

# Cuadernos del Sur

---

Año 20 - Nº 37

Mayo de 2004

[www.cuadernosdelsur.org.ar](http://www.cuadernosdelsur.org.ar)

Tierra  del fuego

# Diciembre en los pasillos de la academia.

## Luchas sociales y micropolíticas posmodernas

Alberto Bonnet\*

**1** No vamos a ocuparnos aquí de las características del movimiento de masas que protagonizó el ascenso de las luchas sociales que culminó en la insurrección de diciembre 2001.<sup>1</sup> Vamos a discutir el sentido que un variopinto espectro de intelectuales atribuyó desde afuera a ese movimiento de masas –*intelectuales*, aunque la palabra inquieta algunas de sus fibras más populistas; *desde afuera*, aunque la expresión convuera su antileninismo tan políticamente correcto. Hablamos de un espectro de individuos y pequeños grupos de opinión cuya ideología es tributaria del progresismo de nuestros sectores medios urbanos –aunque esta referencia de clase los alarma más sobremanera pues querrían flotar libremente. Hablamos pues de individuos y pequeños grupos cuya existencia escasamente material se desenvuelve

principalmente en las universidades, en medio de esa miríada de puestos ambulantes y publicaciones de engorrosa lectura que puebla los pasillos de las facultades de Ciencias Sociales, Filosofía y Letras o Psicología porteñas, pero también en algunas pocas y céntricas asambleas barriales, en las cuales encaran una invaluable misión de autoayuda entre vecinos agobiados por sus problemas cotidianos, en algunos novísimos movimientos sociales, que no se distinguen por su credo o ideología sino por el selecto número de sus miembros, e incluso entre los mentores de cierta curiosa red política de estructura familiar. No nos ocuparemos aquí, por consiguiente, de evaluar los aportes que tradiciones de lucha y de pensamiento emancipatorio tan ricas como el anarquismo o el autonomismo podrían brindarnos a la hora de enten-

<sup>1</sup> Propusimos un análisis de esta insurrección y de la crisis de la convertibilidad en su conjunto en "Crisis, insurrección y caída de la convertibilidad", en *Cuadernos del Sur* 33, Bs.As., mayo de 2002.

der las características del movimiento de masas de nuestros días. No volveremos entonces sobre las acciones y las ideas de aquellos que protagonizaron los primeros sindicatos y huelgas generales en la Argentina de las décadas de 1880 y 1890 ni de aquellos que impulsaron las grandes ocupaciones fabriles del norte de Italia durante las décadas de 1960 y 1970.<sup>2</sup> Nos ocuparemos apenas de cierto discurso neo-anarquista *soft* o neo-autonomista *post-structuralisée*, de moda en algunos pasillos académicos en nuestros días.

Aquí vamos pues a discutir el significado político que ese espectro de intelectuales atribuyó desde afuera al movimiento de masas que culminó en las jornadas de diciembre de 2001. Pero vale preguntarse: ¿por qué ocuparnos de estos intelectuales? La respuesta es sencilla. Estos intelectuales mantienen una relación parasitaria con el movimiento de masas consistente en procesar desde afuera sus prácticas de organización y de lucha y presentarlas ante los otros (la propia academia, los medios de comunicación, los foros internacionales) e incluso ante algunos de nosotros (asambleas barriales, sectores del movimiento piquetero) por medio de discursos en los cuales resultan transmutadas en *mi-*

*cropolíticas posmodernas*. Pero sabemos que cualquier discurso cuenta siempre con una dimensión performativa. El discurso de estos intelectuales contribuyó así –junto con una serie de factores, ciertamente mucho más importantes, que no podemos revisar en estas páginas- al reflujo registrado por ese movimiento de masas desde mediados de 2002. Se justifica, entonces, que nos ocupemos del mismo, mientras aguardamos su integración definitiva en los mercados académicos.

2. Consciente del carácter global de las relaciones de explotación y opresión propias de la sociedad capitalista, el pensamiento revolucionario anticapitalista se caracteriza por su holismo, es decir, por un rasgo que podríamos llamar –importando de la esfera gnoseológica al campo de batalla de la política la conocida expresión lukacsiana- una aspiración de totalidad de la práctica revolucionaria. La transformación global de las relaciones sociales capitalistas siempre escapa a la capacidad de intervención de cualquier organización y lucha particulares, desde luego, pero eso nunca implicó para el pensamiento revolucionario que debieran renunciar a intentar situar su intervención en esa empresa de transfor-

<sup>2</sup> Véanse en este sentido los interesante aportes de Mabel Thwaites Rey, en su discusión con Luis Mattini, publicados en la última entrega de la revista: M. Thwaites Rey: "La autonomía como mito y como posibilidad" y L. Mattini: "Autogestión productiva y asambleísmo", en *Cuadernos del Sur*, 36 de noviembre de 2003.

