sus teorías se asemejan, aunque con diferencias. Para un análisis de la teoría social de Du Bois véase (Itzigsohn y Brown, 2020).

⁶ Coincido con Devés Valdés en que muchos de los planteos actuales de la teoría poscolonial y decolonial han sido previamente esbozados (aunque de otras formas) por múltiples autores y autoras del mundo periférico. Asimismo, coincido en que, debido a la falta de conocimiento de estas tradiciones intelectuales, mucho de las propuestas de estas corrientes actuales son leídas como una novedad cuando lo son sólo parcialmente. Véase Devés Valdés (2017, p. 777).



Señaló asimismo que dicho sistema operaba a partir de la expoliación de los pueblos coloniales y semicoloniales y las relaciones de trabajo, lejos de darse de manera homogénea a través del globo, asumían modulaciones particulares trazadas por la racialización. En este sentido, a los trabajadores blancos les correspondían formas libres y salariales mientras que a los africanos, afrodescendientes y a las naciones colonizadas se las hiper explotaba mediante la esclavitud, la semi-esclavitud y múltiples formas de trabajo forzado. La centralidad del colonialismo y la racialización de las relaciones de producción generaban una división estructural entre los trabajadores del mundo y explicaba, no sólo la potencia imperialista de las burguesías centrales, sino también la hegemonía interna que estas detentaban sobre sus propias clases obreras (Padmore, 1931, p.6; Manry, 2019, p. 52). Así advertía que:

Debido a la difusión de la negrofobia en África, los negros sufren dos cargas, la clase y la raza. Su explotación de clase (...) es mucho más brutal que la del proletariado en Inglaterra y otros países metropolitanos, debido a su status colonial. El sindicalismo y la negociación colectiva les son negadas no sólo por los capitalistas sino también por los trabajadores blancos como en Sudáfrica. Por otra parte su subyugación racial asume la forma más bárbara de opresión. (...) Hay un viejo dicho “la sangre es más pesada que el agua”, en Sudáfrica la raza es más pesada que la clase por ese motivo la apelación marxista “trabajadores del mundo uníos” no encuentra respuesta entre el proletariado blanco (Padmore, [1936]1969, p.7)

Ciertamente estas ideas estuvieron influidas por Lenin, autor que lo marcó tempranamente, pero como bien señala Mukherji (2011) Padmore fue más allá ya que

suplementó la teoría leninista del imperialismo, que ya reconocía el reparto de África en el siglo XIX como un hecho central de la política global, con el importante postulado de que los trabajadores negros formaban el segmento más explotado del proletariado global, sujeto a las más terribles deprivaciones y violencias del capitalismo (p. 131).

A su vez, a pesar de que asumió parcialmente la concepción lineal de la historia, propia de su época, y propuso un proyecto modernizador para África y las naciones periféricas no dejó de denunciar el carácter “retardatario” del colonialismo, advirtiendo que este no sólo no generaba progreso sino que condenaba a su víctimas al subdesarrollo y al estancamiento (Padmore, [1936] 1969, p.387). Además, lejos de una mirada falsamente universalista, subrayó la particularidad de la realidad y de la historia africana y periférica, señalando que estos pueblos tenían caminos históricos alternativos al de Occidente (Padmore, 1956, 1967).

Asimismo fue un gran crítico del liberalismo y la democracia occidental, denunciando no sólo sus limitaciones burguesas internas, sino sobre todo su carácter racial y colonial. Vistas desde África y el mundo periférico, las supuestas democracias occidentales no eran más que regímenes totalitarios, genocidas y expoliadores. En ese sentido advirtió que:

Los trabajadores africanos no tienen voto, se les niega el derecho de reunión, la libertad de expresión y de prensa, e incluso la libre circulación. El sindicalismo es ilegal; están sujetos a leyes de segregación (...) trabajos forzados y otras regulaciones represivas (...). La democracia británica



es una patraña. En el mejor de los casos, es la democracia de los blancos y, además, solo para una clase privilegiada (Padmore, [1937] 2004, p.250).

Esta interpretación lo llevó a postular otra, aún más importante y rupturista. Tempranamente en 1936 señaló que no había diferencias de fondo entre las potencias “democráticas” y las fascistas, advirtiendo que todas ellas eran igual de totalitarias, racistas e imperialistas. Incluso más, postuló que el fascismo hundía sus raíces en la experiencia colonial en África y que había tomado sus métodos de dominación y explotación de las potencias occidentales que lo habían precedido. Lucidamente señaló:

Todo el terrorismo racial y la barbarie que vemos hoy en la Alemania fascista fue exactamente el modo en que los oficiales coloniales alemanes administraron sus colonias africanas. Muchos de los líderes nazis son ex oficiales coloniales, comerciantes, militares, plantadores y misioneros (...) No casualmente estos son tan expertos en el maltrato de sus víctimas actuales utilizando un estilo claramente colonial (Padmore, [1936] 1969, p. 284).

Las potencias liberales no eran mejores muy por el contrario, eran exactamente lo mismo, por ello advertía que la burguesía británica era: “archi-hipócrita, debido a con qué cara pueden ellos acusar a otros cuando el fascismo y el racismo florecen en su propio imperio colonial” (Padmore, [1936] 1969, p369). El método de gobierno aplicado por lo británicos era “tan totalitario como cualquier estado fascista con un gobernador que es un dictador absoluto” (Padmore, [1936] 1969, p. 313). Y las lógicas de dominación social eran igual de trágicas, por lo que denunciaba que: “En Kenia los africanos tienen tanta libertad como los judíos en Alemania” y que “sus condiciones pueden describirse sin exageración como fascismo colonial” (Padmore, [1936] 1969, pp. 124-125). Ahora bien, si el fascismo causaba escándalo entre los liberales era simplemente porque la violencia ahora se aplicaba a pueblos blancos occidentales en vez de a los africanos y a las naciones extraeuropeas (James, 2015, pp. 39-44; Montañez Pico, 2020, pp. 123-124) Para Padmore entonces, liberalismo y fascismo no eran más que un mismo monstruo imperialista con dos cabezas y ambos debían ser combatidos con la misma fuerza. Pionera y rupturista aquella interpretación hizo estallar por los aires los esquemas del discurso antifascista liberal y de izquierda y se adelantó por muchos años a Du Bois, Césaire y Arendt, que luego la formularon por su cuenta (Montañez Pico, 2020, p. 123; Huijsmans, 2021, pp. 4-5).

Lógicamente todo esto lo llevó a impugnar la idea de que la expansión europea implicaba un proceso de difusión de la libertad y la democracia, denunciando el carácter deshumanizante y totalitario de aquel proceso. Pero incluso fue más allá, señalando que en África existían lógicas democráticas antes de la colonización y postulando que las revoluciones anticoloniales del mundo periférico serían las que genuinamente abrirían un momento de democratización y emancipación a escala universal (Padmore, 1953; Getchaw, 2019).

Sus críticas no se quedaron allí sino que también incluyeron a la izquierda occidental. Durante toda su vida atacó a los partidos socialistas europeos por su complicidad con el orden imperialista, considerando que la II Internacional constituía: “un club del hombre blanco” (...) en el cual las aspiraciones de los asiáticos y los africanos nunca fueron tenidas seriamente en cuenta, (...) muchos socialistas europeos



veían a las colonias como apéndices necesarios del sistema capitalista occidental” (Padmore, 1956, p. 320). El comunismo, por su parte, le valió una mirada más compleja. De joven se integró al movimiento con alma y vida reivindicando la Revolución Rusa y la Unión Soviética como el faro de la emancipación universal. Sin embargo, incluso en aquel momento, no dejó de criticar ciertas limitaciones eurocéntrica y racistas de los partidos comunistas y de la URSS con respecto a los pueblos negros y coloniales. Críticas que llevaron a su ruptura con dicho movimiento en 1934 y que no hicieron más que intensificarse con el correr de los años. Aun así, durante este período siguió reivindicando a la revolución bolchevique y a la Unión Soviética como un estado socialista que debía ser defendido frente a las agresiones imperialistas. Incluso durante la Segunda Guerra Mundial llegó a plantear a aquel país como un modelo de descolonización para los imperios occidentales (Padmore, 1946; Williams, 2019). Sin embargo, en su última etapa expresada en *Panafricanism or Communism?*, la ruptura devino total. Aunque continuó admirando a Lenin y defendiendo la revolución como un enorme proceso emancipatorio, advirtió que bajo la égida de Stalin la URSS había perdido el rumbo llevando adelante una política internacional paternalista, utilitaria y equivocada con respecto a los pueblos negros y periféricos (Padmore, 1956, pp. 289-293). Nada ya podía esperarse de la izquierda europea en su conjunto, por eso es que en el último período insistió en la autonomía del panafricanismo, en la necesidad de una alianza de las luchas anticoloniales y en una postura no alineada en el marco de la guerra fría.

Ahora bien, una cosa era el comunismo y otra muy distinta el marxismo. Padmore se mantuvo fiel al marxismo hasta el final de sus días pero desde el comienzo su marxismo fue heterodoxo y su heterodoxia no hizo más que profundizarse con el correr de los años. Lejos de repetir acríticamente el marxismo dogmático, asumió lo que Bogues (2003, 2009) llamaría una postura herética o lo que Henry (2000) definiría como calibánica frente aquella tradición intelectual. Su marxismo, fue en términos de Robinson (2000) un marxismo negro, constituido a partir de la experiencia y de lucha de los pueblos africanos y afrodescendientes (Grosfoguel, 2018; Almanza Hernández, 2020; Montañez Pico, 2020). Aquella heterodoxia estuvo presente desde el inicio pero no hizo más que profundizarse con el correr de los años denunciando el falso universalismo del marxismo ortodoxo y su incapacidad para comprender la realidad del mundo africano y periférico. En este sentido Padmore pretendió descolonizar el marxismo limando sus aristas más eurocéntricas y poniéndolo al servicio de la causa anticolonial. Con lucidez señaló que

El panafricanismo reconoce que hay mucho de cierto en la interpretación marxista de la historia, dado que aporta una explicación racional para muchas cuestiones que de otra forma serían ininteligibles. Pero sin embargo se niega a aceptar la soberbia pretensión del comunismo doctrinario de tener la solución para todos los complejos problemas raciales, tribales y socioeconómicos de África (1956, p. 19).

Sus dardos no iban dirigidos únicamente a los epígonos eurocéntricos de Marx, sino en parte al propio fundador de aquella tradición, señalando que a pesar de su enorme lucidez no había comprendido cabalmente la importancia del colonialismo, la esclavitud y el racismo. Ni tampoco había logrado ver que la verdadera vanguardia revolucionaria estaría compuesta por los pueblos periféricos y no por la clase



obrero occidental. En sus palabras: “Ni por un momento había concebido Marx que los pueblos coloniales de los países atrasados de Asia y África serían más revolucionarios que los trabajadores blancos de Europa” (Padmore, 1967, pp.340-341). En este sentido, Padmore planteó que el marxismo sólo podía ser útil al panafricanismo y a la lucha anticolonial como “instrumento intelectual (...) y como una guía” si era sujeto a un proceso de traducción y recreación creativa (1967, p. 342). Por ello advirtió que “a nosotros los africanos nos toca someter el marxismo a nuestro propio examen crítico y ver que hay en él que pueda aplicarse útilmente a las circunstancias a que hemos de hacer frente en África en general y Ghana en particular” (Padmore, 1967, p. 342). En fin, el marxismo en sus manos se convirtió en una herramienta conceptual para fortalecer el panafricanismo y no un dogma en el cual aprisionarlo y esterilizarlo. De allí su radicalidad, su originalidad y su capacidad intelectual de comprender y develar múltiples problemáticas tradicionalmente ausentes en la teoría social hegemónica y crítica de cuño eurocéntrico.

Padmore se destacó entonces como un intelectual que abogó por la emancipación del pensamiento periférico de la tutela de la hegemonía occidental advirtiéndolo que:

los pueblos coloniales resienten la actitud de los europeos, tanto comunistas como anticomunistas según la cual ellos solos poseen el conocimiento (...) para guiar el avance de los pueblos dependientes. Los africanos creen que son capaces (...) de desarrollar una filosofía (...) adecuada para su circunstancias y necesidades (1956, p.17).

Ahora bien, más allá de sus aportes teóricos, lo más importante es que realizó valiosísimos estudios históricos, fácticos y sistémicos sobre el capitalismo colonial y racial. Desde *Life and Struggles of Negro Toilers* en adelante, se preocupó por analizar con un nivel de detalle asombroso y desde una perspectiva subalterna, multidimensional, transnacional y periférica, las formas de dominación y explotación a la que eran sometidos los africanos y los afrodescendientes en el mundo atlántico. Una y otra vez analizó cómo operaba el colonialismo, el racismo y las múltiples formas de trabajo forzado, tanto en las colonias africanas, como en Estados Unidos, el Caribe y América Latina. Abordó comparativamente cada uno de los imperios europeos y la política imperialista de Estados Unidos mostrando la sistematicidad de aquellas lógicas y su centralidad en el mundo moderno capitalista (James, 2015, p. 7; Montañez Pico, 2020, p.116). Al hacer esto, Padmore no sólo superó con creces las limitaciones de las vertientes teóricas eurocéntricas, sino que además fue más allá que la mayoría de los pensadores del mundo periférico de su época que tendieron a producir ensayos anticoloniales valiosos pero mucho menos empíricos y más genéricos en sus abordajes sobre aquellos fenómenos. El propio Du Bois reconoció esto al señalar que el trinitense había producido: “algunos de los mejores libros que se han escrito sobre el colonialismo británico en especial en África” (Du Bois, 1959). Y el marxista británico Frank Ridley llegó a decir que:

George Padmore es un gran africano cuya contribución a la lucha antiimperialista forma parte de la historia global de nuestros tiempos. Si dentro del Imperio Británico existe un crítico del imperialismo más dinámico que él no conozco su nombre ni sé dónde se encuentra (citado en Hooker, 1967, p.111).



A la par que analizó la dominación, el trinitense historizó y reflexionó teórica y programáticamente de forma original acerca de la emancipación de los pueblos negros y colonizados. Rompió aquí una vez más con el marxismo ortodoxo, incluso desde el comienzo, cuando era una figura clave del movimiento comunista. Advirtiendo tempranamente la intersección de la cuestión entre raza y clase, planteó la necesidad de pensar la realidad de los pueblos negros y colonizados más allá de una perspectiva cerradamente clasista (Padmore, 1931, p.5; Manry, 2019, p.41). En este sentido les reconoció agencia política e incluso revolucionaria a múltiples actores sociales populares que no entraban en la figura del obrero industrial y que tradicionalmente eran definidos negativamente por el marxismo ortodoxo como sujetos inconscientes, apolíticos o primitivos. Así recuperó y reivindicó las luchas y la capacidad de organización: de trabajadores libres y forzados, marineros, campesinos, mineros, estudiantes y mujeres del mercado. Celebró la lucha de un mundo popular heterogéneo y complejo, pero que estaba unido por las vejaciones del racismo, el colonialismo y la hiper explotación laboral. Señaló asimismo con mucha fuerza la importancia del nacionalismo y el panafricanismo en aquellas gestas emancipatorias e incluso reivindicó el rol de la religiosidad africana en el proceso de descolonización. También advirtió que en África no existían propiamente burguesías nacionales, todo lo cual daba a pensar esa sociedad y el proceso revolucionario de forma particular (Padmore, 1931, [1936] 1969, 1949, 1956).

Sus reflexiones sobre la revolución también fueron originales. Rechazó de plano el apotegma marxista tradicional según el cual la clase obrera occidental estaba destinada a dirigir al resto de los pueblos “atrasados” hacia el paraíso socialista, postulando que los africanos y afrodescendientes, debido a su rol en el sistema y a las vejaciones que sufrían, constituían el sujeto potencialmente más revolucionario de la tierra y por ende la verdadera locomotora de la gesta emancipatoria (Padmore, 1931; Bogues 2009). Sin embargo, dichas ideas fueron mutando parcialmente con el tiempo. Al comienzo, durante su etapa comunista, Padmore consideró que los negros, a pesar de su especificidad y su radicalidad debían aliarse junto con los obreros blancos y el resto de los pueblos coloniales bajo la égida de la URSS (Padmore, 1931). Luego de la ruptura y hasta mediados de la década del cuarenta, postuló que la revolución en África y el mundo colonial debía coincidir con la insurrección en el centro para poder derrocar el sistema (Padmore, [1936] 1969). Y finalmente, ya desilusionado con la izquierda europea, planteó la autonomía y la centralidad total de la revolución panafricana, postulando la necesidad de una alianza con las luchas del resto de las naciones periféricas (Worrell, 2020, p.148).

Asimismo, tempranamente planteó que África venía recorriendo y debía seguir un camino alternativo al occidental y que el socialismo allí debía alcanzarse por otros medios. Lejos de las lecturas etapistas propias de los partidos comunistas, postuló que el proceso revolucionario no debía ser dirigido por la burguesía nacional (que en su opinión no existía) ni pasar por un período capitalista, sino que debía ser protagonizado por una amplia coalición de sectores populares heterogéneos embanderados detrás del anti racismo, el nacionalismo popular anticolonial, el panafricanismo y el socialismo. La revolución en África tenía a su juicio tres dimensiones claves: la emancipación nacional, la transformación social y la unidad de la región en los Estados Unidos de África (Padmore, 1949, 1956, 1967; Worrell: 2020, p. 155).



Sin embargo, este proceso se encontraba íntimamente vinculado al resto de las luchas anticoloniales, siendo esa alianza crucial para la transformación radical del planeta. A su vez advirtió que el socialismo en África debía construirse de forma original, evitando modelos importados y partiendo de las lógicas comunitarias en torno a la tierra propia de los campesinos africanos. Señaló que: “Nuestro punto de arranque (...) debe ser la tierra, con su propiedad y producción comunal, así como su (...) autoayuda cooperativa. Esta es la piedra angular sobre la que debemos construir el nuevo modelo socialista en Ghana” (Padmore, 1967, p. 349). Idea que tenía cierta similitud con la de los populistas rusos y con las de José Carlos Mariátegui en Perú, así como las que luego expresaría (con diferencias) Julius Nyerere en Tanzania. Por último, también advirtió acerca de la limitación de las independencias políticas y la necesidad de alcanzar una genuina emancipación en plano económico y cultural señalando tempranamente los peligros del neo-colonialismo que ya había dominado a América Latina y que finalmente haría estragos en África y en Asia (Padmore, 1953, 1967). En este sentido, en la línea que luego plantearía Fanon, para Padmore la independencia política no era suficiente, era necesario trascender el modelo neo-colonial y eurocéntrico. Cuenta C.L.R James que éste “hablaba irónicamente de aquellos políticos nacionalistas que estaban satisfechos con una bandera y un himno nacional (...). Para él la independencia africana no significaba una mera repetición de la experiencia europea” (2015, p. 52).

Conclusión

Padmore murió en 1959 y huelga decir que desde aquella época hasta la nuestra mucha agua ha corrido bajo el puente. Está claro que su mundo no es el nuestro, pero muchas de las tendencias más duras de aquel momento lejos de desaparecer plenamente se han reformulado e incluso han empeorado (Mbembe, 2016). El planeta continúa siendo terriblemente desigual, las lógicas racistas siguen imperando de forma apenas solapada y la hegemonía del Norte Global ya no se expresa de forma abiertamente colonial, pero sí a través de múltiples formas de neo-colonialismo económico, financiero y cultural. Aunque Padmore analizó con enorme lucidez su época, ciertamente muchas de sus ideas y consignas pueden parecernos hoy vetustas y extemporáneas. Sin embargo, a mi juicio, el núcleo duro de sus formulaciones teóricas y metodológicas ha resistido el paso del tiempo y no sólo sirven para iluminar el pasado sino también el presente. En particular su espíritu crítico frente al pensamiento eurocéntrico hegemónico, así como su intención de teorizar originalmente desde una perspectiva periférica, transnacional y subalterna sigue siendo absolutamente crucial. Su interpretación sobre la centralidad del colonialismo, el racismo y la esclavitud en el capitalismo, y su intersección entre la cuestión de la raza y la clase, también resulta fundamental para pensar tanto el mundo del pasado como el actual, aun cuando esos problemas no se expresen hoy exactamente de la misma forma que ayer. Asimismo, su lectura atenta sobre la diversidad y la politicidad de los sectores populares extra europeos nos habilita a pensar de otra manera aquellos actores tantas veces desdeñados. En fin, en Padmore encontramos no sólo un militante panafricanista marxista, sino también un intelectual anticolonial de fuste que además de pensar con



clarividencia su época, también nos dejó un enorme legado que sigue a la espera de ser plenamente recuperado. La urgente necesidad de descolonizar nuestras ciencias sociales nos conmina a dicha tarea.

