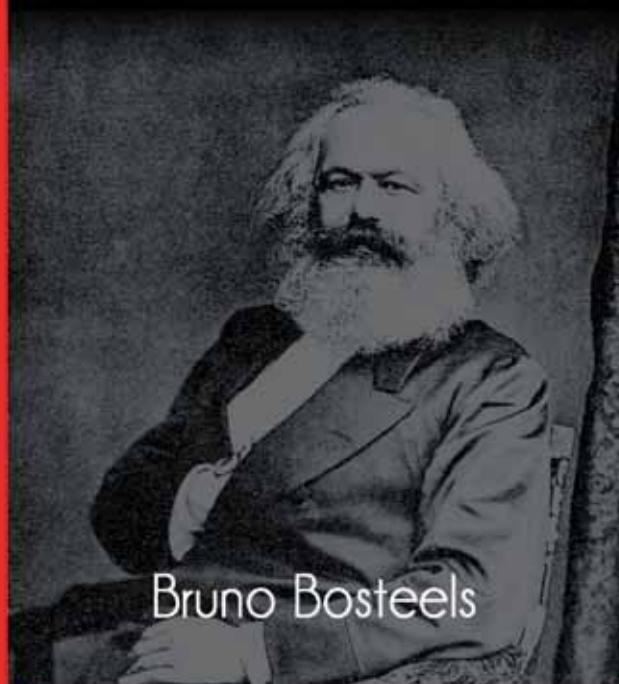


El marxismo en América Latina

Nuevos caminos
al comunismo



Bruno Bosteels

El marxismo en América Latina

Nuevos caminos al comunismo

Bruno Bosteels

El marxismo en América Latina

Nuevos caminos al comunismo

Bruno Bosteels



Vicepresidencia del Estado
Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional
BOLIVIA

El marxismo en América Latina

Nuevos caminos al comunismo

DISTRIBUCIÓN GRATUITA

- Vicepresidencia del Estado Plurinacional
Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional

Edificio de la Vicepresidencia del Estado Plurinacional
calle Ayacucho esq. calle Mercado N° 308

Telf.: (591-2) 2142000

D.L.: 4-1-150-13 P.O.

Impreso en Bolivia
Agosto de 2013

La Paz - Bolivia

ÍNDICE

El marxismo en América Latina Nuevos caminos al comunismo

Introducción	9
1. Lógicas del desencuentro: Marx y Martí Crítica de la obsolescencia	11
2. Travesías del fantasma: Pequeña metapolítica del 68 en México La izquierda siniestra	29
3. ¿Puede pensarse hoy la actualidad del comunismo? Reflexiones en torno al pensamiento teórico de Álvaro García Linera	81

Introducción

La Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, tiene el agrado de poner a consideración la presente publicación de Bruno Bosteels, destacado profesor de Filología Románica de la Universidad de Cornell en el Estado de Nueva York, nació en 1967 en Lovaina, Bélgica, es un crítico literario, traductor de las obras de *Alain Badiou* y autor de varios libros, entre ellos, *Alain Badiou: El recomienzo del materialismo dialéctico* (Santiago de Chile: Palinodia, 2007), *The Actuality of Communism* (Londres: Verso, 2011) y *Marx and Freud in Latin America* (Londres: Verso, 2012).

En la obra de Bruno Bosteels se evidencia el análisis de las nuevas corrientes de pensamiento generadas por figuras como Alain Badiou, Jacques Rancière y Slavoj Žižek, que están liderando el debate sobre renacimiento del interés por el comunismo. Examina este resurgimiento del pensamiento comunista a través del prisma del "izquierdismo especulativo" e ir más allá de meras abstracciones, y repensar a fondo las categorías de masas, las clases y el estado.

Actualmente prepara un estudio sobre la Comuna en México y otro libro sobre lo que llama las filosofías de la derrota que surgieron después del radicalismo de los 60 y los 70. Sus trabajos han sido traducidos o están siendo traducidos a más de media docena de lenguas, incluyendo el francés, el holandés, el alemán, el esloveno, el turco, el chino, el coreano y el bengalí.

Bruno Bosteels

En la presente edición tenemos un extracto de dos capítulos del libro *Marx y Freud en América Latina* y un capítulo del libro *La actualidad del comunismo*, en el que hace un estudio de la obra de Álvaro García Linera.

Los estudios y obra de Bruno Bosteels son una invitación a continuar el trabajo y el debate en la transformación de nuestras sociedades e instituciones, con lo que la Vicepresidencia del Estado está plenamente comprometida.

1. Lógicas del desencuentro: Marx y Martí¹

Crítica de la obsolescencia

Hoy, lo menos que puede decirse sobre el marxismo es que, si no fuera por el uso atenuante de prefijos como “post” o “neo”, su simple mención se ha convertido en una prueba de obsolescencia. Así, mientras que en las librerías de viejo, del DF hasta Tierra del Fuego, se siguen apilando los viejos manuales del materialismo histórico y dialéctico de la Academia de Ciencias de la Unión Soviética, ya nadie parece referirse al marxismo como a una doctrina viva de intervención política o histórica. Más bien, el marxismo parecería haberse convertido definitivamente en una cosa del pasado. En el mejor de los casos, es un simple objeto de conmemoraciones nostálgicas o académicas y, en el peor, ocupa el banquillo del acusado en el tribunal de la historia para los crímenes en contra de la humanidad.

El actual Vicepresidente de Bolivia, Álvaro García Linera, en un importante texto de 1996 desde la cárcel, titulado “3 retos al marxismo para encarar el nuevo milenio” y recogido en el libro *Las armas de la utopía. Marxismo: Provocaciones heréticas*, describe la situación de la siguiente manera:

Los rebeldes de ayer que cautivaban con la furia del lenguaje subversivo a empobrecidos campesinos, hoy se hallan al frente de deslumbrantes compañías privadas y ONGs que siguen cabalgando sobre las martirizadas espaldas de los

1 Extracto del libro “Marx and Freud in Latin America” (Londres: Verso, 2012).

mismos campesinos anteriormente convocados. [...] Rusia, China, Polonia, El Salvador, Nicaragua, Partidos comunistas y socialistas, “vanguardias” armadas y desalmadas hoy en día no orientan ningún ímpetu de redención social, no emblemizan ningún compromiso de justa insatisfacción; simbolizan una descomunal estafa histórica.²

Sin embargo, si hablamos del destino del marxismo y la política del comunismo que suele asociársele, hay otra cosa que nos está pasando también. No sólo se trata de crímenes, estafas y traiciones. Es que las generaciones posteriores poco o nada saben de aquellos “rebeldes de ayer” y mucho menos entienden cómo es que pudieron “cautivar” a trabajadores o campesinos empobrecidos con la “furia” de su lenguaje. Por un lado, la memoria está rota. Y muchos intelectuales y militantes radicales de los años 60 y 70, por una variedad de motivos que incluyen la culpa, el agotamiento, el riesgo de la infamia, o pura y simplemente el miedo a hacer el ridículo al reivindicar sus viejas fidelidades, son cómplices en la desmemoria porque se niegan a elaborar, en el sentido psicoanalítico del término, la genealogía interna de su experiencia. Así, la furia subversiva se queda, sin trabajarse, en el cajón de las nostalgias, y casi nadie ha atravesado públicamente su autocrítica. Y eso si bien por otro lado somos testigos también de la situación opuesta, con un cúmulo de testimonios y confesiones personales en los cuales la inflación de la memoria quizá no sea sino otra forma, más espectacular, del mismo olvido. Como en el caso de la polémica acerca de la militancia y la violencia en Argentina, desatada por la carta-confesión de Óscar del Barco, entonces sí hay debate, pero aún así queda todavía parcialmente escamoteado el archivo teórico y todo lo que éste puede contener de materiales relevantes para pensar el marxismo desde la actualidad.

¿Cómo ir en contra de la complacencia que apenas se esconde detrás de este consenso bipolar con sus silencios furtivos por un lado y sus clamorosas autoacusaciones por el otro? En primer lugar, conviene

2 Álvaro García Linera, “3 retos al marxismo para encarar el nuevo milenio. Las virtudes de un siglo infame: el reencuentro con la incredulidad activa”, *Las armas de la utopía. Marxismo: provocaciones heréticas* (La Paz: Punto Cero, 1996), 77.

insistir en algo que todos sabemos cuando se trata de máquinas electrodomésticas pero que prefirimos olvidar cuando nos acercamos a las creaciones del intelecto, es decir, el hecho de que todo lo que se produce en este mundo lleva desde el inicio su fecha de caducidad o el sello de una obsolescencia planificada. Las teorías, en este sentido, no presentan excepción alguna, por más que nos pese admitirlo. Ahora bien, un efecto indirecto de esta obsolescencia es que la novedad muchas veces no es más que el resultado secundario de un olvido. En este sentido, quizá valga la pena recordar el epígrafe de Francis Bacon que abre “El inmortal” de Jorge Luis Borges, un autor que por otro lado poco o nada puede enseñarnos acerca del marxismo, al que él prefería calificar con su nombre estalinista de materialismo dialéctico y que consideraba intercambiable con el nazismo. El epígrafe en cuestión reza: “Solomon saith: *There is no new thing upon the earth. So that as Plato had an imagination, that all knowledge was but remembrance; so Solomon giveth his sentence, that all novelty is but oblivion*”³. Esta grave sentencia salomónica puede aplicarse también al trabajo crítico y teórico. Aquí, también, toda novedad no es más que olvido.

De hecho, la historia de los conceptos que se manejan en estudios sobre política, arte o cultura hoy día parece agujereada por una serie de silencios, por un no-decir que en parte es el resultado de libres omisiones y en parte se debe a deslices inconscientes o fantasmiales. El olvido en otras palabras no es enteramente azaroso, pero tampoco puede atribuirse simplemente al gusto insaciable por lo nuevo de parte de disecados intelectuales en busca de fama o fortuna personal. Guy Debord, al fin y al cabo, observaba ya hace más de quince años en sus *Comentarios sobre la sociedad del espectáculo*: “La primera intención de la dominación espectacular era hacer desaparecer el conocimiento histórico en general y, desde luego, la práctica totalidad de las informaciones y los comentarios razonables sobre el pasado más reciente.” Y sobre el movimiento estudiantil de 1968, añadía Debord: “Lo más importante es lo más oculto. Después de veinte años

3 Jorge Luis Borges, “El inmortal”, *El Aleph* (Madrid: Cátedra, 1995), 7.

no hay nada que haya sido recubierto con tantas mentiras como la historia de mayo de 1968.”⁴ Si hoy la vasta mayoría de los militantes de aquel radicalismo de los ’60 y los ’70 dedican meras elegías a la jubilación de sus ídolos rotos, los que apenas habíamos nacido en aquel entonces sólo podemos adivinar adónde se fueron a morir todos aquellos elefantes mientras que el pensamiento radical se ha ido disfrazando detrás de una fraseología cada vez más nueva que la nueva izquierda anterior. Así, en vez de una verdadera polémica o, cuando menos, un trabajo genealógico de contramemoria, lo que predomina es un silencio parcial que, no menos que las ruidosas mea culpa, parece hacerse cómplice de la celebración del fin del comunismo como victoria del neoliberalismo mundial.

Lógicas del desencuentro

En América Latina, las razones para el olvido o la desmemoria son aún más complejas. No sólo hubo una obvia interrupción de la memoria debido a las dictaduras militares y la catástrofe del golpe neoliberal, sino que, además, la solución de la continuidad o el desencuentro con el continente es algo que encontramos ya en los textos mismos de Marx. De hecho, podríamos decir que la historia de la relación de Marx con América Latina es la historia de un triple desencuentro.

En primer lugar, se trata de un desencuentro al interior del pensamiento del coautor del *Manifiesto comunista*. Gracias al estudio ya clásico de José Aricó, *Marx y América Latina*, podemos descifrar las razones detrás de la incapacidad de Marx para acercarse con simpatía al mundo latinoamericano. La archiconocida crítica a Bolívar (al que tilda de “el canalla más cobarde, brutal y serable”⁵) así como su apoyo a la invasión de México por las fuerzas estadounidenses, según Aricó

4 Guy Debord, *Commentaires sur la société du spectacle* (París: Gallimard, 1988), 24. Para el contexto de la ruptura en la continuidad del debate marxista en América Latina, véase también mi texto “Travesías del fantasma: Pequeña metapolítica del 68 en México”, *Metapolítica: Revista Trimestral de Teoría y Ciencia de la Política* 12 (1999): 733-768.

5 Karl Marx, carta a Engels del 14 de febrero de 1858, citada en José Aricó, *Marx y América Latina* (México, D.F.: Alianza, 1982), 116.

son coherentes con al menos tres prejuicios de Marx: la linealidad de la historia; el antibonapartismo generalizado; y la teoría del Estado-nación heredada (aunque en forma invertida) de Hegel, según la cual no puede haber formación duradera de un Estado sin la presencia de un sentido de identidad nacional—identidad cuya ausencia, por otra parte, suele provocar precisamente la intervención de figuras dictatoriales o bonapartistas al estilo de Bolívar según Marx. En este sentido, los tres prejuicios están íntimamente relacionados: es únicamente porque se mantiene un concepto lineal de la historia que todos los países necesariamente tienen que pasar por el mismo proceso de desarrollo político y económico en la conformación de una sociedad civil lo suficientemente fuerte como para apuntalar de forma orgánica los aparatos del Estado.

Sin embargo, una paradoja a la que alude Aricó al final de su estudio todavía merece ser desarrollada en detalle. En sus últimos textos sobre Irlanda, Polonia, Rusia o la India, después de 1870, en efecto, Marx empieza a entrever la lógica del desarrollo desigual del capitalismo que le podría haber servido también para acercarse a la realidad postcolonial de América Latina. “Desde fines de la década del setenta en adelante Marx ya no abandona su tesis de que el desarrollo desigual de la acumulación capitalista desplazaba el centro de la revolución de los países de Europa occidental hacia los países dependientes y coloniales”, escribe Aricó. “Estamos pues frente a un verdadero ‘viraje’ en el pensamiento de Marx que abre toda una nueva perspectiva de análisis en el examen del conflictivo problema de las relaciones entre lucha de clases y lucha nacional, de ese verdadero *punctum dolens* de toda la historia del movimiento socialista”⁶. Si a pesar de este viraje, provocado por la reflexión sobre casos como el de Irlanda o Rusia, Marx no puede ajustar sus cuentas con América Latina a la luz de su reevaluación crítica del papel revolucionario de los países periféricos o atrasados, según Aricó es porque en este caso particular siguen siendo todavía más fuertes los prejuicios antibonapartistas y la herencia hegeliana en Marx.

6 Aricó, *Marx y América Latina*, 65 y 68.

En su importante libro *De demonios escondidos y momentos de revolución: Marx y la revolución social en las extremidades del cuerpo capitalista*, García Linera le pone dos “peros” importantes al libro de Aricó. Por un lado, acusa al compañero argentino exiliado en México de proceder demasiado rápidamente al aceptar la ausencia de una capacidad masiva e incluso nacional-popular para la rebelión en América Latina. Por otro lado, el propio Marx no deja de insistir, más allá de su supuesto legado hegeliano regresista, en la importancia de la acción de masa. La “ceguera” o la “incomprensión” de Marx hacia América Latina, en este sentido, se debería más bien a la escasez de fuentes históricas y estudios serios sobre las sublevaciones indígenas como las que sacudieron el continente en el siglo XVIII. “Esto es lo decisivo; en la característica de la masa en movimiento y como fuerza, su vitalidad, su espíritu nacional, etc. radican los otros componentes que Aricó no toma en cuenta pero que para Marx son los decisivos en la formación nacional de los pueblos”, afirma Linera: “No existe texto conocido de Marx que aborde este asunto, pero no es difícil suponer que él no lo halló al momento de fijarse en América”⁷. El desencuentro entre Marx y América latina, por lo tanto, no se debería a una posición hegeliana sino porque en realidad “esta energía de la masa no se dio como movimiento generalizado (al menos en Sudamérica); estaba en gran parte ausente en los años considerados por la reflexión de Marx.”⁸

De hecho, García Linera llega a sugerir que el supuesto “no-ver” de parte de Marx se debe más bien a un “querer-ver” de parte de su intérprete más famoso y energético en Argentina: “El terreno en el que Aricó nos coloca no es el de la realidad ni el de las herramientas de Marx para comprender esta realidad sino más bien el de la realidad que Aricó cree es y de las herramientas que Aricó cree son las de Marx”⁹. En última instancia, sin embargo, tampoco para García Linera puede ser cuestión de negar el desafortunado “desencuentro”

7 Álvaro García Linera, *De demonios escondidos y momentos de revolución. Marx y la revolución social en las extremidades del cuerpo capitalista* (La Paz: Ofensiva Roja, 1991), 252.

8 *Ibid.*

9 *Ibid.*, 250.

entre Marx y América Latina. Es más, en su ensayo “Marxismo e indianismo”, también recopilada en una versión ligeramente diferente en la antología de textos *La potencia plebeya*, el propio García Linera a su vez habla de un “desencuentro” entre dos lógicas revolucionarias, la marxista y la indigenista, y pasa revista a las distintas razones que imposibilitaron su encuentro.¹⁰

Martí sobre Marx

Cabe añadir que la incomprendión en muchos casos parece ser recíproca. Éste sería el segundo sentido del desencuentro, el que bloquea el entendimiento cabal de las teorías de Marx desde la otra orilla del Atlántico. Basta pensar en “Karl Marx ha muerto”, una crónica bien conocida pero pocas veces estudiada de José Martí, escrita cuando éste residía en Nueva York y era corresponsal para el periódico argentino *La Nación*. En realidad, se trata, como recientemente ha podido confirmar Horacio Tarcus, del primer texto importante sobre Marx en toda América Latina. En él Martí describe, entre otras escenas neoyorquinas y norteamericanas, un acto conmemorativo que tuvo lugar en marzo de 1883, en ocasión de la muerte de Karl Marx.

De esta extraordinaria crónica, publicada en *La Nación* los días 13 y 16 de mayo de 1883, me interesa destacar ante todo la curiosa escenografía. Martí, como ya lo había hecho con Oscar Wilde, nos invita en efecto a convertirnos en los espectadores virtuales de la escena de la que él parece haber sido testigo ocular. “Ved esta gran sala. Karl Marx ha muerto”, dice Martí, y más adelante repite la interpellación visual: “Ved esta sala”¹¹. A lo que asistimos, sin embargo, es a lo que

10 García Linera, “Indianismo y marxismo. El desencuentro de dos razones revolucionarias”, en *La potencia plebeya: Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*, ed. Pablo Stefanoni (Buenos Aires: Prometeo Libros/CLACSO, 2008), 373-392.

11 José Martí, “Karl Marx ha muerto”, *Obras completas*, ed. Isidro Méndez (La Habana: Lex, 1948), vol 1, tomo II, 1516-1521. Todas las citas no marcadas en el texto de aquí en adelante provendrán de esta misma crónica. Para un comentario oficial desde la Cuba socialista, véase Armando Hart Dávalos, “Martí y Marx, raíces de la revolución socialista de Cuba”,

deberíamos llamar un velorio de cuerpo ausente. De aquel Karl Marx que en las resoluciones de la “ardiente asamblea” es proclamado “el héroe más noble y el pensador más poderoso del mundo del trabajo”, sólo tenemos la efigie, la figura, o el retrato: “Ved esta sala: la preside, rodeado de hojas verdes, el retrato de aquel reformador ardiente, reunidor de hombres de diversos pueblos y organizador incansable y pujante”.

Alrededor de este cuerpo ausente, por no llamarlo un espectro, Martí describe cómo se va armando una escena colectiva e internacional de hombres y mujeres que se turnan para evocar algún aspecto de la figura de Marx. Nueva York se convierte así en el escenario de un ejemplo concreto de la verdadera obra del coautor del *Manifiesto comunista*, una obra de organización política que, por más invisible que sea, Martí nunca confunde con las ambiciones científicas del *Capital*, cuyo proyecto parece ignorar casi por completo. “La Internacional fue su obra: vienen a honrarlo hombres de todas las naciones”, escribe Martí, no sin añadir el siguiente juicio en un tono ligeramente paternalista que regresará al final de la crónica: “La multitud que es de bravos braceros, cuya vista entremece y conforta, enseña más músculos que alhajas, y más caras honradas que paños sedosos”. Todo esto, dicho sea de paso, va siendo inscrito en algo que podríamos llamar una moral estética, o una ética de la belleza del trabajo, basada en una idea trascendentalista y normativa de la Naturaleza, de profunda inspiración emersoniana. “El trabajo embellece. Remoza ver a un labriego, a un herrador, o a un marinero. De manejar las fuerzas de la Naturaleza, les viene ser hermosos como ellas.”