mación global. Sin embargo, precisamente cuando esas relaciones de explotación y opresión inherentes a la sociedad capitalista devienen más globales que nunca, emergen discursos signados por un incontenible rechazo a pensar en términos globales. “Si como lógica cultural de una tercera etapa ampliada del capitalismo clásico –dice Jameson–, el movimiento posmoderno es de muchas maneras una expresión más pura y más homogénea de aquella última, muchos de cuyos enclaves de diferencia socio-económica hasta aquí sobrevivientes han sido borrados (a través de su colonización y absorción por la forma mercancía), entonces tiene sentido sugerir que el decrecimiento de nuestro sentido de la historia, y más particularmente nuestra resistencia a los conceptos globalizadores o totalizadores como el de modo de producción mismo, son una función precisamente de esa universalización del capitalismo. Donde todo es, de aquí en más, sistémico, la misma noción de sistema parece perder su razón de ser, regresando sólo por la vía de un ‘retorno de lo reprimido’ en las formas más pesadillescas del ‘sistema total’ fantaseado por Weber o Foucault o por la gente de 1984”.<sup>3</sup>

Esta *holofobia* se pone de mani-

fiesto entre nuestros intelectuales a través de los más curiosos síntomas, como muecas, alaridos y retorcijones de tripas, ante la mera invocación del Estado, del capital, del sistema, de la revolución o de cualquier otra cosa que recuerde aquella dimensión global de las relaciones sociales. El *Colectivo Situaciones* define “lo que sucede hoy con la política: la emergencia de la multiplicidad como clave de la nueva radicalidad socava la fe en la centralidad del poder”.<sup>4</sup> Bastaría con revisar algunas afirmaciones de Foucault y Poulantzas, por ejemplo, para advertir que este suceso de hoy sería en el mejor de los casos uno de anteayer. Pero dejemos esta cuestión de lado. Remarquemos apenas que la centralidad del poder de estado aparece ahora como un mero objeto de fe del que afortunadamente está deshaciéndose, si no la propia burguesía, por lo menos estos intelectuales. “Decimos que el escenario central de la política representativa (la del Estado y los partidos), con la figura de los políticos hablando aquí y allá, es precisamente eso, un ‘escenario’, un espectáculo que se mira por televisión, se lee en los diarios, se escucha en la radio, se comenta en cada opinión al pasar”, sentencia Gradoero, y a continuación convoca a “ale-

<sup>3</sup> F. Jameson: “Marxismo y posmodernismo”, en *Ensayos sobre el posmodernismo*, Bs.As., Imago Mundi, 1991, p.118-9.

<sup>4</sup> Colectivo Situaciones: “Por una política más allá de la política”, en AAVV: *Contrapoder. Una introducción*, Bs.As., De mano en mano, 2001, p. 23.

jarse de esa relación".<sup>5</sup> Podríamos preguntarnos acerca de si este desatino se habrá inspirado en la sociedad del espectáculo de Debord o, simplemente, en la imagen que ya la concepción burguesa clásica tenía de la representación política. Pero no importa. Reconozcamos que, gracias a la holofobia de estos intelectuales, aprendemos ahora que el Estado, el régimen político y el sistema de partidos no eran sino un teatro del que uno puede retirarse a su gusto cuando se aburre.

Pero resulta que este teatro sigue ahí, aunque decidamos retirarnos, causando ciertos problemas a estos intelectuales. Veamos, por ejemplo, la manera en que L. Mattini entiende la relación que deberían mantener las asambleas populares con un Estado empecinado en seguir existiendo ahí afuera. "La población en las calles es ejercicio de la soberanía, de la democracia directa, y demuestra que quienes gobiernan lo están haciendo ilegítimamente, sólo por el poder de la fuerza, porque son el resultado de la acción de los representantes del pueblo quienes han perdido dicha representación. No se trata entonces ni del momento del asalto al poder ni siquiera de una estrategia de toma del poder total de Estado, si-

no de cómo mantener la iniciativa de modo tal que quienes están al frente de los aparatos centrales del Estado gerencien, administren –por así decirlo– condicionados por la gente en las calles. La política, o sea la potencia, está en las calles, en los barrios, en la iniciativa popular. El poder, el gobierno, es el lugar de la impotencia, de la acción condicionada, sea quien fuere que gobierne, incluso nosotros. En esa dinámica las asambleas populares podrán ir haciéndose cargo de administraciones locales, por comunas, desarrollando formas de contrapoder que condicione el propio poder central. Y acaso sea posible pensar que en esta práctica se desarrollen tanto las formas políticas como jurídicas que respondan a una nueva racionalidad, como así también a las personas de la muchedumbre a quienes se les confie la tarea transitoria de gobernar".<sup>6</sup> Las asambleas deben constituirse en instancias de ejercicio de contrapoder, nos dice Mattini, pero no entendido a la manera de un doble poder en disputa con el poder de Estado (según una concepción consejista que, de todas maneras, excedería la capacidad de intervención propia de las asambleas) sino a la manera de un control de las políticas estatales por parte de

<sup>5</sup> Gradozero: "Pensamiento asambleario en Argentina (12 herramientas de autoorganización social)", en *Athenaea Digital. Revista de Pensamiento e Investigación Social* 3, 2003, [www.antalya.uab.es](http://www.antalya.uab.es).

<sup>6</sup> L. Mattini: "La hora de las comunas", en AAVV: *Qué son las asambleas populares*, Bs.As., Ediciones Continente, 2002, p.50.

unos organismos aún no institucionalizados. Aunque ciertamente *contrapoder* es una palabra un poco excesiva para designar estos mecanismos liberales de *checks and balances* que Mattini nos propone para “resignificar y reorientar el Estado nacional”...