Bibliografía

- Adi, H. (2008). Pan-Africanism and Communism: the Comintern, the 'Negro Question' and the First International Conference of Negro Workers, Hamburg 1930. *African and Black Diaspora An International Journal*, 1 (2), pp. 237-254
- Adi, H. (2009). George Padmore and the 1945 Manchester Pan-African Congress. En F. Baptiste y R. Lewis (Comps). *George Padmore: Pan- African Revolutionary* (pp. 66-97). Ian Randle Publishers
- Adi, H. (2018). *Pan-Africanism: A History*. Bloomsbury Academic.
- Adi, H; y Sherwood, M. (2003). *Pan-African History: Political Figures from Africa and the Diaspora since 1787*. Routledge.
- Adi, Hakim. (2013). 'Panafricanismo y comunismo. La Internacional Comunista, África y la diáspora (1919-1939). Ed. Ciencias Sociales.
- Almanza Hernández, R. (2020). Panafricanismo afrocaribeño en George Padmore y C.L.R James: insumos para ampliar la genealogía de la teoría descolonial. *Tabula Rasa*, 35, pp. 59-87. DOI: <https://doi.org/10.25058/20112742.n35.03>
- Amin, S. (1989). *El Eurocentrismo: crítica de una ideología*. Siglo XXI
- Baptiste, F., y Lewis, R. (Comps.). (2009). *George Padmore: Pan- African Revolutionary*. Ian Randle Publishers.
- Beorlegui, C. (2004). *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*. Universidad de Deusto.
- Biney, A. (2011). *The Political and Social Thought of Kwame Nkrumah*. Palgrave Macmillan.
- Bogues, A. (2003). *Black Heretics, Black Prophets: Radical political intellectuals*. Routledge.
- Bogues, A. (2009). C.L.R James and George Padmore: The Ties that bind, Black Radicalism and Political Friendship. En F.Baptiste y R. Lewis, (Comps.). *George Padmore: Pan- African Revolutionary* (pp.182-202). Ian Randle Publishers.
- Chakrabarty, D. (2006). *Al Margen de Europa. ¿Estamos ante el final del predominio cultural europeo?* Tusquets.
- Connell, R. (2007). *Southern Theory Social Science And The Global Dynamics Of Knowledge*. Polity Press.
- Dalleo, R. (2016). *American Imperialism's Undead: The Occupation of Haiti and the Rise of Caribbean Anticolonialism*. University of Virginia Press.
- Devés Valdes, E. (2000). *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX*. Biblos.
- Devés Valdés, E. (2011). *El pensamiento africano subsahariano*. Biblos.
- Devés Valdés, E. (2017). *El pensamiento periférico: una tesis interpretativa global*. Ariadna Ediciones.
- Du Bois, W.E.B. (12 de octubre de 1959). George Padmore's Life. *The National Guardian*.
- Dussel, E; Mendieta, E; y Bohórquez, C. (eds.) (2009). *El pensamiento filosófico latinoamericano del Caribe y Latino*. Siglo XXI.



- Entralgo, A. (1979). *Africa: Política*. Editorial de Ciencias Sociales.
- Entralgo, A. (1989). *Panafricanismo y unidad africana*. Editorial de Ciencias Sociales.
- Getchaew, A. (2019). *Worldmaking after Empire: The rise and fall of self-determination*. Princeton University Press.
- Go, J. (2016). *Postcolonialism and Social Thought*. Oxford University Press.
- Grilli, M. (2018). *Nkrumaism and African Nationalism: Ghana's Pan-African Foreign Policy in the Age of Decolonization*. Palgrave Macmillan.
- Grosfoguel, R. (2018). ¿Negros marxistas o marxismos negros?: una mirada descolonial. *Tabula Rasa*, 28, 11-22. DOI: <https://doi.org/10.25058/20112742.n28.1>
- Grosfoguel, R. (2020). Pensamiento descolonial afro-caribeño: una breve introducción. *Tabula Rasa*, 35, 11-33. DOI: <https://doi.org/10.25058/20112742.n35.01>
- Grosfoguel, R.; y Castro Gómez, S. (Comps.). (2007). *El giro decolonial reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores.
- Hayes Edwards, B. (2003). *The Practice of Diaspora: Literature, translation, and the rise of black internationalism*. Harvard University Press.
- Henry, P. (2000). *Caliban's Reason: Introducing Afro-Caribbean Philosophy*. Routledge.
- Høgsbjerg, C. (2014). *CLR James in Imperial Britain*. Duke University Press.
- Hooker, J. (1967). *Black Revolutionary: George Padmore's Path from Communism to Pan-Africanism*. Praeger Publishers.
- Huijsmans, M. (2021). *George Padmore, Jawaharlal Nehru, and Metropolitan Perceptions of Nazism/Fascism and Colonialism/Imperialism in the 1930s-40s*. (Tesis de Maestría). University of Victoria.
- Itzigsohn, J.; y Brown, K. (2020). *The Sociology of W.E.B Du Bois: Racialized Modernity and the global color line*. New York University Press.
- James, C.L.R. (1984). *At the Rendezvous of Victory: Selected Writings*. Allison & Busby.
- James, C.L.R. (2010). *Los Jacobinos Negros*. Casa de las Américas.
- James, C.L.R. *Notes on the Life of George Padmore*. Manuscrito sin fecha. <http://ftp.columbia.edu/itc/english/edwards/Notes%20on%20the%20Life.pdf>
- James, L. (2015). *George Padmore and Decolonization from Below: Pan-Africanism, the Cold War, and the End of Empire*. Palgrave Macmillan
- Jin, B. (2020). George Padmore's African Revolution: Reviving Marxist-Leninism in the Pan-African Tradition. *Herodotus*. Stanford University Department of History, Vol XXX.
- Lander, E. (Comp.). (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas*. CLACSO.
- Laó-Montes, A. (2020). *Contrapunteos diaspóricos. Cartografías políticas de nuestra Afroamérica*. Universidad Externado De Colombia
- Makalani, M. (2011). *In the Cause of freedom. Radical Black Internationalism from Harlem to London, 1917-1939*. University of North Carolina Press



- Makonnen, R. (1973). *Panafricanism from within*. Oxford University Press.
- Manry, J. (2019). "Reading Backward with "The Forgotten Man of History": George Padmore's Revolutionary Theory of Class and Race". *Meditations*, 32.2, p. 41-70.
- Mbembe, A. (2016). *Crítica de la Razón Negra*. Futuro Anterior.
- Mignolo, W. (2010). *Desobediencia epistémica*. Ediciones del Signo.
- Montañez Pico, D. (2017). George Padmore: internacionalismo obrero y antiimperialismo negro. *Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas*, 11 (3), DOI: <http://dx.doi.org/10.21057/10.21057/repamv11n3.2017.27248>
- Montañez Pico, D. (2020). *Marxismo Negro: pensamiento descolonizador del Caribe Anglófono*. Akal.
- Mukherji, A. (2011). *The Anticolonial Imagination: The Exilic Productions of American Anticolonialism in Interwar Moscow, 1919-1939*. (Tesis de Doctorado). Brown University.
- Ngũgĩ wa Thiong'o. (2017). *Reforzar los cimientos*. Debolsillo
- Nkrumah, K. (1962). *Nkrumah: Un líder y un pueblo*. Fondo de Cultura Económica.
- Olisanwuche Esedebe, P. (1994). *Pan-Africanism: The Idea and the movement*. Howard University Press.
- Oliveira de Mattos, P. (2018). *The Silent Hero: George Padmore, Diáspora e Pan-Africanismo*. (Tesis de Doctorado). Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro.
- Padmore, G. (1931). *The life and struggles of Negro Toilers: Red International Labour Unions*.
- Padmore, G. (1946). *How Russia transformed Her Colonial Empire: A Challenge to the imperialist powers*. Dennis Dobson.
- Padmore, G. (1949). *Africa Britain's Third Empire*. Dennis Dobson.
- Padmore, G. (1953). *The Gold Coast Revolution*. Dennis Dobson.
- Padmore, G. (1956). *Panafricanism or Comunism?: The coming struggle for Africa*. Roy Publishers.
- Padmore, G. (1967). Guía del socialismo panafricano. En W. Friedland y C. Rosberg (Comps.). *África Socialista* (pp. 337-358). Fondo de Cultura Económica.
- Padmore, G. (comp). (1947) *Colonial and Coloured Unity: A Programme of Action. History of the Pan-African Congress*. The Hammersmith Bookshop. <https://www.marxists.org/archive/padmore/1947/pan-african-congress/index.htm>
- Padmore, G. [1936] (1969). *How Britain Rules Africa*. Negro Universities Press.
- Padmore, G. [1937] (2004). *Africa and World Peace*. Routledge.
- Padmore, G; y Cunard, N. (1945). *The White Man's Duty*. PanAf Service.
- Polsgrove, C. (2009a). *Ending British Rule in Africa: Writers in a common cause*. Manchester University Press.
- Polsgrove, C. (2009b). George Padmore's use of Periodicals to build a movement. En F. Baptiste y R. Rupert (Comps). *George Padmore: Pan- African Revolutionary* (pp. 97-104). Ian Randle Publishers
- Quest, Matthew. (2009). George Padmore's and C.L.R Jame's International African Opinion. En F.Baptiste y R. Lewis (Comps.). *George Padmore: Pan- African Revolutionary*. (pp.105-132). Ian Randle Publishers.



- Robinson, C. (2000). *Black Marxism: the making of the black radical tradition*. North Carolina University Press.
- Said, E. (2018). *Cultura e Imperialismo*. Debate.
- Schwarz, B. (Ed.) (2003). *West Indian intellectuals in Britain*. Manchester University Press.
- Sherwood, M. (2009). George Padmore and Kwame Nkrumah: A tentative outline of their relationship. En F. Baptiste y R. Lewis (Comps). *George Padmore: Pan- African Revolutionary* (pp. 162-182). Ian Randle Publishers.
- Sousa Santos, B. (2009). *Una epistemología del Sur: La reinención del conocimiento y la emancipación social*. CLACSO y Siglo XXI.
- Srivastava, N. (2012). The travels of the organic intellectual: the black colonized intellectual in George Padmore and Frantz Fanon. En N.Srivastava y B. Bhattacharya, Baidik. (2012). *The Postcolonial Gramsci* (pp. 55-79). Routledge.
- Srivastava, N. (2018). *Italian Colonialism and Resistance to Empire, 1930-1970*. Palgrave Macmillan.
- Stevens, M. (2017). *Red International and Black Caribbean Communists in New York City, Mexico and the West Indies, 1919-1939*. Pluto Press.
- Teelucksinh, J. (2016). *Ideology, Politics and Radicalism of the Afro-Caribbean*. Palgrave Macmillan.
- Thompson, S. (1969). *Ghana's Foreign Policy 1957-1966: Diplomacy, Ideology and the New State*. Princeton University Press.
- Wallerstein, I. (Coord.) (1996). *Abrir las ciencias sociales*. Siglo XXI
- Weiss, H. (2013). *Framing a Radical African Atlantic: African American Agency, West African Intellectuals and the International Trade Union Committee of Negro Workers*. Leiden: Brill.
- Weiss, H. (2019). Framing Black Communist Labour Union Activism in the Atlantic World: James W. Ford and the Establishment of the International Trade Union Committee of Negro Workers, 1928–1931. *International Review of Social History*, 64 (2), 249-278.
- Williams, E. (1944). *Capitalism and Slavery*. University of North Carolina Press.
- Williams, T. (2019). George Padmore and the Soviet Model of the British Commonwealth. *Modern Intellectual History*, 16 (02), pp. 531-559
- Worrell, R. (2009). Pan-Africanist Par Excellence. En F.Baptiste y R. Lewis (Comps). *George Padmore: Pan-African Revolutionary* (pp. 22-36). Ian Randle Publishers
- Worrell, R. (2020). *George Padmore's Black Internationalism*. The Univeristy of West Indies Press.
- Young, R. (2001). *Postcolonialism: An historical Introduction*. Blackwell.
- Zea, L. (1976). *El Pensamiento Latinoamericano*. Ariel.



4:

dis
cu
sión

LA INCLUSIVA TRANSICIÓN A LA DEMOCRACIA EN LA UNIVERSIDAD ARGENTINA

Martín Unzué



LA INCLUSIVA TRANSICIÓN A LA DEMOCRACIA EN LA UNIVERSIDAD ARGENTINA

Martín Unzué¹

Mucho se ha escrito, y criticado, sobre el papel cuasi hegemónico que adquirieron las teorías de la llamada “transición democrática” en ciertas disciplinas académicas en América Latina. Es que ese “retorno a la democracia” que conocemos en varios países del Cono Sur en la década del ochenta, vino de la mano de un conjunto de esfuerzos políticos, pero también teóricos, por reorientar un debate intelectual que había quedado fuertemente impactado por las consecuencias de la extrema represión durante las dictaduras que terminaban. En ese sentido, la idea de “transición” también debe ser considerada como el período de ajuste de los discursos sobre lo esperable de la democracia, lo que se presentaba como las nuevas condiciones de su posibilidad.

Sea por debilidad o convicción de los nuevos gobiernos, por el poder de veto del actor militar (o más bien, de los actores civiles que los apoyaban y que reconfiguran sus modos de intervención política), e incluso por los pactos que operan sobre las democracias que van tomando forma, con sus particularidades en cada caso, la situación se traduce en un profundo proceso de resignificación de los sentidos y las implicancias de la vida democrática, que opera desde el lugar de una derrota o fracaso previo. Hay allí, sin desconsiderar el valor de las libertades constitucionales, en especial por oposición a su anterior negación, un esfuerzo de “domesticación” de la misma idea de democracia, para alejarla de cualquier deriva igualitaria, deliberativa, participativa o transformadora del orden social.

La democracia a la que se *transiciona* será procedimental y delegativa, más republicana que democrática en su sentido etimológico, y alejada de toda pretensión transformadora de significatividad. Por ello debe erradicar tanto la politización cotidiana de la ciudadanía como los discursos más críticos (con varias bibliotecas puestas fuera de circulación, como la de los marxismos pero también las derivadas de la idea de la dependencia, que habían ganado un importante espacio teórico en las ciencias sociales latinoamericanas²). A esos planteos se los termina identificando con un tiempo a superar, al que no se quiere volver “nunca más”, porque se trata de un pasado ominoso, un infierno que, en el caso argentino, parece abrirse con el golpe de estado de 1966, y que pone en un gran paréntesis todo el período desde ese año hasta fines de 1983.

Por eso la transición democrática en la posdictadura debe traicionar algunas de sus promesas fundantes. Nos debe mandar a nuestras casas en Pascuas, o a dormir después de votar, porque no se le puede pedir que con ella se coma, se eduque o se cure. Los malestares de la actual coyuntura son difíciles de escindir de la consolidación de este proceso.

¹ Universidad de Buenos Aires.

² El trabajo de eliminación de estas ideas, que fue tanto teórico como material, comenzó con la prohibición de su difusión, con la censura y su desaparición de bibliotecas, programas y planes de estudio, lo que incluyó la destrucción y hasta la quema de libros. Esa supresión se sostendrá en buena medida, ya con el retorno democrático, por otras vías como la apelación a su “inactualidad”.



La transición en la universidad

La reflexión sobre el modo de despliegue de la transición en la universidad argentina nos permite ver, en un campo concreto, la forma en que toma cuerpo la “transacción” democrática.

En primer lugar, porque hay una estrategia de los sectores civiles de la derecha por consolidar el orden universitario establecido a fuerza de represión y desapariciones, y que se consolida en el caso de la UBA con la llamada “normalización” del año 1982 que conduce a las elecciones de representantes a los Consejos Académico y Superior del 15 de diciembre de ese año. Curiosamente en un país en el que el presidente afirmaba que “las urnas están bien guardadas”, la universidad llevaba adelante sus elecciones, o unas elecciones muy particulares, en las que podían votar los profesores regulares que habían atravesado con éxito el filtro de concursos que no dejaron de tener un sesgo censor relevante y explícito. La “normalización” autoritaria de la universidad en ese año 1982, tiene su pilar fundamental en la masiva sustanciación de concursos que se realiza en los meses previos, que llega a regularizar al 60% de la planta de profesores de la universidad, centrándose en especial en los profesores titulares.

Se trata de concursos que se hacen bajo el imperio del decreto ley 22.207 de abril de 1980 (firmado por Jorge Rafael Videla como presidente), titulado “Régimen Orgánico para el Funcionamiento de las Universidades Nacionales”, y del derivado estatuto universitario *de facto* que se da la Universidad de Buenos Aires en septiembre del mismo año (publicado en el Boletín Oficial en octubre de 1981). Notemos que ese estatuto surge de la voluntad de un rector (nombrado directamente por el presidente de la Nación) y de los decanos de las facultades, que surgen a propuesta del rector y nombrados por el ministro de educación. Ellos en conjunto conforman el núcleo fundamental de una monolítica Asamblea Universitaria.

De allí se deriva la designación como rector, entre diciembre de 1981 y su renuncia en diciembre de 1982, de Alberto Rodríguez Varela, quien había sabido transitar entre el gabinete ministerial del gobierno (como ministro de Justicia de Videla³) y los claustros universitarios (como profesor, secretario académico y decano de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales). Se trata de una figura clave que será la encargada de llevar adelante el llamado masivo a concursos, que en su mayor parte regularizan a los profesores que están en sus cargos, es decir, que resultan afines o aceptables para las pautas del autodenominado *Proceso de Reorganización Nacional*.

Si bien los reclamos en contra de los concursos y de sus derivas condicionantes para un futuro retorno democrático fueron muchos y significativos, incluidos referentes políticos, académicos, buena parte del movimiento estudiantil y las principales referencias de los partidos políticos, que se expresaron tanto antes como después de 1983, nada detuvo la consolidación de una planta que tendría la gran tarea de preservar el nuevo rumbo que había tomado la universidad desde 1975/76. No solo porque esos

³ También será abogado defensor de Videla en juicios de lesa humanidad (robo de bebés) y a su vez será denunciado ante el Tribunal Oral Federal n°1 de La Plata que dictará su pedido de detención en el año 2012 por estar presuntamente vinculado con el llamado “circuito Camps”.



profesores regulares están llamados a ser el sostén básico del gobierno de la universidad (también luego de la reintroducción del cogobierno tripartito) sino porque serán sus programas, sus bibliografías, sus enfoques y perspectivas político ideológicas, las que perdurarán con sus continuidades, formando a las primeras cohortes de estudiantes “de la democracia”, pero también a los docentes más jóvenes, a los auxiliares que seleccionan y que serán su relevo generacional.

Si el fin de los concursos de 1982, denunciado públicamente, había sido consolidar un nuevo orden en la universidad argentina, el retorno a la democracia apenas un año después, no será la ocasión para emprender un cuestionamiento profundo de ese legado.

Porque es *a posteriori* de la asunción del nuevo gobierno constitucional, que se toman una serie de decisiones que hacen a la puesta en marcha de un segundo momento de la transición democrática, que cristaliza la situación heredada.

El decreto 154/83 del 13 de diciembre, con las firmas del presidente Alfonsín y su ministro de Educación y Justicia Carlos Alconada Aramburú, por el que se intervienen todas las universidades nacionales, suspende la realización de nuevos concursos, pero deja la semilla de lo que será la consideración de los ya realizados, cuando en su artículo 8 le encomienda a los Consejos Superiores “revisar la aparente validez de los concursos realizados bajo el imperio de la Ley 22.207”. La clave como se verá con el paso de los meses, será la aceptación de los concursos salvo en los casos en que partes interesadas demuestren vicios en los mismos, es decir, habilitando un mecanismo de revisión que, en la práctica, ya existía. El propio ministro sostendrá públicamente que se podría tratar de concursos “no legítimos” pero sí “formalmente válidos”. Esto se confirma poco después, con la sanción de la ley 23.068 de junio de 1984, que ratifica lo sustancial del decreto 154, y sobre los concursos de profesores establece una ventana limitada de 60 días para que sean impugnados por partes interesadas, descartando cualquier posibilidad (y los numerosos pedidos) de anulación de todos los concursos realizados bajo el imperio de normas inconstitucionales. Esa ley solo recomienda a las universidades, en modo compensatorio, la implementación de un régimen de reincorporación de personal cesanteado por razones políticas en el período anterior.

Por ello, la universidad que emerge de la dictadura, con sus desafíos y complejidades, incluso presentándose como la antítesis de la universidad preexistente en varios aspectos (desde el ingreso irrestricto a la forma de gobierno, pasando por la recuperación de su vida política interna y la libertad de cátedra), también resulta un espacio en el que encontramos una fuerte continuidad con la dictadura en un tema tan fundamental como sus profesores, que consolidan sus espacios profesionalistas, que impide reconstruir su compromiso social o el de sus actores y que en ciertos espacios (unidades académicas más impactadas por esa continuidad), consolida el orden conservador instalado.

En ese sentido, una universidad con espacios significativos por su peso institucional y simbólico, colonizados por lógicas autoritarias y conservadoras legadas del período dictatorial, y sostenidas por las decisiones de la transición, incluso si los mismos conviven con otros espacios críticos, en general limitados a ciertas zonas definidas por disciplinas o por trayectoria institucional, pero generalmente marginales,



resultará muy fértil al proceso social de neoliberalización que ya había comenzado, y que se profundizará posteriormente.

La Universidad heredada

La reflexión sobre la universidad, sus modos de funcionamiento, el papel de los profesores en tanto intelectuales que se refugian en algunas disciplinas, resulta un ejercicio fructífero para ver en acción los modos en que se ha moldeado la sociedad y su vinculación con el conocimiento en las últimas décadas. Toda institucionalización tiende a ser conservadora, y la tradición universitaria, salvo en momentos muy puntuales de grandes crisis, no parece ser una excepción. Pero hay una carga adicional en el nivel superior de la educación, al que determinados sectores le han asignado especial atención. Es que las derechas, que apostaron por la cristalización de un orden conservador, vieron en la universidad el lugar ideal de formación de las minorías dirigentes, comprometidas con esos fines.

Las disputas que en ella se han librado, y en especial en la Argentina, se pueden ver particularmente claras luego del golpe de estado de 1966 y en especial durante la última dictadura, que tuvo un plan para consolidar su concepción de universidad mientras erradicaba la idea de una universidad politizada y comprometida con el cambio o el desarrollo. La universidad neoliberal que comienza su paulatina mundialización en esos años, resulta heredera de ese proceso que fortalece los aspectos profesionalizantes y técnicos de la enseñanza, que hace que su misión fundamental sea la graduación de profesionales liberales, que “despolitiza” asimétricamente la enseñanza y la vida universitaria, limitando la investigación para favorecer la reproducción acrítica de saberes generados en los grandes centros universitarios de los países centrales, así como la extensión que abandona su compromiso social para traducirse en una instancia mercantilizada.

El retorno a la democracia decidió no desmontar esa estructura armada y convalidada en el orden dictatorial, que se cristalizó reticularmente con su presencia en cientos de lugares. Salvo casos puntuales, el cambio vino más por el crecimiento y la complejización de la institución con agregados diversos (incluidas nuevas carreras y facultades), que por la confrontación con ese plan.