A pesar de ese intento de estetización natural-organicista del mundo del trabajo, la crónica de Martí no deja de ser altamente adversa a la gran obra de Marx, es decir, no su obra crítica o científica sino su labor

Camino a lo alto: Aproximaciones marxistas a José Martí (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2006), 324-353. Véase también el breve comentario de Luis Alvarenga, “El humanismo de Marx desde la perspectiva de José Martí”, *Estudios Centroamericanos* 707 (2007): 849-853. Se trata de un número monográfico sobre *El marxismo hoy: una lectura crítica a 140 años de El Capital*.

militante y política. Y es que Martí repite hasta media docena de veces el mismo reproche de que Marx o, cuando menos, sus seguidores en la primera Internacional intentan lograr su noble fin con medios equivocados:

Ved esta gran sala. Karl Marx ha muerto. Como se puso del lado de los débiles, merece honor. Pero no hace bien el que señala el daño, y arde en ansias generosas de ponerle remedio, sino el que enseña remedio blando al daño.

O, segunda formulación del mismo reproche:

Espanta la tarea de echar a los hombres sobre los hombres. Indigna el forzoso abestamiento de unos hombres en provecho de otros. Mas se ha de hallar salida a la indignación, de modo que la bestia cese, sin que se desborde, y espante.

Y esta tercera formulación, absolutamente fundamental sobre todo si tenemos en cuenta no sólo el prejuicio hegeliano que según Aricó le hubiera impedido a Marx entender la realidad latinoamericana sino, también, cierta imagen ideológica de la mujer y su acotado papel como madre y proveedora, como veremos, en el proceso de transformación social según Martí:

Karl Marx estudió los modos de asentar al mundo sobre nuevas bases, y despertó a los dormidos, y les enseñó el modo de echar a tierra los puntales rotos. Pero anduvo de prisa, y un tanto en la sombra, sin ver que no nacen viables, ni de seno de pueblo en la historia, ni de seno de mujer en el hogar, los hijos que no han tenido gestación natural y laboriosa.

Martí luego reitera la misma crítica unas tres veces más, refiriéndose ya no sólo al propio Marx sino a sus acólitos, hombres políticos de la Internacional de trabajadores cuyos militantes se reúnen en aquella sala de Nueva York. Sobre los compatriotas de “un Lecovitch” que les habla babélicamente en inglés, alemán y ruso, dice: “Mas no, ¡no son aún estos hombres impacientes y generosos, manchados de ira, los que han de poner cimiento al mundo nuevo: ellos son la espuela, y vienen a punto, como la voz de la conciencia que pudiera dormirse; pero el acero del acicate no sirve bien para martillo fundador”.

Sobre el alemán John Most, dice “que no lleva en la mano diestra el bálsamo con que ha de curar las heridas que abra su mano siniestra”. Y, finalmente, sobre la reunión en general apunta: “Suenan músicas, resuenan coros, pero se nota que no son los de la paz”¹².

Las razones para el desencuentro entre Marx y Martí parecen suficientemente claras. Según el héroe de la independencia cubana, residente en “el vientre del monstruo” del Norte, Marx sería el apóstol de la religión del odio y no del amor, de la guerra y no de la producción de la paz. De hecho, Martí enmarca su crónica sobre el velorio de Marx entre dos extrañas viñetas: la primera, en la que nos propone un retrato de la diferencia de estilo entre los movimientos obreros en América y en Europa, y la última, sobre la posible decisión de la Universidad de Columbia en Nueva York para abrir sus puertas a las mujeres o, alternativamente, para fundar un colegio separado, que es lo que finalmente se haría realidad en Barnard College.

Es evidente que hay una estrecha relación entre estas dos secciones que forman el marco de la crónica de Martí y la parte sobre la reunión conmemorativa en honor a Marx. En efecto, con el contraste entre los trabajadores del Nuevo y el Viejo Mundo, Martí no hace más que anticipar su reproche a Marx de haber fomentado el odio en vez del amor:

La conquista del porvenir ha de hacerse con las manos blancas. Más cauto fuera el trabajador de los Estados Unidos, si no lo vertieran en el oído sus heces de odio los más apenados y coléricos

12 En otro texto del 29 de marzo de 1883, la misma fecha que lleva la carta-crónica sobre el evento conmemorativo por la muerte de Marx, Martí repite la noción de que son los europeos quienes llegan a Nueva York llenando la cabeza de los trabajadores con la moral del odio. De hecho, compara la desproporción en el número de asistentes en distintos eventos: “Un veintena de miles fue al entierro del pugilado; al baile de un Vanderbilt, que es un Rothschild de esta parte de la América, un millar de galanes y de damas; y diez mil hombres de manos inquietas, burdos vestidos, sombreros irreverentes y corazones inflamados, a aplaudir a los fervorosos oradores multilingües que excitan a la guerra a los hijos del trabajo, en memoria de aquel alemán de alma sedosa y mano férrea, de Karl Marx famosísimo, cuya reciente muerte honran”, en *Obras completas*, ibid., vol. I, tomo II, 1201. En una carta a *La Nación* del 5 de septiembre de 1884, Martí escribe: “A barcadas viene el odio de Europa: a barcadas hay que echar sobre él el amor balsámico”, ibid., 1561.

de Europa. Alemanes, franceses y rusos guían estas jornadas. El americano tiende a resolver en sus reuniones el caso concreto; y los de allende, a subirlo al abstracto. En los de acá, el buen sentido, y el haber nacido en cuna libre, dificulta el paso a la cólera. En los de allá, la excita y mueve a estallar, porque la sofoca y la concentra, la esclavitud prolongada. Mas no ha de ser—¡aunque pudiera ser!—que la manzana podrida corrompa el cesto sano. ¡No han de ser tan poderosas las excrecencias de la monarquía, que pudran y roan como veneno, el seno de la Libertad!

Martí repitirá una y otra vez esta distinción entre los estilos de organización de las asociaciones obreras en Europa y en América. Por ejemplo, en la primera de sus dos famosas crónicas sobre los siete anarquistas de Chicago, cuyo martirio conmemoramos—en todas partes del mundo salvo en la nación donde ocurrió el hecho—el 1 de mayo de cada año como día del trabajo, Martí habla de aquellos ideólogos que llegaron al Nuevo Mundo desde Europa, “meras bocas por donde ha venido a vaciarse sobre América el odio febril acumulado durante siglos europeos en la gente obrera”, y los contrasta desfavorablemente con el estilo de asociación política en América: “Aconsejaban los bárbaros remedios imaginados en los países donde los que padecen no tienen palabra ni voto, aquí, donde el más infeliz tiene en la boca la palabra libre que denuncia la maldad, y en la mano el voto que hace la ley que ha de volcarla: al favor de su lengua extranjera, y de las leyes mismas que desatendían ciegamente, llegaron a tener masas de afiliados en las ciudades que emplean mucha gente alemana: en New York, en Milwaukee, en Chicago”¹³. No será hasta un año después, en una nueva crónica sobre el juicio de los siete anarquistas, que Martí cambiará dramáticamente de actitud en su juicio. Y es que mientras tanto la lucha social de esta gran nación, entre huelgas generales, vindicaciones sindicalistas y violentas represiones, ha acortado la distancia de estilo entre Europa y América. “Esta república, por el culto desmedido a la riqueza, ha caído, sin ninguna de las trabas de la tradición, en la desigualdad,

13 Martí, “El proceso de los siete anarquistas de Chicago”, *Obras completas*, ibid., 1736-1737. Esta crónica, también para *La Nación*, lleva la fecha del 2 de septiembre de 1886.

injusticia y violencia de los países monárquicos”, apunta esta vez Martí. Y luego, más tajante todavía: “¡América es, pues, lo mismo que Europa!”, de modo que ahora parece justificado, por inevitable, el recurso a la violencia: “Una vez reconocido el mal, el ánimo generoso sale a buscarle remedio: una vez agotado el recurso pacífico, el ánimo generoso, donde labra el dolor ajeno como el gusano en la llaga viva, acude al remedio violento.”¹⁴

Por otro lado, las dudas que expresa Martí en su crónica sobre la muerte de Marx acerca del mérito de darles entrada a las mujeres a la universidad norteamericana traduce hasta qué punto el ideal de un cambio social orgánico, armonioso y natural, nacido “de seno de pueblo en la historia” tanto como “de seno de mujer en el hogar”, presupone la colaboración del “alma femenil” en su aspecto más retrógrado y misógino. Podríamos decir que hay primero un desplazamiento de la política hacia la ética—de los pobres a los débiles, este primer desplazamiento será borrado en la recolección imprecisa de Fidel Castro—y luego una reinscripción de la ética en el contexto sentimental del amor en el hogar. Todo lo contrario, en otras palabras, de lo que ocurre al principio del *Manifiesto del partido comunista*, donde la relación hombre-mujer—a diferencia de libres-siervos, patricios-plebeyos o maestros-oficiales, todos ellos opresores y oprimidos—justamente no figura entre las parejas enumeradas para exemplificar el carácter de toda la historia de la sociedad humana hasta la actualidad como historia de luchas de clases. “Vale más su encallecimiento que su envilecimiento”, dice Martí sobre el alma femenil: “Y hay tanta bondad en las almas de las mujeres que, aun luego de engañadas, de desesperanzadas, de encallecidas, dan perfume. Toda la vida está en eso: en dar con buena flor”. Así, la imagen romántico-organicista de la reproducción del amor en el hogar reafirma su poder sobre la actitud de Martí acerca del problemático papel de la mujeres en la lucha social: “La impureza

14 Martí, “Un drama terrible”, ibid., 1844-1845 y 1847. Esta segunda crónica sobre el trágico suceso del Haymarket en Chicago, lleva la fecha del 13 de noviembre de 1887.

es tan terrible que no puede ser jamás voluntaria. La mujer instruida será mejor pura. Y ¡cuánto apena ver cómo se van trocando en flores de piedra, por los hábitos de la vida viril, estas hermosas flores! ¿Qué será de los hombres, el día en que no puedan apoyar su cabeza en un seno caliente de mujer?"

Marxismo y melodrama, o el problema para una solución

¿Acaso significa todo esto que no hay más que desencuentros negativos entre Marx y América Latina, entre Marx y Bolívar, entre Marx y Martí? Al contrario, quisiera plantear la hipótesis de que la lógica del desencuentro, ahora considerado como un nombre entre otros para el desarrollo desigual del capitalismo en su fase global, abre también el espacio para un encuentro—incluyendo en el sentido de la expresión que es central para alguien como el último Louis Althusser, para configurar lo que él denomina la "corriente subterránea" del "materialismo aleatorio", a diferencia del supuesto determinismo del materialismo tradicional, dialéctico o hegelomarxista. Es decir, ahora es el marxismo mismo el que sería en sí un pensamiento del desencuentro, entendido como un pensamiento de la desligazón o de la falta constitutiva en el centro del lazo social. Éste sería el tercer sentido de la lógica del desencuentro, el que nos permitiría asimismo imaginar un diálogo póstumo entre Marx y Martí.

Al fin y al cabo, como Aricó ha demostrado y en este aspecto García Linera parece estar de acuerdo, a partir de los años 1870, cuando empieza a estudiar los casos de Irlanda, Rusia, Polonia y la India, Marx formula una serie de hipótesis acerca del desarrollo desigual que le permiten generalizar su lógica coyuntural para todo el capitalismo y no sólo para los países periféricos o aquellos que se encuentran, como dice García Linera, "en las extremidades del cuerpo capitalista." Marx nunca aprovechó estas hipótesis para acercarse nuevamente a América Latina. Pero curiosamente hay unas cuantas indicaciones, en realidad meras pinceladas conceptuales, en la obra de Martí que parecen ir en la misma dirección.

El problema del que se trata en este caso no es ya el del cuerpo ausente de Marx sino el del corpus de Marx: ¿Cuánto o qué parte del corpus de Marx pudo haber leído Martí durante sus años en Nueva York? ¿Leyó alguna vez el *Manifiesto comunista*, tal vez en traducción inglesa? ¿Supo algo, aunque fuera de oídas o de segunda mano, de ese texto cuyos 160 años acabamos de celebrar?

Incluso el propio Fidel Castro, en su reciente entrevista autobiográfica con Ignacio Ramonet, confiesa cierta ignorancia al respecto, o por lo menos desplaza la ignorancia al atribuírsela también a los especialistas de Martí. “Aparentemente, había leído un poco de Marx porque en sus obras habla de él. Tiene dos o tres frases magníficas, cuando menciona a Marx, y una de ellas, ahora me acuerdo, es ‘Porque tomó partido por los pobres, merece nuestro honor.’ Así, hay otras frases de elogio a Marx”, dice Fidel, pero enseguida admite no estar demasiado seguro de si hubo o no influencia directa: “No estoy seguro si incluso los expertos en el pensamiento de Martí saben qué es lo que él conocía de Marx, pero sí supo que Marx era un luchador del lado de los pobres. Recordemos que Marx estaba luchando por la organización de los pobres, en la fundación de la Internacional Comunista. Y Martí ciertamente sabía todo eso, incluso si esos debates se centraban casi exclusivamente en Europa y Martí por supuesto estaba luchando por la independencia de un país colonizado, esclavizado [en otro hemisferio completamente]”¹⁵.

En realidad, por más que les pese a los líderes e ideólogos de la Revolución cubana, no tenemos ninguna prueba de que Martí estuviera directamente familiarizado con los textos de Marx. En las obras completas de Martí, el nombre de Marx sólo aparece cuatro o cinco veces (dependiendo de la edición usada), todas ellas en un contexto de crítica abierta o solapada y refiriéndose a la obra de Marx como ideólogo y organizador de los trabajadores, pero sin mención de sus textos. Hay, sin embargo, un lugar inesperado—esta vez en la

15 Fidel Castro con Ignacio Ramonet, *Fidel Castro. My Life: A Spoken Autobiography*, trad. Andrew Hurley (Nueva York: Scribner, 2008), 153-154 (la traducción es mía).

literatura, más específicamente en la única novela escrita por Martí, *Lucía Jerez*, también conocida como *Amistad funesta* (título con el cual primero se publicó en 1885 por entregas en el periódico neoyorquino *El Latino-americano*)—donde el cubano parece estar resumiendo, casi palabra por palabra, la lógica de las grandes transformaciones sociales que encontramos en Marx.

El capitalismo, entonces, se revela como una gran máquina productora de desencuentros cuyo engranaje habría que estudiar de cerca. Como leemos también en la segunda crónica sobre el proceso de los anarquistas en Chicago, cuando se ve ya con más simpatía el trabajo ideológico de los seguidores de Bakunin o de Marx: “No comprenden que ellos son mera rueda del engrane social, y hay que cambiar, para que ellas cambien, todo el engranaje.”¹⁶ La lógica de este engranaje es lo que el propio Martí, en *Lucía Jerez* así como en muchas de sus crónicas más conocidas, llama la producción de desquiciamientos, desajustes o desmembramientos a todos los niveles de la vida social, desde el modo de vestir de los jóvenes que no se aviene con la distinción de su alma, hasta el trastocamiento, o el vuelco brutal, causado por la falta de correspondencia entre el nivel de la economía y las relaciones sociales, políticas y culturales que le correspondieran:

Estos tiempos nuestros están desquiciados, y con el derrumbe de las antiguas vallas sociales y las finezas de la educación, ha venido a crearse una nueva y vastísima clase de aristócratas de la inteligencia, con todas las necesidades de parecer y gustos ricos que de ella vienen, sin que haya habido tiempo aún, en lo rápido del vuelco, para que el cambio en la organización y repartimiento de las fortunas corresponda a la brusca alteración en las relaciones sociales, producidas por las libertades políticas y la vulgarización de los conocimientos.¹⁷

Veamos, por ejemplo, cómo la lógica del desencuentro en tanto lógica del desarrollo desigual afecta la vida de los intelectuales en

16 Martí, “Un drama terrible”, 1847.

17 José Martí, *Lucía Jerez*, ed. Carlos Javier Morales (Madrid: Cátedra, 1994), 145.

América Latina según la misma novela de Martí:

Como con nuestras cabezas hispanoamericanas, cargadas de ideas de Europa y Norteamérica, somos en nuestros países a manera de frutos sin mercado, cual las excrecencias de la tierra, que le pesan y estorban, y no como su natural florecimiento, sucede que los poseedores de la inteligencia, estéril entre nosotros por su mala dirección, y necesitados para subsistir de hacerla fecunda, la dedican con exceso exclusivo a los combates políticos, cuando más nobles, produciendo así un desequilibrio entre el país escaso y su política sobrada, o, apremiados por las urgencias de la vida, sirven al gobernante fuerte que les paga y corrompe, o trabajan por volcarle cuando, molestado aquél por nuevos menesterosos, les retira la paga abundante de sus funestos servicios.¹⁸

Estos fragmentos, pero sobre todo el primero, por supuesto recuerdan el famoso prólogo de 1859 a la *Contribución a la crítica de la economía política* donde Marx resume los presupuestos teóricos y metodológicos de su trabajo en preparación para *El Capital*:

En un estadio determinado de su desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes o—lo cual sólo constituye una expresión jurídica de lo mismo—con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se había estado moviendo hasta ese momento. Esas relaciones se transforman de formas de desarrollo de las fuerzas productivas en ataduras de las mismas. Se inicia entonces una época de revolución social. Con la modificación del fundamento económico, todo ese edificio descomunal se trastoca con mayor o menor rapidez. Al considerar esta clase de trastocamientos, siempre es menester distinguir entre el trastocamiento material de las condiciones económicas de producción, fielmente comprobables desde el punto de vista de las ciencias naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en suma ideológicas, dentro de las cuales los hombres cobran conciencia de este conflicto y lo dirimen. Así como no se juzga a un individuo de acuerdo con lo que éste cree ser, tampoco es posible juzgar una época semejante de revolución a partir de su propia conciencia, sino que, por el contrario, se debe explicar esta conciencia a partir de las contradicciones de la vida material, a partir del

18 Martí, *Lucía Jerez*, 117.

conflicto existente entre fuerzas sociales productivas y relaciones de producción. Una formación social jamás perece hasta tanto no se hayan desarrollado todas las fuerzas productivas para las cuales resulta ampliamente suficiente, y jamás ocupan su lugar relaciones de producción nuevas y superiores antes de que las condiciones de existencia de las mismas no hayan sido incubadas en el seno de la propia antigua sociedad. De ahí que la humanidad siempre se plantee sólo tareas que puede resolver, pues considerándolo más profundamente siempre hallaremos que la propia tarea sólo surge cuando las condiciones materiales para su resolución ya existen o, cuando menos, se hallan en proceso de devenir.¹⁹

Nuevamente, lo que me interesa subrayar en relación a la novela de Martí, más que el hecho de su sorprendente cercanía a ciertos textos de Marx, es el marco de su presentación y la forma literaria que adopta. Y es que *Lucía Jerez* constituye un melodrama sentimental en el que presenciamos ni más ni menos que la violenta destrucción de todos los ideales de desarrollo natural o armonioso para el cual Martí, en su crónica sobre Marx, todavía pensaba poder contar con la ayuda del “alma femenil”. La novela termina así en el violento asesinato de Sol, la adolescente cuya belleza encarna el ideal a la vez estética y moralmente hablando, a manos de su amiga y tal vez rival Lucía Jerez. Juan Jerez, mientras tanto, no puede nunca cumplir su papel histórico de intelectual orgánico, su sueño de convertirse en un letrado al servicio de los pobres campesinos indígenas. Más bien, su afán de hacer el bien y enderezar el mundo lleva a Juan a una actitud de “alma bella” cuya integridad moral es inversamente proporcional a la sordidez del mundo en el que se ve obligado a circular.