3. La etiología de esta holofobia nos conduce directamente a un primer mecanismo que estructura el discurso de estos intelectuales. Este mecanismo es la conocida *conversión de la necesidad en virtud*: “el hecho de descartar la idea de totalidad en un ataque de holofobia les provee, entre otras cosas positivas, de un consuelo muy necesario”, advierte sagazmente Eagleton. “Cuando las llamadas ‘micropolíticas’ parecen estar a la orden del día, es vivificante convertir esta necesidad en virtud, para persuadirse uno mismo de que los propios límites políticos tienen, como sucedía, una sólida base ontológica en el hecho de que la totalidad social es en cualquier caso una quimera. No importa si no hay agente político a mano para transformar la totalidad, dado que no hay en realidad ninguna totalidad para ser transformada”.<sup>7</sup> En efecto, aquella conversión de la necesidad en virtud que estructura el dis-

curso de estos intelectuales resulta de una experiencia de derrota política, ya sea que se encuentre grabada en sus propias cabezas o vague más ambiguamente en el ambiente de la cultura dominante. Hablamos, naturalmente, de la derrota del ascenso de las luchas sociales de fines de los setenta y comienzos de los setenta, aquí y en otras latitudes, y de sus secuelas.<sup>8</sup> Pero no hablamos propiamente de una derrota efectiva en la lucha de clases -semejante afirmación debería ser mucho más matizada- sino de una experiencia inscripta como una derrota en unas biografías e historias culturales muy particulares. Nos referimos a unos pocos caciques que peinan canas de militantes setentistas, posteriormente teñidas en alguna peluquería europea de moda durante sus exilios. Y a unos muchos indios más jóvenes, que echaron barbas en los ochenta esperando ver cumplidas las promesas de la democracia alfonsinista, democracia que había sido parida precisamente por la derrota de aquellas luchas de setentistas. Dos generaciones, dos desencantos, ante un mismo empeño de convertir la necesidad en virtud para mochar las astillas más hirientes de experiencias políticas asumidas como derrotas.

<sup>7</sup> T. Eagleton: *La ilusiones del posmodernismo*, Bs.As., Paidós, 1997, p. 27.

<sup>8</sup> La derrota de la oleada europea de luchas sociales de fines de los 60 y comienzos de los 70, y particularmente de la francesa asociada al mayo del 68, se encuentra ciertamente en los orígenes del posmodernismo europeo. Ver, además del ensayo de T. Eagleton antes mencionado, A. Callinicos: *Contra el posmodernismo. Una crítica marxista*, Bogotá, El Ancora, 1993.

Pero el precio político y social a pagar por este consuelo psicológico individual es altísimo: estos intelectuales convalidan ideológicamente, de esta manera, la derrota que la burguesía impuso a los trabajadores, sumándose a las huestes de la reacción. Porque su holofobia no se inspira en una crítica de la ideología que representa a la sociedad capitalista como una totalidad armónica como, por ejemplo, en aquella afirmación de Adorno de que “sociedad’ es un concepto antagónico”. Se inspira en algo mucho más pedestre, a saber, en la asunción acrítica de la representación individualista de la sociedad propia de la ideología liberal, en sintonía con aquella sentencia de Thatcher de que “no existe algo así como la sociedad”. Y, mucho más importante aún, porque su holofobia no conduce al rechazo de la posibilidad de representarnos positivamente la sociedad comunista que constituye nuestra única esperanza, como en la “prohibición de imágenes” de Adorno. Conduce en cambio a la denuncia conservadora de esa sociedad comunista como una utopía totalitaria, es decir, a una callada aceptación del capitalismo como horizonte insuperable de nuestro tiempo, en fina sintonía con aquella otra sentencia de Thatcher de que “no hay alternativa”.

4. Comprometido con los intereses y los deseos de los explotados y oprimidos, una amplísima mayoría den-

tro de la sociedad capitalista, y convencido de que la emancipación de esa mayoría de explotados y oprimidos debe ser obra de ellos mismos, el pensamiento revolucionario anticapitalista se caracteriza asimismo por su aprecio hacia los movimientos sociales y políticos de masas. El pensamiento revolucionario no afirma que cualquier movimiento de masas apunta a acabar con las relaciones sociales capitalistas, ciertamente, pero sí afirma que la tarea de acabar con esas relaciones sociales capitalistas sólo puede ser encarada por un movimiento de masas. En cualquier caso, cuenta con una serie de criterios bastante efectivos, aprendidos a partir de una vasta experiencia histórica, para discriminar entre movimientos de masas revolucionarios y reaccionarios. En cambio estos intelectuales, como contracara de aquella holofobia, padecen de una suerte de apego enfermizo hacia las iniciativas minoritarias y marginales.

Sería arduo discutir aquí si esta *microfilia* encuentra sus raíces en un individualismo de estirpe liberal, anarquista o mixta, en un aristocratismo de suburbios o simplemente en esa maternal simpatía por las cosas pequeñas que nos induce a amar a los ositos mientras tememos a los osos grandes. Pero lo cierto es que este apego enfermizo por las iniciativas marginales y minoritarias suele conducir a las más excelsas expresiones del disparate. Dice el *metaecono-*