Si las purgas habían sido constantes en la universidad argentina en el pasado, con desplazamientos de docentes, estudiantes y personal administrativo, la decisión de 1983 fue no desmontar ese legado, sustrato fértil para la neoliberalización que estaba llegando para consolidarse poco después. Se lo barrió bajo la alfombra, se lo silenció, se buscó cobijarlo debajo de la exaltación a la pluralidad para no exponer los efectos de su latencia.



Y SIN EMBARGO, EL TRABAJO

Paula Varela



Y SIN EMBARGO, EL TRABAJO

Paula Varela¹

Si hay algo que la pandemia puso en claro es que el trabajo y sus hacedores están (*estamos*) lejos de desaparecer. Y lo hizo con todas las contradicciones a las que el capitalismo nos tiene acostumbrados: mostrando su esencialidad y, casi en el mismo acto, bajándole el precio. Pero, aun así, la centralidad del trabajo y de la clase-que-vive-de-él se asomó como *hecho maldito del capitalismo neoliberal* y en esa sintonía se infiltró en el sustrato de los debates académicos y, más alentador, en las formas de politización que conforman el sedimento de lo que vendrá en el anhelado mundo “post-pandemia”.

El año del descubrimiento

Durante la primera etapa, a inicios de 2020, el mundo pareció sin velo. La operación permanente y silenciosa que degrada constantemente a quien trabaja, sospechándolo siempre de alguna falta (por algo tiene que trabajar para vivir) o directamente volviéndolo invisible, se transformó en su contrario: en una suerte de secuencia *random* de la gran película *Un día sin mexicanos*, los noticieros hablaban de repositoras de supermercados, cajeras, camilleros, colectiveros, enfermeras, recolectores de basura, obreras y obreros de la industria química y alimenticia, limpiadoras de hospital. Y los llamaban “esenciales”. Algunos conductores de TV se animaron, incluso, a llamarlos “héroes” a los mismos que, cuando hacen un piquete o una huelga, llaman “vagos” o “extorsionadores”. Fueron unas pocas semanas de pequeña revancha: la pandemia había obligado a los medios a decir lo que el capitalismo (y *los capitalistas*) no pueden siquiera enunciar: que el mundo se mueve gracias al trabajo de millones y millones de personas (y sus ganancias también).

Pero, además, mostró de manera gráfica (y probablemente más sencilla que los estudios de sociología del trabajo) *la nueva morfología de la-clase-que-vive-del-trabajo*². Puso sobre la mesa las “nuevas fuerzas del trabajo” (esas a las que hace más de 40 años les están diciendo adiós). Allí estaban, sacando carnet de esencialidad: los trabajadores de la industria y, dentro de ellos, los cada vez más numerosos (¿y poderosos?) “operarios de la industria logística” (con Amazon a la cabeza a nivel mundial y expresiones locales como Mercadolibre); los trabajadores del transporte con su nueva sección en crecimiento: los trabajadores de plataformas; y los, pero sobre todo *las* trabajadoras de la reproducción social: las que cuidan, las que limpian, las que educan. Allí estaban, a vela desplegada, las y los trabajadores de la producción, la circulación y la reproducción social (en su definición de reproducción de la fuerza de

¹ Universidad de Buenos Aires.

² Para un estudio de esta nueva morfología, véase el libro de Ricardo Antunes *O privilégio da servidão. O Novo Proletariado de Serviços na Era Digital* (Boitempo Editorial, 2018).

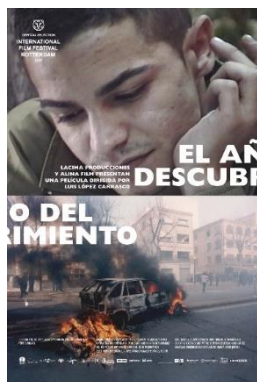


trabajo) mostrando su esencialidad. Marx hubiera hecho muy buenos chistes sobre este homenaje a *El Capital*.

Pero, la pandemia “dijo” algo más (aunque casi nadie se animó a difundirlo): que la gran mayoría de esos héroes están muy muy mal pagos y ejercen su heroica tarea en condiciones de trabajo muy muy precarias. “Nos llaman esenciales, nos tratan como descartables” fue el resumen hecho con la creatividad (siempre al hueso) de la huelga y el corte de ruta de las trabajadoras de la salud de Neuquén³ en la enorme lucha que llevaron adelante en marzo y abril de 2021. Ese mismo cartel podría haber sido portado por los trabajadores de plataformas que en noviembre de este año realizaron su quinto paro internacional en varias ciudades de América Latina y Estados Unidos⁴, o también por los trabajadores de logística de Amazon⁵ que gritaban “no somos robots” (*We Are Not Robots*) mientras, en el último Black Friday de noviembre 2021, desplegaron una jornada de protesta global con movilizaciones, huelgas y acciones simbólicas en más de 20 países: “Hagan que Amazon pague” (*Make Amazon Pay*).

Si la primera revelación del año del descubrimiento fue la esencialidad de la-clase-que-vive-del-trabajo (contra el eterno retorno de las tesis que anuncian su fin⁶); y la segunda fue que esa clase (permanentemente en re-formación) tiene una nueva morfología; la tercera revelación es que estas nuevas fuerzas del trabajo del siglo XXI fueron paridas (por el capitalismo neoliberal) bajo el signo de la precarización laboral y su consecuente pauperización de las condiciones de vida⁷. Esenciales *pero pobres*.

EL AÑO DEL DESCUBRIMIENTO



³ Para un pantallazo de esta lucha véase el informe del Observatorio de los Trabajadores en Pandemia de agosto de este año: <https://www.laizquierdadiario.com/Nos-dicen-esenciales-nos-tratan-como-descartables-les-trabajadores-de-la-salud-a-un-ano-y-medio-del-204826>

⁴ Para un análisis del sector, véase el libro *The Gig Economy* de Jamie Woodcock y Mark Graham (2020), reseñado por Tomás Quintd en: <https://www.laizquierdadiario.com/Resena-La-economia-gig>. Para panorámica del sector durante la pandemia, véase: <https://www.laizquierdadiario.com/Pandemia-y-trabajode-plataformas>

⁵ Para un análisis de Amazon, véase el libro *The cost of free shipping: Amazon in the Global Economy* editado por Jake Alimahomed-Wilson y Ellen Resse (Pluto Press, 2020). Una muy buena reseña del libro es la de Gastón Gutiérrez: <https://www.laizquierdadiario.com/El-capitalismo-de-Amazon-y-los-cambios-en-la-composicion-de-la-clase-trabajadora>

⁶ Para un buen recorrido por “Los múltiples adioses al proletariado” véase el artículo homónimo de David Broder, traducido por Valentín Huarte para *Jacobinlat*, 4, 2021.

⁷ Para un análisis de estas nuevas posiciones estructurales y su carácter precario (pero también peligroso) es recomendable el libro de Kim Moody *On New Terrain. How Capital is Reshaping the Battleground of Class War* (Haymarket, 2017) que, si bien se basa en Estados Unidos, presenta muchas tesis para pensar más allá del gigante del norte. Para una reseña, puede verse la que realicé en la revista de la OLAC: <https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/observatoriolatinoamericano/article/view/5508>



Las cosas por limpiar

Pero la pandemia también puso de manifiesto *otro tipo de trabajo*. Ese que el feminismo viene denunciando desde su propio nacimiento, y cantando a los gritos en las marchas y paros del último lustro al calor de la Nueva Ola Feminista: el trabajo de reproducción social no remunerado que llevan adelante, muy mayoritariamente, las mujeres. Los hogares estallados de niños por cuidar y cosas por limpiar, en manos de mujeres, también estalladas por una carga de trabajo imposible de cumplir⁸. Los audios de “gente rota” poblados de la denuncia de la polivalencia del trabajo en el hogar; las casillas de recursos humanos invadidas de pedidos de licencia por “tareas de cuidado” buena parte de los cuales fueron denegados o directamente no reconocidos. El trabajo de reproducción social no pago se volvió evidente dando paso a una doble revelación.

La primera, *la ampliación del concepto de trabajo*, su diferenciación con el de trabajo asalariado y el reconocimiento de que hay otro tipo de trabajo que, como dijo Lise Vogel en su gran libro *Marxismo y opresión de las mujeres*⁹, es *también* trabajo necesario¹⁰. Eso que fue ampliamente discutido entre las feministas de la Segunda Ola en los setenta (en lo que se conoció como el “debate sobre el trabajo doméstico”) se volvió prístino en forma masiva casi 50 años después: allí, en el plexo de todas las tareas que garantizan la reproducción cotidiana y generacional de la fuerza de trabajo (presente, futura y pasada) están las mujeres trabajando. Pero hete aquí una cosa muy interesante que la pandemia no pudo dejar de evidenciar: *las mujeres están allí, tanto cuando este trabajo se realiza en forma no remunerada*: en el hogar, en los barrios, en las comunidades; *como cuando se lleva a cabo en forma remunerada*: en los zoom de todos los niveles de la educación, en las salas de enfermería, de auxiliares y de limpieza de todos los hospitales; en la orilla de las camas de todas las residencias de adultos mayores. Porque uno de los saldos de los debates de la Segunda Ola, hoy rescatados y actualizados por decenas de feministas de la reproducción social¹¹, es que el trabajo de reproducción social no refiere únicamente al trabajo doméstico, sino que refiere a todas las tareas y actividades remuneradas o no remuneradas (como limpiar, cocinar, cuidar, sanar, educar, socializar, disciplinar) que garantizan cotidiana y generacionalmente que existan huestes y huestes de portadores de fuerza de trabajo para presentarse en el punto de la producción y (si tienen “el privilegio de la servidumbre”) ser explotados, recibiendo un salario a cambio de su explotación. Lejos de cualquier romantización del “trabajo de cuidados” o fetichización del ámbito de la reproducción social, lo que la pandemia dejó en claro (de un modo brutal) es que el trabajo de reproducción social no produce “vida” a secas, produce vida bajo los imperativos (y las contradicciones)

⁸ Según la CEPAL, en 2020 se registró una fuerte salida de las mujeres del mercado de trabajo bajo la presión de las denominadas “tareas de cuidado”, y retrocedió la participación laboral de las mujeres en más de 6 puntos: <https://www.cepal.org/es/comunicados/la-pandemia-covid-19-genero-un-retroceso-mas-decada-niveles-participacion-laboral>

⁹ Originalmente publicado en 1983, fue reeditado por Historical Materialism-Brill en 2013, con un prólogo de Susan Ferguson y David McNally en el que realizan un muy buen recorrido sobre este debate en la década de los años sesenta y setenta.

¹⁰ Para señalar el carácter necesario del trabajo de reproducción social y, al mismo tiempo diferenciarlo del concepto de trabajo socialmente necesario (de Marx), Vogel va a hablar de dos aspectos del trabajo necesario bajo el capitalismo: el socialmente necesario y el doméstico (o reproductivamente) necesario. Véase, Vogel 2013.

¹¹ Para una panorámica de esos debates véase el Dossier publicado en el N°16 de la Revista *Archivos de Historia del Movimiento Obrero y la Izquierda* en 2020: <https://www.archivosrevista.com.ar/numeros/index.php/archivos/issue/view/16>; el libro de Tithi Bhattacharya *Social Reproduction Theory: remapping class, recentring oppression* (Verso, 2017) y el libro de Susan Ferguson *Mujeres y trabajo: feminismo, trabajo y reproducción social* (Sylone-Viento Sur: 2020).



de la mercancía fuerza de trabajo. Y, en un capitalismo donde cada vez hay que trabajar más para ganar menos, esa producción de vida se vuelve casi imposible. Esos son los hogares que, ya en crisis antes de la pandemia, estallaron completamente ante la falta de recursos (de tiempo y dinero) para llevar a cabo el trabajo de reproducción social.

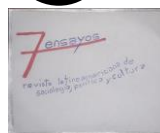
Esta es la segunda revelación de la pandemia: que estamos atravesando lo que Nancy Fraser (2016) denomina *crisis de reproducción social*¹² y que en el corazón de esa crisis están las mujeres trabajadoras. ¿Qué es la crisis de reproducción social? Es una crisis que deviene de dos tendencias contradictorias que están inscriptas en la dinámica del capitalismo: la necesidad de provisión permanente de fuerza de trabajo para poder explotar y la necesidad de bajar permanentemente los costos de producción y reproducción de esa fuerza de trabajo. La crisis del capitalismo neoliberal ha llevado la contradicción de esas tendencias a sus extremos, haciendo que la reproducción cotidiana y generacional de la fuerza de trabajo se vea amenazada por *un triple proceso*. Por las *políticas de ajuste estatal* que atacan las instituciones públicas encargadas de dicho trabajo (como los hospitales, escuelas, jardines maternos y geriátricos), y las políticas sociales que subsidian la reproducción social en el hogar y los barrios como el IFE (lo que el ahora “renovado” FMI llama reducción del gasto público ... prepárense). La privatización y transformación de esos ámbitos en nuevos nichos de mercantilización y producción de ganancias han modificado la reproducción de la fuerza de trabajo acotando las posibilidades de las familias trabajadoras y obligando a que esas tareas sean cubiertas o bien a través del mercado, o bien a través del trabajo no pago de miembros de la familia trabajadora o de sus redes, lo que implica, en la gran mayoría de los casos, una sobrecarga extra de trabajo para las mujeres de las familias trabajadoras. En segundo lugar, la reproducción social se ve amenazada por *la precarización del trabajo y su consecuente caída del salario real*, que impiden a la mayoría de las trabajadoras la posibilidad de adquirir estos servicios privatizados en el mercado, al tiempo que empujan al alargamiento de la jornada de trabajo remunerado o a la búsqueda de múltiples empleos y changas, acotando el tiempo para llevar a cabo el trabajo de reproducción social no remunerado en el hogar. En muchas ocasiones estos empleos y changas son trabajo doméstico o de cuidados realizados para otros hogares, sector de la actividad fuertemente feminizado, informalizado, racializado y de composición migrante. Las escenas de la ya gran Sarah Margaret Qualley llevando a su niñita a casa de su abuela (la desopilante Andie MacDowell) para poder ir a limpiar casas “en negro” y por menos del salario mínimo es un gran ejemplo de esto. Por último, la crisis de reproducción social también involucra *el ajuste y privatización de los servicios públicos como la vivienda*, el transporte, el agua, la luz, etc. que aumentan el costo de reproducción de las familias trabajadoras, costo que no puede sino cubrirse con más horas de trabajo asalariado, con más horas de trabajo no remunerado, con toma de deuda (como demuestra el aumento del sistema de créditos usurarios en los sectores populares) o con toma de predios, exponiendo a las y los trabajadores a la

¹² Para Fraser, la crisis de reproducción social es una dimensión de la crisis capitalista en su conjunto, la cual incluye la crisis ecológica y la política. Véase “Neoliberalismo y crisis de reproducción social”, entrevista a Nancy Fraser realizada y traducida por Cristina González, en *ConCienciaSocial*, UNC (2018) y “Las contradicciones del Capital y los cuidados”, artículo de Nancy Fraser en *New Left Review*, 100 (versión en español), 2016.



ilegalización y represión del Estado (como vimos en plena pandemia en Guernica bajo las órdenes del insondable Berni y la venia de Kicillof).

La crisis de reproducción social no es únicamente una crisis de cuidados¹³ (aunque también lo es), es una crisis producto del constreñimiento de la capacidad y posibilidad de reproducción de la fuerza de trabajo, y ese constreñimiento se lleva a cabo *en el terreno de la producción y en el de la reproducción social*. La imagen de los hogares estallados, la de las mujeres pulpo, la de las trabajadoras inmigrantes y locales desafiando el virus para poder cobrar la changa que les permite mal comer y dar de comer es la imagen de esa crisis de reproducción social que se hilvana en la indisociabilidad (o la unidad diferenciada) entre los ámbitos de producción y reproducción social. Y el hilván de esos territorios son las mujeres. La pandemia puso en evidencia todos los componentes de la crisis de reproducción social en un solo tiro¹⁴. Pero, como toda crisis, en las acuciantes contradicciones que allí se cuecen, aparece también la oportunidad de la acción colectiva. Como cuenta Lola Loustaunau¹⁵ (2021) en su estudio sobre trabajadoras migrantes en Estados Unidos, fue la pandemia y la posibilidad de que la ya precaria reproducción social de las familias migrantes se volviera terminal (por la chance de contagiar a sus familias y abrir la puerta a la muerte), lo que llevó a obreras alimenticias (en muchos casos ilegales) a comenzar una lucha por organización sindical para obtener mejores condiciones de trabajo y equipamiento de protección contra la COVID que evitara los contagios de ellas y sus familias. “Somos personas, no máquinas” (we are people, not machines) dijeron quienes están acostumbrados a ser solo un número más de una variable runfla de patrones y patroncitos. Sí, esas trabajadoras que son empujadas a vivir con miedo permanente (a la deportación, a volver a sus países con nada, a que el sueño de una próxima generación con algún futuro se evapore) salieron a la huelga y los piquetes cuando la crisis de reproducción social presentó el peligro de la terminalidad.



LAS COSAS POR LIMPIAR



¹³ De allí que no sea lo mismo hablar de “crisis de cuidados” (terminología de los organismos internacionales como la ONU o la OIT) que hablar de crisis de reproducción social. Una abre la posibilidad a una “solución estatal a la crisis”, la otra señala una contradicción sistemática del capitalismo.

¹⁴ Para un análisis de cómo la pandemia exacerbó la contradicción capital-vida, véase la conferencia de Susan Ferguson en el marco de nuestro seminario “Les trabajadores en la Argentina actual” de la Carrera de Sociología de la UBA: <https://www.youtube.com/watch?v=nE55tuODclk>

¹⁵ Véase la entrevista a Lola Loustaunau en: <https://www.laizquierdadiario.com/Entrevista-Trabajar-con-miedo-la-precariedad-migrante-y-sus-emociones>

Sorry, we missed you

El 28 de septiembre de 2019, justito antes de la pandemia, en la lacónica San Sebastián la locutora dice: “El premio del público a mejor película europea es para *Sorry, We Missed You*, de Ken Loach”. Una de las colaboradoras de Loach sube al escenario a recibir el premio y lee unas palabras del director:

Espero que todos ustedes compartan nuestra indignación por la forma en que se trata a los trabajadores precarios, trabajadores vulnerables y explotados que ganan miserias. En San Sebastián tuvimos la ocasión de conocer a unas mujeres muy valientes, mujeres que luchan, cuidan de ancianos en residencias, un trabajo duro y muy valioso. Estas mujeres están en huelga para conseguir un salario que les permitan vivir dignamente y más tiempo para cuidar como se merecen las personas que las necesitan. Su lucha también es la nuestra. Necesitan nuestra ayuda, les pido por favor que las apoyen y apoyen también a su sindicato ELA Euskal Sindikatua¹⁶. Les deseo todo lo mejor, de parte de Paul, Rebecca, yo mismo y todos los que hicimos la película. Gracias a todos, Ken Loach¹⁷.

Sí, las trabajadoras de residencias de adultos mayores de País Vasco, organizadas sindicalmente en el ELA, estaban siendo homenajeadas por ese gran director de la clase obrera y sus luchas. No era para menos. Ellas venían llevando adelante duras luchas desde hace años, primero en Biskaia (con epicentro en Bilbao) y luego en Donostia (con epicentro en San Sebastián)¹⁸. Y, como pudo observar ese etnógrafo que en lugar de escribir filma, esas luchas combinaban dos elementos propios de *las luchas de la reproducción social asalariada*: demandas por salario y demandas por las condiciones y la calidad con la que son cuidadas, educadas, formadas, sanadas las personas (también trabajadores) que dependen de ese trabajo de reproducción social. Porque la materia que conforma el trabajo de reproducción asalariado es la contradicción capital-vida. Así lo expresa Abbie (con una sobria pero contundente actuación de Debbie Honeywood), coprotagonista de la película, cuando llega a la casa de unas de sus “pacientes” y para cuidarla como necesita no tiene otro remedio que trabajar fuera de horario (y de salario) porque la *ratio* cuidadora-paciente que impone la empresa obliga a transformar a las personas en cosas, destrarlas, dejarlas sucias, o mojadas, o incómodas, o tristes, o solas.

Al año siguiente y en plena pandemia las trabajadoras de limpieza del Hospital Gregorio Marañón de Madrid (con María y Elvira a la cabeza) comenzaban una lucha contra la privatización del servicio de limpieza, privatización que precarizaría las condiciones de trabajo y, por ende, la calidad del servicio justo en un momento en que la pandemia se expandía como reguero. Las trabajadoras del Servicio de Atención Domiciliara de Catalunya (como Pilar, Anais y Fanny) salían también a la huelga por salario, el reconocimiento de su profesión y la calidad del cuidado brindado. Las trabajadoras de las residencias públicas de Madrid (como Esther, Rosa María, Nandy y Elvira) hacían paros y movilizaciones por el estado de las residencias públicas, donde habían fallecido centenas de adultos mayores durante los primeros

¹⁶ Véase <https://www.ela.eus/es/>

¹⁷ Véase, <https://www.facebook.com/watch/?v=499789867469230>

¹⁸ Para una recuperación de la lucha de las trabajadoras de residencias de Bizkaia (País Vasco) en 2016, véase *No eran trabajadoras, sólo mujeres*, editado por el Manu Robles-Arangiz Intitutua.



meses de la pandemia por la negativa de las autoridades a transferirlos a clínicas para su atención. Todas luchas que, en la experiencia de la solidaridad y la acción colectiva, terminaron conformando organizaciones sindicales independientes de las centrales obreras que desoyeron sus necesidades durante años. Estas “luchas sindicales de la reproducción social”, acicateadas por la pandemia y la crisis sanitaria, retoman una tendencia de luchas de mujeres asalariadas de la reproducción social en el Estado español pero que trasciende las particularidades españolas. Como destaca Kim Moody¹⁹ (2017) en su lectura de las luchas obreras en Estados Unidos en la última década y David McNally²⁰ (2020) en su análisis del retorno de la huelga de masas como herramienta de protesta a nivel mundial, las luchas de las trabajadoras de la reproducción social cobran cada vez más peso y, en ciertas ocasiones, cada vez más radicalidad. Muestra de eso fue lo que se conoció como “Primavera docente” (Teachers’ Spring) en Estados Unidos en 2018, cuando decenas de miles de docentes salieron a la huelga (particularmente en los estados con leyes más duras para la asociación sindical) y reclamaron aumento de salario, mejores condiciones y mejor educación, al grito de “salvemos nuestras escuelas”²¹.