Gran repercusión tendrá esta orientación melodramática a lo largo del siglo veinte en la imaginación de la izquierda. De hecho, junto con la novela policial, me parece que el melodrama es una de las formas más recurrentes para pensar la política incluso (o con mayor razón)

19 Karl Marx, “Prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*”, *Introducción general a la crítica de la economía política* (México, D.F.: Ediciones de Pasado y Presente, 1982), 67.

después de la crisis del ideal revolucionario. Como bien intuían Marx y Engels en sus comentarios sobre Eugène Sue en *La sagrada familia* y como confirma también Althusser en su artículo sobre el teatro de Bertolazzi y Brecht, el melodrama ofrece un espacio idóneo para elaborar las múltiples consecuencias del desarrollo desigual como lógica del desencuentro, es decir, el desencuentro ya no como un mero defecto del conocimiento de Marx sobre América Latina ni tampoco como el error estratégico que Martí le reprocha a Marx, sino más bien el desencuentro como la estructura misma del capitalismo en su fase global.

A través de un melodrama con desenlace violento, llegamos así a la negación de todos los ideales de desarrollo armonioso con su modelo en la hacienda o la familia—hasta el punto donde habría que concluir que para Martí, al menos en el terreno de la experimentación novelística, así como para una lectura radical de Marx que podría inspirarse en el psicoanálisis de Freud y Lacan, no hay ni puede haber nunca ninguna correspondencia entre la base y la superestructura, o entre las relaciones de producción y el desarrollo de las fuerzas productivas. Ésta es también la conclusión a la que llega alguien como Slavoj Žižek en *El objeto sublime de la ideología*: “¿Cómo definimos exactamente el momento—si bien sólo ideal—en el que la relación capitalista de producción se convierte en un obstáculo para el ulterior desarrollo de las fuerzas productivas? O bien el anverso de la misma pregunta: ¿Cuándo podemos hablar de un acuerdo entre fuerzas productivas y relación de producción en el modo capitalista de producción? Un análisis estricto nos lleva a la única respuesta posible: *nunca*”²⁰. Parecería entonces que en toda la historia de la sociedad humana, al menos hasta la actualidad, no habría acuerdo sino en el desacuerdo; no habría encuentro sino en el desencuentro.

20 Slavoj Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, trad. Isabel Vericat Núñez (México, D.F.: Siglo Veintiuno, 1992), 83-84.

2. Travesías del fantasma: Pequeña metapolítica del 68 en México²¹

La izquierda siniestra

En 68, un pequeño libro publicado anteriormente bajo sello cubano con el título de *Fantasmas nuestros de cada día*, Paco Ignacio Taibo II apunta: “Hoy el movimiento de 68 es un fantasma mexicano más, de los muchos fantasmas irredentos e insomnes que pueblan nuestras tierras”²². La imagen repite la del fantasma o el espectro que con la fuerza de un hechizo recorre las primeras páginas del *Manifiesto del partido comunista*; imagen que, a su vez, es retomada ya en los sesenta por algunos de los actores más destacados de los movimientos estudiantiles en el mundo, desde los hermanos Daniel y Gabriel Cohn-Bendit en Francia, en *El izquierdismo como remedio a la enfermedad senil del comunismo*, cuyo principio reza: “Un espectro ronda por el mundo, el espectro de los estudiantes”²³, hasta el fragmento “Un fantasma recorre México”,²⁴ que es el primer texto sobre el movimiento estudiantil escrito por José Revueltas, después de la masacre ocurrida hace treinta años en la Plaza de las Tres Culturas. El 68, en otras

21 Extracto del libro “Marx and Freud in Latin America” (Londres: Verso, 2012).

22 Paco Ignacio Taibo II, 68 (México, D.F.: Planeta, 1991), 9.

23 Daniel y Gabriel Cohn-Bendit, *Le gauchisme remède à la maladie sénile du communisme* (París: Seuil, 1968), 21.

24 José Revueltas, “Un fantasma recorre México”, *México 68: Juventud y revolución* (México, D.F.: Era, 1978), 79-84. Ver, también, Armando Bartra, “Un joven fantasma recorre el mundo: Revolución en la cultura y cultura de la revolución”, conferencia leída en la Universidad Nacional Autónoma de México como parte del ciclo “Desde el umbral del nuevo siglo: 1968-1998” (12 de noviembre 1998).

palabras, no sólo se trasmuta en un espectro para sus herederos de hoy sino que, ya en aquellos días, la fuerza del movimiento aparece como un fantasma inédito. Sería un error subsumir todos estos usos de la imagen fantasmática en una vasta ontología del espectro similar a la que presenta Jacques Derrida en *Espectros de Marx: El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*. Aun bajo un mismo ropaje translúcido ningún fantasma presenta dos veces seguidas la misma apariencia. En Francia, por ejemplo, aun inmediatamente después de los eventos de mayo-junio de 1968, invocar al espectro del izquierdismo significa todavía lanzar una doble amenaza, ciertamente contra el gobierno de Charles de Gaulle pero también, esta vez irónicamente si pensamos en el famoso primer uso político del espectro, contra la estancada ortodoxia del Partido Comunista; en México, en cambio, apenas tres semanas después del 2 de octubre, el gesto de conjurar al fantasma, si bien guarda una carga de desafío íntimo frente al régimen del PRI bajo Gustavo Díaz Ordaz, no está exenta ya de una fuerte corriente de obstinada melancolía, como resultado de la represión en Tlatelolco.

Un acontecimiento puede aparecer como fantasma tanto por lo que ya no es como por lo que aún no es. En un caso se cifra el recuerdo de una posibilidad aniquilada; en el otro, el atisbo de una promesa tal vez a punto de cumplirse. Puede marcar la muerte de las ideas del mundo viejo así como anunciar un nuevo principio de vida. “Es verdad que el viejo mundo es del filisteo. Pero no debemos tratar a éste como a un fantasma del que uno se aparta lleno de miedo. Lejos de ello, debemos mirarle fijamente a los ojos”, advirtió Marx en una de sus cartas a Ruge, cinco años antes de las convulsiones de 1848 en Europa: “Por nuestra parte, es necesario sacar totalmente a la luz del día el viejo mundo y desarrollar positivamente el mundo nuevo”²⁵. El lugar de anclaje para la figura del fantasma es siempre un quiebre en el borde extremo donde lo viejo soporta lo nuevo, o bien para ceder el paso a lo que allí está gestándose o bien para seguir

25 Carlos Marx, *Escritos de juventud*, trad. Wenceslao Roces (Méjico, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1982), 445 y 450.

atándolo con los hilos del pasado. Hoy día, estas dos posturas no son sino el anverso y el reverso de una sola moneda que, al pasar tanto de mano en mano, termina por gastarse hasta quedar en nada. Sin duda es éste el precio que debe pagar la izquierda por sobrevivir a sus múltiples crisis en medio del libre-capitalismo mundial. El resultado es que, en la actualidad, lo utópico no puede oponerse pura y simplemente, en tanto impulso innovador, a la supuesta negatividad regresiva de la melancolía sino que, de algún modo, está contenido en ella. Es justamente esta profunda ambivalencia la que marca las distintas trayectorias del fantasma. Así, en el juicio retrospectivo de la generación sesentayochera entran ciertamente los temores de una pérdida irreparable, difícil de confesar, pero en él también se refleja la voluntad de ser fiel a un acontecimiento cuyos efectos políticos e ideológicos a lo mejor no han sido agotados del todo. “Puede ser que este fantasma, por joven, aún goce de buena salud y acuda normalmente al auxilio de nuestra generación cada vez que se apela a su presencia”, sugiere Taibo II: “O por lo menos, nos creó la referencia inevitable y útil para el orgullo, la culpa y la comparación”; “Pero también confieso, con dificultades, penosamente, que el fantasma va perdiendo corporeidad, perfil. Se va quedando en mito, en colección de terquedades. Algunos me he encontrado, que incluso dicen que todo aquello no existió”²⁶. Ningún pensador radical puede deshacerse ya de la extraña sensación de que en aquel entonces algo se le fue de las manos que no debería haber dejado que se escapara o, peor, que quizá ni siquiera antes de la pérdida haya poseído de verdad.

En este punto, en una especie de pérdida originaria, la izquierda actual da el paso del duelo a la melancolía. Como en otro contexto dice Ricardo Piglia, con una cita falsamente atribuida a Roberto Arlt: “Sólo se pierde lo que realmente no se ha tenido nunca”²⁷. Este epígrafe a *Nombre falso* de Piglia puede servir de lema para un breve retrato del destino ulterior del radicalismo estudiantil-izquierdista de los sesenta.

26 Taibo II, *ibid.*, 9-10 y 14.

27 Ricardo Piglia, *Nombre falso* (Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 1975), 7.

Para muchos participantes o espectadores, las distintas derrotas del fervor revolucionario en última instancia no afirmarían sino el fin de la política, al menos de la política moderna, puesta en obra a partir de un vínculo sustancial como principio para fundar una comunidad universalmente justa. La soberanía del lazo social—el lazo como punto de apoyo necesario para todo sujeto de la política—sería el objeto perdido por la nueva izquierda. La desaparición de este núcleo ideológico, sin embargo, abre un extraño proceso de melancolía, equiparable a “una pérdida de objeto sustraída a la conciencia”, o “pérdida desconocida”, en palabras de Freud, porque “creemos deber mantener la hipótesis de tal pérdida; pero no conseguimos distinguir claramente qué es lo que el sujeto ha perdido, y hemos de admitir que tampoco a éste le es posible percibirlo conscientemente”²⁸. Lo que es más, dándole otra vuelta de tuerca a la intuición freudiana, podemos suponer la inexistencia original del objeto de la pérdida. El lazo como principio fundador de la política moderna nunca habría existido en la realidad; de hecho, la idea del vínculo social constituiría un objeto fantasmal, con lo cual el trabajo de la melancolía se volvería infinitamente más complejo, cuando no interminable. “Desde este punto de vista, la melancolía no sería tanto la reacción regresiva a la pérdida de un objeto de amor sino la capacidad imaginativa para hacer aparecer como perdido un objeto imposible de obtener”, apunta Giorgio Agamben: “Si la libido actúa *como si* una pérdida hubiera tenido lugar aunque realmente *nada* ha sido perdido, es porque escenifica una simulación donde lo que no puede perderse porque nunca se ha poseído aparece como perdido, y lo que nunca podría poseerse porque quizás nunca haya existido puede ser apropiado en la medida en que se pierde”²⁹. Ésta me parece ser la condición de

28 Sigmund Freud, “Duelo y melancolía”, *Obras completas*, ed. Jacobo Numhauser Tognola, trad. Luis López-Ballesteros y de Torres (Madrid: Biblioteca Nueva, 1973), tomo 2, 2092. Sobre el duelo posterior al 68 en Francia e Italia, ver Isabelle Sommier, *La violence politique et son deuil: L'après 68 en France et en Italie* (Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 1998); sobre lo melancólico de México, Roger Bartra, *La jaula de la melancolía: Identidad y metamorfosis del mexicano* (México, D.F.: Grijalbo, 1987).

29 Giorgio Agamben, *Stanzas: Word and Phantasm in Western Culture*, trad. Ronald L. Martinez (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993), 20.

gran parte de la izquierda actual, más de cuatro décadas después de una momentánea fulguración del entusiasmo radical alrededor del mundo, el cual persiste en la memoria como un caso—no el único—de política emancipatoria. Con el dolor de la vergüenza o con orgullo resignado, sin excluir un dejo de euforia torpemente disfrazada como si fuera el don de una lucidez recién adquirida, muchos pensadores de la izquierda después de 1968 toman conciencia de nunca haber poseído lo que no obstante han perdido. En tales circunstancias, por supuesto, no faltan quienes consideran totalmente obsoleto el uso mismo de la oposición entre derecha e izquierda.

En un juego de palabras cuya ambigüedad desgraciadamente sobrevive sólo en italiano, como recuerda Massimo Cacciari, también podríamos referirnos al presente estado de la política radical como a una izquierda siniestra³⁰. *Das Unheimliche*, o lo siniestro, en una de sus acepciones psicoanalíticas, alude al retorno furtivo de convicciones primitivas o infantiles, como la fe en la vida de los muertos, que desde tiempo atrás se creían superadas. “Hoy ya no creemos en ellas, hemos *superado* esas maneras de pensar; pero no nos sentimos muy seguros de nuestras nuevas concepciones, las antiguas creencias sobreviven en nosotros, al acecho de una confirmación”, escribe Freud: “Por consiguiente, en cuanto *sucede* algo en esta vida, susceptible de confirmar aquellas viejas convicciones abandonadas, experimentamos la sensación de lo siniestro”³¹. La acechanza de lo siniestro, en este sentido, debe añadirse a la notable tendencia hacia la melancolía en el pensamiento actual de la política. Estas dos modalidades subjetivas, ambas por cierto atravesadas por una experiencia fantasmática, corren parejas en el itinerario del radicalismo sesentayochero a lo largo de las últimas décadas. En breve, podemos suponer que la convicción que retorna, íntimamente relacionada con la idea del lazo social, es la creencia fehaciente en la posibilidad de una política revolucionaria. Hoy, sin duda, se cree

30 Massimo Cacciari, “Sinisteritas”, *Il concetto di sinistra* (Milán: Bompiani, 1982), 7-19.

31 Freud, “Lo siniestro”, *Obras completas*, ibid., tomo 3, 2502.

superada esta fe, incluso hay quienes la consideran sin fondo desde el principio, como el objeto irreal de un deseo melancólico. Sin embargo, lo que sucede durante los acontecimientos de 1968 por un instante parece confirmar el retorno espectral de las mismas creencias que se dan por superadas o incluso perdidas al origen. A partir de ese año axial, una gran parte de la izquierda no sale de la melancolía sino para subsistir a duras penas en una posición siniestra, cuando no en una postura abiertamente cínica.

Para contrarrestar la tendencia al desánimo, propongo leer el fantasma como punto de arranque para una figura subjetiva de la política emancipatoria radical. A primera vista, la premisa de tal lectura es sencilla, aunque resulta difícil sostenerla hasta sus últimas consecuencias: Hay que pensar la política—ésta sería la tarea de una metapolítica en el sentido en que la define el filósofo francés Alain Badiou—no tanto como un asunto objetivamente inscrito en el conjunto de los espacios públicos, los partidos o los intereses socioeconómicos sino como un procedimiento inmanente de subjetivación. “Subjetivo”, en este contexto, debe entenderse en referencia a todo aquello que entra en la constitución de un sujeto. Evidentemente, en el lenguaje común el término tiene connotaciones más bien negativas, sobre todo en relación con lo político. Expresa, por ejemplo, lo personal, lo individual o lo afectivo—todos ellos niveles de experiencia normalmente opuestos a la verdad pública, universal o cuando menos deliberada de la política. Una de las consecuencias más duraderas de los acontecimientos de los sesenta, sin embargo, consiste precisamente en haber desplazado las fronteras de lo político “propiamente dicho” para incluir la misma cotidianidad, si se quiere infraordinaria, de los actores en tanto sujetos militantes en la lucha por la justicia. A este fenómeno muchos observadores hacen alusión cuando hablan del nuevo papel de la ética, o de la moral, en la política. “A los estudiantes se les impone una tarea política: transformar la violencia en su contra en resistencia ideológica, rudimentaria de seguro, pero asumida con la admirable coherencia del ejemplo”, escribe Carlos Monsiváis: “Hay en esto una novedad: el valor y las convicciones convierten impulsos

personales en tomas de conciencia frente a la opresión”³². Lo político, en cualquier caso, no define ni una facultad intelectual ni un campo social objetivamente delimitables; si acaso existe la cosa política, lo cual es raro, precisamente no se da como cosa. En el acercamiento subjetivo de la metapolítica, al contrario, de lo que se trata es de seguir la tesis según la cual hacer política en sí significa pensar: “Lo subjetivo que no está ligado de ninguna manera a lo objetivo, lo subjetivo inédito, es el pensamiento”, resume Sylvain Lazarus: “En este sentido la política en interioridad es un pensamiento.”³³ Los efectos de tales procesos de subjetivación, al producir verdades colectivas inéditas, resultan ser estrictamente interiores a la política como práctica y pensamiento; no obedecen de forma automática a ninguna de las exterioridades estudiadas, por ejemplo, en la sociología o en la historia. Al contrario, cuando la política se piensa en interioridad, es decir, subjetivamente, puede aparecer en los lugares más inesperados, muchos de los cuales serían considerados nimios o marginales desde un punto de vista exterior e institucional.

La pregunta clave en esta lectura es cómo lo fantasmal puede abrirle el sitio a un verdadero acontecimiento en medio de la situación político-cultural de 1968. ¿Qué es lo que ocurre entonces en el lugar de esta apertura? ¿Cómo mantenerse fiel a tales acontecimientos? ¿Cómo pensar de nuevo—en subjetividad—un tema clásico como el de la justicia en relación con el poder o la cultura? Para responder a tales interrogantes, la costumbre o el prejuicio quieren que volvamos a adecuar la filosofía política con algunos de sus textos fundacionales, poniéndolos al día de las nuevas hazañas sabiamente inscritas en la historia reciente con letra de molde. La respuesta nos esperaría ya desde siempre en alguna página injustamente olvidada de Maquiavelo o Tocqueville, en Hobbes, Weber o Schmitt. A veces, sin embargo, urge romper con la costumbre para encontrarse con

32 Carlos Monsiváis, “1968: Dramatis personae”, en Sergio Zermeño, *México: Una democracia utópica. El movimiento estudiantil del 68* (México, D.F.: Siglo Veintiuno, 1978), xvi-xvii.

33 Sylvain Lazarus, *Anthropologie du nom* (París: Seuil, 1996), 14.

un evento insospechado cuya verdad de pronto pueda perfilarse más vívidamente, por ejemplo, en los bordes solapados del arte o en un acto de escritura instantánea, como el fragmento ya mencionado de Revueltas. Es decir, en tanto condición específica de la verdad, el arte también es capaz de anticiparse a las consecuencias inmanentes de un acontecimiento político—sin confundirse con él. Por lo menos ésta es la apuesta del presente acercamiento a la política cultural del 68 en México.

Una crítica del presente

Usando los términos de Walter Benjamin, en toda la primera mitad de este siglo, las ideologías en torno a la política cultural aún pueden dividirse globalmente entre la estetización de la política, por un lado, y la politización del arte, por el otro.³⁴ Esta división, por supuesto, es asimétrica. Los efectos de la primera tendencia, en la medida en que son identificables con el auge del fascismo, serían intrínsecamente desastrosos, mientras que la izquierda, en una nueva visión del arte a través del prisma del comunismo, podría encontrar en la segunda tendencia una promesa mesiánica o utópica de justicia. Hoy día, la alternativa en absoluto es tan nítida entre el desastre y la utopía, ni están tan claramente separadas la derecha y la izquierda en sus actitudes frente al arte. Al contrario, si consideramos los debates contemporáneos sobre el tema, resulta inevitable la impresión de que en las últimas décadas los principios para juzgar el valor de una política cultural específica han ido desvaneciéndose como el típico conejo del prestidigitador en una bocanada de humo. Toda esta secuencia de la política emancipatoria en gran medida se ha vuelto filosóficamente impensable bajo los efectos de un paradójico conformismo radical. Así, en vez de una verdadera polémica lo que predomina es un silencio parcial que parece muchas veces cómplice de la celebración del fin del comunismo como victoria del neoliberalismo mundial.

34 Walter Benjamin, “The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction”, *Illuminations: Essays and Reflections*, ed. Hannah Arendt (Nueva York: Harcourt, Brace & World, 1968), 241-242.