mista M. Benasayag, por ejemplo, que “si bien la completitud, el conjunto complejo, no es *ordenable*, podemos por el contrario pensar prácticas e hipótesis económicas que sean ‘ordenadas’ o, dicho de otro modo, ‘consistentes’, pero que lo sean bajo el necesario abandono, que es más bien la puesta entre paréntesis, de la completitud (...) De esta manera, en todas partes dentro de nuestro fatigado mundo, vemos hoy emerger prácticas de solidaridad, que no parten de un modelo o de un programa económico, como sucedía en el caso de los años de la contestación revolucionaria *clásica*, sino que surgen de una exigencia consistente: ‘la población de este barrio ocupa tierras y hace todo para que cada habitante pueda vivir dignamente, satisfaciendo, por medio de la solidaridad, las necesidades básicas de cada uno’. (...) A la vez, es forzoso constatar que estos proyectos no pueden subordinarse a lo económico, sino que deben construirse y existir en un ‘más allá de lo económico’ que, como veremos más adelante, a mi parecer no se opone a él, por eso no están *ni por ni contra* lo económico. (...) Estos proyectos desarrollan en sí verdaderas zonas y tendencias no capitalistas dentro de un mundo ordenado y dominado por el capitalismo. Las zonas son lugares donde la vida no está regida por el capitalismo”.<sup>9</sup>

El metaeconomista dice estas cosas y otras semejantes, en su peculiar jerga, sin haber reparado en que su empresa de auto-marginamiento enfrenta algunas dificultades no menores. Revisemos, por ejemplo, la experiencia de los clubes de trueque, hoy desaparecidos en su gran mayoría. Recordemos, por una parte, el primer principio de la Red Global de Trueque, que rezaba: “nuestra realización como seres humanos no necesita estar condicionada por el dinero”. Recordemos, por otra parte, que los créditos emitidos por los clubes tenían como unidad de referencia a la moneda capitalista, que las relaciones cuantitativas entre los bienes trocados en dichos clubes remitían al sistema de precios vigente en el mercado capitalista, que los clubes de trueque quedaron así sometidos a procesos inflacionarios... El mercado capitalista no es un mecanismo insuperable de asignación del trabajo social, desde luego, pero una proliferación de supuestas “zonas donde la vida no está regida por el capitalismo” no parece constituir alternativa alguna.

Sin embargo, no vamos a alimentar angustias holofóbicas considerando la propuesta de una planificación democrática de la economía, porque ya hubo quienes se encargaron de enseñarnos que conduce inexorablemente al terror de una socie-

<sup>9</sup> M. Benasayag: “Fundamentos para una metaeconomía”, en AA.VV.: op. cit., p.60-62.

dad totalitaria. En efecto, no sabemos a ciencia cierta qué tendrá en mente nuestro metaeconomista cuando rechaza “los modelos y programas económicos de la contestación revolucionaria clásica”. Pero podemos recordar la crítica de Hayek a la planificación: “el precio de la democracia es que las posibilidades de un control explícito se hallan restringidas a los campos en que existe verdadero acuerdo y que en algunos campos las cosas tienen que abandonarse a su suerte. Pero en una sociedad cuyo funcionamiento está sujeto a la planificación central, este control no puede quedar a merced de la existencia de una mayoría dispuesta a dar su conformidad. Con frecuencia será necesario que la voluntad de una pequeña minoría se imponga a todos, porque esta minoría será el mayor grupo capaz de llegar a un acuerdo dentro de ella sobre la cuestión disputada”.<sup>10</sup> Podemos recordar también las objeciones de Popper a la ingeniería utópica: “la tentativa de alcanzar un estado ideal, sirviéndose para ello de un plano de la sociedad total, exige, por su carácter, el gobierno fuerte y centralizado de un corto número de personas, capaz, en consecuencia, de conducir fácilmente a la dictadura”.<sup>11</sup> Y podríamos seguir recordando más cosas, porque la tradición de pensamiento re-

accionario en la que se inscriben estas citas se remonta hasta Burke, pero no vale la pena.

Digamos simplemente que el carácter minoritario y marginal de una iniciativa suele convertirse en una suerte de nuevo criterio de aprobación política entre los intelectuales en cuestión. Iniciativas como la organización de una huerta o de un comedor comunitario, de un nodo de trueque o de una panadería, tienden entonces a perder sus nexos con la conservación de la identidad y los vínculos solidarios perdidos junto con el empleo, o simplemente con una autoconservación a secas también a punto de perderse, de los sujetos implicados en ellas. Y resultan milagrosamente transmutadas en un discurso que las nombra como privilegiados espacios instituyentes de subjetividades impolutas y otros disparates semejantes. El pequeño número de sujetos que a duras penas logran reunirse para encarar una iniciativa y su involuntaria marginación respecto del Estado y del mercado capitalistas devienen, en este discurso, virtudes supremas de esa iniciativa. La necesidad, nuevamente, es convertida en virtud, para beneplácito de los empresarios que pueden seguir manteniendo deprimidos los salarios de sus empleados y de los funcionarios que pueden se-

<sup>10</sup> F. A. Hayek: *Camino de servidumbre*, Madrid, Alianza, 1995, p.100-101.

<sup>11</sup> K. R. Popper: *La sociedad abierta y sus enemigos*, Bs.As., Hyspamérica, 1985, p.159.

uir desentendiéndose de la suerte de los desempleados. Afortunadamente los sujetos implicados en importantes iniciativas sociales y políticas como aquellas, empeñados en esa pedestre militancia que consiste en sumar compañeros y enfrentar las violencias del Estado y el mercado, apenas prestan sus oídos a este zumbido microfílico.<sup>12</sup> Desprovistos de oídos, entonces, estos intelectuales quedan condenados a competir en sectarismo con las peores sectas de izquierda –y no olvidemos que muchos de ellos son ex militantes de esas mismas sectas que, digamos, se demoraron un domingo en alguna asamblea antes de regresar a su hogar y su familia.