Y es que estas luchas presentan una muy particular combinación entre poder posicional y poder asociativo (para hablar en jerga de sociología del trabajo). A nivel estructural, el sector de la reproducción social asalariado tiene cada vez más peso numérico en los centros urbanos reuniendo centenas de trabajadores (generalmente mujeres) en un mismo lugar de trabajo (hospital o residencia) o en una misma red de lugares de trabajo (escuelas, jardines maternos, etc). Tomando solo la “industria de la educación”, según la UNESCO, había 8 millones de docentes a nivel mundial en 1950, 62 millones en el 2000, y 94 millones en 2019²². A nivel de su poder asociativo, son las mismas características del trabajo reproductivo las que establecen el vínculo entre las trabajadoras asalariadas y la comunidad en la que se insertan las instituciones de reproducción social. El conocimiento de las necesidades insatisfechas de los niños, de los adultos mayores, de los enfermos; pero también el conocimiento de la violencia que sufren los inmigrantes, o los negros, o las disidencias sexuales por parte de las instituciones estatales, particularmente la policía; pero también el conocimiento de los hogares estallados porque no hay dinero ni tiempo que alcance; todo eso es *parte del trabajo de reproducción social asalariado porque no hay separación posible entre la fuerza de trabajo que se reproduce y la vida que la porta*. Como dijo una maestra en plena “Primavera docente” en Estados Unidos: “nuestros estudiantes son nuestras condiciones de trabajo”. Esas mujeres trabajadoras de las escuelas, los hospitales, las salitas, los jardines maternos, los geriátricos, la limpieza, son *puentes entre la producción y reproducción social*, ámbitos diferenciados pero indisolubles de la condición obrera. Y es esa particular combinación la que presiona también a un cuestionamiento de las organizaciones sindicales tan renuentes a incorporar demandas de

¹⁹ Véase el ya referido *On New Terrain*.

²⁰ Véase el artículo de McNally “The Return of Mass Strike: Teachers, Students, Feminists and The New Wave of Popular Upheavals” en *Spectre Journal*: <https://spectrejournal.com/the-return-of-the-mass-strike/>

²¹ Para un análisis de esta lucha (junto con otras encabezadas por mujeres) véase mi artículo “La Nueva Ola Feminista y las luchas de las mujeres trabajadoras ¿Por qué luchamos?” en la revista *O Social em Questao*, PUC, 2021: https://redib.org/Record/oai_articulo3029802-la-nueva-ola-feminista-y-las-luchas-de-las-mujeres-trabajadoras-%C2%BFor-qu%C3%A9-luchamos

²² Véase el artículo de Beverly Silver “La (re) formación de la clase obrera” en *Jacobinlat* N°4, 2021.

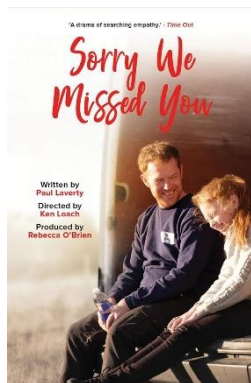


la reproducción social a sus agendas y tan prestas a conservar (sin lograrlo) la representación del pequeño fragmentito de asalariados que justifica su razón de ser, produciendo (por voluntad u omisión) un reforzamiento de la fragmentación de la-heterogénea-clase-que-vive-del-trabajo.

La pandemia deja un mundo con más centralidad del trabajo, no con menos. Con más reflexión pública sobre su esencialidad y su extrema precarización. Con más evidencia de la re-formación de la clase-que-vive-del-trabajo, sus nuevas fuerzas y las potencialidades que éstas presentan. Y con más testeos de renovadas formas de lucha que rompen fronteras entre producción y reproducción y, al hacerlo, destartalan los discursos (y las prácticas) del sindicalismo corporativo y de servicios que se abraza a la pequeña tabla de su pequeño (o no tan pequeño kiosko), mientras los millones se empobrecen y la crisis de reproducción social se extrema.

Experiencias de resistencia recientes no nos faltan. ¿Voluntad política?

SORRY, WE MISSED YOU



Bibliografía

Alimahomed-Wilson, J; y Resse, E. (2020) *The cost of free shipping: Amazon in the Global Economy*. Pluto Press.

Antunes, R. (2018). *O privilegio da servidão. O Novo Proletariado de Serviços na Era Digital*. Boitempo Editorial.

Arruzza, C.; y Bhattacharya, T. (2020). Teoría de la Reproducción Social: Elementos fundamentales para un feminismo marxista. *Revista Archivos de Historia del Movimiento Obrero y la Izquierda*, 16. <https://www.archivosrevista.com.ar/numeros/index.php/archivos/article/view/241>

Bhattacharya, T. (Ed.). (2018). *Social Reproduction Theory: Remapping Class, Recentering Oppression*. Pluto Press.

Broder, D. (2021). Los múltiples adioses al proletariado. *Jacobinlat*, 4.

CEPAL. (2020). *La pandemia del COVID-19 generó un retroceso de más de una década en los niveles de participación laboral de las mujeres en la región*. <https://www.cepal.org/es/comunicados/la-pandemia-covid-19-genero-un-retroceso-mas-decada-niveles-participacion-laboral>



Ferguson, S. (2020). Las visiones del trabajo en la teoría feminista. Revista Archivos de Historia del Movimiento Obrero y la Izquierda, 16.

<https://www.archivosrevista.com.ar/numeros/index.php/archivos/article/view/242>

Ferguson, S. (2020). *Mujeres y trabajo: feminismo, trabajo y reproducción social*. Sylone-Viento Sur.

Ferguson, S. (2021). *¿Hacer vivir o hacer morir? Capitalismo, reproducción social y pandemia*. Clase abierta en el marco del Seminario “Les trabajadores en la Argentina actual”. Carrera de Sociología UBA:

<https://lostrabajadoresenargentina.wordpress.com/actividades-y-eventos/>

Fraser, N. (2016). Las contradicciones del Capital y los cuidados. *New Left Review*, 100.

Fraser, N. (2018). Neoliberalismo y crisis de reproducción social. Entrevista realizada y traducida por Cristina González. *ConCienciaSocial, Revista Digital de Trabajo Social de la Universidad Nacional de Córdoba*.

Gutiérrez, G. (6 de diciembre de 2021). El Capitalismo de Amazon y los cambios en la composición de la clase trabajadora. *La Izquierda Diario* <https://www.laizquierdadiario.com/El-capitalismo-de-Amazon-y-los-cambios-en-la-composicion-de-la-clase-trabajadora>

Loustaunau, L. (29 de septiembre de 2021). Trabajar con miedo: la precariedad migrante y sus emociones. *La Izquierda Diario* <https://www.laizquierdadiario.com/Entrevista-Trabajar-con-miedo-la-precariadad-migrante-y-sus-emociones>

McNally, D. (2020). The Return of Mass Strike: Teachers, Students, Feminists and The New Wave of Popular Upheavals. *Spectre Journal* <https://spectrejournal.com/the-return-of-the-mass-strike/>

Moody, K. (2017). *On New Terrain. How Capital is Reshaping the Battleground of Class War*. Haymarket.

Observatorio de les trabajadores en Pandemia (16 de diciembre de 2021). Pandemia y trabajo de plataformas. *La Izquierda Diario* <https://www.laizquierdadiario.com/Pandemia-y-trabajo-de-plataformas>

Observatorio de les trabajadores en Pandemia. (9 de octubre de 2021). “Nos dicen esenciales, nos tratan como descartables”: trabajadores de salud en un año y medio de covid”. *La Izquierda Diario* <https://www.laizquierdadiario.com/Nos-dicen-esenciales-nos-tratan-como-descartables-les-trabajadores-de-la-salud-a-un-ano-y-medio-del-204826>

Quindt, T. (6 de diciembre de 2021). Reseña de *La economía gig*. *La Izquierda Diario* <https://www.laizquierdadiario.com/Resena-La-economia-gig>.

Silver, B. (2021). La (re) formación de la clase obrera. *Jacobinlat*, 4.

Varela, P. (2020). La reproducción social en disputa: un debate entre autonomistas y marxistas. Revista Archivos de Historia del Movimiento Obrero y la Izquierda, 16 <https://www.archivosrevista.com.ar/numeros/index.php/archivos/article/view/241>

Varela, P. (2020). Reseña de *On New Terrain. How Capital is Reshaping the Battleground of Class War*. *Revista del Observatorio Latinoamericano y Caribeño OLAC*, 4 (1).



Varela, P. (2021). La Nueva Ola Feminista y las luchas de las mujeres trabajadoras ¿Por qué luchamos? en la revista *O Social em Questao*. https://redib.org/Record/oai_articulo3029802-la-nueva-ola-feminista-y-las-luchas-de-las-mujeres-trabajadoras-%C2%BFpor-qu%C3%A9-luchamos

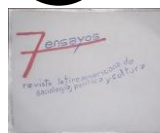
Vogel, L. (2013). *Marxism and the Oppression of Women. Toward a Unitary Theory*. Historical Materialism-Brill

Woodcock, J; y Graham, M. (2020). *The Gig Economy: A Critical Introduction*. Polity Books.



**“NO SON 30 PESOS, SON 30
AÑOS”. ALGUNAS NOTAS
RESPECTO A LA CONCERTACIÓN,
TRANSICIÓN Y LA CRISIS DEL CHILE
RECIENTE**

Danny Gonzalo Monsálvez Araneda



“NO SON 30 PESOS, SON 30 AÑOS”. ALGUNAS NOTAS RESPECTO A LA CONCERTACIÓN, TRANSICIÓN Y LA CRISIS DEL CHILE RECIENTE

Danny Gonzalo Monsálvez Araneda¹

Introducción

Desde el 18 de octubre del 2019 y hasta finales del aquel año, se desencadenó en Chile una serie de movilizaciones y protestas ciudadanas, las cuales fueron calificadas como “estallido social”. Lo que comenzó en la capital, Santiago, con el transcurrir de los días y semanas, se replicó en gran parte del país (Matamala, 2019; Peña, 2020; Ruiz, 2020).

Lo que fue la protesta de los estudiantes por el alza del pasaje del metro, luego, desembocó en una serie de reclamos, críticas, acciones de transgresión y violencia en el espacio público y privado. En ese proceso, irrumpió con fuerza el discurso de rechazo a la serie de abusos que se habían realizado en los últimos años contra la ciudadanía. A la crítica a las elites, se sumó la desafección con las instituciones del Estado. El país mostraba claros síntomas de aquello que Antonio Gramsci denominó, en su momento, como una crisis orgánica, es decir de representación y legitimidad; sin embargo, esto no constituía un fenómeno nuevo en el Chile reciente. En dos trabajos anteriores (Monsálvez, 2013 y 2012), habíamos analizado los evidentes síntomas de desprestigio de los partidos, dirigentes e instituciones, así como la molestia que experimentaban importantes sectores de la población con el Chile postdictatorial, concretamente, con lo que habían sido las administraciones de los gobiernos de la Concertación de partidos por la democracia, coalición política electoral que había gobernado el país entre 1990 y el 2010 (Garretón, 2012; Fuentes, 2019; Mayol, 2019).

Dicho malestar no desapareció, más bien siempre estuvo presente, lo que aconteció fue que el discurso hegemónico, que prevaleció durante la interminable postdictadura chilena, fue el de un proceso transicional excepcional y ejemplar, el cual, si bien tenía algunas dificultades, en líneas generales había sido exitoso. Así lo demostraban las cifras económicas, la infraestructura, la disminución en los niveles de pobreza o el incremento en el número de jóvenes que ingresaban a la educación superior; en otras palabras, el Chile neoliberal, aquel del consumo, productividad, emprendimiento, liderazgo y mirar a Europa o Asia, más que a la propia América Latina, galopaba a paso firme. En ese ámbito, coincidían no solo la dirigencia concertacionista, también el mundo empresarial. En otras palabras, gran parte de la elite política y económica se congratian del país que habían construido en los últimos años (Walker, 2020). No obstante aquello, tras esas cifras económicas se escondía una profunda y creciente desigualdad, en la cual un porcentaje reducido de la población concentraba gran parte de la riqueza (Fazio y Parada, 2010; Álvarez, 2015), a lo cual se sumaba la concentración de los medios de comunicación, que se traducían no

¹ Universidad de Concepción



necesariamente en la falta de libertad de expresión, sino más bien en la carencia de pluralismo en radios y principalmente en diarios y televisión.

A pesar de que hacia fines de la década del noventa, surgieron, al interior de la coalición de gobierno, las primeras voces críticas, los denominados “autoflagelantes”, que alertaban sobre las promesas no cumplidas de la Concertación y transición y que era necesario “acelerar” ciertas reformas, al final ese “debate” terminó siendo silenciado por otro sector de la citada Concertación, los llamados “autocomplacientes”, que terminaron por imponer su visión del proceso chileno respecto a los dos primeros gobiernos de la posdictadura, el de Patricio Aylwin y Eduardo Frei (Hidalgo, 2011, p. 175).

Cabe señalar en este punto algunas cuestiones que permiten tener una mejor comprensión de aquel proceso. La etapa que se inicia en marzo de 1990, con el primer gobierno democrático, liderado por el democratacristiano Patricio Aylwin, no estuvo exento de polémicas y más de algunas controversias y problemas. Aylwin tuvo que lidiar, entre otras cuestiones, con el legado de la dictadura, sea este en materia económica, como algunas cuestiones de política institucional. Uno de aquellos aspectos fue el cerrojo de la Constitución de 1980, que por ejemplo no permitía la remoción de los comandantes en jefes de las Fuerzas Armadas y estipulaba la figura de senadores designados. Estos aspectos, por ejemplo, le daban un poder de veto a la derecha en el Congreso, ya que un porcentaje importante de los senadores designados eran partidarios de dicho sector y tenían estrechos vínculos con lo que había sido la dictadura; por otra parte existía una cuota de poder muy importante a los militares, siendo el caso más emblemático la permanencia del dictador como Comandante en Jefe del Ejército. En palabras sencillas, los militares seguían siendo, y así lo entendían, los “garantes de la institucionalidad”; por lo tanto, cualquier acción o actitud que fuera vista como contraria a aquello o que atentará contra la hegemonía del poder militar, conllevó la inmediata respuesta de estos. Así aconteció con los resultados del informe de la Comisión Rettig o con la investigación judicial que se pretendía impulsar contra el hijo de Augusto Pinochet. En ambos casos, los militares, particularmente el Ejército, realizó dos “ejercicios” que tuvieron como objetivo dar cuenta de su malestar, tanto con el Informe de Verdad y Reconciliación, liderado por el citado abogado Rettig como por los denominados “pinocheques” (Cavallo, 2012).

La entrada al siglo XXI tuvo en la coyuntura de cambio de siglo uno de los hechos más significativos de lo que hasta ese entonces había sido la historia política postpinochetista. El año 2000 asumió como presidente el socialista Ricardo Lagos, una de las principales figuras opositoras a la dictadura de Pinochet. Famoso por apuntar con el dedo, en pleno régimen militar, en un programa de televisión al dictador, Lagos siempre figuró en algunas encuestas y conversaciones de pasillo como una eventual carta presidencial; sin embargo, su cercanía con el mundo socialista, su vehemencia en sus planteamientos y su figura controvertida lo habían alejado de llegar a La Moneda; no obstante aquello, hacia fines de los noventa y comienzos del dos mil, la sociedad chilena había avanzado lo suficiente culturalmente, incluso más que sus propias autoridades, para darse cuenta que elegir un presidente socialista no significaba ninguna amenaza para la institucionalidad, menos aún para aquellos sectores más privilegiados de la sociedad chilena. Lo cierto es que si bien Lagos guardaba filas en el socialismo, éste claramente no era



Salvador Allende, el Partido Socialista de aquel entonces no era de los años de la Unidad Popular y el Chile de inicio de siglo XXI no era el de los sesenta y setenta del siglo XX, más bien estaba culturalmente imbuido por el neoliberalismo; por tal motivo, los temores o fantasmas que podía generar Lagos, no pasaban más allá de los prejuicios de ciertos grupúsculos que seguían funcionando bajo la lógica de la Guerra Fría o de aquellos últimos vástagos del pinochetismo.

En esa elección, Ricardo Lagos se impuso en segunda vuelta a Joaquín Lavín, un economista de la escuela de Chicago y militante del principal partido defensor de la dictadura, como es la Unión Demócrata Independiente (UDI). Lo cierto es que esa elección fue bastante disputada, básicamente por el discurso de Lavín. Aquello que Tomás Moulian denominó la “política analfabeta” o “seudopolítica”, que se caracteriza por la demagogia, los conflictos ficticios sustentados en el espectáculo y la entretención política (Moulian, 2004).

La era que abrió el socialista Ricardo Lagos el año 2000 hasta 2006 y luego Michelle Bachelet de 2006 a 2010, tuvieron como una de las principales características el incremento del malestar de la ciudadanía con un sistema político y económico que no solo excluía y marginaba a importantes sectores de la población, sino también que violentaba por medio del abuso de las elites económicas, léase empresarios. Una de aquellas manifestaciones fue la gran protesta estudiantil de 2011, la cual movilizó a estudiantes de colegios, liceos y Universidades. Por caso nueve meses, las principales universidades chilenas estuvieron paralizadas y ocupadas (en toma) por alumnos. Esa gran movilización, que le correspondió enfrentar al primer gobierno de Sebastián Piñera (2010-2014), sería la antesala de lo que al mismo Piñera le tocaría afrontar ocho años más tarde, en octubre de 2019, con el denominado “estallido social”.

En consecuencia, el tránsito de la dictadura de Pinochet a los gobiernos democráticos nos propone, entre otras cosas, abordar algunas narrativas sobre la transición chilena, ya sea a partir de algunos testimonios de actores y dirigentes políticos de dicho periodo, así como el análisis crítico proveniente del campo de la disciplina histórica y las ciencias sociales. Lo anterior nos permitirá, entre otras cuestiones, plantear la pregunta: ¿cómo nos han contado la transición?

El debate sobre el pasado reciente: historiografía y política

Desde el punto de vista del debate por el pasado reciente de Chile, uno de los momentos más importantes, tras el retorno a la democracia en 1990, fue la detención del ex dictador Augusto Pinochet en Londres el año 1998. Producto de aquel hecho, tomó fuerza una vez más aquel debate de lo ocurrido en 1973. En esa línea un grupo de historiadores chilenos redactó el “Manifiesto de Historiadores” (Grez y Salazar, 1999) en respuesta a la publicación que el historiador Gonzalo Vial Correa, férreo defensor del régimen de Pinochet, había realizado en el periódico *La Segunda*. Conjuntamente con aquello, en materia historiográfica se publicaba la *Historia Contemporánea de Chile* de los autores Gabriel Salazar y Julio Pinto (1999), produciendo una discusión epistemológica sobre la historia de Chile, animando con ello un interesante debate político e intelectual sobre la historia más reciente de nuestro país. Al mismo tiempo permitía analizar y debatir la vinculación existente entre discurso historiográfico y lucha política por el



pasado, el poder que da el control de éste y, por lo tanto, repensar (críticamente) la transición a la democracia que se venía dando desde 1990.

En aquel contexto, el debate historiográfico, político e intelectual sobre el pasado reciente nacional, se relacionaba entre otros aspectos con aquello que Tomás Moulian denomina una “democracia sustantiva”, que garantizaba la reproducción del orden social basado en la propiedad privada, en las limitaciones de la acción colectiva de los trabajadores y en la tutela militar en política. En otras palabras, se trata de una “jaula de hierro”, constituida por dos elementos:

leyes políticas de rango constitucional, elaboradas entre 1977 y 1989, y un sistema de partidos, que se fue formando desde 1983. El objetivo de esta instalación no era otra que preservar al neocapitalismo de los avatares e incertidumbres de la “democracia protegida”, la última de sus apariciones y la más significativa, porque es la factual. La existente (Moulian, 1997, p. 47).

Para el citado Moulian, el “Chile Actual” debía ser analizado en su vínculo histórico con la dictadura. Al respecto, señalaba lo siguiente: “considero al Chile actual como una producción del Chile Dictatorial”, en otras palabras, “El Chile Actual es la culminación exitosa del “transformismo” (Moulian, 1997, p. 145) ¿A qué se refiere con aquello? Al largo proceso de preparación efectuado durante la dictadura, que tuvo como objetivo preparar la continuidad de las estructuras básicas del régimen militar, pero bajo otros ropajes políticos, las vestimentas democráticas, es en este punto donde los civiles proclives a la dictadura jugarán y juegan un rol fundamental. Entonces, ¿quiénes son o de dónde provienen estos civiles? Los trabajos de Carlos Huneeus (2000), Verónica Valdivia (2006, 2008, 2012), Pablo Rubio (2013), José del Pozo (2018) y Sebastián Smart (2019) nos entregan luces sobre aquello. De ahí entonces la idea de catalogar al régimen de Pinochet como una “dictadura cívico-militar”, por el significativo rol que desempeñaron los civiles bajo dicho régimen autoritario.

La crítica de Moulian, calificado como el “aguafiestas de la transición” (Sader, Gómez y Tarcus, 2008), tiene como tema y problema de fondo el tipo de “transición” que se llevó a cabo en los años noventa por parte de la Concertación de Partidos por la Democracia. Transición que expresa al mismo tiempo un consenso, como “etapa superior del olvido”, como “la desaparición del Nosotros en el ellos”.