Quiero dar un solo ejemplo de la falta de continuidad en los estudios político-culturales, esta vez en el campo de la izquierda misma. Me refiero a la historia del término “antagonismo” en el pensamiento posmarxista de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe³⁵. A diferencia de los conceptos “hegemonía” o “guerra de posiciones”, abiertamente derivados de Gramsci, esta noción parecería ser una invención original del posmarxismo. Sirve, junto con los otros dos conceptos, para deconstruir la lógica del determinismo económico, impuesto como ortodoxia sobre todo a partir de la Segunda Internacional. El antagonismo indica en efecto el punto ciego de esta tradición, dislocándola hacia una exterioridad constitutiva cuya fuerza contingente es radicalmente incompatible con la lógica marxista de la necesidad histórica. Sólo una extensión del concepto de la hegemonía, más allá de cualquier residuo del deductivismo socioeconómico, sería capaz de articular un acontecimiento tan imprevisible como la emergencia de un núcleo antagónico en la sociedad. En respuesta al supuesto esencialismo de la tradición, sin embargo, el posmarxismo da un enorme salto entre el comentario a autores como Julien Sorel, Rosa Luxemburg, Trotsky o Gramsci (cuyos textos provienen todos de las primeras décadas del siglo) y la misma propuesta de Laclau y Mouffe (a partir de los años ochenta). De este modo, toda una tradición intermedia del pensamiento político corre el riesgo de pasar desapercibida, a pesar de haber contribuido de manera evidente a la definición teórica del mismo posmarxismo. Muchos lectores jóvenes, especialmente, participarán en el olvido si no se les aclara en qué medida el concepto de antagonismo tiene una larga genealogía en el marxismo no sólo occidental sino también oriental. En la teoría maoísta de la revolución cultural, en particular, la “contradicción antagónica” aparece ya como un concepto clave en el rechazo del economismo soviético, pero la idea puede relacionarse asimismo con conceptos como “encuentro” o “acontecimiento”, mediante los cuales el último

35 Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics* (Londres: Verso, 1985); Ernesto Laclau, *New Reflections on the Revolution of Our Time* (Londres: Verso, 1990); Chantal Mouffe, *The Return of the Political* (Londres: Verso, 1993).

Althusser, en textos póstumos sobre la crisis del marxismo, intenta reconstruir después del 68 lo que él llama la “corriente subterránea” del “materialismo aleatorio”³⁶. En vez de callar a estos precursores para consolidar la ilusión de novedad, una indagación crítica de la actualidad debería registrar todos los efectos filosóficos de la salida de la política, sobre todo a partir de los sesenta, fuera de la amplia zona de sombra proyectada por la figura de Stalin. De este modo es posible, e incluso urgente, formular una ontología de la actualidad a contrapelo de los silencios oficiales. Sólo así se hará visible, en la mayoría de los conceptos dominantes de la política, del arte o de la cultura, una incidencia insoslayable del período en torno al 68.

Desde el punto de vista de la historia abundan los estudios sobre el origen, las causas o las peripecias exactas del fenómeno de las revueltas estudiantiles. Sobre todo después de los acontecimientos en Francia, hubo una explosión inmediata de interpretaciones desde una variedad de disciplinas ya establecidas o recién formadas, a cuyo análisis siguió, hace diez o quince años, una nueva ola de interpretaciones liberales-tocquevilleanas, después de una crítica feroz desde el interior de la izquierda misma³⁷. En cambio, el que

36 Para el concepto de la contradicción antagónica, ver Mao Tse-Tung, *Five Essays on Philosophy* (Pekín: Foreign Languages Press, 1977) 23-78; Charles Bettelheim et al, *La construcción del socialismo en China*, trad. Víctor Flores Olea (México, D.F.: Era, 1966); Alain Badiou, *Théorie de la contradiction* (París: Maspéro, 1975). Sobre el materialismo aleatorio, ver Louis Althusser, “Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre”, *Écrits philosophiques et politiques*, ed. François Matheron (París: Stock/IMEC, 1994) 539-579.

37 En Francia las interpretaciones canónicas incluyen Edgar Morin et al. *Mai 68: La brèche* (París: Fayard, 1968); Michel De Certeau, *La prise de parole* (París: Desclée de Brouwer, 1968); Alain Touraine, *Le mouvement de mai ou le communisme utopique* (París: Seuil, 1968); Raymond Aron, *La révolution introuvable* (París: Fayard, 1968); Henri Lefebvre, *Mai 68: L'irruption* (París: Anthropos, 1968). Para una bibliografía comentada, ver De Certeau, “Une littérature inquiète: un an après”, *La prise de parole et autres écrits politiques* (París: Seuil, 1994) 106-129. Las interpretaciones liberales más conocidas son Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide* (París: Gallimard, 1983); Luc Ferry y Alain Renaut, *La pensée 68: Essai sur l'anti-humanisme contemporain* (París: Gallimard, 1988); Laurent Joffrin, *Mai 68: Histoire des événements* (París: Seuil, 1988). Para la crítica desde la izquierda, ver Régis Debray, *Modeste contribution aux cérémonies du dixième anniversaire* (París: Maspéro, 1978). Ver, también, Henri Weber, *Vingt ans après. Que reste-t-il de mai 68?* (París: Seuil, 1988) y *Que reste-t-il de mai 68? Essai sur les interprétations des “événements”* (París: Seuil, 1998). Para un vasto retrato generacional de la izquierda en aquel período,

parece más reacio al análisis y, por lo tanto, sigue quizá más vivo aún—a pesar de la represión si no tristemente debido a ella—es el caso de México. Existen sólo unos cuantos análisis sistemáticos del movimiento mexicano desde puntos de vista como los de la historia, la sociología, la crítica de la ideología o el análisis del imaginario social, mientras que la mayoría de los acercamientos conocidos por el gran público constituyen, más bien, experimentos ensayísticos o testimonios colectivos e individuales, además de un gran número de novelas, cuentos, poemas, películas, videos u obras gráficas³⁸. Lo que es más, en el último año en Francia el mundo editorial apenas fue sacudido, ya que se limitaba casi unánimemente a reeditar las primeras interpretaciones canónicas con tan sólo un par de

ver Hervé Hamon y Patrick Rotman, *Générations 1. Les années de rêve. 2. Les années de poudre* (París: Seuil, 1988).

38 En México, los pocos estudios sistemáticos incluyen Ramón Ramírez, *El movimiento estudiantil de México (julio/diciembre de 1968)* (México, D.F.: Era, 1969), tomo 1, 13-141; Jorge CarrIÓN y Daniel Cazés, *Tres culturas en agonía* (México, D.F.: Nuestro Tiempo, 1969); Sergio Zermeno, *México: Una democracia utópica. El movimiento estudiantil del 68* (México, D.F.: Siglo Veintiuno, 1978); Gilberto Guevara Niebla, *La democracia en la calle: Crónica del movimiento estudiantil mexicano* (México, D.F.: Siglo Veintiuno, 1988); César Gilabert, *El hábito de la utopía: Análisis del imaginario sociopolítico en el movimiento estudiantil de México, 1968* (México, D.F.: Instituto Mora/Miguel Angel Porrúa, 1993). Los ensayos más famosos son Octavio Paz, *Posdata* (México, D.F.: Siglo Veintiuno, 1970) y Carlos Fuentes, “La disyuntiva mexicana”, *Tiempo mexicano* (México, D.F.: Joaquín Mortiz, 1971) 147-193. Entre las crónicas se destacan las de Carlos Monsiváis, *Días de guardar* (México, D.F.: Era, 1970) y la de Elena Poniatowska, “El movimiento estudiantil de 1968”, *Fuerte es el silencio* (México, D.F.: Era, 1980), 34-77. Entre los muchos testimonios cabe mencionar a Elena Poniatowska, *La noche de Tlatelolco* (México, D.F.: Era, 1971); Luis González de Alba, *Los días y los años* (México: Era, 1971); Hermann Bellinghausen, et al., *Pensar el 68* (México, D.F.: Cal y Arena, 1988); Daniel Cazés, ed., *Memorial del 68: Relato a muchas voces* (México, D.F.: La Jornada, 1993). Para acercamientos más experimentales, ver el análisis de Gonzalo Martré, *El movimiento popular estudiantil de 1968 en la novela mexicana* (México, D.F.: UNAM, 1998); Leopoldo Ayala, *Nuestra verdad: Memorial del movimiento estudiantil popular y el dos de octubre de 1968* (México, D.F.: J. Porrúa, 1989); Marco Antonio Campos y Alejandro Toledo, *Poemas y narraciones sobre el movimiento estudiantil de 1968* (México, D.F.: UNAM, 1998); Ivonne Gutiérrez, ed. *Entre el silencio y la estridencia: La protesta literaria del 68* (México, D.F.: Aldus, 1998); Xavier Robles y Guadalupe Ortega, *Rojo amanecer (Bengalas en el cielo)* (México, D.F.: El Milagro/Instituto Mexicano de Cinematografía, 1995); Óscar Menéndez, *México 68* (México, D.F.: Cooperativa de Producción Salvador Toscano, 1998); Grupo Mira, *La gráfica del '68: Homenaje al movimiento estudiantil*, ed. Jorge Pérez Vega et al. (México, D.F.: Zurda, 1988).

estudios nuevos para interrumpir el retorno meramente nostálgico al pasado heroico³⁹. En México, por el contrario, treinta años de distancia además de una notable apertura democrática después de las últimas elecciones en la capital parecen haber dado lugar no sólo a un programa amplísimo de mesas redondas, exposiciones y debates públicos dentro y fuera de las universidades, sino, también, a una profunda reevaluación, muchas veces atrevida e innovadora, en una sorprendente acumulación de libros.⁴⁰ En ambos contextos, sin embargo, todavía hace falta indagar cuál es el significado del movimiento desde una perspectiva abiertamente marcada por el pensamiento actual del arte y de la política.

Con respecto a los efectos filosóficos de la secuencia del izquierdismo estudiantil, el presente estudio gira obsesivamente en torno a las siguientes preguntas, aunque sea sólo para ofrecerles una respuesta parcial: ¿Cómo llega la izquierda sesentayochera al estado actual de una siniestra melancolía? ¿Cuál es, en este contexto, el papel radical del espectro invocado por los seguidores más políticos de la deconstrucción? ¿Cómo aparece, en cambio, la idea del fantasma en el contexto de reflexiones sobre el mismo movimiento estudiantil, no tanto en Francia sino en México? ¿Cuál es el significado hoy de este debate para el concepto de la política, tanto en la teoría crítica como en los llamados estudios culturales? Y ¿cómo podemos pensar la justicia en subjetividad a través de una política del fantasma?

39 Ver Gérard Filoche, *68-98, histoire sans fin* (París: Flammarion, 1998); Jean-Pierre Le Goff, *Mai 68: L'héritage impossible* (París: La Découverte, 1998); Maurice Rajsfus, *Mai 68: Sous les pavés, la répression (mai 1968-mars 1974)* (París: Le Cherche Midi, 1998); Isabelle Sommier, *La violence politique et son deuil*, ibid.

40 Ver Sergio Aguayo Quezada, *1968: Los archivos de la violencia* (México, D.F.: Grijalbo, 1998); Raúl Alvarez Garín, *La estela de Tlatelolco: Una reconstrucción histórica del Movimiento estudiantil del 68* (México, D.F.: Grijalbo, 1998); Héctor Anaya, *Los parricidas del 68* (México, D.F.: Plaza y Valdés, 1998); Esteban Ascencio, *1968: Más allá del mito* (México, D.F.: Milenio, 1998); Roberta “la Tita” Avedaño Martínez, *De la libertad y el encierro* (México, D.F.: La Idea Dorada, 1998); Leopoldo Ayala, *Lienzo Tlatelolco* (México, D.F.: Nuevo Siglo, 1998); Renward García Medrano, *El 2 de octubre de 1968 en sus propias palabras* (México, D.F.: Grijalbo/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1998); Raúl Jardón, *1968: El fuego de la esperanza* (México, D.F.: Siglo Veintiuno, 1998); Jorge Volpi, *La imaginación y el poder: Una historia intelectual de 1968* (México, D.F.: Era, 1998).

Banalidades de base

Bajo este título, tomado prestado del situacionista belga Raoul Vaneigem, quiero presentar una serie de tesis o hipótesis de trabajo, cuya lógica de conjunto informa el análisis de 1968 como parte de una lectura metapolítica del presente⁴¹. Aunque parezcan triviales, estas hipótesis pueden articularse en un orden rigurosamente consecutivo. Es lo que muestran, siguiendo pautas ligeramente diferentes, tanto el magnífico ensayo de Fredric Jameson, “Periodizing the Sixties”⁴² como el análisis de Immanuel Wallerstein, “1968, una revolución en el sistema-mundo: Tesis e interrogantes”,⁴³ a los cuales puede referirse el lector para mayor información sobre el contexto internacional. En la medida de lo posible, indico cuál es la conflictiva singularidad del movimiento estudiantil mexicano, inspirándome en los pocos estudios sistemáticos mencionados arriba.

1. El 68 requiere una revisión de la teoría marxista-leninista de la lucha de clases, según la cual, si bien son las masas quienes hacen la política, es sólo en el partido donde éstas pueden organizarse en clases, de la misma manera en que la política no sería sino la concentración de la economía, según el famoso dicho de Lenin. El cuerpo estudiantil, al no formar una clase homogénea, obliga a cualquier análisis a tomar en cuenta una variedad de resortes para la movilización, ninguno de los cuales puede derivarse sin más de los intereses socioeconómicos. La cuestión es cómo organizar la política, si directamente a partir de las masas o a través del partido, cuando el referente de la clase retrocede hacia un horizonte lejano. Las masas, en cierto sentido, aparecen en los sesenta como una fuerza política autónoma con respecto a la organización partidaria de las masas en clases. Tanto en Francia como en México, esta tendencia implica un claro rechazo de

41 Ver Raoul Vaneigem, “Banalités de base”, *Internationale Situationniste* 7 (1962): 32-40; 8 (1963): 34-47.

42 Fredric Jameson, “Periodizing the Sixties”, *The Ideologies of Theory* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988), 178-208.

43 Immanuel Wallerstein, “1968, revolución en el sistema-mundo: Tesis e interrogantes”, *El juicio al sujeto: Un análisis global de los movimientos sociales*, ed. Rafael Guido Béjar et al. (México, D.F.: FLACSO/Miguel Angel Porrúa, 1990), 15-41.

las formas de militancia masiva controladas por los aparatos obreros o sindicales. En México, sin embargo, debido a una larga historia de dependencia ideológica, si no directamente a causa de la dura represión deivismos como el de los ferrocarrileros en la década anterior, las fuerzas tradicionales del bloque obreros-campesinos en aquellos años no muestran el mismo grado de conciencia de clase organizada. Sea cual fuera el origen del fenómeno de la acción de masas, los jóvenes en ambos países buscan claramente otras formas de alianza con artistas, intelectuales, profesionales, obreros, campesinos o colonos. “Una gran parte de la izquierda mexicana rompió con muchas de las tradiciones del pensamiento y la práctica socialistas, y surgieron nuevos sujetos históricos y nuevas formas de lucha, especialmente entre 1966 y 1975”, resume Barry Carr: “Esta nueva izquierda insistía en vincularse con los objetivos inmediatos y a corto plazo de los movimientos locales de masas, más que con las estrategias a largo plazo de los partidos políticos o los sindicatos nacionales”⁴⁴. En lugar del partido como vanguardia intelectual, el movimiento estudiantil propone una serie de nuevas tácticas espontáneas, como los mítines-relámpago, los festivales culturales o las acciones ejemplares, lanzándose a la calle a partir del grupo, el grupúsculo o la brigada, como núcleo detonador de mayor relieve—un concepto en el cual dejan sus huellas el modelo del “foco” de la guerrilla cubana cuando no la teoría del “grupo” de Jean-Paul Sartre. En México, sin embargo, no todos los militantes comparten la crítica global del partido, aunque todos son testigos de muchas experiencias nuevas de democracia participativa tanto en las brigadas como en los comités de lucha, aparte del aparato centralizador del Consejo Nacional de Huelga. Revueltas, por ejemplo, a lo largo de varios textos póstumos recogidos en *Méjico 68: Juventud y revolución*, insiste aún en la necesidad de crear un auténtico partido obrero en el sentido marxista-leninista ya que, como lo había expuesto unos años antes en *Ensayo sobre un proletariado sin cabeza*, tal estructura en absoluto

44 Barry Carr, *La izquierda mexicana a través del siglo XX*, trad. Paloma Villegas (Méjico, D.F.: Era, 1996), 229 y 239-240.

correspondía al esclerótico Partido Comunista Mexicano ni muchos menos al Partido Popular Socialista de Vicente Lombardo Toledano. Aún así, a partir del 68, el teórico de los espartaquistas mexicanos también expresa serias dudas cuya ambigüedad puede atribuirse asimismo a todo el movimiento estudiantil. Son las típicas dudas irresueltas con respecto a la opción entre el centralismo democrático de un partido y la autogestión de un consejo, una asamblea o una brigada; entre la dirección desde fuera y la movilización desde abajo; entre la clara necesidad de organizarse y la inesperada capacidad espontánea de un movimiento emergente. Para decirlo con los nombres propios omnipresentes en la época, los estudiantes dudan entre Marx, Bakunin o Blanqui, entre Lenin o Luxemburg. “Aunque el concepto de *autogestión* no fue explícitamente desplegado como tal por el Movimiento de la generación 68, la *autogestión* constituye, no obstante, su conquista teórica esencial”, apunta Revueltas: “Creo firmemente que la teoría leninista del partido—así como la teoría del Estado y de la dictadura proletaria—deben, a la luz de las experiencias de esta segunda mitad del siglo XX, deben y pueden ser superadas”⁴⁵. La tendencia general de la base estudiantil, en efecto, se aleja de la lucha de clases en el sentido estricto, para acercarse a nuevas formas autogestionarias de activismo espontáneo en múltiples frentes o estructuras abiertas de democracia directa.

2. El 68 impone un claro desplazamiento de los supuestos económico-productivistas del socialismo tal y como se definen bajo el dominio del modelo soviético stalinista. En este aspecto, así como en los demás, hay una confluencia de tres hechos políticos de profundo impacto global: la victoria revolucionaria en Cuba, la revolución cultural en China y la primavera del socialismo en Checoslovaquia. En cada caso, la emergencia de nuevos actores políticos corre pareja con una fuerte reafirmación del papel relativamente autónomo de las instancias superestructurales, al

45 Revueltas, *México 68: Juventud y revolución* 137 y José Revueltas y el 68, ed. Andrea Revueltas y Philippe Cheron (México, D.F.: Era/UNAM, 1998), 30. Para un excelente resumen de las distintas posiciones ideológicas del movimiento estudiantil, ver Zermeño, *México: Una democracia utópica*.

lado de la economía, según la famosa dialéctica entre las condiciones objetivas y subjetivas, entre la práctica y la teoría⁴⁶. En términos más afines a la actualidad, se dirá que las necesidades estructurales deben ser contrarrestadas por las libertades colectivas e individuales. De allí que las distintas luchas de 1968 hayan podido resumirse, o bien a favor o bien en contra de los estudiantes—de cualquier modo, en mi opinión, erróneamente—como la rebelión del sujeto en contra del sistema. Sea esto como fuere, no deja de ser innegable el cuestionamiento global del determinismo unívoco de la instancia económica. El problema no es sólo la explotación sino la enajenación ideológica de la vida social e individual. Los estudiantes ciertamente denuncian las desigualdades socioeconómicas pero, ante todo, parten de una exigencia de justicia básica para fortalecer la participación efectiva en la política en un sentido amplio. El área de combate no se limita a la toma de poder ni a la socialización de la economía, sino que abarca el problema general de la toma de decisiones en todos los ámbitos, desde el poder institucional hasta la cultura cotidiana. Con miras hacia el exterior, también crece la oposición al modelo soviético en México. Para Revueltas, por ejemplo, la carrera armamentista entre los Estados Unidos y la Unión Soviética no sólo marca el sacrificio definitivo del internacionalismo en el altar de intereses étnico-nacionalistas, también es el síntoma de un determinismo cada vez más unilateral, ya que “lo que, en el más reciente pasado constituía la infraestructura económica compuesta por el conjunto de las relaciones de producción que, *en última instancia* (para decirlo con Engels), condicionaban las demás relaciones sociales y políticas, ahora, en nuestros días, se ha convertido en el conjunto de las relaciones de destrucción que condicionan, *en primera instancia*, las demás relaciones humanas en la sociedad contemporánea”⁴⁷. Apenas

46 Ver, por ejemplo, Mao Tse-Tung, “On Practice”, *Five Essays on Philosophy*, 58; Ernesto “Che” Guevara, “El socialismo y el hombre en Cuba”, *Obra revolucionaria* (México, D.F.: Era, 1963), 631; Dubcek et al., “Le programme d’action du Parti communiste de Tchécoslovaquie”, *La liberté en sursis: Prague 1968*, ed. Roger Garaudy (París: Fayard, 1968), 49 y 54.