5. La etiología de esta microfilia nos conduce, a su vez, a un segundo mecanismo que estructura el discurso de estos intelectuales. Me refiero al conocido distanciamiento respecto de una realidad angustiante propia del *alma bella*. En el *alma bella*, decía Hegel hace dos siglos, “la absoluta certeza de sí mismo se trueca, pues, de modo inmediato, para ella misma como conciencia, en el apagarse de un sonido, en la objetividad de su ser

para sí; pero este mundo es creado en su *discurso*, que ha escuchado también de un modo inmediato y del que solamente retorna a ella el eco. Este retorno no tiene, pues, la significación de que en ese acto la conciencia sea *en sí y para sí*, pues la esencia no es para ella un *en sí*, sino que es ella misma; ni tiene tampoco *existencia*, pues lo objetivo no logra llegar a ser un negativo del sí mismo real, del mismo modo que este no alcanza realidad. Le falta la fuerza de la enajenación, la fuerza de convertirse en cosa y soportar el ser. Vive en la angustia de manchar la gloria de su interior con la acción y la existencia; y para conservar la pureza de su corazón, rehuye todo contacto con la realidad y permanece en la obstinada impotencia de renunciar al propio sí mismo llevado hasta el extremo de la última abstracción y de darse sustancialidad y transformar su pensamiento en ser y confiarse a la diferencia absoluta”.<sup>13</sup> Las almas de estos intelectuales son perfectamente bellas –y la belleza impoluta, se sabe, sigue siendo privilegio de las cosas pequeñas. Estos intelectuales simplemente querrán distanciarse de las sucias realidades del Estado, del

<sup>12</sup> El MTD-Solano es, seguramente, la organización piquetera más parasitada por estos intelectuales. Sin embargo, leemos en uno de sus boletines: “Autonomía no quiere decir independencia absoluta de sectores, Estados o instituciones como mero puritanismo. Podemos ser autónomos articulando con otros movimientos u organizaciones, construyendo en estos espacios de coordinación nuestro propio proyecto político; esto también puede ser una forma de construir autonomía” (MTD-Solano: *El pikete* 7, agosto de 2002).

<sup>13</sup> G. W. F. Hegel: *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 1985, p.383-384.

mercado, de las elecciones, de la policía. Tomarán en préstamo palabras como *autonomía*, entonces, para nombrar más dignamente su histeria. Y se dedicarán a mimar en las vitrinas de sus almas bellas las imágenes de piqueteros que no negocian subsidios de desempleo, de empresas recuperadas que no venden mercancías, de elecciones en las que nadie vota y de insurrecciones que no enfrentan en las calles a la violencia represiva del Estado mediante su propia violencia de masas. Es cierto que tales imágenes no suelen corresponder a cosa alguna existente en la realidad. Pero el discurso de estos intelectuales no intenta interpretar la realidad para transformarla, sino más bien dar rienda suelta a la expresión de los más puros impulsos íntimos de sus cultores. Ningún mentís proveniente de esa sucia realidad, por consiguiente, podrá desalentar a estos intelectuales. Seguirán conservando la belleza de sus almas. Tamarán distancia de la suciedad de este mundo. Se refugiarán en iniciativas minoritarias y marginales que parezcan reflejar la inmaculada belleza de sus almas, mientras puedan, y se encerrarán desencantados en ellas, cuando ya no puedan. Para conservar la pureza de sus corazones, resumiría Hegel, rehuirán todo contacto con la realidad y permanecerán en una obstinada impotencia. El Colec-

tivo *Nuevo Proyecto Histórico*, una expresión ambiciosa que en realidad designa una maraña de multitudes, biopolíticas y posfordismos copiados de los escritos de Negri en una página web, convoca entonces a los desocupados a “autonomizarse del trabajo asalariado”. *El grito*, nombre de un periódico de escasa circulación inspirado en el primer párrafo de un artículo de Holloway, reflexiona por su parte acerca de la práctica de las asambleas barriales: “en la acción nos topamos con dos caminos: resolver nosotros/as mismos/as los problemas o reclamar al Estado que lo haga. Dos caminos: hacer o pedir. Ser o no ser”.<sup>14</sup> Los empresarios y funcionarios no esperarían menos de nuestros principes rioplatenses.

6. Los intelectuales en cuestión guardarán por consiguiente una peculiar relación, o mejor, carencia de relación, con la realidad que los rodea. Su mundo, diría Hegel, será una creación de su discurso. Pero por fuera de las vitrinas donde miman sus puras imágenes religiosas suceden acontecimientos sociales y políticos claves, esperanzadores a veces, otras veces desalentadores, aunque siempre menos puros que aquellas imágenes. Estos acontecimientos desatarán la histeria de nuestros intelectuales -hay que re-

<sup>14</sup> *El grito* 2, Bs.As., marzo de 2002, editorial.

conocer que, en algunos casos, no es para menos. Consideremos por caso los cambios en las relaciones de fuerza sociales y políticas registrados durante el período que se extiende entre la insurrección de diciembre de 2001 y las elecciones de abril de 2003. Explicar esos cambios resulta una empresa compleja, aunque viable, pero ya sabemos que el discurso de estos intelectuales no es proclive a proveer explicaciones. Digamos entonces que chumullar un relato fantástico que comience con la irrupción *ex nihilo* de una multitud que protagoniza un acontecimiento parecido a un carnaval carioca, salvo quizás por el excesivo porcentaje de disfraces de policía, para concluir en una masa de ciudadanos de pasiones tristes sometido en masa en los cuartos oscuros, parece en cambio una empresa completamente inviable.<sup>15</sup> Emprender semejante narración histerizaría a cualquiera -y con más razón a quien debiera incluir en esa narración el estrepitoso fracaso de su propia convocatoria a rechazar esas elecciones.