Una transición pactada con los militares y el empresariado, donde se privilegiaron los consensos (un tipo de consenso) y acuerdos inter-elite, apostando por la desmovilización, atomización de las organizaciones sociales y el control de las protestas, aquello que Igor Goicovic denomina “una transición acorralada” (2008). Mientras que, para Cristina Moyano, el tipo de transición se puede relacionar con la mentada “renovación socialista”, entendida esta última como aquel proceso de transformación ideológica de la izquierda chilena después del golpe de Estado de 1973. Proceso que conllevó un cambio político, cultural y epistemológico. Para Moyano la renovación fue un proceso cupular intelectual que no logró traspasar a las bases políticas un nuevo marco referencial teórico que abriera nuevos cursos de hegemonía en la acción política contingente; es decir, fue un referente teórico intelectual, que no logró generar nuevas prácticas enraizadas en los nuevos discursos. Lo anterior provocó que el proyecto quedara truncado, por las posibilidades en las cuales se gestó la transición a la democracia, lo cual produjo la idea de una



“transacción”, pacto y traición que rodea la valoración política del proceso más general (Moyano, 2010, p. 30-31).

De esta forma, el golpe de Estado de 1973, la dictadura cívico-militar que encabezó Augusto Pinochet y el período de transición a la democracia, postpinochetismo o postdictadura llevado adelante por los gobiernos concertacionistas, vienen a constituirse desde el punto de vista de la historia reciente como campo historiográfico y político “en disputa”. Es decir, un tema controversial, conflictual y de disenso entre los diversos actores, sujetos y grupos que han sido partícipes de todo este proceso, en el cual se han enfrentado diversas visiones, percepciones y perspectivas de la realidad social, las cuales han pugnado y luchado por hacer prevalecer sus ideas e intereses; en otras palabras, una lucha por la hegemonía de los recuerdos.

Dictadura y transición democrática, procesos que están conectados, no solamente desde el punto de vista cronológico, sino a través de transformaciones más profundas que afectan la subjetividad social y que tienen que ver con el comportamiento individual y colectivo de los sujetos, formas de pensar, actitudes sociales y cómo interactúan entre sí; en otras palabras como se construye sociedad y las disputas por los sentidos del pasado, tanto desde el punto de vista de los actores políticos, como de lo que ha dado cuenta la historiografía chilena de las últimas décadas. En otras palabras, el valor que tiene la memoria y la de algunos de sus protagonistas en todo este proceso histórico.

¿Cómo nos han contado la transición? Aylwin, Lagos y las memorias hegemónicas de la Concertación-Transición

En esta parte, y retomando lo señalado en las últimas líneas, cabe hacer mención al valor que tiene la memoria en algunos de los principales protagonistas de la transición chilena. Al respecto, la memoria nos permite conservar y mantener viva una visión del pasado, por medio de una mirada eminentemente subjetiva (personal o grupal); por lo tanto, la memoria viene a constituirse en una práctica social que no necesariamente contiene una “verdad histórica”, de ahí que no esté ajena a manipulaciones, olvidos u omisiones y por lo tanto, quienes busquen ejercer algún control sobre la visión de un determinado pasado, estarán en mejores condiciones para ejercer algún dominio sobre el presente y futuro de una sociedad. Así por ejemplo, ante pasados que han estado marcados por la violencia política y la represión estatal, la intensión política y estatal será impulsar un discurso que logre el consenso, en el cual se busque una “solución” o un “cierre final” con ese pasado traumático; sin embargo, estas iniciativas son generalmente cuestionadas y puestas en tela de juicio, ya que los procesos de construcción de memorias nunca se terminan, menos aún tienen un punto final, todo lo contrario son siempre abiertos y nunca acabados, por más que se impulsen leyes de amnistía, comisiones investigadoras, monumentos o fechas conmemorativas (Jelin, 2017, p. 18).

Como señala Elizabeth Jelin, cuando hablamos de memoria significa que las personas construyen un sentido del pasado, pero ese pasado se actualiza en su relación con el presente. De esta forma, cuando una persona recurre a la memoria, lo que hace es realizar un ejercicio de “traer el espacio de la experiencia



al presente, que contiene y construye la experiencia pasada y las experiencias futuras” (Jelin, 2017, p. 15). Entonces la experiencia se convierte en algo pasado presente y donde los acontecimientos de ese pasado se les asignan un sentido y reinterpretación.

Por su parte Enzo Traverso señala que la historia y la memoria persiguen un mismo objetivo como es el pasado o la elaboración del pasado, pero que es necesario e imprescindible hacer la diferencia entre ambas. Mientras la memoria “es un conjunto de recuerdos que pueden ser individuales o colectivos, es una representación del pasado que se construye en el espacio público”, la historia constituye “un discurso crítico sobre el pasado. La historia es un trabajo de reconstrucción, de contextualización, de interpretación del pasado, por medio de la fabricación de un relato, de una narrativa o de varias narrativas sobre el pasado” (Traverso, 2016, pp. 19-20).

Sin duda que la experiencia pasada o la memoria contiene una carga importante de subjetividad, que para algunos estudiosos de la historia constituiría un problema para analizar críticamente algunos hechos o procesos históricos; más aún cuando la tarea del historiador o historiadora no es la de juzgar, sino más bien comprender y analizar críticamente; sin embargo, para quienes han vivido los acontecimientos se hace difícil el no juzgar, es más, la subjetividad no debería ser un problema, todo lo contrario, si queremos adentrarnos en las múltiples experiencias de vida o vivencias de algún grupo o comunidad, como los traumas, dolores, afecciones, miedos o inseguridades, entonces tenemos que hacernos cargos de aquella subjetividad que moviliza o paraliza a los sujetos en ciertos momentos o contextos históricos. En algunos casos, esa subjetividad se convierte en interpelación o demanda social de conocimiento y allí la historia tiene que decir y hacer algo, tiene que tener la capacidad para contestar a dicha demanda o interpelación a través de investigaciones, trabajos, tesis, seminarios, congresos, conversatorios, etc., En otras palabras, a través de la historia, la memoria puede ser objeto de investigación (Traverso, 2016, p. 20).

Entonces, ¿cuál es la importancia de la memoria para una sociedad, especialmente aquellas que atravesaron dictaduras militares, el terrorismo de Estado, la sistemática violación de los derechos humanos y que tuvieron como consecuencia dolores y traumas sociales en varias de sus generaciones? La persistencia y lucha por la memoria, además de ser un ejercicio necesario de recuerdo o representación del pasado, nos ayuda a hacer frente a la realidad, a no desaparecer, a no dejar de imaginar, a interrogarnos constantemente sobre nuestra historia reciente. En cómo somos capaces de reconstruir un nosotros, pero con los otros.

A partir de estos aspectos, cabe preguntarse dos cuestiones: ¿cómo ha operado la memoria respecto a la construcción del pasado reciente en Chile, particularmente del proceso transicional o posdictadura? Además, ¿cómo nos han narrado la transición algunos de sus principales protagonistas? Una forma de responder a estas preguntas dice relación con realizar una lectura a las memorias de dos de los principales actores políticos del tránsito de la dictadura al primer gobierno democrático, nos estamos refiriendo al demócratacristiano Patricio Aylwin, quien en 1990 asumió la presidencia de Chile y por otro lado a Ricardo Lagos, el principal líder de los sectores del socialismo renovado, quien también fue presidente entre los años 2000 y 2006.



Al respecto, existen ciertas coincidencias en ambos relatos sobre la experiencia autoritaria, lo que esta significó para el país y sobre todo la forma de cómo enfrentarla y salir de aquella. Sobre este último punto, tanto Aylwin como Lagos coinciden que si bien las jornadas de protestas contra el régimen, iniciadas en 1983, habían sido importantes para romper el miedo y mostrar la capacidad de movilización y lucha de la población, estas habían sido incapaces para derribarlo; es más, los hechos de violencia (represiva y subversiva) que se han generado producto de las protestas, han generado, en palabras de Aylwin, muchas muertes y al mismo tiempo alejaron a algunos sectores de la sociedad, que se restaron por temor a la represión de la dictadura (Aylwin, 2018, p. 234; Lagos, 2014, p. 431). En vista de ese escenario, tanto Aylwin como Lagos, aunque este último con algo de reticencia, aceptaron la idea de la lucha contra la dictadura bajo las reglas impuestas por esta. En ese terreno, jugaron un rol muy importante las figuras de José Joaquín Brunner y Edgardo Boeninger (Lagos, 2014, pp. 560-563). En otras palabras, había que dejar de lado el debate sobre la legitimidad o no de la Constitución, ya que aquello era una discusión insuperable, puesto que era la que regía en ese entonces; por lo tanto, lo que correspondía era “eludir deliberadamente el tema de la legitimidad” (Aylwin, 2018, p. 217) y proponer un acuerdo constitucional; en otras palabras, una negociación con la Junta Militar.

En relación con Boeninger, considerado como uno de los principales artífices del proceso de transición a la democracia en Chile, éste comenta que a mediados de 1986 tomaba fuerza la idea que la transición a la democracia solo se produciría por la “vía electoral”. En medio de ese proceso, el citado Boeninger elaboró un documento en el cual, sin desconocer la importancia que había tenido la movilización social, realizó un diagnóstico político y una propuesta de estrategia electoralista de la oposición para salir de la dictadura, argumentando que “la movilización ha sido y seguirá siendo un ingrediente esencial del proceso de democratización, pero no es capaz por sí misma de producir como efecto directo o principal el cambio de régimen político que queremos” (Boeninger, 1998, p. 329).

Resuelto el tema de cómo salir de la dictadura, el siguiente paso fue prepararse para ganar el plebiscito de 1988 y la posterior transición hacia el primer gobierno democrático.

Sobre este último punto, en entrevista realizada a Aylwin, este comentó que uno de los hitos más significativos de la transición fue el trabajo desarrollado por la Comisión de Verdad y Reconciliación, ya que constituía el “punto más sensible para los que tenían el poder militar” (Proposiciones, 1994, p. 14) pero no fue solo aquel; uno de los puntos que más destaca el ex presidente fue la denominada “política de los consensos”, que en opinión de algunos críticos generó un desinterés y apatía política; sin embargo, Aylwin valora y resalta aquella estrategia como forma de gobierno, ya que para que las cosas “marchen hay que aunar voluntades; que el aunar voluntades exige buscar consensos” (Proposiciones, p. 18).

En un pequeño libro, publicado por Ricardo Lagos el año 2008, señaló en la introducción que el periodo que va desde el restablecimiento de la democracia el año 1990, hasta el año de la publicación del citado libro, se ha constituido, más allá de los problemas y dificultades, “en el período más fructífero de toda la historia de Chile”. Citando la “prosperidad económica, desarrollo de las libertades, progreso institucional, mejoramiento del nivel de vida de las mayorías, particularmente de los más pobres”. Agregando que con



estos antecedentes “Chile ha logrado construir las bases sobre las cuales puede proponerse, en el próximo tiempo, alcanzar el nivel de una sociedad política, social y económicamente avanzada” (Lagos, 2008, p. 10).

El testimonio de dos de los principales actores de esta denominada “eterna transición” o “transición inacabada”, nos ayuda a comprender de mejor forma cómo se instaló en Chile, tras el fin de la dictadura, un tipo de relato, que se convierte en dominante. Dicho en otros términos, si la dictadura de Pinochet intentó imponer una historia oficial y memoria hegemónica, los gobiernos concertacionistas también impulsaron lo mismo; resaltando conceptos tales como gobernabilidad, estabilidad, progreso económico, transición ejemplar, modélica y donde la política de los consensos fue el eje central de las administraciones. Lo anterior llevó a que todo atisbo de discrepancia, crítica o desacuerdo fuera ignorado, omitido o en último caso silenciado, todo en vista de la “paz social”, la gobernabilidad y de una convivencia democrática que evadió el conflicto o los debates precisamente sobre ese tipo de transición que se promovía desde las esferas del poder de turno.

El resultado de todo aquello, fue un progresivo y peligroso deterioro de las instituciones, una creciente desconfianza de los ciudadanos con los políticos y los partidos y, sobre todo, se fue incubando una rabia y molestia generalizada con quienes administraron ese tipo de prácticas políticas que tuvo en octubre de 2019 no sólo un punto de inflexión, sino también de mayor rechazo.

Hoy Chile vive un momento crucial de su historia reciente, la última elección presidencial, del 21 de noviembre, propició un duro golpe a las fuerzas de centro izquierda y posicionó a la extrema derecha, con su candidato José Antonio Kast, en el primer lugar de las preferencias. Un escenario no solo expectante para una segunda vuelta, sino también peligroso para una serie de conquistas, derechos y principios democráticos adquiridos durante las últimas décadas.

La sociedad chilena, bastante institucionalista, apegada a la legalidad y las jerarquías, parece no importarle el hipotecar determinadas conquistas con tal de apoyar una candidatura conservadora donde su eje de acción está centrado preferentemente en acrecentar el miedo y la inseguridad en los ciudadanos para de esa forma propagar el discurso del orden y la represión.

Quién lo diría, después de más de 30 años del término de la dictadura de Pinochet, hoy sus adherentes, partidarios y defensores están a un paso de retornar al gobierno y por la vía de las urnas.

Comentarios finales

Desde el mes de octubre de 2019 hasta nuestros días, Chile ha atravesado un vertiginoso proceso de cambios políticos. Hoy, por medio de una Convención Constitucional, se está impulsando un cambio radical en material política, social y económica, lo cual se traducirá en un nuevo marco constitucional que, entre otras cosas, dejará atrás uno de los dispositivos institucionales más significativos de lo que fue la dictadura chilena, nos referimos a la Constitución de 1980 y que, en opinión de algunos, fue una verdadera “jaula de hierro” que limitó e impidió avanzar en un mayor proceso de democratización del país. En ese proceso, el debate sobre el tipo de transición a la democracia en Chile constituyó uno de los temas



centrales del Chile reciente. Allí era posible observar aquellos sectores que han tenido una valoración positiva de la transición chilena, mientras que otros dan cuenta de una política de los consensos que terminó por generar una despolitización de la población, circunscribiendo el debate y las discusiones a determinados grupos, concretamente a los tecnócratas y las elites nacionales, generando con aquello, no solo esa despolitización, sino también una creciente y progresiva desafección de la ciudadanía con los partidos políticos, sus dirigentes, los políticos y las instituciones del Estado.

Mientras algunos de los principales protagonistas políticos de la transición a la democracia, como los ex presidentes Patricio Aylwin y Ricardo Lagos, destacan en sus memorias el mecanismo por el cual se derrotó a la dictadura y se lideró un proceso transicional ejemplar, desde la historiografía y otros disciplinas, como la sociología o ciencia política, la mirada sobre la posdictadura tiene más bien matices y críticas, señalando sus falencias y sobre todo las promesas no cumplidas.

Ante la pregunta respecto a ¿cómo nos han contado la transición?, no cabe duda que, durante una buena cantidad de años, la década del noventa y entrado el siglo XXI, el relato que hegemonizó el espacio público fue el de una transición que, si bien no estuvo exenta de dificultades, fue más bien ejemplar y digna de admiración en el resto del mundo. Situación que era fácil comprobar mostrando las cifras económicas y la “estabilidad” institucional que destacaba en la región; sin embargo, hacia fines de la década del noventa y con la coyuntura de la detención del ex dictador Pinochet (y en ese entonces Senador vitalicio) en Inglaterra, se instaló en Chile el debate sobre cómo había sido el tránsito de la dictadura al primer gobierno democrático; es decir, las características de nuestro pasado reciente. A partir de aquello, el relato de la transición ejemplar y el discurso hegemónico que prevaleció en aquella década, comenzó su cuestionamiento, tanto de sectores políticos autocríticos (los llamados autoflagelantes) como de investigaciones y publicaciones provenientes de la disciplina histórica y de otras áreas del conocimiento. En consecuencia, la crisis por la cual atraviesa hoy la sociedad chilena y que se relaciona con su pasado reciente, con esos treinta y tantos años, puede ser vista como un buen ejercicio de memoria histórica, que entre otras cosas haga frente a esas memorias hegemónicas, principalmente de sus máximos dirigentes políticos, que se instalaron y han predominado durante años en Chile. Sólo confrontado esas memorias dominantes de la Concertación y la transición ejemplar e interpelándolas públicamente, una sociedad podrá avanzar en materia de justicia, verdad y reconciliación.

Bibliografía

- Álvarez, R. (2015). *Gremios empresariales, política y neoliberalismo. Los casos de Chile y Perú (1986-2010)*. Lom Ediciones
- Aylwin, P. (2018). *El reencuentro de los demócratas. De la dictadura a la democracia*. Fondo de Cultura Económica.
- Boeninger, E. (1998). *Democracia en Chile. Lecciones para la gobernabilidad*. Andrés Bello.
- Cavallo, A. (2012). *La historia oculta de la transición. Memoria de una época 1990-1998*. Uqbar editores.



- Del Pozo, J. (2018). *Diccionario histórico de la dictadura cívico-militar en Chile. Periodo 1973-1990 y sus prolongaciones hasta hoy*. Lom ediciones
- Fazio, H. y Parada, M. (2010). *Veinte años de política económica de la Concertación*. Lom Ediciones.
- Fuentes, C. (2019). *La erosión de la democracia*. Catalonia
- Garretón, M.A. (2012). *Neoliberalismo corregido y progresismo limitado*. Arcis.
- Goicovic, I. (2008). La Transición acorralada. Estado y mecanismos de control social en el Chile contemporáneo (1990-2004). *Revista Ayer*.
- Grez, S. y Salazar, G. (1999). *Manifiesto de historiadores*. Lom Ediciones
- Hidalgo, P. (2011). *El ciclo político de la Concertación (1990-2010)*. Uqbar editores.
- Huneus, C (2000). *El Régimen de Pinochet*. Sudamericana
- Jelin, E. (2017). *La lucha por el pasado. Cómo construimos la memoria social*. Siglo XXI editores
- Lagos R. (2014). *Mi vida. De la infancia a la lucha contra la dictadura. Memorias I*. Debate.
- Lagos, R (2008). *El futuro comienza hoy*. La Copa Rota S.A.
- Matamala, D. (2019). *La ciudad de la furia*. Catalonia.
- Mayol, A. (2019). *Big Bang. Estallido social 2019. Modelo derrumbado – sociedad rota – política inútil*. Catalonia
- Monsálvez, D. (2012). Chile reciente: crisis de representatividad y legitimidad: un análisis en clave gramsciana. *Derecho y Humanidades*, 20.
- Monsálvez, D. (2013). La dictadura militar de Augusto Pinochet como historia del presente: Historiografía, dictadura, transición, demanda social y crisis de representatividad. *Historia Actual Online*, 30, invierno.
- Moulian, T. (1997). *Chile actual. Anatomía de un mito*. Lom ediciones.
- Moulian, T. (2004). *De la política letrada a la política analfabeta. La crisis de la política en el Chile actual y el "lavinismo"*. Lom ediciones.
- Moyano, C. (2010). *El MAPU durante la dictadura. Saberes y prácticas políticas para una microhistoria de la renovación socialista en Chile*. Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Peña. C. (2020). *Pensar el malestar. La crisis de octubre y la cuestión constitucional*. Taurus.
- Proposiciones*. (1994). 25, octubre de 1994, 12-19.
- Rubio, P. (2013). *Los civiles de Pinochet. La derecha en el régimen militar chileno, 1983-1990*. DIBAM, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.
- Ruiz, C. (2020). *Octubre chileno. La irrupción de un nuevo pueblo*. Turus.
- Sader, E., Gómez J.C. y Tarcus, H. (2008). Tomás Moulian: Itinerario de un intelectual chileno. *Crítica y emancipación: Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*, 1 (1), 129-174.
- Salazar G.; y Pinto J. (1999). *Historia Contemporánea de Chile. Volumen I*. Lom Ediciones.
- Smart, S. (2019). *Complicidad económica con la dictadura chilena: un país desigual a la fuerza*. Lom ediciones.
- Traverso, E. (2016). Memoria e historia del siglo XX. En M. G. Acuña Flores. *Archivos y memoria de la represión en América Latina (1973-1990)*. Lom ediciones.



Valdivia, V (2006 y 2008). *Su revolución contra nuestra revolución. Izquierdas y derechas en el Chile de Pinochet (1973-1981). Volumen I-II*. Lom ediciones.

Valdivia, V. (2012). *La alcaldización de la política. Los municipios en la dictadura pinochetista*. Lom ediciones.

Walker, I. (2020). *Pasión por lo posible. Aylwin, la transición y la concertación*. Ediciones Universidad Diego Portales



EL FIN DE LA HISTORIA: FORMAS LITERARIAS Y CONTEXTOS HISTÓRICOS

María Belén Riveiro

119



EL FIN DE LA HISTORIA: FORMAS LITERARIAS Y CONTEXTOS HISTÓRICOS¹

María Belén Riveiro²

En 1996 Liliana Heker publicó *El fin de la historia*, una novela que se proponía reconstruir “los sueños y la pesadilla final de toda una generación”, como detalla su contratapa. El libro ficcionalizó la historia real de una militante de Montoneros secuestrada en un centro clandestino por la dictadura que entabló una relación con su torturador que mantuvo tras su liberación del centro. La temática no tardó en generar polémica y críticas. Leonor Arfuch (2009) explicó que “lo que le costó acerbos críticas a la autora es que se trata de un caso bien conocido, que se presenta en la novela con todos sus detalles ‘reales’, pero bajo otros nombres” y la respuesta de Heker ante el interrogante “si la novela debía o no leerse en clave autobiográfica—, responde de modo contradictorio, según la ocasión, con lo cual no queda establecido con claridad el ‘pacto de lectura’ del texto y, por ende, sus consecuencias éticas”. En este texto ensayaré algunas reflexiones sobre esta forma particular que adoptó la novela, la forma con la que se presentó y leyó *El fin de la historia*, en búsqueda no tanto de criticar la postura desplegada o de polemizar con los valores que expresa la novela sino de comprender sus condiciones de posibilidad y algunos de los motivos por los cuales se dio de esa manera.