47 Revueltas, “La enajenación de la sociedad contemporánea y el canto del cisne de Lombardo Toledano”, *México: Una democracia bárbara (y escritos acerca de Lombardo Toledano)* (México, D.F.: Era, 1983), 146.

en aquellos años, sin embargo, la izquierda mexicana oficial empieza a asumir el carácter capitalista de la sociedad posrevolucionaria, mientras que favorece aún el modelo de la gran industrialización bajo la influencia ideológica global de la guerra fría. Así, mientras no queden excluidas las alianzas con las capas progresivas de la burguesía en el poder, sigue vigente la vieja ortodoxia del bloque soviético de la Comintern. Contra esta tendencia oficial el activismo de los estudiantes se opone desde los sectores de la educación o la cultura, no para limitarse a la sola reforma universitaria sino para cuestionar la estructura social misma en la cual el dominio de la economía ha logrado cancelar la diferencia entre socialismo e imperialismo, el Este y el Oeste. Como dice Octavio Paz en *Posdata*: “La relación se ha invertido: primero fue imperativo el progreso económico; ahora, para que éste continúe, es igualmente imperativo el desarrollo social: la justicia”⁴⁸.

3. El 68 pone de relieve el nuevo papel político que desempeña la cuestión social. En términos de filosofía política o en los de la sociología de la acción formulada precisamente en aquella época, este nuevo énfasis puede traducirse en un predominio de la sociedad civil por encima de la sociedad política o del Estado. “No hay objetivos únicos a largo plazo, hay sólo una crítica inmediata, una negación del Estado fuerte y autoritario”, escribe Sergio Zermeño sobre el 68 en México siguiendo el ejemplo de Alain Touraine en Francia: “El movimiento expresa así el fortalecimiento de la sociedad civil frente al Estado”⁴⁹. También durante las conmemoraciones de los últimos años muchos ex-participantes se empeñaron en describir el 68 en México como un movimiento social en un nuevo sentido cuyo valor no se entendería sino en oposición a la supuesta caducidad de los viejos movimientos políticos. Tales definiciones, sin embargo, sufren de una fuerte limitación en cuanto al concepto mismo de lo político. Es decir, las revueltas estudiantiles afirman el nuevo rol de la sociedad civil, formando un movimiento social pero no político, sólo porque la toma

48 Octavio Paz, *Posdata*, 72.

49 Sergio Zermeño, *México: Una democracia utópica*, 51.

del poder sigue siendo el criterio que se usa para definir la esfera de lo político propiamente dicho, mientras que el poder queda a su vez reducido al ámbito institucional del Estado. Hace falta, al contrario, insistir en la esencia política de lo social—mejor, en la dimensión subjetiva del concepto mismo de lo político. Ambos aspectos están unidos por una suposición mutua: el movimiento estudiantil es político porque es social, pero a la vez demuestra cómo lo social define la esencia de la política. Esta tesis, sin embargo, no debe entenderse en el sentido de que proclamara la pura cohesión de un lazo social cualquiera—llámese éste el pueblo, las masas, la sociedad civil, la ciudadanía, la multitud o simplemente la opinión pública—contra la falsa mecanicidad de los aparatos oficiales—los partidos, los sindicatos, el ejército, la prensa vendida—del Estado. La perspectiva no cambia realmente, por ejemplo, si al clásico antagonismo proletariado/burguesía sustituimos la nueva oposición sociedad civil/Estado. De lo que se trata no es de oponer un lazo social a otro, mucho menos un lazo esencialmente puro a otro intrínsecamente malo; al contrario, el movimiento estudiantil en parte deshace la misma lógica del lazo social para dar lugar a una política del desligamiento. Todo el debate sobre el “éxito” o el “fracaso” del 68 en Francia o en México, por ejemplo, es equívoco en cuanto gira enteramente en torno a la capacidad o, en el caso contrario, la ineptitud de los estudiantes para establecer ligas o alianzas orgánicas con otros sectores sociales—ante todo entre trabajadores o campesinos. Lo que este planteamiento pierde de vista es la fuerza desligante de la movilización estudiantil. Antes de fundirse en una fuerza social homogénea, el potencial emancipatorio de una acción de masas como la de los estudiantes bien podría proceder de su capacidad para dividir el lugar del orden establecido. La política, entonces, involucra lo social no porque parte de una identidad objetiva cuya delimitación correría siempre a cargo de una sociología, sea ésta vieja o nueva, sino porque arranca de la apertura de un vacío, o una brecha, en ese todo imaginario llamado la sociedad. “Incluso en el corazón del movimiento de masas, la actividad política es una desligazón”, afirma Badiou: “La política se

esforzará siempre por deconstruir el lazo ... para deshacer su ilusión y desplegar todo lo que presente lo múltiple, en el borde del vacío, como singularidad afirmativa. De estas singularidades, que es de lo que un acontecimiento pronuncia el vacío latente, la política edifica la nueva ley, la cual es sustractiva con respecto al Estado.”⁵⁰ En México, el primero en confirmarnos esta lógica del desligamiento es curiosamente el mismo presidente Gustavo Díaz Ordaz. En el IV Informe Presidencial, del 1 de septiembre de 1968, advierte el jefe de Estado: “No podemos admitir que las universidades, entraña misma de México, hayan dejado de ser parte del suelo patrio y estén sustraídas al régimen constitucional de la nación.”⁵¹ Lo que esta amenaza indirecta pone en evidencia es la medida en la cual la actividad política consiste, en primer lugar, en sustraerse a la objetividad del Estado. Desde el punto de vista de los estudiantes, por otra parte, la misma lógica explica la importancia central, en el pliego petitorio, de la derogación de los artículos 145 y 145 bis del Código Penal, referidos al llamado delito de disolución social, o delito político, los cuales habían servido durante más de dos décadas para reprimir todo tipo de movilización popular. La demanda de derogar estos artículos es una forma de vindicar el derecho a disolver la ley oficial del orden jurídico para fundar la justicia efectiva de una nueva ley. Lo social así se vuelve político para sustraerse a la sociedad sólo si al mismo tiempo asume el riesgo de escindirse a sí mismo. En efecto, si “el Estado obtiene su fuerza a través de la sustracción de las fuerzas de la sociedad civil”, es lógico que los estudiantes procedan al revés, como añade César Gilabert: “La otra opción es hacer la política justo ahí donde no debe hacerse, con la finalidad de romper el monopolio estatal”⁵².

4. El 68 subraya el papel decisivo de la ideología, el arte, la cultura y las prácticas de la vida cotidiana como intrínsecas a la lucha política en las sociedades contemporáneas. Dominan las armas de la crítica

50 Alain Badiou, *Abrégé de métapolitique* (París: Seuil, 1998), 83.

51 Gustavo Díaz Ordaz, IV Informe Presidencial, citado en Héctor Anaya, *Los parricidas del 68*, 275.

52 Gilabert, *El hábito de la utopía*, 255.

sobre la crítica de las armas. “Surge un movimiento en esencia más expresivo y simbólico que político. O dicho con más rigor: donde lo político era lo expresivo”, resume Gilabert: “Hay que pensar entonces que el movimiento del ‘68’ es arrojado a los límites de su imaginación. Obligado a crear nuevas formas de concebir y hacer política; tal acción es la parte visible de un proceso creciente de politización de lo cotidiano, opuesto al autoritarismo, y es el germen de una nueva socialidad”⁵³. Es tal vez el segundo gran período en el cual, después de la época de las vanguardias históricas en las primeras décadas del siglo, cobra sentido la idea misma de una política cultural a nivel de la vida cotidiana. El nombre que convendría darle a toda aquella secuencia singular a finales de los sesenta es justamente el de una revolución cultural, irreductible a sus orígenes particulares en China⁵⁴. La historia de esta tendencia en gran medida queda aún por escribir. Pero podemos observar, al menos, cómo los efectos de un nuevo acercamiento al fenómeno de la política cultural son legibles desde el interior de dos procesos coetáneos. Así, en la filosofía, el diálogo con la actualidad política, científica o artística sigue desarrollándose ante todo en la llamada teoría crítica, pero precisamente a partir de los 60 ésta abarca una mayor variedad de tendencias tales como la deconstrucción o la hermenéutica, en vez de restringirse al contexto institucional de la escuela de Frankfurt. En México, quizá el único exponente original de una verdadera teoría crítica de la sociedad en aquellos años es el propio Revueltas. “De tal manera”, escribe Henri Lefebvre en el prólogo a *Dialéctica de la conciencia*, “la obra de José Revueltas merece la misma reputación que los trabajos que van en este sentido, particularmente los de la escuela de Frankfurt y de las demás escuelas ‘marxistas’ europeas”⁵⁵. Los estudios literarios, por

53 Ibid., 156-157.

54 Ver, por ejemplo, Víctor Flores Olea, “Cultura y vida intelectual”, *La espiral sin fin: Ensayo político sobre México actual* (México, D.F.: Joaquín Mortiz, 1994), 102-107.

55 Henri Lefebvre, “Prólogo”, en José Revueltas, *Dialéctica de la conciencia* (México, D.F.: Era, 1982), 14. Para un análisis de la transformación al interior de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, ver por ejemplo Peter Uwe Hohendahl, *Reappraisals. Shifting Alignments in Postwar Critical Theory* (Ithaca: Cornell University Press, 1991).

otra parte, también se transforman dramáticamente expandiéndose hacia el ámbito de la expresión artística popular, para dar lugar a los llamados estudios culturales—primero en Gran Bretaña y, luego, sobre todo en los Estados Unidos⁵⁶. En este sentido, muchos de los que trabajamos hoy en los estudios culturales somos efectivamente los herederos colectivos del 68. En México, esta herencia puede resultar invisible por ser demasiado obvia, como la carta robada de Poe. En efecto, si exceptuamos los orígenes británicos del fenómeno, el que haya una moda institucional de los estudios culturales en algunos países depende, sin duda, de una pérdida de continuidad en los debates típicamente marxistas sobre la causalidad y la eficacia específicas del trabajo simbólico e intelectual. En los Estados Unidos, tales debates en la crítica literaria, ya escasos de por sí, se interrumpen justamente a finales de los sesenta bajo la influencia unilateral del primer modelo retórico de la deconstrucción, lo que más tarde es sólo parcialmente corregido—primero, por la emergencia del nuevo historicismo y, luego, por el acercamiento a varias tendencias del posmarxismo⁵⁷. Un proceso similar, aunque en este caso se debe a la violenta interrupción del pensamiento radical por las dictaduras militares, podría explicar el éxito actual de los estudios culturales en Chile o en Argentina.⁵⁸ En México, por el contrario, así como no hubo interrupción global en

56 Sobre los estudios culturales, ver, por ejemplo, Lawrence Grossberg, et al., *Cultural Studies* (Nueva York: Routledge, 1992); Cary Nelson y Lawrence Grossberg, eds., *Marxism and the Interpretation of Culture* (Urbana-Champaign, Ill.: Indiana University Press, 1993); Simon During, ed., *The Cultural Studies Reader* (Londres: Routledge, 1993); Fredric Jameson, “Sobre los estudios culturales”, *Cultura y Tercer Mundo: 1. Cambios en el saber académico*, ed. Beatriz González Stephan (Caracas: Nueva Sociedad, 1993), 167-232.

57 Sobre el nuevo historicismo, ver H. A. Veeser, *The New Historicism* (Nueva York: Routledge, 1989). Para el posmarxismo, ver sobre todo Laclau y Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*.

58 En Chile, ver sobre todo Nelly Richard, *La estratificación de los márgenes* (Santiago de Chile: Francisco Zegers, 1989) y *Masculino/seminino: Prácticas de la diferencia y cultura democrática* (Santiago de Chile: Francisco Zegers, 1993); o José Joaquín Brunner, *América Latina: cultura y modernidad* (México, D.F.: Grijalbo/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992). En Argentina, ver Beatriz Sarlo, *Una modernidad periférica* (Buenos Aires: Nueva Visión, 1988), *Escenas de vida posmoderna* (Buenos Aires: Ariel, 1994), y “Estudios culturales y crítica literaria”, *Letra Internacional* 57 (1998): 4-12; Josefina Lüdmer, ed., *Las culturas de fin de siglo* (Rosario: Beatriz Viterbo 1994).

el pensamiento marxista sino quizá hasta finales de los ochenta, así tampoco los estudios culturales parecen brillar por ser particularmente novedosos, radicales o antidisciplinarios. Representan, más bien, un nombre entre otros para referirse a un tipo de trabajo crítico que ha podido desarrollarse en varios campos, sin solución de continuidad, con respecto al saber, el arte o la literatura en relación con la política.⁵⁹

5. Para hablar de lo ocurrido en 1968 el uso del término “eventos” o, mejor, “acontecimientos” ha sido ya consolidado hasta en el habla común del periodismo. Mediante este término muchos comentadores probablemente intentan esquivar el juicio de valor o la toma de partido personal, los cuales son inevitables, por otra parte, en los fatigosos debates sobre si el 68 constituye el proyecto para una reforma, una revuelta o una revolución. Más importante, sin embargo, es el hecho de que el término ha producido un notable impacto tanto en la filosofía en general como en el pensamiento actual de la política en particular. Para una lectura metapolítica, el acontecimiento se vuelve un concepto clave para registrar los efectos filosóficos de la secuencia sesentayochera, por ejemplo, según los parámetros de la ontología. El 68, en otras palabras, plantea una serie de nuevas preguntas a la reflexión filosófica: ¿Qué es lo que llamamos un acontecimiento? ¿Cómo pensar lo? De allí, también, puede derivarse la hipótesis principal sobre cómo los estudios culturales emergen junto a la teoría crítica en el sentido amplio precisamente a partir de aquel año decisivo—dando lugar a dos alternativas básicas para otras disciplinas ya establecidas en las humanidades o las ciencias sociales como la crítica literaria, la historia, la sociología o la filosofía política. Es decir,

59 Ver, por ejemplo, la obra de Néstor García Canclini, ed. *Políticas culturales en América Latina* (México, D.F.: Grijalbo, 1987), “Los estudios culturales de los ochenta a los noventa: perspectivas antropológicas y sociológicas”, en *Cultura y pospolítica: El debate sobre la modernidad en América Latina* (México, D.F.: Grijalbo/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1991), 17-38, *Las culturas populares en el capitalismo* (México, D.F.: Nueva Imagen, 1987), *Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad* (México, D.F.: Grijalbo, 1989); José Agustín, *La contracultura en México: La historia y el significado de los rebeldes sin causa, los jipitecas, los punks y las bandas* (México, D.F.: Grijalbo, 1996); y Carlos Monsiváis, *Entrada libre: Crónicas de la sociedad que se organiza* (México, D.F.: Era, 1987) o *Rituales del caos* (México, D.F.: Era, 1995).

lo que tratan de discernir los nuevos campos sería precisamente la posibilidad de que se dé un verdadero acontecimiento—por ejemplo, en la política, en el arte, en la ciencia o en el amor. Treinta años después de los hechos, el notable encuentro entre estudiantes y obreros, facilitado por un acercamiento momentáneo entre la universidad y la fábrica, pasando por el hogar doméstico hasta llegar a las plazas públicas bajo la bandera de una sola revolución cultural, sigue siendo un acontecimiento oscuro en el estado actual de la política—junto, por ejemplo, con la movilización anticomunista de los obreros, en los ochenta, por parte de Solidaridad en Polonia. Esta tesis nos permite delimitar el lugar en el cual inscribir la lectura metapolítica del 68 como una crítica del presente, no sólo en Francia sino al mismo tiempo en México. En efecto, si el concepto del acontecimiento es una de las claves para entender el itinerario reciente tanto de la teoría crítica como de los estudios culturales, una clave cuyo origen, además, puede situarse en los movimientos popular-estudiantiles, entonces el análisis del 68 como parte de un estudio teórico-cultural equivale en realidad a una rigurosa autorreflexión. En este sentido, una lectura metapolítica en torno al 68 podría dedicarse a discernir las diferentes maneras de pensar un acontecimiento al interior de la secuencia estudiantil misma así como en la subjetivación posterior del movimiento.

6. En el proyecto de autorreflexión en torno al 68, la crítica de la economía política apenas sirve para fijar el posible lugar del acontecimiento como el término evanescente, o la causa ausente, en una lógica estructural de las distintas instancias de la totalidad sociohistórica. Éste es el proyecto visible de toda la obra canónica de Louis Althusser al que siguen bastante fieles figuras como Jameson en los Estados Unidos o, al menos en un principio, Marta Harnecker en América Latina. Con el concepto de la sobredeterminación, por ejemplo, el estructuralismo hace lo posible para estirar la teoría del eslabón más débil en la dirección de una crisis activa de todo el encadenamiento marxista mismo. Althusser, en este sentido, anticipa ya en sus obras canónicas aquella búsqueda de una filosofía del acontecimiento característica de sus textos póstumos. Pocos críticos han percibido

hasta qué punto el pensamiento althusseriano en realidad marca el lugar donde el marxismo muestra su talón de Aquiles. Al llegar a tal impasse objetivo, sin embargo, ni siquiera una crítica inmanente de la tradición marxista capta cuáles son las nuevas fuerzas subjetivas, tales como el estudiantado, capaces de abrirse paso, aunque sea brevemente, a través de esta brecha. De hecho, la irrupción aleatoria del proceso no puede sino escapar a las representaciones de la estructura. En el orden de lo establecido resulta, al contrario, indecible. Aún así, genéricamente hablando, los acontecimientos no dejan de ser de algún modo discernibles: no tanto en el rigor de la ciencia económica sino, más bien, en varias experiencias-límite con un lenguaje abruptamente torcido como para decir lo indecible. Para captar lo ocurrido en el 68, se formula la apuesta de una serie de experimentos en los bordes mismos de la representación, allí donde el lenguaje toca la verdad de un imposible como el vacío de una situación específica. En México mucho más que en Francia, así como surgen nuevas formas genéricas del testimonio colectivo como el libro editado por Elena Poniatowska, así también son forzosamente desplazadas las formas tradicionales de la crónica, la historiografía y la novela, sobre todo hacia la cultura popular, en manos de Paco Ignacio Taibo II, José Agustín, Carlos Monsiváis o José Joaquín Blanco. El mismo Taibo II, por ejemplo, abre el libro de 68 con un primer capítulo bajo el título quijotesco: “Se explica que con cosas como éstas nunca pude escribir una novela”, capítulo en el cual bosqueja, a pesar de tal imposibilidad, algo así como un método de trabajo: “Después de 20 años, y esto se presta para poner en juego al Dumas de los tres mosqueteros o al Gardel de 20 años no es nada, lo único que funciona es la memoria. La memoria colectiva. Incluso la más pequeña y triste memoria individual”, dice Taibo: “Tengo la sospecha que difícilmente supervive una sin la otra; que no se pueden fabricar leyendas sin anécdotas. Que no hay países sin cuentos de hadas en su sombra”⁶⁰. De esta manera, todo aquello que antes solía excluirse del noble ámbito de la política propiamente dicha, tildándolo de aventurero, infantil, fantasioso o meramente

60 Taibo II, 68, 14.

anecdótico, jugaría después de los hechos el papel que los volantes, las pintas, las pegas o las mantas llevadas en pancarta durante el movimiento estudiantil.