Veamos. El periódico gritón antes mencionado sostenía días antes de las elecciones, repetimos, días antes: "las consignas que llaman a la abstención llegan años tarde a plantear

algo que la población ya viene haciendo: mostrar el rechazo a la conducción política tradicional a través del voto blanco, nulo, o la abstención. (...) Seguramente, el 27 de abril mostrará una vez más el agotamiento del sistema representativo".<sup>16</sup> Desde luego que mucho antes de las elecciones y de la publicación del periódico gritón ya era previsible –al menos en la sala de la bolsa, si no en los pasillos de la academia- que no sucedería nada semejante. Y los resultados de las elecciones serían contundentes: una desaceleración de la tendencia al aumento del ausentismo registrada en las elecciones presidenciales de los 80 y 90, un retroceso absoluto del ausentismo respecto de las previas elecciones parlamentarias, una caída del voto en blanco al menor índice registrado desde las elecciones de 1946 y un voto anulado insignificante.

Muchos de estos intelectuales prefirieron guardar un sano silencio, sano para nosotros, tras incurrir en semejantes disparates. Pero unos pocos, desafiando su propia histeria, se atrevieron a continuar discutiendo. Apreciamos una de las espeluznantes criaturas resultantes de esta audacia: "un poder destituyente no necesariamente trabaja según los reque-

<sup>15</sup> El más minucioso de estos relatos fantásticos acerca de la insurrección de diciembre de 2001, desgraciadamente, se publicó antes de las elecciones de abril de 2003. Me refiero a R. Zibechi: *Genealogía de la revuelta. Argentina: la sociedad en movimiento*, Bs.As., Letra libre / Nordhan-Comunidad, 2003.

<sup>16</sup> *El grito* 7, Bs. As., abril de 2003.

rimientos de lo instituyente. Diciembre de 2001 no fue el surgimiento de un sujeto político. De allí que tal sujeto no se haya manifestado. Fue, sí, una ruptura, y una visibilización de un nuevo protagonismo social. Pero ese protagonismo es lo que es, precisamente, porque no entiende la política como se lo hacía una década atrás. De allí que no sea prudente lamentarse de que estas fuerzas no hayan actuado como si fueran ese sujeto. Más aún: los efectos de las jornadas del 19 y 20 fueron tan radicales –y subsisten a tal punto– que las elecciones estuvieron completamente afectadas por aquellas jornadas. Pero esto no habilita de ningún modo a establecer una relación a priori directa entre luchas callejeras y la elaboración de experiencias de contrapoder y el resultado de las elecciones como tal. De hecho, las mismas personas que han participado votando a tal o cual candidato son en muchos casos las mismas que luego participan de las experiencias alternativas de contrapoder. O mejor aún: no son las mismas, ya que en el cuarto oscuro no se es el mismo que en la asamblea, o en el corte de ruta. Ambos sitios se instituyen según reglas heterogéneas: si las elecciones pretenden representar todo lo que existe y decretar, por tanto, la inexistencia de aquello que no logra capturar y medir, las experiencias de

contrapoder, al contrario, existen sólo en situación, en un territorio, una especificidad, una disposición corporal y un tiempo autodeterminados”.<sup>17</sup> Si usted considera que el chamullo precedente es un mero disparate carente de cualquier resto de sentido, coincidiremos, pero recuerde que es un relato redactado por intelectuales de carne y hueso y no un chiste producido por el *postmodernist generator*. El relato farfulla, en síntesis, que las elecciones de abril de 2003 “estuvieron completamente afectadas” por la insurrección de diciembre de 2001 porque los que votaron al PJ en esas elecciones eran y no eran los que protagonizaron la insurrección. ¿Protagonizar una insurrección es un requisito previo, entonces, para votar al justicialismo? Si fuera el caso, no sabemos en qué insurrecciones habrán participado los votantes por el justicialismo en anteriores elecciones. ¿O bien los protagonistas de la insurrección no son los mismos que votaron al justicialismo? Si este fuera el caso, no sabemos en qué consiste esa completa afición, a priori o a posteriori, neurótica o esquizo, que sufrieron estas elecciones por parte de aquella insurrección. Se trata de una poco elegante manera de desentenderse de cualquier explicación de los acontecimientos y, en particular, del fracaso de su propia convocatoria a rechazar

<sup>17</sup> Colectivo Situaciones: “Causas y azares”, en *La fogata digital* 21/5/03.

las elecciones. El colectivo en cuestión puede así consolarse colectivamente concluyendo que, en definitiva, las elecciones fueron rechazadas... porque quienes votaron en ellas no eran los mismos que habían protagonizado la insurrección.