“La extinción de todo un determinado horizonte de futuro” (Quijano [2001], 2014, p. 833) fue una de las consecuencias que trajo aparejada la dictadura militar de 1976 en Argentina, como la de varios países de la región latinoamericana, junto con transformaciones que dejaron huellas en la economía, la política hasta la cultura, el mundo intelectual y literario (Sarlo, 1988; Patiño, 2006; de Diego, 2007; Schorr, 2012). En los últimos años, la literatura constituyó un territorio privilegiado para la disputa de sentidos en relación a cómo se puede pensar la dictadura, sus efectos y sus resistencias. Desde comienzos del siglo XXI, emergió lo que se categorizó como literatura de hijos de desaparecidos³. No fue, en absoluto, la primera vez que la literatura sirvió de espacio para discutir estas cuestiones de nuestra historia. El mercado editorial desde la transición democrática y en los años noventa había dado cauce a una serie de producciones que compartían su temática: la militancia política de los años sesenta y setenta, la violencia y represión de los años dictatoriales (Dalmaroni, 2004).

¹ Este texto resulta, en parte, de una clase dictada para el seminario de Daniel Feierstein “El sistema de campos de concentración” (Carrera de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires) y de los intercambios con su equipo docente y estudiantes a quienes agradezco la invitación y el diálogo.

² Universidad de Buenos Aires.

³ Se trata de libros escritos por hijos de desaparecidos acerca de las trayectorias militantes y políticas, así como las herencias, de sus padres. A modo de ilustración menciono algunas publicaciones. En 2008 Félix Bruzzone publicó el libro de cuentos *76* en la editorial Tamarisco y la novela *Los topes* en la editorial Mondadori. Esta última editorial publicó *Soy un bravo político de la nueva China* de Ernesto Semán en 2011 y *El espíritu de mis padres sigue subiendo en la lluvia* de Patricio Pron en 2012. La primera edición de *Diario de una princesa montonera* de Mariana Eva Pérez fue por Capital intelectual en 2012, que también editó ese mismo año *¿Quién te creés que sos?* de Ángela Urondo Raboy. En Marea editorial en 2012 apareció *Cómo enterrar a un padre desaparecido* de Sebastián Hacher. Julián López escribió *Una muchacha muy bella* que salió por Eterna Cadencia en 2013. Para análisis de estas producciones desde el ámbito de los estudios literarios, véase Drucaroff (2011), Peller (2012), Reati (2015).



Una novela sobre la dictadura militar de 1976 que, cuando se publicó, causó gran controversia fue *El fin de la historia*. La trama de la novela se concentra en la reconstrucción la historia de Leonora Ordaz, militante de Montoneros, detenida de manera ilegal y sobreviviente de un centro clandestino de detención. Una de sus amigas de la infancia, Diana Glass, es la encargada de contar su historia porque siente que pertenecen a una misma generación que ha desaparecido junto con su amiga, a quien en los inicios cree que fue asesinada tras su secuestro. El descubrimiento de la supervivencia de su amiga, y de su vínculo con los represores, lleva a cuestionar este relato heroico cuya búsqueda es que “condense los sueños y pesadilla final de toda una generación”, como anuncia la contratapa del libro. En esta línea, la faja promocional del libro enmarca el relato en una temática particular: “Guerrilleros y militantes. La colaboración”.

La novela no tardó en suscitar críticas como la de Osvaldo Bayer que le reprochó centrarse en un personaje como el “quebrado” frente a la posibilidad de optar por otras aristas por ser de las primeras novelas sobre el tema publicadas en el país. Uno de los intercambios que condensó estas polémicas fue el que inició Héctor Schmucler cuya crítica apareció en 1996 en el Suplemento cultura de *La voz del interior*, y que reprodujo al año siguiente *El ojo mocho*. Schmucler exploró el tema de la traición y apuntó:

¿Qué escucha –y sobre todo qué no puede escuchar– Diana Glass en el relato que le hace Leonora? El que se siente traicionado sólo tiene oídos para escuchar traiciones. Diana Glass/Liliana Heker esperaba ser redimida –¿redimida tal vez de la culpa de ser escritora y no guerrillera? – por el acto sacrificial de Leonora (p. 11).

Rápidamente se le podría reprochar a Schmucler que, con su proposición de igualar a “Diana Glass/Liliana Heker”, rompió uno de los acuerdos centrales de la ficción que parte de la distinción entre el autor y el narrador. No obstante, esta crítica parece habilitada por el modo en que Heker presentó el libro, enfatizando la frontera lábil entre ficción y realidad, y aclarando que la protagonista de la novela efectivamente se basa en una historia real de una amiga de su infancia. Esto llevó a que el debate y las lecturas posteriores se centraran en el tópico de la traición⁴.

La pregunta que busca formular este texto no se centra en la polémica que produjo, en su mirada política, o en la veracidad de lo reconstruido. El interrogante reside en por qué la novela adoptó esa forma particular que podemos sintetizar en tres rasgos que, por un lado, obvian otras de sus singularidades y de la riqueza de la experiencia de la lectura, pero, por el otro lado, destacan aquellos elementos que dominan la narrativa. Estos elementos son, en primer lugar, los dos narradores que se alternan en la novela. Uno de ellos es una primera persona (las más de las veces, en singular), la voz de Diana Glass que, en gran parte, se destaca en *itálicas* dado que reproduce la “Historia de Leonora” (p. 65⁵), el título que le da al relato que está buscando escribir. El otro narrador es una tercera persona omnisciente que reproduce los

⁴ Ana Longoni (2007) realizó un análisis exhaustivo de la novela centrado en el tópico de la traición e indagó en la audibilidad social de ciertos relatos en determinado momento de la historia argentina. Virginia Castro también analizó la novela en relación con el modo en que la ficción realizó un pronunciamiento en torno a “un debate todavía abierto en el seno de las organizaciones guerrilleras: la sospecha de colaboracionismo con el régimen dictatorial que pesa sobre los sobrevivientes de los campos” (2007, p. 149).

⁵ Las citas en el presente artículo pertenecen a la edición de *El fin de la historia* publicada por Alfaguara en 2012 (Buenos Aires).



sentimientos, recorridos, vivencias y diálogos de todos los personajes desde sus infancias, en los años cincuenta, hasta el presente de la narración, fines de los años setenta. El comienzo de la novela presenta a ambos narradores:

Si alguien la miró caminar por Montes de Oca esa tarde de octubre, pudo quizá haber pensado que la mujer de piel cetrina estaba hecha para beberse la vida hasta el fondo de la copa. Debía ser cierto. Aun aquellos que años después la despreciarían lo habrían de algún modo percibido viéndola avanzar hacia Suárez como quien siempre ha sabido adonde va. La propia Diana Glass, que en ese mismo momento —ojos cerrados, cara ofrendándose al sol— estaba de piernas cruzadas en el suelo de su balcón, debía pensarlo porque tiempo después lo escribiría en el cuaderno de hojas amarillas: *Ella estaba hecha para beberse la vida hasta el fondo de la copa*. Aunque cierta mirada socarrona (¿o mera astucia para atenuar lo enfático de la frase?) haría que, como un mal rayo, se le ocurriese: ¿Y eso acaso es una virtud? (p. 4).

En general se incorporan diferentes narradores para contrastar versiones de una misma historia o introducir perspectivas nuevas. Pero ¿en qué difieren estos narradores? ¿Qué función cumplen? En última instancia pareciera que lo que se marca es la miopía inicial de Diana, su creencia en el relato heroico de la generación en la que se reconoce, para el posterior descubrimiento de una verdad trágica marcada por la traición. Ello se ilustra con su nombre —Glass que en inglés significa vidrio o anteojos— y la referencia repetida a sus problemas oftalmológicos: “Hay que aclarar que Diana Glass es miope y que por la época del encuentro aquel con Leonora se negaba a usar anteojos” (p. 4). Aunque de todos modos desde el inicio las voces se superponen y sus valoraciones y puntos de vista parecen no diferir.

El segundo elemento central de la novela refiere al foco que recibe la construcción de la personalidad de los personajes como eje para dar cuenta de los hechos narrados de la historia política argentina. La cita anterior que presenta a Leonora como “la mujer de piel cetrina estaba hecha para beberse la vida hasta el fondo de la copa” (p. 4) es central para dar cuenta de su historia. Diana Glass se hace una pregunta clave para el argumento de la novela:

Quién sabe (se preguntará algún día Diana Glass), *quién sabe en qué momento, o bajo qué circunstancia, un hombre se convierte en un odiador de la vida; ¿o es que ya se nace con eso?* Y se lo preguntará hasta darse vuelta ella misma del revés, a ver si descubre en sí misma que hay una cadena de acontecimientos, una singular combinación de palabras recibidas que te diseñan de un modo único e inmutable. *¿O es que tal vez en cualquiera de nosotros anida el salvador, o el criminal, o el traidor, y sólo hace falta la oportunidad justa para que salte?* (p. 14).

Para responder a este interrogante, y a modo de presentación del sentimiento de empatía que se genera entre la Leonora secuestrada en el centro clandestino de detención y su torturador —“Sólo lo mira con ambigüedad, como quien dice no crea y al mismo tiempo agradece haber sido tan bien comprendida” (p. 38)—, Diana Glass narra una anécdota de la infancia en la que Leonora busca la aceptación de una figura de autoridad que se presenta como análoga a la anterior. La explicación al comportamiento inesperado con el torturador se encuentra en un rasgo de la personalidad que aparece de manera temprana cuando



una Leonora niña busca aprobación de una maestra de la escuela primaria despreciada por ambas amigas⁶:

No sé qué brutalidad me dijo porque no me llamó la atención: mi muestrario era de verdad horrible y, sobre todo, la Tortosa era el enemigo: su rechazo me enaltecía. Lo que me llamó la atención fue que, cuando volví al banco, vi que Leonora lloraba. Era un espectáculo extraño, los ojos almendrados muy abiertos, y las lágrimas cayéndole mudas por su cara de gitana. Recién entonces me di cuenta de que era la primera vez que la veía llorar; y me di cuenta de otra cosa: le resultaba insoportable no ser admirada. No importaba el desprecio que ella pudiera sentir por esa persona que no la admiraba. O a lo mejor el desprecio era sólo cosa mía. Porque cinco días después, cuando la Tortosa trajo al colegio a la cara de torta de la hija, vestida de rosa me acuerdo, y con un moñazo en el medio de la cabeza, apenas llegó el recreo Leonora se le acercó y, con ese aire desenfadado que a todas nos seducía (y podría jurar que con interés genuino), le dijo si quería jugar con ella a las figuritas. Así era Leonora, capaz de hacerse querer por todo el mundo: por las hacinadas, por las hacendosas, por la directora del colegio. Desde ese día, también la empezó a querer la Tortosa (pp. 37-38).

En tercer, y último lugar, la principal estructura narrativa que adquiere la narración es la del relato heroico. De manera muy simplificada y brevísima delinea algunos de los rasgos principales del arquetipo heroico (Campbell, 1959). El relato inicia con el punto de partida del héroe, es decir su origen, al que se regresa después de una travesía. Esta está sometida a una serie de pruebas que producen una modificación en el héroe. El éxito de atravesar estos obstáculos convierte al personaje en héroe. Así en el primer capítulo Diana anuncia:

Y conoceríamos también la sensación vertiginosa de concebirnos sumergidos en la Historia. Porque lo real, un día cercano, estaría formulado de tal modo que todo —lo que se dice todo— lo que ocurriera sobre la Tierra nos estaría pasando a nosotros. Nuestra sería la Revolución Cubana y nuestra la guerra en Vietnam; la enemistad chino-soviética y los ecos lejanos de hombres que en América o en África o en cada agobiado rincón del planeta levantaban la cabeza, serían asunto nuestro. Íbamos fugazmente a conocer el sentido de nuestras vidas. E íbamos a vivir con el sobresalto —y el extraño sosiego— de haber decidido que el mundo no podía prescindir de nuestros actos (...) Me pregunto ahora si no habrá sido un don, una dádiva cuya excepcionalidad desconocíamos: tener quince años y una causa arrasadora” (p. 7).

⁶ En una entrevista Heker apuntó este elemento. Allí enunció su interés por pensar “los motivos por los cuales una persona que tiene la misma formación que cualquiera de nosotros —lectura, militancia, sueños— se conduzca de otra manera. Una forma de preguntarse ¿no será que siempre hubo en ella determinadas características que motivaron su conducta, o fueron las circunstancias las que actuaron sobre su decisión?” (en Gociol, 1996, p. 43). Y años después reforzó esta noción: “Creo que en la infancia se dan todas las pasiones y se dan en crudo. No hay todavía una coraza cultural para defenderse. (...) Elijo ese regreso a la infancia porque me da una posibilidad de mostrar conflictos en estado puro y de ofrecer un gesto revelador del personaje. Justamente en *El fin de la historia* la infancia es fundamental, porque esa ambigüedad de la militante que traiciona, Leonora Ordaz, ese no saber nunca del todo por qué actúa como actúa también está presente en las escenas de su infancia. Esa capacidad para ser protagonista, de congraciarse con el poder, es uno de los interrogantes más fuertes del libro. ¿Por qué actúa como actúa? ¿Por la situación violenta, por la tortura, por cinismo, o porque ella siempre fue así? Yo no doy la respuesta en el libro, pero esa predisposición a actuar políticamente ya está presente en la escuela primaria” (Heker en Viola, 2006).



Y el destino del héroe si no es la victoria será la muerte trágica:

como si la alegría de ser adolescente y la necesidad de cambiar el mundo y el cancionero heroico de una derrota fueran la misma cosa, *Mare no detengas ya ni un minuto mi partida, que en la guerra contra Franco nada importa ya importa ya la vida*, sin saber, o sin pensar del todo, que empezaban a enfervorizarse con la muerte (p. 12).

Lo que sucede en el relato, el descubrimiento decepcionante que lleva a Diana a no querer escribir la historia, es la supervivencia de su amiga y su colaboración con los represores que truncan el viaje del héroe y dan nacimiento al traidor⁷.

El interrogante entonces es por qué el relato novelado de la militancia de los años sesenta y setenta y la represión de la dictadura de 1976 adoptó la forma de la narración en primera persona –presentada desde la ambigüedad entre la voz de la autora y de la narradora y cuya función particular no queda clara en tanto no se distingue de la tercera persona que también está en la novela– centrada en la figura del traidor contrapuesta a la del héroe cuyo accionar, representante de una generación histórica, se explica con elementos de la personalidad de los individuos. Propondré tres fenómenos que permiten reconstruir parte de las condiciones de posibilidad para la emergencia de la novela y bosquejar algunas explicaciones en torno a la forma particular del relato que generó tanta controversia.

En primer lugar, la preminencia de la primera persona –a pesar de que no parece marcar una mirada diferente a la de la tercera persona que narra la historia– puede entenderse a partir del fenómeno editorial del género testimonial de estos años. Para mediados de los años noventa, cerca del vigésimo aniversario del golpe de Estado, el mercado editorial produjo numerosos títulos con testimonios de ex militantes de las organizaciones políticas revolucionarias para narrar su memoria como sobrevivientes de los campos de concentración o del exilio (Dalmaroni, 2004). El caso más resonante y exitoso en términos editoriales fue *Recuerdo de la muerte* de Miguel Bonasso (1988, PuntoSur)⁸. *Recuerdo de la muerte* narra la historia de Jaime Dri, militante montonero secuestrado en 1977 por las fuerzas armadas, que al año siguiente se fugó de su detención clandestina, durante un operativo militar en Paraguay. Bonasso, quien había sido compañero de Dri en Montoneros, escribió el libro sobre la base del testimonio de aquel. Si bien el carácter verídico o literario del libro siempre estuvo en debate, no fue un título marginal sino que se vio enmarcado en la publicación de numerosos títulos en clave testimonial en torno a estos años de la historia argentina⁹.

⁷ Algunas lecturas podrían afirmar que esta elección narrativa de Heker desromantiza el relato heroico. Quizás este modo de leer la novela se deba a una mirada retrospectiva tras la circulación de obras como las antes mencionadas de hijos de desaparecidos que sin dudas buscaron problematizar la mirada fetichizada y angelizada en torno al pasado de sus padres para reconstruir sus historias cotidianas y militancias políticas concretas. La novela de Heker con la temática de la traición no parece humanizar la lucha política y sus derroteros más trágicos, por el contrario, se mantiene en la misma esfera de la heroicidad, solo que muestra una especie de lado oscuro.

⁸ La primera edición de *Recuerdo de la muerte* se agotó en diez días, alcanzó los cinco mil ejemplares y en múltiples reediciones posteriores llegó a vender doscientos mil ejemplares.

⁹ Se comenzaron a publicar en los años noventa, testimonios orales de sobrevivientes transcritos como *Mujeres guerrilleras* de Marta Diana (1996, Buenos Aires, Planeta), *Ni el flaco perdón de Dios. Hijos de desaparecidos* de Juan Gelman y Mara La Madrid (1997, Buenos Aires, Planeta), *La voluntad* de Eduardo Anguita y Martín Caparrós publicado en tres tomos (1997-1998, Buenos Aires, Norma), *Pájaros sin luz. Testimonios de mujeres de desaparecidos* de Noemí Ciollaro (2000, Buenos Aires, Planeta), *Ese infierno. Conversaciones de cinco Mujeres Sobrevivientes De La Esma* de Munú Actis, Cristina Aldini, Liliana Gardella, Miriam Lewin y Elisa Tokar (2001, Buenos Aires, Sudamericana). Y a ellos puede sumarse una obra como *El vuelo* de Horacio Verbitsky (1995, Buenos



Heker no pareció obviar esta ubicuidad de la forma del testimonio para pensar los años sesenta y setenta. Antes de publicar el libro, Heker dio una nota para *Clarín* como anuncio de la publicación donde afirmó haber realizado un trabajo de recopilación de datos mediante entrevistas en la búsqueda por “desdibujar los límites entre documento y ficción” (1996, p. 6). En otra intervención, reforzó la dimensión testimonial: “Yo muy tempranamente elegí la literatura y elegí dar testimonio desde allí” (Heker en Gociol, 1996, p. 42). También presentó a la novela como una “crónica minuciosa” (Heker en Russo, 1996, p. 8).

En segundo lugar, resulta necesario detenerse en cómo se presentaban los vínculos entre literatura y política en los años noventa para comenzar a comprender por qué se escogen elementos de la personalidad individual y la figura del héroe para dar cuenta en primera persona de hechos políticos y generacionales. Una reseña del libro que reconstruyó la polémica en torno a la novela¹⁰, de la que participaron Schmucler y Graciela Daleo entre otros, concluyó con la idea acerca de que: “*El fin de la historia* sacudió bastante la ya apática relación entre literatura y política a mediados de la década del noventa, poniendo la llaga en un capítulo complejo de los setenta” (Zeiger, 2003).

¿Ahora bien, qué posibilidad había para revitalizar el vínculo entre literatura y política que había signado la producción artística de los años sesenta y setenta? Uno de los rasgos más sobresalientes del campo literario de los años noventa –que trascendió las polémicas de grupos más bien restringido, que enmarcó la producción de Heker y que condicionó el vínculo que puede trazar entre literatura y política– fue la crítica a la lucha revolucionaria y, en consecuencia, al rol que la literatura había tenido en ella. Para esto resulta ilustrativo un texto de Martín Caparrós que escribió en *Babel Revista de libros* (1988-1991) y que condensó las ideas que fueron ganando poder en el ámbito literario. En julio de 1989, en el número diez de *Babel*, Martín Caparrós publicó “Nuevos avances y retrocesos de la nueva novela argentina en lo que va del mes de abril”, un texto que se leyó como programático para los escritores que formaron parte de *Babel*. Allí enunció, “a partir de un nosotros” (Caparrós, 1989, p. 43) que se define en oposición a la “literatura Roger Rabitt” (en referencia a la película de 1988 que mezcla animación con actores reales), una manera de ridiculizar el género realista. Para *Babel* la novelística que buscaba retratar la realidad y con ello construir una mirada crítica y de denuncia parece como los actores que buscan interactuar con dibujitos animados. Así se define una “ficción literaria (...) dispuesta a interactuar valientemente con la vida, a rectificarla, a revelarle la verdad, a encauzarla” (Caparrós, 1989, p. 43). No resulta casual que estos escritores construyeran como uno de sus escritores faro a César Aira quien, a comienzos de los años ochenta –y en numerosas intervenciones–, se presentó como un escritor que “nunca usaría la literatura para pasar por buena persona” (Aira en Castro y Borgna, 1982, p. 2). Es más, Alan Pauls, integrante del equipo editorial de *Babel*, al reseñar *Una novela china* de Aira, destacó que es “el imperio soberano de la

Aires, Planeta) que vino a enfocarse en los represores. La producción literaria testimonial es muy abundante en Argentina a partir de la década de los años ochenta, que se conceptualizó como la “era del testigo” (Calveiro, 2006; Jelin, 2012), cuyos hitos en los inicios de la transición democrática fueron la investigación de la CONADEP que culminó en el *Nunca más* (1984). Ello tuvo implicaciones profundas que no dejaron de impactar en la creación literaria.

¹⁰ Me refiero al trabajo de Rogelio Demarchi *De la crítica de la ficción a la ficción de la crítica* publicado en 2003 por la Editorial de la Municipalidad de Córdoba. Reconstruyó estos intercambios y las posiciones de los distintos intelectuales que participaron de la polémica que suscitó la novela *El fin de la historia*.



antimetáfora” que va “contra la doxa pegajosa que sigue concediéndole a la literatura el dudoso privilegio de exhibir ‘ideas’ (...) De ahí que el enciclopedismo irrisorio que el libro despliega ignore los esforzados humanismos contemporáneos” (1987, p. 59).

Ese nosotros desde el que habló Caparrós reconoce como antecedente inmediato y como interlocutor a la literatura de los años sesenta y setenta. Y también reconoce que no pudo realizar el gesto rebelde de matar a los padres que, a pesar de la metáfora violenta, podría habilitar la superación frente al pasado y un posible retorno más productivo. Ello no fue posible, explicó Caparrós, porque a los escritores de la llamada literatura Roger Rabitt “los mataron con muertes más crudas, personales, o con la eliminación de su entorno y sus premisas. Y a nosotros nos privaron de esa posibilidad, de ese privilegio” (1989, p. 44). Lo que encontró es un desierto pero, por mediación de otros escritores, se trató de un desierto “demasiado lleno” y extrañado (1989, p. 44).