Las políticas del acontecimiento

La cuestión esencial, tanto para el campo de los estudios culturales como para la teoría crítica en sentido amplio, es la siguiente: ¿Cómo pensar un acontecimiento? ¿Cómo pensar, por ejemplo, un verdadero acontecimiento político o artístico? Parecería, entonces, como si los nuevos campos, a pesar de su carácter interdisciplinario cuando no radicalmente antidisciplinario, debieran otra vez encontrar sus verdaderos fundamentos en alguna filosofía política. En realidad, hace falta definir la respuesta de una metapolítica en oposición a cualquier pensamiento filosófico tradicional. Como aclara Badiou, detrás de toda filosofía política hay la idea de un lugar común, según el cual es el filósofo quien puede reclamar para sí mismo el derecho de responder, desde fuera, a la pregunta tradicional: ¿Cómo pensar la política? Por el contrario, según la idea fundamental de la metapolítica, las distintas políticas reales son pensamientos en sí, no necesitan esperar la llegada del filósofo para ser enjuiciadas con la distancia de un espectador como bajo la mirada siempre suspicaz del búho de Minerva. Los problemas deben resolverse desde el interior de la política como una condición singular e insustituible de la verdad— aun si el arte, por ejemplo, puede anticiparse a sus consecuencias. Desde este punto de vista, podemos volver a la pregunta: “¿Cuándo y en qué condiciones se dice que un acontecimiento es político? ¿Qué es ‘lo que pasa’ en cuanto pasa políticamente?”⁶¹ A partir del 68 en México, quiero contrastar dos aproximaciones a este problema cuya oposición me parece válida también para entender un aspecto clave del desarrollo actual del pensamiento político—o sea, de la política como pensamiento. Oponer la noción del fantasma en Revueltas y Taibo II a la aparición del espectro no sólo en las reflexiones sobre el 68 de

61 Badiou, *Abégé de métapolitique*, 155.

Octavio Paz sino, también, en la última filosofía de Jacques Derrida así como en el posmarxismo de Laclau, Mouffe o Slavoj Žižek, me servirá para ver cómo en ambas perspectivas el lugar del acontecimiento está descrito como algo espectral, aun si el fantasma de la política surge o, mejor dicho, se sostiene en el proceso de subjetivación de un modo radicalmente distinto en cada caso.

Para entender las distintas trayectorias de una política del fantasma, resulta ejemplar el papel de una figura revolucionaria muerta un año antes de los movimientos estudiantiles: Ernesto “Che” Guevara. Más que por el hombre mismo, una lectura metapolítica de esta figura preguntará por los procesos de subjetivación a los que da lugar. Paco Ignacio Taibo II, por ejemplo, escribe sobre él en su libro 68:

El Che era el hombre que había dicho las primeras y las últimas palabras. Nos había conducido, desde “Paisajes de la guerra revolucionaria” hasta “El socialismo y el hombre en Cuba”, tomados de la mano hacia un debate ético que entendíamos claramente. Su muerte en el 67 nos dejó un enorme vacío que ni siquiera el “Diario de Bolivia” había podido llenar. Era el fantasma número uno. El que no estaba y sí estaba, rondando en nuestras vidas, la voz, el personaje, la orden vertebral de arrojalo todo a un lado y ponte a caminar, el diálogo burlón, el proyecto, la foto que te mira desde todas las esquinas, la anécdota que crecía y crecía acumulando informaciones que parecieran no tener final, la única manera en que frases dignas de bolero como “entrega total” no resultaron risibles. Pero sobre todo, el Che era el tipo que estaba en todos lados aún después de muerto. Nuestro muerto⁶².

Según este primer acercamiento, lo fantasmal marca un no lugar en medio del estado de la situación de la época. Sin ceder a la mirada fugitiva, el fantasma tenaz profiere un “sí” y un “no” al mismo tiempo. De modo insistente se sustrae al orden de lo que hay, mientras lo que ya no hay, o lo que aún no existe, queda rotundamente afirmado. El fantasma está por todos lados, pero nunca está allí mismo donde aparece. Está, o insta, más bien, por lo que no es. Si este gesto doble puede llamarse utópico, no deja de ser una utopía definida a partir de

62 Taibo II, 68, 16-17.

lo dado, mediante el choque entre un rechazo y una promesa. Exige, por otra parte, la apuesta de una fidelidad. Es el imperativo ético de una respuesta subjetiva que no parta de una identidad particular ya establecida, puesto que es clara la orden de arrojarlo todo a un lado, sino que, al contrario, soporte el vacío como el punto de arranque para una posible universalidad igualitaria. En este paso, según el cual un sujeto cualquiera emerge procediendo de un vacío en el orden de las cosas hacia la declaración de una nueva verdad fiel al acontecimiento, está resumida una pequeña gramática del pensamiento utópico en torno al 68. Bajo el nombre de la entrega total, por último, el proceso entero de la militancia crece, no en contra de la cultura popular, ni por encima de las cabezas de la gente, sino en íntimo diálogo con las mismas, hasta el punto de apoyarse en la anécdota, en el bolero o en la imagen comercial de la foto ubicua del Che.

Este modo de proceder desde lo fantasmal de un orden establecido hacia la fidelidad de un sujeto militante podría servir como un modelo en miniatura para interpretar no sólo el papel de la cultura popular sino las formas de la conciencia política en torno al 68. Así, también, es como surge el fantasma en varios textos póstumos de Revueltas, tanto en *México 68: Juventud y revolución* como en los fragmentos del *Ensayo para una dialéctica de la conciencia*, escritos en la cárcel de Lecumberri. En “Un fantasma recorre México”, por ejemplo, el autor apunta:

Comienzo a escribir estas notas en un cuarto amplio, ordenado, en alguna casa de algún lugar de la ciudad, hoy, martes 29 de octubre. Una casa, un refugio del amigo a quien llamaré *Cronos*. *Cronos* sonríe con los ojos, es irónico y muy bueno. Me ha dejado a solas para escribir. Escribir... El hecho mismo de escribir es raro, asombroso. No sabe uno lo que significa, qué es esta cosa de unir palabras, en un mundo, en un vacío irrespirable donde parecen haberse roto todas ellas y no atreverse a decir lo que ha pasado, lo que designan: no es el horror sino este vacío, esta orfandad, tantos muertos como nos rodean. En realidad había comenzado a tomar notas desde principios de mayo, antes del Movimiento. Un día u otro las reconstruiré, a la luz siempre nueva—nueva a cada minuto, a cada hora—de esta vida

vertiginosa, cambiante, inasible, donde algo que tuvo una enorme o angustiosa importancia en su momento, después nos parece irreal, ensoñado, inverosímilmente vivido, como si nosotros mismos fuésemos nuestro propio cuento, nuestro propio relato distante y dicho por otras gentes.

“¿No crees que somos un poco sobrenaturales? —le diré un día de estos a *Cronos*—, ¿que todos, tú y yo y los demás, somos sobrenaturales?” Hay algo de esto en todos nosotros, en esta lucha, en este caos en que estamos metidos, vivientes y fantasmales a la vez, sin dormir, lúcidos y opacos, cada quien personaje de sus propios sueños y de los sueños de los demás: no sólo se trata de amarnos los unos a los otros; también nos soñamos los unos a los otros; los demás, *los otros*, son mi sueño, no mi realidad⁶³.

Este texto, sin duda, es poroso al influjo melancólico de la pérdida. “A todos nos llueve en los ojos y nuestros viejos muebles familiares, los retratos de la madre o del abuelo, andan por ahí, bajo algún cobertizo”, Revueltas confiesa: “Como que quiere caer sobre mi alma una cierta melancolía”⁶⁴. Al igual que en el juicio de Taibo II, sin embargo, en el fragmento también hay notas de una resistencia, a pesar de todo, inquebrantable: “Estamos dentro de un espacio y un tiempo incommensurables, nuestros, personales e impersonales, despojados de nombre, sólo la voluntad pura, descarnada. Me siento triste y lleno de violencia. Venceremos. Venceremos”⁶⁵. En esta convicción de una fidelidad victoriosa a los más oscuros acontecimientos colabora en gran medida la conciencia del escritor de ser a la vez viviente y fantasmal. Para Revueltas, todo compromiso militante parece empezar precisamente en tal estado de sueño vigilante, lúcido y opaco a la vez, con el cual una colectividad emergente puede hacer frente al vacío irrespirable de una situación particular.

Varios textos de la misma época publicados en *Dialéctica de la conciencia* parecen definir toda conciencia política por el carácter inevitablemente fantasmal de sus verdades iniciales. Revueltas

63 Revueltas “Un fantasma recorre México”, en *Méjico 68: Juventud y revolución*, 79-80.

64 Ibid., 82-83.

65 Ibid.

menciona cómo unos peones, después de participar en una excavación antropológica en la que estaban “a punto” de realizar un trabajo de plena labor humana, vuelven a los picos y palas sin haber salido realmente del trabajo parcial, expropiado y escindido entre lo material y lo intelectual. El autor enseguida añade cómo incluso en esta enajenación de los sentidos puede percibirse el inicio de una conciencia de clase: “Estuvieron ‘a punto,’ sí, pero ese ‘a punto’ quedó allí, en suspenso, sin resolverse, como una emanación fantasmal encima del trabajo antropológico *desaparecido*, del mismo modo en que flotan las vagarosas llamas del ‘fuego fatuo’ sobre las tumbas de un cementerio”⁶⁶. Tlatelolco, más que una pérdida irreparable, constituye en este sentido un trabajo de política cultural desaparecido. Los que no estaban y sí estaban miran de todos lados. Aquello que estaba “a punto” de realizarse queda allí, como un sueño en suspenso, sin resolverse, pero con la promesa de convertirse un día en la realidad. Los estudios culturales, en última instancia, quizá no sean otra cosa que los fuegos fatuos que flotan sobre las tumbas anónimas de tal acontecimiento.

Muy diferente es el concepto de lo fantasmal, tanto en la política como en la poesía, tal y como lo presenta Octavio Paz. Pienso, por ejemplo, en el breve tratamiento que recibe la figura de Ernesto “Che” Guevara, un año antes del movimiento estudiantil en México, en “Carta a León Felipe”, del poemario *Ladera este* (1962-1968):

La escritura poética
Es borrar lo escrito
Escribir
Sobre lo escrito
Lo no escrito

.....

La escritura poética es
Aprender a leer

66 Revueltas, *Dialéctica de la conciencia*, 28.

El hueco de la escritura
En la escritura
No huellas de lo que fuimos
Caminos
Hacia lo que somos

.....

La poesía
Es la ruptura instantánea
Instantáneamente cicatrizada
Abierta de nuevo
Por la mirada de los otros
La ruptura
Es la continuidad
La muerte del Comandante Guevara
También es ruptura
No un fin
Su memoria
No es una cicatriz
Es una continuidad que se desgarra
Para continuarse
La poesía
Es la hendidura
El espacio
Entre una palabra y otra
Configuración del inacabamiento.⁶⁷

Paz, en este poema como en tantos otros, sigue un procedimiento fundamentalmente mallarmano, basado en el principio de la borradura o, mejor, la sustracción⁶⁸. En tales poemas las palabras emergen sólo retirándose al mismo tiempo en los intervalos de un vacío originario. Escribir significa sustraer una palabra de otra. Es

67 Octavio Paz, *Obra poética (1935-1988)* (Barcelona: Seix Barral, 1990), 443-444.

68 Ver las explicaciones sobre Mallarmé y Lacan en Alain Badiou, *Théorie du sujet* (París: Seuil, 1982), 69-128.

un eterno precipitarse hacia el instante fugitivo en que se desvanece lo escrito. La presencia se vuelve carencia. Efecto de la abolición, lo real no acaba de representarse jamás; al contrario, es justamente lo que irrumppe por entre las hendiduras de lo representable. La sustracción poética en este sentido sería análoga a la ocurrencia de un hecho político: esta idea es, sin duda, la premisa más original del poema, escrito en el mismo año de la muerte de Guevara. Seguramente, la desaparición de una figura revolucionaria marca el sitio de un posible acontecimiento político. Si esta posibilidad aparece en un poema es porque el proceso asimismo da lugar a un término evanescente similar a los que delimitan el inacabamiento propio de la verdadera poesía según Paz. La política incidiría en la sociedad según un principio de desligazón análoga a la escritura poética, cuando ésta deshace el lazo entre las palabras para establecerse en el solo espacio del desgarramiento. La facilidad con la que el texto finalmente afirma sus propios principios metapoéticos, sin embargo, quizá nos debería poner en alerta. Ésta sugiere que estamos frente a un acercamiento meramente estructural al fantasma. Tanto en la política como en el arte, tal perspectiva exhibe la carencia intrínseca a cualquier sistema de representación, sin rebasar los límites de un mero reconocimiento de este vacío. Lo fantasmal, entonces, es lo que permanece como tal, al suspenderse indefinidamente los protocolos de la desligazón, en vez de marcar el principio de una intervención subjetiva. El proceso, en otras palabras, abre ciertamente el sitio de un acontecimiento, pero éste no es sostenido por ninguna fidelidad posterior. El hueco es como un camino hacia lo que inconscientemente ya somos, al indicar lo que desde siempre nos falta, pero que nadie se atreve a retomar, saltando en la brecha, para afirmar lo que habremos sido.

Este modo de reducir el acontecimiento al vacío constitutivo de una estructura genérica también afecta la interpretación del 68. La lógica del fantasma, curiosamente, circula de muchas maneras por esta parte de la obra de Paz, la cual incluye varios poemas además de tres conferencias reunidas en el pequeño volumen *Posdata*. La utopía de los jóvenes, en primer lugar, es presentada como una búsqueda de

justicia. De ser todavía un deseo espectral, la idea de una sociedad justa debería encarnarse en una realidad efectiva. En “Nocturno de San Ildefonso”, un poema extenso de *Vuelta (1969-1975)*, este concepto utópico del movimiento estudiantil es el objeto de la memoria crítica de Paz:

El muchacho que camina por este poema,
entre San Ildefonso y el Zócalo,
es el hombre que lo escribe:
esta página
también es una caminata oscura.
Aquí encarnan
los espectros amigos,
las ideas se disipan.
El bien, quisimos el bien:
enderezar el mundo
No nos faltó entereza:
nos faltó humildad.⁶⁹

La idea recuerda inevitablemente la causa maldita de Hamlet: “The time is out of joint. O cursed spite,/ That ever I was born to set it right!”⁷⁰. Enderezar el mundo también habría sido el ambicioso proyecto del movimiento estudiantil: mantenerse con entereza o rectitud en la línea justa, sin ceder ni claudicar. No dejar que la justicia siga rondando por el país como un fantasma intangible sino, al contrario, animar al espectro para romper de verdad con los desajustes de una modernidad truncada. De otra manera la idea dejaría el alma otra vez en el nivel de las promesas—un antícpio de lo que puede ser pero aún no es México.

En *Posdata* Paz inicialmente repite esta acepción del fantasma con un leve cambio de matices. El movimiento del 68 no sólo encarna aquí y ahora la idea de la justicia, también deshace el espejismo de

69 Paz, *Obra poética*, 634.

70 Ver Jacques Derrida, *Espectros de Marx: El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*, trad. José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti (Madrid: Trotta, 1995), 34-45.

un futuro mejor prometido por los distintos gobiernos del Estado: “El sentido profundo de la protesta juvenil—sin ignorar ni sus razones ni sus objetivos inmediatos y circunstanciales—consiste en haber opuesto al fantasma implacable del futuro la realidad espontánea del ahora”.⁷¹ Aún así, a diferencia de Taibo II o Revueltas, Paz centra la mayor parte del análisis no sobre el activismo estudiantil que se desenvolvió durante todo el verano en lugares desde San Ildefonso hasta el Zócalo, sino sobre la represión del 2 de octubre en Tlatelolco. Para entender la razón oculta de la violencia, propone una especie de psicoanálisis colectivo de la historia moderna de México. En el curso de este análisis el fantasma adquiere un sentido radicalmente nuevo. En vez de abrir la búsqueda de la justicia efectiva, alude a la pervivencia de las jerarquías verticales heredadas del mundo azteca desde tiempos atrás. Todo el análisis de la represión gira en torno a la manera como el arquetipo político-religioso del autoritarismo azteca, petrificado en la estructura de la pirámide, retorna en el presente con una fuerza siniestra. “La matanza de Tlatelolco nos revela que un pasado que creíamos enterrado está vivo e irrumpie entre nosotros. Cada vez que aparece en público, se presenta enmascarado y armado; no sabemos quién es, excepto que es destrucción y venganza”, advierte Paz: “Es un pasado que no hemos sabido o no hemos podido reconocer, nombrar, desenmascarar”⁷². Éste es, finalmente, el verdadero fantasma que le intriga a Paz. Se trata de un complejo de actitudes, creencias y suposiciones cuya perduración constituye la cara oculta de México. El “otro” México: la otredad constitutiva sin la cual no se da ninguna identidad. México nunca está presente en sí mismo en la plenitud de un monólogo interior, ya que siempre acecha el otro: “El otro México, el sumergido y reprimido, reaparece en el México moderno: cuando hablamos a solas, hablamos con él; cuando hablamos con él, hablamos con nosotros mismos”⁷³. Ni siquiera podemos considerarlo un “doble” de México: “¿Su doble? ¿Cuál es el original y cuál el fantasma? Como en la banda de Moebius, no hay exterior ni interior y la otredad no está

71 Paz, *Posdata*, 27.

72 Ibid., 26 y 40.

73 Ibid., 109.

allá, fuera, sino aquí, dentro: la otredad es nosotros mismos”, insiste Paz: “Ni adentro ni afuera, ni antes ni después: el pasado reaparece porque es un presente oculto”⁷⁴. El análisis desarrolla esta antinomia de lo otro dentro de lo mismo según una especie de dialéctica negativa, para finalmente insistir en la necesidad de reconocer el principio según el cual la identidad no es una e indivisa, sino escindida por una exterioridad constitutiva.

Según Paz, la tarea por realizarse, lejos de “encarnar” los “espectros amigos” de la justicia venidera, consiste en desarrollar una “crítica” racional del “otro” México. No llegará jamás la verdadera democracia, por ejemplo, si no se lleva a cabo el análisis del núcleo autoritario inminente en la misma. Este núcleo es el fantasma inmemorial que hay que mirar fijamente a los ojos. “Es un México que, si sabemos nombrarlo y reconocerlo, un día acabaremos por transfigurar: cesará de ser ese fantasma que se desliza en la realidad y la convierte en pesadilla de sangre”, escribe Paz como para recordar las palabras ya citadas de Marx: “México-Tenochtitlán ha desaparecido y ante su cuerpo caído lo que me preocupa no es un problema de interpretación histórica sino que no podamos contemplar frente a frente al muerto: su fantasma nos habita”⁷⁵. En vez de desenvolver el mundo nuevo ya presente en las entrañas del viejo, el análisis pretende sacar totalmente a la luz el pasado latente en su calidad de presente eterno. No proponer otro ideal, ni mucho menos encarnarlo, sino aplicar el ácido de la razón crítica para disolver el espectro de todos los ídolos. Según Paz, además, la búsqueda de encarnar la justicia en la acción—no es otro su concepto de la revolución—lleva en sí el germen de la deformación autoritaria o burocrática. Por esta razón, el poeta apoyará cada vez más abiertamente la tradición del liberalismo político, así como lo hace, por ejemplo, en la conferencia *Poesía, mito, revolución*, al recibir el Premio Alexis de Tocqueville pocos meses después de la caída del Muro de Berlín. A diferencia de la crítica liberal-demócrata, el destino del

74 Ibid., 111.

75 Ibid., 113-114 y 134.

mito revolucionario sería fatalmente el de llevar a sus seguidores a los extremos del dogmatismo, el totalitarismo, el ascetismo disciplinario o el fanatismo terrorista. El rechazo de esta posibilidad a todas horas inminente en la época moderna explica la crítica no siempre solapada al 68 en el ensayo o los poemas de Paz. A los estudiantes, como a todos los jóvenes susceptibles a las ideas radicales, también les hubiera faltado humildad, vergüenza, pudor. Hubieran pecado de ingenuos. Como si el exceso de inocencia, paradójicamente, fuera una prueba de culpa mayor. En “Nocturno de San Ildefonso”, añade Paz:

La culpa que no se sabe culpa,
la inocencia,
fue la culpa mayor⁷⁶.

Sólo queda una alternativa viable: combinar el pensamiento crítico de la tradición liberal con la visión del arte moderno. Añadir a la crítica de la pirámide una crítica del lenguaje, aún siendo las dos interminables. “Cierto, la crítica no es el sueño pero ella nos enseña a soñar y a distinguir entre los espectros y las verdaderas visiones”, concluye Paz: “La crítica es el aprendizaje de la imaginación en su segunda vuelta, la imaginación curada de fantasía y decidida a afrontar la realidad del mundo”⁷⁷. En comparación, sólo podemos inferir que el movimiento estudiantil, o el izquierdismo de los sesenta en general, es el aprendizaje de la imaginación en su primera vuelta: inocente, fantasioso, enfermizo. Tercamente incapaz de aceptar las fronteras de lo real, pero decidido a afrontarlas mediante el poder de la imaginación. Es el deseo de atravesar el mismo fantasma de una sociedad efectivamente justa.