7. Ahora bien, si este discurso tiene a no guardar relación alguna con la realidad: ¿ante qué tipo de discurso estamos? Ante un discurso expresivo que aspira exclusivamente a poner en escena los impulsos íntimos de sus emisores. No nos sorprenderá entonces que ciertas reuniones políticas se convierten en prolongadísimas sesiones de terapia de grupo (aunque un diputado ejerza como terapeuta) ni, mucho más importante, que las acciones de masas sean confundidas con carnavales (aunque los disfrazados de policías se tomen demasiado en serio sus roles).

Nuestros disparatólogos se apropiaron de una vieja palabra, *multitud*, para bautizar a los participantes de sus carnavales y aproximarse a sus comportamientos. El diccionario nos permite una primera aproximación a esta vieja palabra. “*Multitud* (lat. *Multitudo / multitudine*): palabra súbitamente puesta de moda –a par-

tir exactamente del 20 de diciembre de 2001, fecha en la cual se presume que habrá emergido de la Nada la porción de realidad por ella nombrada –entre sociólogos, polítólogos y activistas políticos (especialmente del movimiento estudiantil anarcoespontaneista) argentinos. Dícese de un apretujamiento heterogéneo, heteróclito, heteronómico y heteroglósico de sujetos/as que realizan actividades varias y colectivas de desorden público, resistencia cultural y desobediencia civil, no inmediatamente inteligibles ni clasificables por las ciencias sociales, ni por las naturales o ‘exactas’, tales como las denominadas ‘cacerolazos’, ‘escraches’, ‘asambleas’, ‘piquetes’, etcétera”.<sup>18</sup> En su uso por parte estos intelectuales, empero, nuestra vieja palabra merece una segunda aproximación. La multitud en cuestión no es la masa moderna disecada por la psicología de masas del positivismo, ya sea en sus versión europea a la Le Bon o en su versión rioplatense a la Ramos Mejía. La multitud autóctona quiere mentar una proliferación posmoderna de subjetividades, aca- so a la Negri y Hardt, aunque su sabor populista sepa más en este caso a *Mate Listo* que a *Sopa Campbell*.<sup>19</sup>

<sup>18</sup> E. Grüner (trad.): “Breve diccionario de la actualidad (no sólo) argentina”, en *Cuadernos del Sur* 35, Bs.As., mayo de 2003, p.137-8.

<sup>19</sup> Para versiones autóctonas de este populismo posmoderno, desatado alrededor de la noción de “multitud”, véanse el artículo de L. Mattini “¿Clase obrera versus imperialismo o multitudes contra el imperio?”, en *La Fogata* 14/8/02, el reportaje a H. Gonzalez en *Página 12* 24/2/02 o el dossier de *La escena contemporánea* 4, mayo de 2000.

Sin embargo, no estamos ante “el pueblo” del viejo populismo peronista, sino ante “la gente” del nuevo populismo posmenemista que, como ya sabemos, es su versión *diet* y digestiva para el liberalismo. ¿Proliferación de subjetividades? ¿Multiplicidad y diferencia de estilos de vida? Recordemos los argumentos de uno de los padres del liberalismo: “puesto que es útil, mientras dure la imperfección del género humano, que existan opiniones diferentes, del mismo modo será conveniente que haya diferentes maneras de vivir; que se abra campo al desarrollo de la diversidad de carácter, siempre que no suponga daño a los demás; y que cada uno pueda, cuando lo juzgue conveniente, hacer la prueba de los diferentes géneros de vida”. Es cierto que el señor Mill, cuando ilustraba ese “daño a los demás”, mostraba en público las hilachas de su liberalismo: “la opinión que afirma que los comerciantes de grano hacen morir de hambre a los pobres o que la propiedad privada es un robo, no debe inquietar a nadie cuando solamente circula en la prensa; pero puede incurrir en justo castigo si se la expresa oralmente en una reunión de personas furiosas, agrupadas a la puerta de uno de esos comerciantes, o si se la difunde por medio de pas-

quines”.<sup>20</sup> Pero no importa. Estos intelectuales viven entre niños desnutridos en un país capaz de alimentar a su población multiplicada por cinco, pero no acostumbran cuestionar la propiedad de la tierra ni de la renta agraria. La tolerancia de Mill -o mejor: la *tolerancia represiva* disecada en Marcuse- alcanza para que sigan expresándose en sus terapias de grupo y sus carnavales.<sup>21</sup>

8. El discurso de estos intelectuales, dijimos, asimila las dimensiones políticas de las luchas sociales digiriéndolas como micropolíticas posmodernas. Las organizaciones y las luchas particulares deben, entonces, mantenerse diferenciadas y renunciar a inscribirse en una empresa de transformación revolucionaria más amplia. En relación con la insurrección de diciembre de 2001 leemos así en *La Escena Contemporánea*: “pensar las experiencias de otro modo, supone no creerlas escalones en una marcha ascendente hacia la meta que en el futuro espera. Antes bien, se trata de encontrar en cada una aquello que ya tiene, lo que porta como realidad. Se trata de afirmar que no ganamos nada midiendo el grado de revolucionarismo que portan o clasificándolas en fáciles y pedagógicas ‘izquierdas y derechas’. La

<sup>20</sup> J. S. Mill: *Sobre la libertad*, Madrid, Hyspamérica, 1985, p.72, 71.