En tercer lugar, y como último elemento por destacar, se encuentra el modo como Heker se vinculó con este clima, que no desconocía en absoluto: “Estamos inmersos en el tiempo actual pero fuimos formados para una historia en la que todo, aunque fuera terrible, tuviera un sentido” (Heker en André, 2002, pp. 144-145). De hecho, el título de la novela hace referencia al tantas veces mencionado *El fin de la historia y el último hombre* de Francis Fukuyama publicado en 1992. En este ensayo se planteaba la convivencia armónica entre democracia liberal y mercado como un punto de culminación que diluyó los conflictos que podrían motorizar el cambio. Heker lo presentó como una elección irónica dado que se trataba de “titular la novela jugándose ideológicamente y haciendo de él un espacio de citación del otro-adversario” (en Gociol, 1996, p. 43). La interpretación del libro de Fukuyama es que se arribó a la etapa del “fin de las ideologías” (en Gociol, 1996, p. 43).

¿Entonces qué puede hacer la literatura tras la derrota –que frente a esta noción de final también involucraría el fin de la potencia transformadora de lo literario? Para entender cabe rastrear la mirada de Heker en torno a la literatura ya que ella fue parte de los debates en torno al compromiso del escritor que constituyeron ejes de la producción literaria de los años sesenta y setenta. Heker participó en varias revistas de la época que agrupaban a escritores con miradas similares en torno a la literatura. Fue parte del equipo editor de *El grillo de papel* (1959-1960), *El escarabajo de oro* (1961-1974) y *El Ornitorrinco* (1977-1986), dirigidas por Abelardo Castillo. El editorial del primer número de *El grillo de papel* anunció que el arte es un instrumento para transformar la realidad e integrarse a la lucha revolucionaria y que la calidad artística no ha de desdeñarse porque la belleza, la auténtica belleza, es revolucionaria¹¹. En relación con ello, en el grupo al que Heker pertenecía había una particular lectura de la noción de compromiso de Jean Paul Sartre. En el cuarto número de *El grillo de papel* traducen una entrevista a Sartre

¹¹ La figura del intelectual comprometido, que parte de definir al arte como político, no fue homogénea, sino que estuvo en disputa. Francisco Paco Urondo condensó una de las posiciones del escritor que ya no toma la literatura como arma, como había propuesto Julio Cortázar. El compromiso suponía para él, entre otros, la militancia propiamente política. En una semblanza tras la muerte de Urondo, Walsh recordó: “Llegaste a los cuarenta años con la pasta de los grandes escritores, que no es más que una forma de mirar y una forma de escuchar, antes de escribir. El problema para un tipo como vos y un tiempo como éste, es que cuando más hondo se mira y más callado se escucha, más se empieza a percibir el sufrimiento de la gente, la miseria, la injusticia, la crueldad de los verdugos. Entonces ya no basta con mirar, ya no basta con escuchar, ya no alcanza con escribir” (Walsh, 2016 [1976]).



en la que le preguntan por el rol de la literatura en relación con las condiciones materiales de vida. A ello Sartre responde:

Nunca he comprendido la literatura más que como una participación en el mundo. Si se evade del mundo, ya no tiene interés. A menudo se me ha reprochado limitarme por medio de una literatura comprometida. Si la literatura no es todo, la literatura no es nada. Es preciso que ella pueda, en todas las ocasiones, y según sus condiciones propias que son distintas, dar testimonio de todo. Así, pues, nada de literatura sin compromiso, sino literatura profundamente enraizada en el mundo (Sartre, 1960, p. 5).

Había una búsqueda por encontrar la forma literaria rupturista homóloga a las transformaciones sociales y políticas que proponía la lucha revolucionaria. El objetivo era proveer una textualidad de vanguardia a la imaginación y a las subjetividades de la vanguardia política vinculadas con la revolución social, es decir, darles la forma –verbal, narrativa– que les correspondía, una retórica nueva para ideas nuevas.

Quizás se pueda pensar *El fin de la historia*, la forma particular que adoptó esta narración de la militancia de los años sesenta y setenta –la primera persona, la figura del traidor, la explicación en términos de personalidad de los individuos de hechos sociales–, como la textualidad que da cuenta de ciertas ideas de la llamada teoría de los dos demonios y de ese clima de aceptación acrítica de la derrota que primó sobre todo en los años noventa.

Claro que esta primacía nunca se da sin resistencias –baste ampliar el foco de nuestra mirada para observar cómo comenzaron a resquebrajarse esos sentidos desde zonas que se condensaron, por ejemplo, en la marcha del 24 de marzo de 1996 y en agrupaciones como H.I.J.O.S. Y, de hecho, aún si solo nos seguimos concentrando en las producciones literarias es posible encontrar obras posteriores a la analizada en este texto que vuelven sobre la historia para disputar sentidos. El fin no parece estar cerrado, al menos no se lo puede prever. Lo que sí se puede constatar es que las siguientes generaciones de escritores vuelven a este pasado, incluso vuelven a la derrota para desacralizarla y para seguir haciendo historia.

Bibliografía

- André, M. C. (2002). De principios y fines de la historia: Conversación con Liliana Heker. *Confluencia*, 17 (2), 141-148. <https://www.jstor.org/stable/27922864>
- Arfuch, L. (2009). Mujeres que narran: trauma y memoria. *Abrys, études féministes/ estudios feministas*. https://www.labrys.net.br/labrys15/ditadura/leonor.htm#_ftn1
- Calveiro, P. (2006). Testimonio y memoria en el relato histórico. *Acta Poética*, 27, 65-86. <http://dx.doi.org/10.19130/iifl.ap.2006.2.204>
- Campbell, J. (1959). *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*. Fondo de Cultura Económica.
- Caparrós, M. (1989). Nuevos avances y retrocesos de la nueva novela argentina en lo que va del mes de abril. *Babel. Revista de libros*, II (10), 43-45.



Castro, A.; y Borgna, B. (1982). "Yo nunca usaría la literatura para pasar por buena persona". Entrevista a César Aira. *Pie de página*, 1 (1), 2-3.

Castro, V. (2007). La traición quebrada. *Prohistoria*, 11, 149-165.
<https://www.redalyc.org/pdf/3801/380135838008.pdf>

Dalmaroni, M. (2004). *La palabra justa: literatura, crítica y memoria en la Argentina (1960-2002)*. Editorial Melusina.

De Diego, J. L. (2007). *¿Quién de nosotros escribirá el Facundo? Intelectuales y escritores en Argentina (1970-1986)*. Ediciones al margen.

Drucaroff, E. (2011). *Los prisioneros de la torre. Políticas, relatos y jóvenes en la postdictadura*. Emecé.

Gociol, J. (21 de agosto de 1996). Liliana Heker revisa los años '70 en su nueva novela. *La Maga*, 5 (240), 43.

Heker, L. (8 de agosto de 1996). La trama secreta. *Clarín. Cultura y nación*, 6.

Jelin, E. (2012). *Los trabajos de la memoria*. Instituto de Estudios Peruanos.

Longoni, A. (2007). *Traiciones. La figura del traidor en los relatos acerca de los sobrevivientes de la represión*. Norma.

Patiño, R. (2006). Revistas literarias y culturales argentinas de los 80: usinas para pensar una época. *Ínsula*, 715-716. https://www.insula.es/sites/default/files/articulos_muestra/INSULA%20715-716.htm

Pauls, A. (1987). El acontecimiento sigiloso. *Fin de siglo*, 6, 59.

Peller, M. (2012). Experiencias de la herencia. La militancia armada de los setenta en las voces de la generación de las hijas y los hijos. *Afuera. Estudios de crítica cultural*, 1-18. <http://revistaafuera17-18.blogspot.com/>

Quijano, A. ([2001] 2014). El regreso del futuro y las cuestiones del conocimiento. En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. CLACSO.

Reati, F. O. (2015). Entre el amor y el reclamo: la literatura de los hijos de militantes en la posdictadura argentina. *Alternativas*, 5. <https://alternativas.osu.edu/es/issues/autumn-5-2015/essays/reati.html>

Russo, M. (8 de septiembre de 1996). "No quise escribir la novela de la dictadura". *Radar. Página/12*, 8-10.

Sarlo, B. (1988). El campo intelectual: un campo doblemente fracturado. En Raúl Sosnowski (Comp.). *Represión y reconstrucción de una cultura: el caso argentino* (pp. 96-108). EUDEBA.

Sartre, J. P. (1960). Reportaje a Jean-Paul Sartre. *El Grillo de Papel*, 2 (4), 4-5.

Schmucler, H. (24 de octubre de 1996). Los relatos de traición. *Suplemento Cultura. La voz del interior*.

Schorr, M. (2012). La desindustrialización como eje del proyecto refundacional de la economía y la sociedad en Argentina, 1976-1983. *América Latina en la Historia Económica*, 19 (3), 31-56.
<https://doi.org/10.18232/alhe.v19i3.528>

Viola, L. (15 de diciembre de 2006). Las incorrecciones de la señora Heker. *Las 12. Página/12*.
<https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/las12/13-3064-2006-12-15.html>



Walsh, R. ([1976] 2016). Semblanza escrita en ocasión de la muerte de Paco Urondo.
<https://perio.unlp.edu.ar/node/4295>

Zeiger, C. (25 de enero de 2004). Sangra. *Radar Libros*. *Página/12*.
<https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/libros/10-910-2004-01-25.html>



CHAVS: DEMONIZAR A LA CLASE OBRERA PARA CONSTRUIR UN ORDEN NEOLIBERAL

Carlos Romero



CHAVS: DEMONIZAR A LA CLASE OBRERA PARA CONSTRUIR UN ORDEN NEOLIBERAL

Carlos Romero¹

Hace ya 10 años que el periodista y escritor Owen Jones publicó en Inglaterra *Chavs: la demonización de la clase obrera* (Capitán Swing, España, 2013), su primer libro, que de inmediato se transformó en un *best seller* del ensayo político, para sorpresa de muchos, incluido el propio autor. Ocurre que el manuscrito de Jones —que por entonces tenía apenas 24 años— había sido desestimado aquí y allá, hasta que finalmente fue aceptado por Verso Books, una pequeña editorial independiente de perfil radical. A la distancia, ambas situaciones —el rechazo y el éxito— son sin embargo compatibles. El desinterés inicial de los sellos editoriales puede atribuirse, en parte, a que el trabajo que se les ofrecía era un intento por reinstalar en el debate público un concepto que por entonces estaba considerado pasado de moda y —en términos de disputa ideológica— depuesto. Porque *Chavs* se estructura en torno al conflicto de clases, no para acompañar el lugar común de la época, es decir, la certeza de su desaparición, sino para hablar de una vigencia que estaba siendo ocultada mediante una serie de operaciones de desvío sumamente exitosas. Con ese objetivo, a lo largo de 10 capítulos —luego se sumó un “Epílogo a la segunda edición inglesa”— el texto mostraba los cambios abruptos que la idea de clase, pilar del pensamiento marxista en el cual Jones creció y se formó, había ido sufriendo desde la época de esplendor del movimiento obrero inglés hasta su franco declive durante el gobierno conservador de Margaret Thatcher, sobre todo a partir de 1984-1985, cuando la derrota de los sindicatos mineros marcó un punto de inflexión y no retorno.

Pero Jones —y ahí reside una clave de la buena y a la vez inesperada acogida de su ensayo— estaba viendo algo que el grueso de los editores no percibía o prefería no acompañar: que la crisis de ese relato que a fines del siglo pasado había terminado de decretar la extinción por obsolescencia de las diferencias sociales, concediendo a lo sumo que todos los trabajadores se habían vuelto de clase media, ahora permitía volver a pensar desde una perspectiva colectiva y no individual problemas sistémicos del capitalismo como la pobreza, el desempleo y la desigualdad.

Y si la clase era el concepto estructurante del libro, el “sujeto histórico”, por así decirlo, eran los *chavs*. Con ese vocablo peyorativo, la derecha inglesa de entonces se refería a los vestigios de un movimiento obrero que había sido despojado de la dignidad, el sentido de pertenencia y el prestigio de antaño, y reducido a una serie de defectos y atributos condenatorios con los que se pretendía justificar su situación. Desde la visión de los *tories* y del grueso de los medios ya no había una clase trabajadora como actor social; solo quedaban los *chavs*, una subcultura que no se adaptaba a los nuevos y meritocráticos tiempos. Mayormente jóvenes, provenientes de familias humildes y sin empleo, la figura del *chav* calzaba a la perfección con esa idea según la cual cada quien, solo por su mérito, era el responsable de su destino. Como explicaba Jones, el término *chav* se usaba para englobar “cualquier rasgo negativo asociado a la

¹ Universidad Nacional de La Matanza.



gente de clase trabajadora –violencia, vagancia, embarazos adolescentes, racismo, alcoholismo y demás–” (2013, p. 17). En paralelo, se asistía al fenómeno de que “incluso se puso de moda entre muchos políticos y comentaristas alabar la desigualdad”, sosteniendo que “promueve la competitividad”, con la consecuente “glorificación de los ricos como ‘creadores de riqueza’ y emprendedores que han alcanzado el éxito solamente gracias a su propio esfuerzo y talento” (Jones, 2013, p. 300).

En poco tiempo y con crudeza, los acontecimientos acompañarían la tesis del libro. Apenas dos meses después de su aparición en las librerías en junio de 2011, se desataron los recordados disturbios de aquel verano londinense. La mecha se prendió en Tottenham el 6 de agosto, tras el asesinato a manos de la policía de Mark Duggan, un trabajador negro de 29 años. El cuerpo de Duggan fue ocultado a su familia por 36 horas y luego las fuerzas de seguridad trataron de inculparlo con informes amañados. El conflicto pasó de protestas pacíficas reclamando justicia a duros enfrentamientos con la policía, incendios y saqueos que se expandieron a todo Londres y luego a ciudades aledañas. La cifra de detenidos llegó a 3100 y cinco personas perdieron la vida.

Ante el desconcierto del Partido Conservador –el primer ministro David Cameron tuvo que suspender sus vacaciones en Italia–, en los medios de comunicación comenzaron a ganar centralidad los *chavs*. La misma prensa, a la que Jones le atribuye un rol central en la instalación de las políticas thatcheristas que diezmaron al movimiento obrero, miraba espantada la postal de una ciudad bajo asedio y concentraba sus juicios sobre esos jóvenes desempleados y rabiosos que avanzaban contra las formaciones policiales. Por su magnitud, aquel fue un episodio de escala mundial. Desde la Argentina, por caso, se describía a los protagonistas de los disturbios con “joggings, gorrita y zapatillas de marca”, como enumeró un artículo publicado entonces por el diario *La Nación*, titulado “Los chavs, la tribu urbana que tiene en vilo a Londres” (Shea, 2011). En esa capacidad de exportación reside otro de los motivos de la buena recepción del libro, que al año siguiente de su salida en el Reino Unido se publicó en una España movilizada por los indignados del 15-M, una expresión de descontento popular que había hecho eclosión en mayo de 2011 y que sería el germen de la experiencia de Podemos.

Es que *Chavs* habla del capítulo británico de un fenómeno que se iría replicando, con sus propios matices y tiempos, en todo el mapa de Occidente. Eso que reconstruye para la Inglaterra de Margaret Thatcher, luego fue diseminado, junto a la administración de Ronald Reagan en los Estados Unidos, como la fórmula enlatada de la derecha para desactivar a un bloque obrero organizado que podía oponer resistencia a los planes del capitalismo en su nueva fase financiera. En ese sentido, el thatcherismo hizo escuela en los ochenta, y lo que Jones cuenta es cómo para eso fue necesaria la construcción de una retórica individualista y meritócrata:

La “aspiración” se ha redefinido hasta significar enriquecimiento personal: trepar por la escala social y convertirse en clase media. Problemas sociales como la pobreza y el desempleo en otro tiempo eran considerados injusticias derivadas de fallos internos del capitalismo que, como mínimo, debían abordarse. Pero hoy se han empezado a considerar consecuencias del



comportamiento personal, de defectos individuales e incluso de una elección. (Jones, 2013, p. 19)

Otra clave puede estar en la trayectoria de Jones como escritor, que se traduce en un estilo que pivotea entre dos campos y registros, potenciándolos. A esa competencia propia de su oficio periodístico –el “olfato”– que permite detectar y abordar hechos sociales en tiempo real y así hablarle al público de eso mismo que está experimentando, le sumó gestos propios del trabajo investigativo, con profusión de fuentes, documentos y recursos, pero sin los requisitos formales y la moderación que reclama el método de la academia. Como describe en su reseña Paula Varela

Chavs es un libro peculiar. No es una investigación periodística, aunque su autor ejerce ese oficio.

No es un trabajo académico, aunque la inquietud que lo mueve y la insistencia con que desmembra su objeto son dignos de las mejores preguntas sociológicas (2015, p. 187).

El resultado es un tipo de narrativa que, si bien puede verse como algo desordenada o sin el suficiente rigor metodológico, sí es muy útil a los fines de un autor como Jones, que además de periodista e historiador –se graduó en la University College de Oxford, donde también obtuvo un máster en historia de los Estados Unidos– es un intelectual y un activista político de izquierda que hace de sus intervenciones en el mundo editorial una forma de militancia. Lo mismo ocurre con las columnas que actualmente publica en *The Guardian* –replicadas en español por *elDiario.es*–, como antes lo hizo en *The Independent* y *The New Statesman*.

Es decir, no buscaba un artefacto teórico para jugar en el microclima académico, sino una herramienta política y mediática que accione sobre el debate público. Y podría decirse que lo logró: en 2011, *The New York Times* incluyó a *Chavs* entre los diez mejores libros de no ficción de aquel año, y Jones fue considerado por *The Daily Telegraph* entre los 100 pensadores más influyentes en la izquierda. Eric Hobsbawm –para quien el autor trabajó archivando parte de su obra– dijo que su ensayo era “una denuncia apasionada y bien documentada del desprecio de la clase alta por los proletarios, algo que recientemente se ha vuelto tan visible en el sistema de clases británico” (2011).

Por este estilo híbrido, *Chavs* puede entrar en diálogo con la obra de otro autor que por aquellos años buscaba poner en relación diversos ámbitos de producción y consumo cultural. Es lo que Peio Aguirre, en su prólogo a *Realismo capitalista* (Caja Negra, 2019), el exitoso libro que Mark Fisher publicó en 2009, señala como parte de una nueva tendencia editorial que “reconoce que otro tipo de discurso –intelectual sin ser académico, popular sin ser populista– no solo es posible sino que está floreciendo en regiones más allá de las franjas comerciales de los *mass media* y los pasillos neuróticamente burocráticos de la academia” (2019, p. 12). De hecho, en 2014 Fisher citó el trabajo de Jones en “Autonomía en el Reino Unido: reflexiones sobre música y política”, uno de los artículos de *Los fantasmas de mi vida* (Caja Negra, 2018), el volumen que recopila sus principales entradas al blog K-Punk.

El cruce no es casual, ya que este intelectual británico también ubica al gobierno de Thatcher como un momento bisagra, y así como Jones hace foco en la supuesta disolución de las clases, Fisher hablará de la



construcción de ese mundo donde, como alguna vez resumió la Dama de Hierro, “no hay alternativa” (2019, p. 29).

El rol de los medios

Un tema de peso en el enfoque de Jones –sin olvidar que lo planteó una década atrás– es el lugar que le otorgó a los medios de comunicación en el proceso de demolición del sentido de pertenencia de los trabajadores, que de obreros sindicalizados de las industrias clásicas pasaron a ocupar puestos precarios en el sector de servicios y a diluirse como protagonistas de la cosa pública. Para el autor, la prensa fue una pieza central del éxito *tory*:

Despojada de su poder y ya no vista como una orgullosa identidad, la clase trabajadora fue cada vez más ridiculizada, menospreciada y utilizada como chivo expiatorio. Estas ideas se han impuesto, en parte, por la expulsión de la gente de clase trabajadora del mundo de la política y los medios de comunicación (Jones, 2013, p. 19).

Irán apareciendo referencias a series y personajes de ficción de los noventa y principios de los 2000 como *Shameless*, *White, Wayne* y *Waynetta Slob* –unos “protochavs”– o *Little Britain*, que para el autor apuntalaron en el imaginario de la Inglaterra marcada por el *thatcherismo* la construcción de los *chavs* como personas disolutas, torpes, sin ambiciones ni vocación por el trabajo, racistas, con hijos a los que no cuidan, y que se aprovechan sin dudarlo del “*nanny state*”, propalando estereotipos cargados de prejuicios como el joven violento y desempleado y la madre adolescente soltera y promiscua.

Otro ejemplo citado es el sitio web *ChavScum* (“escoria chav”), aparecido en 2003 para atacar y ridiculizar, según su propia declaración de principios, a “la subclase de palurdos británicos que están invadiendo nuestros pueblos y ciudades”, y cuyos creadores luego publicaron *¡Chav!: guía de uso para la nueva clase dirigente británica* (2004), que vino a sumarse a textos difamatorios como *El pequeño libro de los chavs* (2004) y *La guía chav para la vida* (2006), ambos de Lee Bok.

En una lectura en clave bourdiana, Jones explica el mecanismo por el cual el campo periodístico quedó reducido a la mirada de las clases medias, excluida la experiencia de los sectores más perjudicados por el nuevo modelo:

Imagina que eres un periodista de clase media. Creces en una bonita ciudad o en un barrio residencial de clase media. Vas a un colegio privado, haces amistad con gente del mismo entorno y terminas en una buena universidad con un alumnado abrumadoramente de clase media. Cuando finalmente consigues trabajo en los medios de comunicación, de nuevo te ves rodeado por personas forjadas más o menos en las mismas circunstancias. ¿Cómo vas a tener la más mínima idea de la gente que vive en sitios como de Dewsbury Moor? (Jones, 2013, p. 40)

En Dewsbury, por entonces una localidad de familias de escasos recursos económicos y viviendas sociales, había ocurrido en 2008 el secuestro de una niña, que recibió una cobertura mediática significativamente distinta a la de un episodio muy similar sucedido un año antes –el famoso caso de Madeleine McCann–



pero en un entorno de clase media. “¿Por qué la vida de una niña importa más que la de otra?”, se preguntaba Jones (2013, p. 25).