En las reflexiones de *Posdata* tanto la revuelta estudiantil como su violenta represión de parte del gobierno, en última instancia, no hacen sino confirmar la estructura inconsciente de la historia mexicana. El pueblo capaz de comprender la verdad de esta estructura reiterativa,

76 Paz, *Obra poética*, 635.

77 Paz, *Posdata*, 155.

o compulsiva, a través de una terapéutica colectiva, incluso podrá trascender el nivel de la mera historia para vivir, más allá o más acá de las horas, en la plenitud del tiempo sin tiempo, donde un día es igual a todos los días. A la espera de esta fecha, mientras el poeta siga inescribiendo lo escrito, lo que permanece es el espectro de lo ya acontecido o lo aun no acontecido—sin verdadero acontecimiento nuevo. El fantasma no es el punto de arranque para un proceso de intervención subjetiva; sólo marca el núcleo inconsciente que agujerea toda la estructura jurídico-política de México. Su aparición pone al desnudo el trauma de una otredad constitutiva que hace falta reconocer, sin exceder el marco de la estructura misma. Es más, no nos remite realmente al aquí y ahora de una actualidad circunstancial sino a un presente eterno, latente en toda la historia de México. El análisis finalmente está orientado hacia la estabilidad oculta de una recurrencia mítico-arquetípica. Así, refiriéndose al “otro” México, aclara Paz: “Hablo del verdadero pasado, que no es lo mismo que ‘lo que pasó’: las fechas, los personajes y todos eso que llamamos historia. Aquello que pasó efectivamente pasó, pero hay algo que no pasa, algo que pasa sin pasar del todo, perpetuo presente en rotación”⁷⁸. El resultado es un esquema estructural, transcendental, incluso ontológico: cada estructura, cada dispositivo, cada complejo de presuposiciones contiene un punto ciego, una otredad constitutiva que es su talón de Aquiles. Una inconsistencia no accidental sino necesaria e inherente. A mi modo de ver, sin embargo, lo importante del 68 no es que la represión mostrara este punto ciego de una estructura en apariencia democrática (que sí lo mostró, de eso no cabe duda, incluso con extrema brutalidad), sino que los estudiantes intentaran forzar la situación para instaurar otra estructura, otro marco de referencia, otro tipo de sociedad (que no lo lograran no cancela el intento). De lo que se trata no sólo es de ocupar el lugar vacío sino de excederlo. En vez de reconocer el fantasma o incluso respetarlo mediante una mirada deconstructiva propiamente visionaria o mesiánica, la tarea es atravesarlo. Ésta sería la utopía de una política emancipatoria verdaderamente radical, en oposición al

78 Ibid., 111.

supuesto radicalismo de una crítica esencialmente liberal-demócrata: no sólo exhibir, como una condición de posibilidad que es también siempre una condición de imposibilidad, el desajuste inherente a cualquier intento de reajustar el tiempo, sino prescribir la secuencia para fundar la justicia nueva.

En la obra de Paz, una ruptura como la del movimiento estudiantil o la muerte de un revolucionario parece ser radicalmente ajena a la banalidad opaca de un presente vital. Al no estar inscrito en lo dado sino a la manera de un hueco en el orden de lo que es, o lo que somos en esencia, el sitio de tales acontecimientos tampoco exige el relevo de una apuesta subjetiva. El desgarramiento abre, más bien, una hendidura en el tiempo histórico para desplegarse en un presente absoluto, es decir, en el tiempo sin tiempo de una eternidad recurrente, según los ritmos cílicos del inconsciente mítico-político. En “Nocturno de San Ildefonso”, por ejemplo, escribe Paz:

La historia es el error.
La verdad es aquello,
más allá de las fechas,
más acá de los nombres,
que la historia desdeña:
el cada día
—latido anónimo de todos,
latido

único de cada uno—,
el irrepetible
cada día idéntico a todos los días.

.....

La verdad:
sabernos,
desde el origen,
suspensidos.
Fraternidad sobre el vacío.

.....
Las ideas se disipan,
quedan los espectros:
verdad de lo vivido y padecido⁷⁹.

Suspendido sobre el vacío, el sujeto de la verdad permanece eternamente fuera de quicio. Si lo que queda entonces son los espectros, sin embargo, quizá no sea porque la historia desdeña la verdad de cada día sino, al contrario, porque la verdad de la metapoesía, en tanto proceso de inescribir lo escrito, acaba por desdeñar la historia de la cotidianidad.

Según Paz, la política debe todavía guiarse por el principio revolucionario de la fraternidad universal, en un precario diálogo con la libertad de cada uno. De este diálogo dependerá, por ejemplo, el futuro de la democracia. Como crítico incansable de los mitos de la modernidad, sin embargo, el poeta y ensayista insiste ante todo en el núcleo del vacío subyacente a cualquier idea de justicia absoluta. Acercarse a este núcleo traumático, así como le incumbe hacer a la verdadera poesía, significa de algún modo provocar que estalle la historia para dar paso al presente eterno como un “ahora” mesiánico: un tiempo totalmente otro. Según Revueltas o Taibo II, por el contrario, la verdad de lo padecido finalmente no es lo irrespirable del vacío. Inscrito en un conjunto singular de fuerzas, el vacío como carencia o como desgarramiento no es el término de llegada del análisis sino el punto de partida para una entrega total en busca de la igualdad de un nuevo sujeto político, como el “nosotros” tan insistente en todos estos textos, por fin contado como uno: un sujeto escindido pero colectivo. Entonces, cada día no es idéntico a todos los días a la luz de una rotación mítico-psicoanalítica, sino que la luz es siempre nueva, a cada minuto, a cada hora.

Sin querer reducir la multiplicidad de los procesos estudiados hasta ahora, hay por lo menos dos acercamientos artístico-políticos

79 Paz, *Obra poética*, 635-637.

radicalmente distintos con respecto al efecto de sujeto del fantasma. Ambos reconocen el lugar o la posibilidad de un acontecimiento en la apertura azarosa de un vacío, un hueco o un agujero en el orden de las cosas. Para ambos, el fantasma mismo es el indicio de tal fisura. A partir de este punto sintomático, sin embargo, los senderos se bifurcan irrevocablemente. En un caso, la ruptura está inscrita en el aquí y ahora de una situación singular, en virtud de la cual puede exigirse la intervención de nuevas fuerzas subjetivas capaces de sostener la verdad del acontecimiento. La verdadera apuesta para cualquier sujeto consiste entonces en forzar el orden de lo posible. No sólo soportar sino torcer lo insoportable: la rectitud misma necesita esta torsión. Es el momento de ponerse a escribir, por ejemplo, desde la orfandad de un vacío irrespirable, cuando parecen estar rotas todas las palabras. Este primer tratamiento del fantasma no sólo es propio de escritores como Revueltas o Taibo II. También define la filosofía del acontecimiento, condicionada por el arte, la política, la ciencia o el amor, según el pensamiento de Alain Badiou. En el segundo caso, al contrario, el fantasma como punto de lo imposible parece conjurar una otredad absoluta: una exterioridad constitutiva paradigmáticamente interior a toda estructura, pero que, por razones ontológicas o psicoanalíticas en sí enteramente consistentes, está también más allá o más acá de cualquier situación particular. Esta vertiente llama evento o verdad lo que no es sino el sitio de su posibilidad. De allí, también, un movimiento de alternancia entre dos extremos sólo en apariencia opuestos: por un lado, la melancolía por la pérdida de lo que nunca se ha poseído; por otro, un anhelo religioso, mítico o mesiánico por alcanzar el don de un tiempo fuera del tiempo, en el ahora de un presente eterno. Paz, en este sentido, se acerca a los conceptos del espectro, el evento o el núcleo traumático del antagonismo en la nueva filosofía política, profundamente marcada por la influencia de Heidegger o Lacan, Benjamin o Levinas, entre pensadores como Derrida, Laclau, Mouffe y Žižek.

A pesar de varios presupuestos comunes, la oposición entre las dos trayectorias de una política del fantasma es tajante: apostar por

una entrega total al proceso subjetivo de inferir las verdades de un acontecimiento singular, o bien reconocer tan sólo el vacío inherente a toda estructura como el sitio de un evento para siempre inalcanzable. Dar sangre y vida al fantasma de la justicia, o bien inhibir, incluso prohibir, que el espectro tome cuerpo, para dejar que el movimiento se quede en una mera colección de terquedades. Forzar la situación para abrirse paso a través del impasse, o bien proclamar el inacabamiento como meta y la carencia como ley. En última instancia, la segunda perspectiva sigue siendo descriptiva, aunque otorga una rara dignidad ontológica al concepto del vacío abierto por el fantasma; la primera, al contrario, es una manera prescriptiva de luchar desde el vacío por lo que puede ser, en una ruptura subjetiva con lo que es. Para una lectura metapolítica, esta disyuntiva constituye, a mi modo de ver, el principal legado teórico del 68 tanto en México como en Francia.

Apostilla sobre una revolución de la vergüenza

Según el concepto de la política que es análogo a la idea de la poesía en tanto configuración del inacabamiento, el aquí y ahora del 68, cuando no es uno de los errores de la historia, está sumergido en un sentimiento de vergüenza que lo inunda todo. Éste es el estado afectivo que finalmente predomina en el poema más famoso de Paz sobre el 68 en México, “Intermitencias del Oeste (3)”, recogido en el libro *Ladera este*. En aquellos años el poeta mexicano reside todavía como embajador en la India, desde donde reflexiona sobre el mito revolucionario en una serie de cuatro poemas, como otras tantas “intermitencias” del Oeste en el Este: de las revoluciones en Rusia y México hasta los movimientos estudiantiles en México y Francia. El tercero de estos poemas está basado en una carta de Marx a Ruge escrita unos 125 años antes, en vísperas de las grandes conmociones sociales de 1848. En aquella época el autor del próximo *Manifiesto del partido comunista* también está viviendo fuera de su país, pero incluso en Holanda siente vergüenza nacional por el estado en que se encuentra Alemania. “Ha caído el ostentoso manto del liberalismo y el más odioso de los despotismos se ha desnudado ante los ojos del

mundo”, escribe Marx anticipando ya la reacción de su corresponsal: “Me mirará usted sonriendo, y me preguntará: ¿Y qué salimos ganando con ello? Con la vergüenza solamente no se hace ninguna revolución. A lo que respondo: la vergüenza es ya una revolución”; “La vergüenza es una especie de cólera replegada sobre sí misma. Y si realmente se avergonzara una nación entera, sería como el león que se dispone a dar el salto”⁸⁰. La historia sin duda se repite, pero después de la tragedia esta vez no llega el turno de la comedia sino que se abrirá, en cambio, el proceso de la melancolía. Lo que en las cartas de Marx o Bakunin es una apuesta subjetiva para revolucionar la vergüenza contra las tendencias al decaimiento de filósofos como Ruge, deviene en un ambiguo acto introspectivo hecho público para denunciar la represión sufrida por la revuelta estudiantil, en el poema de Paz.

Escrito un día después de la masacre, “Intermitencias del Oeste (3)” no deja de ser un poema equívoco. De hecho, en él están presentes las dos trayectorias ya mencionadas. Paz envió el poema al suplemento *La Cultura en México* donde se publicó después de terminarse la Olimpiada; al mismo tiempo, en protesta por la represión, mandó también su renuncia oficial como embajador en la India al presidente Gustavo Díaz Ordaz:

Intermitencias del Oeste (3)
(México: Olimpiada de 1968)

A Dore y Adja Yunkers
La limpidez
(Quizá valga la pena
Escribirlo sobre la limpieza
De esta hoja)
No es límpida:
Es una rabia
(Amarilla y negra
Acumulación de bilis en español)

80 Marx, *Escritos de juventud*, 441.

Extendida sobre la página.

¿Por qué?

La vergüenza es ira

Vuelta contra uno mismo:

Si

Una nación entera se avergüenza

Es león que se agazapa

Para saltar.

(Los empleados

Municipales lavan la sangre

En la Plaza de los Sacrificios.)

Mira ahora,

Manchada

Antes de haber dicho algo

Que valga la pena,

La limpidez⁸¹.

Recapitulemos, a partir de este poema, los protocolos de subjetivación en el pensamiento político-artístico de Paz. El poema, evidentemente, está armado sobre un paralelismo analógico según el cual la imagen de la sangre en la plaza pública corresponde a la tinta en la página blanca. Entre las dos sustancias, como para terciar, figura la bilis, amarilla y negra a la vez. Junto con la rabia, la vergüenza es el término circulante del texto, el que subjetivamente articula la política con el arte. A diferencia de la sangre o la tinta, sin embargo, la bilis aparentemente no tiene dónde correr: en cierto sentido, es lo que no puede tener lugar. No queda otra salida que no sea el agazapamiento. Es el momento de tornar la pena en rabia cuando no, al revés, de doblar la ira en vergüenza. Ir hacia dentro. La pregunta clave es si este repliegue de la fuerza subjetiva crea un resorte interior lo suficientemente poderoso como para dar lugar, a pesar de todo, a un salto. Un salto de fe o de fidelidad al acontecimiento que sería,

81 Paz, ibid., 429. Para un comentario, ver Guillermo Sheridan, “La renuncia de Octavio Paz a la embajada de la India”, *Proceso* 1144 (1998): 68-70; Volpi, *El poder y la imaginación*, 369-380.

justamente, un salto en el vacío, ya que no dispone de ningún lugar ostensible donde apoyar el pie—ni en la plaza pública ni en la página blanca del poeta.

En este punto se hace visible una de las simetrías más desconcertantes de la obra de Paz. El poema establece un paralelo sin duda involuntario entre la política oficial de borrar las huellas de la violencia y el procedimiento poético de inescribir lo escrito. Una complicidad cuando menos formal entre la limpidez y la limpieza. En este sentido la vergüenza puede leerse de varias maneras. La más obvia la atribuye a la culpa que siente el embajador, si no todo el pueblo mexicano, por la despótica forma de intervenir del propio gobierno. Otra lectura, sin embargo, vincularía la vergüenza con el mismo oficio del poeta, incapaz de decir algo que valga la pena—o sea, el esfuerzo, pero también el dolor. Las palabras mismas provocarían en el poeta una sensación de estar de más, de ser superfluo, como si de repente él se sintiera inepto frente a la brutalidad del sistema. Por último, incluso en este poema tantas veces citado como el ejemplo preeminente de la protesta antiautoritaria a favor de los jóvenes, podemos leer que es el movimiento estudiantil el que no tuvo la posibilidad de decir nada valioso. La misma ambigüedad, además, reaparece en el pequeño poema de *Ladera este* dedicado al Mayo del 68 en Francia:

Intermitencias del Oeste (4)
(París: Les aveugles lucides)
Dans l'une des banlieues de l'absolu,
Les mots ayant perdu leur ombre
Ils faisaient commerce de reflets
Jusqu'à perte de vue.
Ils se sont noyés
Dans une interjection.⁸²

Los poemas de Paz sobre el 68 también aluden, de algún modo, a los límites del activismo estudiantil. A lo mejor los jóvenes no

82 Paz, *Obra poética*, 431.

dijeron nada que valiera la pena; a lo mejor se ahogaron en una mera interjección, gritos de ruptura anárquica o eslóganes agramaticales. En parte estamos ya frente a la crítica del mito revolucionario—el mito de lo absoluto—de tantos ensayos de Paz.

Si confrontamos los poemas sobre el 68 en *Ladera este* o en *Vuelta* con el análisis de *Posdata*, se vuelve aun más compleja la tarea de captar el sentido exacto de la mirada de Paz. Por un lado, el ensayista no deja de destacar el impudor característico de cualquier deseo justiciero de enderezar el mundo. Para el poeta, la lucidez de los jóvenes es asimismo inseparable de una cierta ceguera. Inocente, ambiciosa, incluso audaz, la entereza de los estudiantes debería también saberse culpable. Paz, en este sentido, parece pedir una mayor dosis de realismo, modestia o pudor. En el mismo año en que ven la luz las conferencias de *Posdata* en México, Jacques Lacan ofrece una lección semejante a sus estudiantes en *El reverso del psicoanálisis* como parte de su seminario en París. Buen conocedor, él también, de la carta de Marx a Ruge, Lacan se dirige a los sesentayocheros con una típica provocación: “Me diran ustedes—*La vergüenza ¿para qué? Si el reverso del psicoanálisis es esto, nos sabe a poco*. Yo les respondo—*Tienen de sobra. Si no lo saben todavía, analíicense un poco, como suele decirse*”, a lo cual añade finalmente una breve explicación: “Se trata de saber por qué los estudiantes se sienten, como los otros, de más. No parece en absoluto que vean claramente cómo salir de esto. Quisiera que se den cuenta de que un punto esencial del sistema es la producción—la producción de la vergüenza. Esto se traduce—en el impudor”⁸³. Tanto para Paz como para Lacan, el anverso del proyecto subversivo es el deseo de un nuevo valor absoluto. Este deseo lleva inevitablemente al dogma o al culto de la personalidad. Un análisis realmente lúcido, por el contrario, debería abordar el tema de la vergüenza sin miedo de tocar allí el punto de un imposible, es decir, sin miedo de descubrir en él un reducto saludable—quizá el único reducto junto a la angustia o el

83 Jacques Lacan, *El reverso del psicoanálisis 1969-1970, El seminario 17*, trad. Enric Berenguer y Miquel Bassols (Buenos Aires: Paidós, 1992), 198 y 206.

miedo mismo—de la verdad. El reverso del análisis, en otras palabras, debe ser el sentimiento de una inescapable vergüenza.

A partir de las premisas anteriores podemos resumir el camino melancólico de la política radical. El fantasma hace el papel de analizador a lo largo de esta trayectoria. Lo que revela es la presencia siniestra de un vacío en el interior mismo del orden de las cosas. Vale la pena citar una vez más la carta de Marx. Sobre la aparición del despotismo en la sociedad alemana supuestamente liberal éste escribe a Ruge: “Es también una revelación, aunque invertida. Es una verdad que por lo menos nos enseña a conocer la vaciedad de nuestro patriotismo y el carácter antinatural de nuestro Estado y a encubrir nuestro rostro”⁸⁴. Para el autor de esta carta, por supuesto, el análisis no puede limitarse a conocer sin más la vaciedad del poder, ni basta tampoco con enrojecerse o cubrirse el rostro; hace falta, además, revolucionar la vergüenza, exceder el lugar vacío a través de una transformación radical de la estructura misma. Dar el salto. Sin embargo, si el énfasis cae sobre la carencia como el punto esencial de todo el sistema, si no existe identidad sin alteridad constitutiva o si, según la misma lógica, el autoritarismo acecha siempre como una siniestra exterioridad intrínseca a la democracia misma precisamente por el deseo totalitario de encarnarla, entonces la nueva política supuestamente radical consistirá en mantenerse firme en la vergüenza, en la angustia o en la incertidumbre, sin ceder jamás al impudor de querer llenar el lugar del poder. Sin ceder a la tentación metafísica o totalitaria de dar cuerpo al fantasma de la justicia efectiva. Hay que ser realista, en fin, sin pedir lo imposible: la satisfacción del deseo. Ésta es la respuesta con la cual Ruge anticipa a todos los críticos actuales de Marx, no importa que sean seguidores de Lacan o Derrida: “Es dulce esperar y amargo renunciar a todas las quimeras. La desesperación exige más valor que la esperanza. Pero es el valor de la razón, y hemos llegado al punto en que ya no tenemos derecho a seguirnos engañando”⁸⁵.