<sup>21</sup> H. Marcuse: “Repressive tolerance”, en R. P. Wolff, B. Moore Jr. y H. Marcuse: *A critique of pure tolerance*, Londres, J. Cape, 1969.

revolución futura –la haya o no realmente- no nos da la medida de las luchas presentes, ni las justifica ni las valoriza. Si tienen un valor, una justificación, es por lo que crean aquí y ahora”.<sup>22</sup> Y el *Colectivo Situaciones* asevera, a propósito del movimiento piquetero: “los medios de comunicación han contribuido a volver accesible el movimiento. Muestran la lucha piquetera subordinada a las coordenadas de la coyuntura política y económica. La lucha de los piqueteros pierde toda singularidad para transformarse en un elemento de una situación ‘otra’, más importante porque más general: la *situación nacional*. La lucha piquetera deja de ser, en sí misma, una situación con la que comprometerse, para pasar a ser un actor, una parte, un elemento de la *situación general*. Pero aceptar la inevitabilidad del punto de vista de lo *general* implica a la vez subordinar toda situación a mera porción o segmento de una totalidad siempre ya constituida (...) ¿De dónde se parte para pensar la propia situación: del concreto situacional que se habita o de una hipotética –y no siempre efectiva- situación *nacional*? ¿De dónde se parte para elaborar el *sentido* de la experiencia? Si se acepta la premisa de un pensamiento que abstracta las condiciones concretas de su

intervención y extrae su sentido de una situación general se arriba a una subjetividad gobernada por los tiempos y los requerimientos de las *coyunturas políticas*.<sup>23</sup> Discursos como estos promovieron la adopción de posiciones políticas decididamente reaccionarias entre los movimientos sociales como, por ejemplo, aquella del boicot a las iniciativas de unidad del movimiento de desocupados que tomaron cuerpo en los congresos piqueteros y los planes de lucha unitarios de fines del 2001, iniciativas que contribuyeron de manera decisiva a la propia insurrección de diciembre. Pero no podemos examinar aquí cada una de las implicancias políticas de estos discursos. Preferimos en cambio concentrarnos en las características generales de la micropolítica posmoderna que promueven.

A esta altura resulta evidente que esta micropolítica posmoderna, en su renuncia a cualquier perspectiva de transformación global de las relaciones sociales capitalistas, es la antítesis misma de cualquier política revolucionaria. La micropolítica posmoderna es, más exactamente, un menú que los Estados capitalistas contemporáneos se dispusieron a digerir sin mayores dificultades estomacales. R. Nozick sostuvo hace treinta años, a propósito del marco

<sup>22</sup> La escena contemporánea: “La vorágine”, en *La escena contemporánea* 9, octubre 2002.

<sup>23</sup> MTD Solano y Colectivo Situaciones: *La hipótesis 891. Más allá de los piquetes*, Bs.As., De mano en mano, 2002.

instaurado por su Estado mínimo: “aunque la estructura es libertaria y de *laissez-faire*, las comunidades individuales dentro de ella no necesitan ser así, y tal vez ninguna comunidad dentro de ella escoja ser así. De esta manera, las características del marco no necesitan introducirse en las comunidades individuales. En este sistema de *laissez-faire* –se entusiasmaba Nozick– podría resultar que, aunque están permitidas, no hay instituciones ‘capitalistas’ realmente funcionando; o bien, que algunas comunidades las tienen y otras no o que algunas comunidades tienen algunas de ellas, o lo que usted quiera”.<sup>24</sup> Sin embargo, la naturaleza positiva de esta micropolítica posmoderna puede seguir resultando poco evidente. Hagamos explícito, entonces, algo que venimos sugiriendo desde el comienzo: la micropolítica posmoderna es apenas una versión plebeya del liberalismo de los señores y los individuos y pequeños grupos de opinión que la impulsan son vástagos del liberalismo de nuestros sectores medios urbanos, con unas pocas líneas de fiebre y alguna cita de moda a la mano. S. Zizek sosténía, en un debate reciente

sobre las políticas posmodernas de otras latitudes, que “se producen sobre el fondo de cierta *renunciación* y *aceptación* silenciosa: la renuncia a la idea de un cambio global en las relaciones fundamentales de nuestra sociedad (¿quién cuestiona todavía seriamente al capitalismo, el Estado y la democracia política?), y, por consiguiente, la aceptación del marco capitalista democrático liberal, que sigue siendo el mismo, el telón de fondo incuestionable, de toda la proliferación dinámica de la multitud de subjetividades nuevas”. Y concluía que “la izquierda tiene hoy una opción: o acepta el horizonte democrático liberal predominante (democracia, derechos humanos y libertades...) y emprende una batalla hegemónica dentro de él, o arriesga el gesto opuesto de rechazar sus términos mismos, de rechazar directamente el chantaje liberal actual de que propiciar cualquier perspectiva de cambio radical allana el camino al totalitarismo”.<sup>25</sup> También nosotros, ante las versiones vernáculas de estas micropolíticas posmodernas, preferimos arriesgar un gesto a favor de la revolución.

<sup>24</sup> R. Nozick: *Anarquía, estado y utopía*, México, FCE, 1990, p.308. Es interesante recordar que uno de los ejemplos más desarrollado por Nozick de estas comunidades no capitalistas admitidas dentro del marco de su estado capitalista mínimo remite a unidades productivas manejadas por sus propios productores.

<sup>25</sup> S. Zizek: “Mantener el lugar”, en J. Butler, E. Laclau y S. Zizek: *Contingencia, ironía y universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, Bs.As., FCE, 2003, p.322, 327.