Decepcionado por el sistema de medios y convencido de que la hegemonía *tory* en la BBC y Ofcom –la agencia estatal encargada de regular los servicios de comunicación– solo llevaría todo cada vez más hacia la derecha, en 2020 lanzó su propio canal en la plataforma YouTube, con el que ya tiene más de 180.000 suscriptores.

En una columna publicada en marzo de 2019 en *The Guardian* y *elDiario.es*, titulada “Necesitamos hablar del papel que han desempeñado los medios en la radicalización de la extrema derecha”, sostuvo:

Muchos de los que trabajan para la prensa británica se comportan como agitadores que juegan con fuego y luego se rasgan las vestiduras cuando las llamas se descontrolan. (...) En un contexto en el que la ultraderecha gana terreno a lo largo y ancho del mundo, de Italia a Brasil, es importante revisar el rol de los medios de comunicación. Los medios de comunicación de masas y los políticos están contribuyendo al ascenso de la extrema derecha (Jones, 2019).

Poco más de un año después, en agosto de 2020, luego de ser atacado en un pub por una persona que coleccionaba objetos nazis, aseguró en otro artículo que “la frontera entre centroderecha y extrema derecha se ha derrumbado” (Jones, 2020).

Un relato familiar

Por este abordaje de conjunto, la lectura de un libro como *Chavs* resulta familiar para quienes viven en esa gran mayoría de países occidentales que en las últimas décadas han asistido a procesos que, sin ser necesariamente sincrónicos, sí comparten una tendencia a la derechización de la sociedad y la descomposición final de un estado de bienestar que no deja de ceder frente al proceso de acumulación del capitalismo en su fase financiera.

Por ejemplo, a la hora de describir los efectos de la derrota del movimiento obrero una vez doblegados los mineros en los ochenta, Jones señala que una parte de esos sectores comenzaron a ser interpelados por expresiones políticas de ultraderecha como el Partido Nacional Británico (BNP). Lo consideró “un síntoma de una crisis más amplia: la falta de representación de la clase trabajadora”, luego de haber sido “expurgada de la política, destrozada su identidad, restringido su poder en la sociedad e ignoradas sus preocupaciones” (Jones, 2013, p. 294).

En mayo de 2017, en una entrevista con el dirigente de Podemos Pablo Iglesias para el programa de YouTube *Otra Vuelta de Tuerka*, el autor explicó que al escribir *Chavs* estaba convencido de que “si el laborismo abandonaba por tanto tiempo la idea de clase, sería apropiada por la derecha de la forma más reaccionaria, como lugar para luchar contra el multiculturalismo y la inmigración”.

Ocurre que, si bien su tesis otorga centralidad a las reglas impuestas por Thatcher y los gobiernos conservadores que la sucedieron, no olvida lo hecho por el nuevo laborismo resultante, con Tony Blair a la cabeza, al que le criticó no haber cuestionado los límites establecidos por los *tories*, sino haberlos convalidado como condición de posibilidad para toda política que se aplicara desde ese momento.



Recuerda que cuando Blair llegó al poder, en 1997, declaró que “la nueva Gran Bretaña es una meritocracia”, sin tener en cuenta que el país se había reconfigurado en “una sociedad organizada en favor de la clase media”, con lo cual “la meritocracia acaba convirtiéndose en una sanción oficial de las desigualdades existentes, redefiniéndolas como merecidas” (Jones, 2013, pp. 120-121).

Jones nació en 1984 en Sheffield y tuvo su niñez y adolescencia en Stockport, dos ciudades con tradición obrera, que en los noventa sufrieron el desmantelamiento del aparato industrial del Gran Manchester. Sheffield dejaría de ser “La Ciudad del Acero”, y comunidades enteras formadas en torno a las industrias clásicas vieron cómo sus empleos seguros y de prestigio desaparecían de la noche a la mañana, sin un reemplazo equivalente, sino con ocupaciones menos estables y con peores sueldos en el sector de los servicios: cajeros o repositorios en supermercados, teleoperadores de call centers o repartidores de comida rápida.

En su lectura de *Chavs*, Varela señala que “recorriendo el conjunto del libro puede percibirse una nostalgia que será también el mayor límite del libro: la nostalgia por el viejo laborismo” (2015, p. 189). Entiende que

en su recurrente mistificación de la clase obrera de posguerra y de sus instituciones (los sindicatos) se pierde la posibilidad de la pregunta acerca de cuáles fueron las causas del giro económico y socio-político que comienza con Thatcher y continúa con el nuevo laborismo (Varela, 2015, p. 189).

En la propia vida familiar de Jones ese pasado glorioso de los sindicatos convive con la desilusión de sus derrotas. Durante la mencionada charla con Iglesias, relató que ya su bisabuelo fue un trabajador ferroviario que en 1926 se plegó solidariamente a otra huelga icónica de los mineros; que su abuelo, un estibador de Portsmouth, participó en la Segunda Guerra Mundial y fue miembro del Partido Comunista, y que su abuela fue concejal laborista. En cuanto a sus padres, se conocieron en 1968, cuando eran unos jóvenes trotskistas que estaban repartiendo folletos contra la guerra de Vietnam.

Técnicamente, Jones nació en medio de esa huelga minera donde se jugó la historia del movimiento obrero en su país, que luego sería un episodio central de su primer libro. Y vio la decepción de sus padres y el posterior intento de que él, sus dos hermanos y su hermana gemela no atravesaran las mismas frustraciones: “Se sentían muy derrotados por lo sucedido y no querían que yo me metiera en luchas políticas. Así que irónicamente la política fue mi rebelión” (Jones en Iglesias, 2017), reflexionó.

Esa esencia autobiográfica está muy presente a lo largo de *Chavs*, incluido el episodio concreto que gatilló la idea de escribirlo. Fue cuando, en medio de una reunión de amigos, pudo ver cómo la burla y la estigmatización sobre los jóvenes trabajadores humildes habían sido naturalizada de tal manera que ya no acarrearba costo alguno y podía circular sin culpas. “Qué lástima que cierre Woolworth’s. ¿Dónde van a comprar todos los *chavs* sus regalos navideños?”, lanzó uno de sus colegas, todos jóvenes “profesionales cultos y de mente abierta” (Jones, 2013, p. 9).

Más allá de la evidente pátina nostálgica y de los problemas que eso supone a la hora de analizar un fenómeno social, cabría evaluar si no se trata de una reacción necesaria ante un mundo construido sobre



las derrotas de los proyectos emancipatorios —ahí está el libro *Melancolía de izquierda: después de las utopías*, de Enzo Traverso—, donde las tradiciones y los legados parecen desvanecerse en el aire y lo único que resta son el repliegue y la resistencia. En ese punto, la nostalgia, así como puede ser considerada una debilidad metodológica, también puede entenderse como un elemento vital a la hora de reconstruir un relato que también está bajo asedio.

Bibliografía

- Aguirre, P. (2019). Prólogo. En M. Fisher, M. *Realismo capitalista* (pp. 9-15). Caja Negra.
- Fisher, M. (2018). *Los fantasmas de mi vida. Escritos sobre depresión, hauntología y futuros perdidos*. Caja Negra.
- Fisher, M. (2019). *Realismo capitalista*. Caja Negra.
- Iglesias, P. (2017). Otra Vuelta de Tuerka -Pablo Iglesias con Owen Jones-. *Otra Vuelta de Tuerka*, YouTube, 8 de mayo de 2017, <https://www.youtube.com/watch?v=SgytMGfGF6A>
- Jones, O. (2013). *Chavs: La demonización de la clase obrera*. Capitán Swing.
- Jones, O. (28 de enero de 2020). Lecciones de la condena a mi agresor: cómo abordar la violencia de la extrema derecha. *elDiario.es* https://www.eldiario.es/internacional/theguardian/lecciones-condenatacante-abordar-violencia_1_1060428.html
- Jones, O. (29 de marzo de 2019). Necesitamos hablar del papel que han desempeñado los medios en la radicalización de la extrema derecha. *elDiario.es* https://www.eldiario.es/internacional/theguardian/necesitamos-desempenado-radicalizacion-extrema-derecha_129_1627646.html
- Shea, G. (11 de agosto de 2011). Los chavs, la tribu urbana que tiene en vilo a Londres. *La Nación* <https://www.lanacion.com.ar/el-mundo/los-chavs-la-tribu-urbana-que-tiene-en-vilo-a-londres-nid1396671/>
- Varela, P. (2015). Owen Jones, *Chavs. La demonización de la clase obrera*, Capitán Swing, España, 2013. *Archivos de Historia del Movimiento Obrero y la Izquierda*; 6, 187-189.
- Hobsbawm, E. (25 de noviembre de 2011). Books of the year 2011. *The Guardian* <https://www.theguardian.com/books/2011/nov/25/books-of-the-year>



Si:

artista

invitado

I WILL ALWAYS DO WHAT I SAY I AM GOING TO DO

Luisina Gentile



I WILL ALWAYS DO WHAT I SAY I AM GOING TO DO

Luisina Gentile¹

Me anoté pensando que serían oficinas, pero al final se trataba de limpiar casas particulares. La segunda a la que fui era el departamento de un matrimonio con un hijo, cerca de Savigny Platz, una parte rica y elegante de la ciudad. La dueña de la casa se llamaba Inga y me pareció que aún sentía algo de culpa por contratar a alguien para hacer la limpieza. Al resto de la familia la conocí por fotos. La primera vez, pasando la aspiradora por el cuarto matrimonial, pensé que llevaban una vida que yo no quisiera tener en un par de años. La temática de la decoración eran ellos mismos: nuestro casamiento, nuestros quince días de vacaciones por año, los recuerdos recientes de nuestro matrimonio, el paso del tiempo en nuestro hijo. Me sofocaba. En realidad, mi trabajo era más bien limpiar sobre limpio pero no dejaba de tener la sensación de que todo estaba cubierto de polvo. Al lado de la cama, una guitarra colgada era exhibida como el recuerdo de otra vida, pero ¿cuántos años tendrían estas personas? En la cocina me espantaba una botella del detergente vestida con un delantal floreado. ¿Cómo llega una botella de a ser vestida con un delantal con flores, volados y encaje?

Yo no tenía nada personal en contra de nada específico de todo su mundo (¿o sí?) pero yo no me imaginaba siendo feliz llevando la vida que, al menos en mi imaginación, llevaban ellos. ¿Pero por qué? ¿Cuál era el principal problema en eso? ¿La heterosexualidad, contratar a alguien para limpiar sobre limpio, la centralidad que socialmente se otorga a la pareja como principal sostén material y emocional? Quizás el principal problema no era nada de eso sino la decoración del lugar. ¿Y si tenía un poco más de onda, qué? ¿Estaría pensando lo mismo?

Igual yo pasaba el trapo y me reía maliciosamente, imaginando a Jannine teniendo una vida así dentro de poco tiempo. No era una venganza, porque imaginaba que ella misma la anhelaba, pero yo lo sentía así. Mi compañera de doctorado, reuniéndose a tomar el té con sus amigas, intercambiándose halagos pasajeros bastante truchos del tipo: “Qué lindo tenés el pelo hoy!” o “Qué linda tenés tu camisa, where did you get it?”. En alguna ocasión Jannine comentó que le interesaba la teoría queer y yo hice una mueca de horror para mis adentros (ahora que lo pienso ahí no hay nada que reprochar: se nota que le gustaba la *teoría* queer y no the queerness that could be found everywhere around, even beyond theory, perhaps even more beyond queer theory itself. Maybe that’s the only queerness that matters). Nunca entendí qué le interesaba del arte más que la dimensión social del prestigio. ¿La juntada con las arpías contaba como eso?

Estaba sola en la casa. Antes de irme, abrí la heladera y comí algunas cosas sin dejar rastro y me aseguré de que todo tuviera la cantidad necesariamente abundante como para que no se notara que había un par de rodajas de menos. Me acordé de mi mamá diciendo se lo habrá comido la empleada. Me cambié la

¹ Universidad de Berkeley.



remera por una musculosa negra y me fui al Hambüger Bahnhof a ver una muestra de Adrian Piper: The probable truth registry. La muestra era una especie de contrato social de tres cláusulas, suscrito por todos los visitantes que quisieran firmarlo. “I will always be too expensive to buy”, “I will always mean what I say” y “I will always do what I say I am going to do”. Había tres mostradores con recepcionistas, uno por cada cláusula, que entregaban el contrato a firmar. Firmé los tres con la seguridad de que sabía que en la tercera estaba mintiendo, pero me pareció que estaba relativamente bien, de esas tres, fallar en esa.

Luisina Gentile. 2021. *El valor de las monedas* (p. 17). Socios fundadores.



DESACOMODADORA DE SUEÑOS INGENUOS

Mark Ziani

142



DESACOMODADORA DE SUEÑOS INGENUOS. SOBRE *I WILL ALWAYS DO WHAT I SAY I AM GOING TO DO*, DE LUISINA GENTILE

Mark Ziani¹

En el libro de poesía de Luisina Gentile *El valor de las monedas*, publicado por la editorial Socios fundadores, la escritura asume formas de prosa y verso. Uno de los textos que está escrito en prosa es “I will always do what I say I am going to do” (Siempre haré lo que digo que voy a hacer). El título se relaciona con una escena descrita en el párrafo final. Allí el yo poético, que puede ser también una primera persona propia, o, si se quiere, mejor, la narradora que se sitúa en Berlín, dirá que terminado el trabajo de limpieza en una casa situada “en una parte rica y elegante de la ciudad, cerca de Savigny Platz”, luego de cambiarse “la remera por una musculosa negra” fue al Hambüger Bahnhof a ver una muestra de Adrian Piper: *The probable truth registry*.

La muestra que efectivamente se realizó en el año 2017 y cuyo título completo es “Registro de confianza probable: Las reglas del juego #1-3” es importante como referencia para el sentido del entero texto en cuanto hay una percepción de ese mundo en relación a su propuesta conceptual y probablemente también a la escenografía que la incluye. La escenificación en el hall de la galería, propuesta por la artista conceptual que es además filósofa y que fue dirigida por John Rawls en su doctorado en Harvard, desplegaba sin ironía una fingida austeridad, al fin pomposa, con el estilo de los espacios de recepción de las grandes corporaciones: tres mostradores ovoides dorados situados frente a tres paredes grises en las que están escritas en inglés, y también en color dorado, tres afirmaciones distintas. La narradora lo describe así: “La muestra era una especie de contrato social de tres cláusulas, suscrito por todos los visitantes que quisieran firmarlo. ‘I will always be too expensive to buy’, ‘I will always mean what I say’ y ‘I will always do what I say I am going to do’”. La propuesta de Piper es que en estos contratos cada individuo se compromete a actuar en el futuro bajo los principios éticos de honestidad y fiabilidad partiendo de esas afirmaciones. Y las indicaciones aclaran que las colaboraciones se anotan en un registro que todos los participantes recibirán al final de la exposición con el objetivo de formar, en el futuro, un grupo de personas de confianza.

La forma de intervención política que despliega una mirada influenciada por Rawls de un liberalismo inclusivo abstracto que apela a las responsabilidades individuales para lograr el ideal de la “democracia americana”, seguramente le resulta por lo menos distante a la narradora, estudiante de doctorado en algún lugar de habla inglesa, y que está limpiando casas en la parte rica y elegante de Berlín. Porque es una mirada que siente incomodidad frente a como están las cosas en el mundo. Hay en este caso, y en toda la poesía de Luisina Gentile, una sensibilidad que da cuenta de un mundo dóxico en el que no parece haber otros horizontes que no sean adaptativos, aunque se presente en las múltiples formas que el

¹ One-Eyed Deer University.



privilegio cultural posibilita. Un mundo con ausencia de mínimas alboradas que permitan esbozar alguna que otra esperanza. Porque todo parece decir que el mundo nuevo ya llegó; que no hay alternativa. Y es en ese mundo que se presenta como un rayo vertical sobre el presente en el que se da la pelea. Pelea que no implica adherir a sueños colectivos que a primera vista no existen, sino evitar la resignación de vivir en un “cráter gigante” impregnado por una poderosa indiferencia transformada en algo natural.

Por ello la narradora siente incomodidad frente a la estética de la casa que está limpiando, pero no es la incomodidad del militante radicalizado por izquierda que desprecia la vida burguesa, y es al fin un desprecio intelectual. Aquí se trata de un sentimiento de incomodidad ante la posibilidad de quedar presa de una convencionalidad que percibe fuertemente desvitalizada (“La primera vez, pasando la aspiradora por el cuarto matrimonial, pensé que llevaban una vida que yo no quisiera tener en un par de años. La temática de la decoración eran ellos mismos: nuestro casamiento, nuestros quince días de vacaciones por año, los recuerdos recientes de nuestro matrimonio, el paso del tiempo en nuestro hijo. Me sofocaba”). Y es necesario insistir, es una sensibilidad molesta, asustada por algo que no quiere como opción de vida, que probablemente se construyó por diversas experiencias de desacomodamiento (la opción sexual es la que aparece explícitamente) en una época en la que no se encuentran en cualquier rincón otros modelos alternativos de futuro a mano. No es entonces una sensibilidad ideologizada, sino un sentimiento rebelde. Y por minoría que no encuentra fácilmente colchón cultural sólido en el que respaldarse, también confusa.

Yo no tenía nada personal en contra de nada específico de todo su mundo (¿o sí?) pero yo no me imaginaba siendo feliz llevando la vida que, al menos en mi imaginación, llevaban ellos. ¿Pero por qué? ¿Cuál era el principal problema en eso? ¿La heterosexualidad, contratar a alguien para limpiar sobre limpio, la centralidad que socialmente se otorga a la pareja como principal sostén material y emocional? Quizás el principal problema no era nada de eso sino la decoración del lugar. ¿Y si tenía un poco más de onda, qué? ¿Estaría pensando lo mismo? (Gentile, 2021, p 17).

La pelea contra ese mundo sostenido por oprimentes doxas es una pelea no exenta de peligros, sobre todo cuando no se disimula la cosificación que implican las cercanas opciones exitosas. Porque irremediablemente implica asumir rasgos de extemporaneidad. La estética de esa casa que estaba limpiando y su molestia frente a ella le recordó a su compañera de doctorado e imaginó que ella tendría una vida así en poco tiempo. Se reía maliciosamente, pero, dirá “no era una venganza, porque imaginaba que ella misma la anhelaba”, aunque reafirmará, “pero yo lo sentía así”. Su compañera ya era la otra que ella no quería ser, solo que con el manejo de códigos cercanos proporcionados por un posgrado de humanísticas en una prestigiosa universidad norteamericana. Y esos códigos superficialmente comunes se generaban porque por esas aulas transita el fantasma fetichizado de la corrección política con sesgo de ética protestante, degradado además por el predominio de la cultura del capital financiero. Y aparece de manera contundente cuando se relata que alguna vez Jannine había dicho que le gustaba la teoría queer (“y yo hice una mueca de horror para mis adentros”). Y luego entre paréntesis, la aclaración bajo la forma de corrección de lo dicho que le da una poderosa potencia política al conjunto del texto:



ahora que lo pienso ahí no hay nada que reprochar: se nota que le gustaba la *teoría* queer y no the queerness that could be found everywhere around, even beyond theory, perhaps even more beyond queer theory itself. Maybe that's the only queerness that matters" (Gentile, 2021, p. 17). Es por eso que el rechazo a la convencionalidad cotidiana y de la cultura no es una opción ideológica, sino una pura apuesta vital en la que se blanden sin prejuicios las armas que hay a mano. Se va más allá de la teoría *queer* convertida en fetiche para reconocer que el *queer* se puede encontrar en todas partes y que quizás sea el único *queer* que importa. Por eso la relación con la muestra de Adrian Piper es distante, y en todo caso, juguetona. Porque quien se desacomoda del mundo por sensibilidad y no por ideología sabe, quizás mejor que aquel que desarrolla una argumentada crítica materialista, que la apuesta individualista de construir confianza para lograr una sociedad mejor inspirada en el sentido común del progresismo norteamericano, en este caso fundado en John Rawls, suena al menos ingenua. Porque quien pelea contra las doxas sin colchones culturales e ideológicos fuertes puede reconocer como el pensador clásico, que al fin, los seres humanos "hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado" (Marx, 2002, p. 408). O también, si se quiere, que uno a veces hace más lo que puede que lo que quiere. Es por eso que solo se puede tratar con ironía esta ilusión de fundar un mundo mejor construyendo confianza social sostenida en las responsabilidades individuales, y que cree que es posible ser una especie de alcohólico anónimo que se "compromete siempre a hacer lo que dijo que iba a hacer". Y así, con tranquila ironía, sí es posible jugar el juego que propone la muestra y darle otro sentido. Y lo hace, firmando "los tres con la seguridad de que sabía que en la tercera estaba mintiendo, pero me pareció que estaba relativamente bien, de esas tres, fallar en esa." (Gentile, 2021, p. 17).

Bibliografía

Gentile, L. (2021). *El valor de las Monedas*. Socios fundadores.

Marx, K. (2002). El 18 de brumario de Luis Bonaparte. En *Obras escogidas Tomo 1*. Biblioteca de autores socialistas.



LUISINA GENTILE

Luisina Gentile nació en Chaco y allí hizo sus estudios secundarios. Estudió Sociología en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Realizó estudios de posgrado en Nueva York y actualmente está cursando su doctorado en Berkeley California. La relación con la poesía es intensa durante sus estudios de grado y es en ese momento que asiste al taller literario de la poeta y traductora Cecilia Pavón. Su libro de poesía *El valor de las monedas* apareció recientemente y está editado por la editorial de Buenos Aires Socios fundadores. Luisina tradujo al español la obra de la poeta Eileen Myles.



cecyp

Grupo de Estudios en Cultura, Economía y Política

GESoL

Grupo de Estudios sobre Sociología de la literatura



Instituto de Investigaciones Gino Germani (Facultad de Ciencias Sociales - Universidad de Buenos Aires)