84 Marx, *Escritos de juventud*, 441.

85 Ruge, en Marx, *ibid.*, 442.

Hoy, el único valor o la única valentía de la izquierda, para gran parte de la filosofía política, consiste en perseverar heroicamente en la desesperación—o en la euforia, que sólo es otra cara del mismo proceso melancólico. Como escribe Slavoj Žižek: “El entusiasmo y la resignación no son, entonces, dos momentos opuestos: es la ‘resignación’ misma, es decir, la experiencia de una cierta imposibilidad, la que incita al entusiasmo”⁸⁶. El león jamás debe dar el salto, pero por ello no deja de rugir. Con el propósito de mantener el lugar del poder necesariamente desocupado o inoperante, llama radical lo que no es sino el agazapamiento, la retirada o el insuperable fin de la política. Doblada sobre sí misma, la vergüenza esconde infinitos recovecos donde atesorar la reserva de una autoridad paradójicamente inagotable. No es ira acumulada para el contrasalto: la vergüenza es la rabia de la derrota puesta al servicio de una nueva lucidez filosófica. Una lucidez ajena a cualquier apuesta que no sea la crítica interminable de los espectros mismos. Pensemos otra vez en “Nocturno de San Ildefonso” de Paz:

La rabia
se volvió filósofa
su baba ha cubierto el planeta⁸⁷.

De ser amarilla, entonces, la bilis se ennegrece. Según la teoría de los cuatro humores, no produce cólera sino melancolía, es decir, en estricto sentido etimológico: negra bilis. Freud destacó ya esta inclinación que tiene el sujeto melancólico para volverse filósofo, escindiendo la conciencia en una instancia crítica capaz de representarse como objeto aquella otra parte del yo que sufre la perdida—real o imaginaria. Con sorprendente exactitud este proceso describe la trayectoria filosófica de muchos ex-entusiastas del 68. De constatar la derrota después de los hechos sólo hay un paso a proclamar la inexistencia originaria de la causa perdida. Philippe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy,

86 Slavoj Žižek, “Beyond Discourse-Analysis”, en Ernesto Laclau, *New Reflections on the Revolution of Our Time*, 259-260.

87 Paz, *Obra poética* 634.

para dar un solo ejemplo, nos invitan a replantear la filosofía política occidental bajo el título deliberadamente ambiguo de *Le retrait du politique*. Resumiendo las distintas categorías de lo político en el concepto de la soberanía, los autores avanzan la hipótesis según la cual la “retirada” de lo político sería al mismo tiempo un “retratamiento” de la política, “ante todo a partir del hecho de que aquello que se retiró quizá jamás tuvo lugar de verdad”⁸⁸. A tales tendencias en la filosofía política actual, una lectura sintomática de la melancolía opone el proyecto decisivo de una metapolítica. Esta última puede definirse a partir de un proceso de subjetivación para el cual serviría el título de otra colección reciente de artículos: *La tenacidad de la política*. Como aclaran sus editores: “Apelar a la tenacidad de la política hace referencia a la resistencia tanto de la teoría como de la práctica política frente a los distintos intentos de decretar su dilución, cuando no su fin ... Porque a pesar del diagnóstico o del deseo de su extinción, la política sigue ahí, tenazmente”⁸⁹. Para una lectura metapolítica, el 68 no es ni un “fracaso” revolucionario ni un “logro” indirecto. La pregunta es, más bien, si sus capacidades de subjetivación siguen estando activas o bien si han sido agotadas en el proceso de absorción en la melancolía, mientras que la tenacidad puede nombrar el proceso subjetivo de esta secuencia reciente en la política de emancipación.

El poema de Paz sobre Tlatelolco no sólo traza nítidamente el camino hacia la melancolía de muchos sesentayocheros hoy retirados; también anuncia en filigrana la respuesta posible de una política de la tenacidad. Para resistirse a que una página limpia se haga cómplice con la falsa limpieza de la versión oficial de los hechos, el texto formula efectivamente una nueva figura metapoética: no la sustracción sino una especie de forzaje. En vez de inescribir lo escrito, la inyunción sería escribir lo inescrito. Así, también, podemos interpretar el poema lacónico sobre el 68 en Francia. Es toda la fuerza diabólica de una

88 Philippe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy, eds., *Le retrait du politique* (París: Galilée, 1983), 194.

89 Nora Rabotnikov, Ambrosio Velasco, Corina Yturbe, eds., *La tenacidad de la política* (México, D.F.: UNAM, 1995), 8-9.

interjección la de arrojarse tercamente en el vacío—torciendo la gramática para inscribirse en los intersticios de desorden o sinrazón del orden existente. Éste habría sido, finalmente, el valor del salto del león. Apoyar el pie en el vacío del sistema para ir anticipando el nuevo orden ya presente en sus entrañas. En él también está concentrada la promesa de la justicia momentáneamente encarnada por los estudiantes. Escribir lo inescrito, o decir lo indecible, por ejemplo, fue la consigna de uno de los puntos culminantes del movimiento, la gran manifestación del silencio, el 13 de septiembre de 1968, cuando miles de estudiantes marcharon por las calles de la ciudad de México codo a codo con obreros, campesinos, empleados y amas de casa—la boca tapada con cinta adhesiva como para probar el grado de rabia contenida antes del salto. “Esta marcha del silencio es la respuesta a la injusticia”, exclama al final uno de los oradores: “Hemos comenzado la tarea de hacer un México justo, porque la libertad la estamos ganando todos los días. Esta página es limpia y clara”⁹⁰.

La utopía del movimiento estudiantil no puede evitar la verdad entrevista con especial lucidez por la vertiente melancólica en la filosofía política ulterior: el salto tiene lugar en el vacío. Un sujeto político no dispone de fundamento alguno para actuar con base en la identidad estable del lazo social; al contrario, el salto del león parte precisamente de la angustia, incluso de la vergüenza, provocada por el desligamiento de la sociedad misma. Allí donde el sujeto rebasa el proceso de la melancolía, sin embargo, es cuando tuerce la vergüenza en rabia para que pase algo más. El desorden, o la carencia en el lugar del orden, le da coraje, en el doble sentido: ira, rabia o cólera, sin duda, pero también valor, tenacidad, audacia. “La angustia es carencia del lugar, el coraje es asumir lo real por donde el lugar se escinde”, escribe Badiou: “El coraje efectúa positivamente el desorden de lo simbólico, la ruptura de la comunicación, mientras que la angustia apela a su muerte”⁹¹. Al desvelar la vaciedad del orden simbólico, además, la

90 Citado en Ramírez, *El movimiento estudiantil de México*, tomo 1, 314.

91 Badiou, *Théorie du sujet*, 177.

vergüenza siempre corre el riesgo de caer en el extremo opuesto al consolidar la necesidad inalterable de esta estructura de carencia. La angustia frente al fantasma del desorden puede fácilmente resbalar en el conformismo por una fascinación secreta con el orden mismo. La tenacidad, al contrario, consiste en tener el atrevimiento de apostar por un orden diferente. No escribir la historia desde el lugar de poder del Estado: pensar la política en subjetividad a partir de la fuerza igualitaria de lo que universalmente resiste al poder. Es toda la diferencia entre los que privilegian fatalmente la represión en Tlatelolco y los que destacan la vitalidad del movimiento para recorrer como un espectro sin descanso el resto de la ciudad de México. Paz, por ejemplo, parte finalmente del orden de las cosas para acercarse, en la medida de lo posible, al vacío inherente en él; Revueltas o Taibo II, en cambio, parten de la precariedad del orden para trazar las raras secuencias de una política emancipatoria afirmadas a distancia del Estado.

En vez de dejarse intrigar por la carencia del ser, de lo que se trata para un sujeto político es de forzar el ser de la carencia. Torcer el orden de las cosas para que lo que no habrá tenido lugar nunca, al contrario, sea el principio de poder para un lugar diferente. Cuando una aparición siniestra pone al desnudo la falta en la estructura de la ley, la respuesta melancólica no se cansa de reiterar por enésima vez que la falta es la ley constitutiva de la estructura, mientras que una réplica verdaderamente audaz consiste en discernir la estructura prescriptiva de una nueva ley. En un caso, el fantasma debe quedar como tal, fuera de quicio, signo de un desajuste insuperable desde el fondo sin fondo de un tiempo originario o mesiánico, como diría Derrida: “De un tiempo disyunto o desajustado sin el cual no habría ni acontecimiento ni historia ni promesa de justicia”⁹². En el segundo caso, por el contrario, algo debe pasar de verdad, para que un acontecimiento tenga lugar, más allá del impasse señalado por el fantasma. Este último paso abriría, finalmente, el camino hacia la

92 Derrida, *Espectros de Marx*, 190.

justicia efectiva: “La justicia es aquello en virtud de lo cual el nudo que vincula al sujeto con el lugar, con la ley, reviste la figura divisible de su transformación”, añade Badiou: “Más radicalmente, la justicia nombra la posibilidad—desde que llegue a haber efecto de sujeto—de que la no-ley pueda valer como ley”⁹³.

El poema de Paz divide finalmente las dos trayectorias del fantasma. En vez de dar origen al proceso de una melancolía interminable, la negra bilis también puede tornar la vergüenza en ira suficiente como para arrojar sobre la página la tinta de un atrevimiento rabioso. La tinta necesaria para escribir la política de una justicia inescrita. En este sentido, los participantes del movimiento estudiantil mexicano también podrían haber dado lugar a otra de las historias contadas por Taibo II en *Arcángeles: Doce historias de revolucionarios herejes del siglo XX*: “Todos ellos buscaron la revolución y fueron al infierno varias veces para encontrarla”, indica el autor: “Están reunidos en su terquedad, en su fidelidad al intento de transformar radicalmente el planeta, en su maravillosa terquedad”⁹⁴. Terca o tenaz, esta fidelidad hacia la transformación radical del mundo predomina tanto en el pequeño 68 del mismo Taibo II como en el fragmento “Un fantasma recorre México” de Revueltas. En vez de quedar eternamente en suspenso sobre el vacío, el fantasma en estos textos abre el lugar de un posible acontecimiento asignado a la orden de arrojarlo todo a un lado, por una parte, y a la apuesta subjetiva del salto del león, por otra. En esta doble asignatura podría inspirarse una crítica al estado meramente siniestro de la izquierda en la filosofía política actual. De lo que se trata es de ser fiel a la ruptura señalada por el fantasma de un movimiento como el de los estudiantes—no para derivarlo hacia una ontología de lo radicalmente otro, fuera de lugar, sino para transformar el vacío en el punto de arranque para una nueva posibilidad prescriptiva. Tlatelolco, entonces, no sólo sería el nombre del lugar donde el poder

93 Badiou, *Théorie du sujet*, 176.

94 Paco Ignacio Taibo II, *Arcángeles: Doce historias de revolucionarios herejes del siglo XX* (México, D.F.: Planeta, 1998), 12.

estatal exhibió su carácter intrínsecamente excesivo, como siempre brutalmente superior con respecto a la situación presentada por la sociedad. También sería el lugar de anclaje singular para la búsqueda tenaz de un nosotros diferente, o de una nueva figura subjetiva de igualdad, capaz de ponerle límites a la errancia del Estado. En vez de expresar una mórbida fascinación por la masacre, esta última me parece ser la esperanza universalizable contenida en las palabras en apariencia tan sencillas de Revueltas en *México 68*: “Un fantasma recorre México, nuestras vidas. Somos Tlatelolco...”⁹⁵.

95 Revueltas, “Un fantasma recorre México”, en *México 68: Juventud y revolución*, 83.

3. ¿Puede pensarse hoy la actualidad del comunismo?⁹⁶

Reflexiones en torno al pensamiento teórico
de Álvaro García Linera

Bruno Bosteels
Cornell University

El horizonte comunista

Hace unos años, la politóloga estadounidense Wendy Brown diagnosticó una melancolía generalizada en la izquierda. Describió la situación de la siguiente manera:

Lo que emerge es una izquierda que opera sin una crítica profunda y radical del status quo ni una convincente alternativa al orden existente de las cosas. Pero lo que es quizás todavía más problemático, es una izquierda que ha llegado a aferrarse a su imposibilidad más que a su potencial de efectividad, una izquierda que se siente cómoda en su casa cuando puede obsesionarse, no con su esperanza sino con su propia marginalidad y su fracaso, una izquierda que así se encuentra atrapada en una estructura de apego melancólico a un aspecto de su propio pasado muerto, cuyo espíritu es espectral y cuya estructura de deseo está siempre orientada hacia atrás como para autocastigarse.⁹⁷

96 Extracto del libro “The Actuality of Communism”.

97 Wendy Brown, “Resisting Left Melancholia,” en *Loss: The Politics of Mourning*, ed. David L. Eng y David Kazanjian (Berkeley: University of California Press, 2003), 463-4.

Para superar ese apego melancólico a la marginalidad y al fracaso, me pregunto si la izquierda no debería volver a plantear la crítica del orden existente en nombre del comunismo. ¿En qué medida podemos decir que el comunismo hoy día todavía posee cierta actualidad, no sólo como un espectro sino como un movimiento real; no sólo como un espíritu que nos visita del pasado muerto sino como una alternativa a la izquierda melancólica? ¿Puede el comunismo ayudarnos a salir de la moralización de la política que es uno de los resultados más patentes de las interminables autoflagelaciones de la izquierda? ¿O, al contrario, debemos concluir que la invocación de la hipótesis comunista—al decir del filósofo francés Alain Badiou—, sobre todo cuando está desvinculada de cualquier movimiento para abolir el estado actual de las cosas, es parte integral de la vieja genealogía de la moral con sus almas bellas y sus quietismos radicales?

Álvaro García Linera puede ayudarnos a empezar a responder a algunas de estas preguntas. En vez de repudiar o negar su apego al comunismo como algo inexistente o muerto y superado, como sería de esperar de parte de un hombre de Estado bajo la mirada siempre vigilante de los Estados Unidos, García Linera de hecho reivindica ese legado como si fuera la cosa más natural del mundo. “El horizonte general de la época es comunista,” dice en una entrevista con Pablo Stefanoni en la que reflexiona sobre las expectativas y las tareas del MAS después de haber ganado las elecciones y ocupado los aparatos del Estado bajo la presidencia de Evo Morales. Luego se explica con más detalle:

El horizonte general de la época es comunista. Y ese comunismo se tendrá que construir a partir de capacidades auto-organizativas de la sociedad, de procesos de generación y distribución de riqueza comunitaria, de autogestión. Pero en este momento está claro que no es un horizonte inmediato, el cual se centra en la conquista de igualdad, redistribución de riqueza, ampliación de derechos. La igualdad es fundamental porque quiebra una cadena de cinco siglos de desigualdad estructural, ese es el objetivo de la época, hasta donde puede llegar la fuerza social, no porque lo prescribamos así, sino porque lo vemos. Más bien

entramos a ver al movimiento con ojos expectantes y deseosos del horizonte comunista, pero fuimos serios y objetivos, en el sentido social del término, al señalar los límites del movimiento. Y ahí viene la pelea con varios de los compañeros acerca de qué cosa era posible hacer.⁹⁸

Sería fácil condenar este análisis—sin duda las peleas con varios compañeros apuntaban en tal dirección—porque nos remitiría a una vieja imagen etapista según la cual la generación y distribución de riquezas, a las que García Linera alguna vez se refería en términos de “capitalismo andino,” serían necesariamente la condición previa para la construcción del socialismo y sólo después habría forma de hablar de un futuro comunista. Sin embargo, mi amiga Jodi Dean también llama la atención sobre otros aspectos aún insospechados de la noción del horizonte comunista, los cuales nos permiten evitar la tesis vulgar, si no marxista ortodoxa, sobre la transición del capitalismo al comunismo. De hecho, incluso para García Linera, la noción de horizonte trae ecos no de la imagen banal de una línea que se va retirando siempre en la distancia, sino de la definición del marxismo por parte de Jean-Paul Sartre como el horizonte insuperable de nuestro tiempo. Lo que la invocación del horizonte comunista quiere sugerir o volver actual no es otra cosa que un cambio total de perspectiva, un vuelco ideológico radical, de modo que el capitalismo ya no aparezca como la única ley del momento para el mundo y que podamos poner nuestros ojos expectantes y deseosos, aquí y ahora, sobre una organización diferente de las relaciones sociales. “‘Horizonte,’ entonces, no indica un futuro perdido sino una dimensión de la experiencia que no podemos perder jamás, incluso si no podemos verla, como cuando estamos perdidos en la neblina o no hacemos más que mirar nuestros pies. El horizonte es real no sólo en el sentido de *imposible*—nunca lo alcanzaremos—sino también en el sentido de *actual* porque constituye el formato, la condición y la índole de nuestro marco (tomo ambos sentidos de lo real según la definición

98 Álvaro García Linera, “El ‘descubrimiento’ del Estado”, en Pablo Stefanoni, Franklin Ramírez y Maristella Svampa, *Las vías de la emancipación: conversaciones con Álvaro García Linera* (México, DF: Ocean Sur, 2008), 75.

de Jacques Lacan)," explica Jodi Dean, también ella una politóloga estadounidense, en su propia elaboración del horizonte comunista que toma prestado de García Linera. "Podemos perder nuestro rumbo, pero el horizonte es un molde o una condición necesaria de nuestra actualidad. Sea como el efecto de una singularidad o como el encuentro entre tierra y cielo, el horizonte es la división fundamental que establece quiénes somos nosotros."⁹⁹

¿Todo el poder a la plebe?

Álvaro García Linera, además del actual Vicepresidente del Estado Plurinacional de Bolivia, es el autor no sólo de importantes libros sobre Marx y el marxismo como los que firmó bajo el nombre de Qhananchiri, *De demonios escondidos y momentos de revolución y Forma valor y forma comunidad*, este último escrito en la cárcel de máxima seguridad de Chonchocoro donde estuvo preso entre 1992 y 1997 por supuestas actividades subversivas en la insurrección armada, sino también de una colección esencial de escritos políticos y sociológicos, publicada bajo el título *La potencia plebeya*. Ahora bien, en vez de señalar un compromiso directo con el horizonte comunista, el título de esta colección en primer lugar parecería ubicar a su autor en las filas de cierto izquierdismo. Además, en varios de sus escritos García Linera dirige unos golpes bien duros en contra de los que califica de "pseudoizquierdistas," con su lógica sectaria, catastrófica o mística, lo cual parecería confirmar implícitamente su autoidentificación como un izquierdista "genuino," más que como un comunista. Asimismo, la excompañera y militante también ella del Ejército Guerrillero Tupac Katari (EGTK), Raquel Gutiérrez Aguilar, cuando escribe bajo el nombre de Qhantat Wara Wara, formula una crítica no menos aguda al "izquierdismo burgués" del momento, lo cual podría sugerir una vez más un compromiso con el izquierdismo verdadero. Por último, desde una autoproclamada ortodoxia marxista, tanto Álvaro García Linera como Raquel

99 Jodi Dean, *The Communist Horizon* (Londres: Verso, 2012), 1-2.

Gutiérrez Aguilar en su militancia de los noventa han sido atacados por ser “izquierdistas-revisionistas.”¹⁰⁰

¿Cómo debemos entender entonces la relación entre *La potencia plebeya* y la tradición del izquierdismo? Las múltiples referencias a la plebe o las plebes (“la plebe armada,” “la plebe facciosa,” “las plebes insurrectas,” etcétera) en la colección de García Linera, por un lado, implican un intento prolongado para circunvalar la figura clásica del proletariado según el modelo del trabajador industrial, a favor de una composición mucho más amplia y flexible del sujeto revolucionario. García Linera también llama “abigarrada” esta composición, tomando prestado un término que suele atribuirse al sociólogo boliviano René Zavaleta Mercado. En realidad, este concepto y el nombre que se le da pueden encontrarse ya en la traducción al español de uno de los panfletos más famosos de Lenin sobre el comunismo de izquierda. Veamos:

El capitalismo dejaría de ser capitalismo, si el proletariado “puro” no estuviese rodeado de una masa abigarradísima de tipos que señalan la transición del proletario al semiproletario (el que obtiene en gran parte sus medios de existencia vendiendo su fuerza de trabajo), del semiproletario al pequeño campesino (y al pequeño productor, al artesano, al pequeño patrono en general), del pequeño campesino al campesino medio, etc., y si en el interior mismo del proletariado no hubiera sectores de un desarrollo mayor o menor, divisiones según el origen territorial, la profesión, la religión a veces, etc. De todo esto se desprende imperiosamente la necesidad -- una necesidad absoluta -- para la vanguardia del proletariado, para su parte consciente, para el Partido Comunista, de recurrir a la maniobra, a los acuerdos, a los compromisos con los diversos grupos de proletarios, con los diversos partidos de los obreros y pequeños patronos. Toda la cuestión consiste en *saber* aplicar esta táctica para *elevar* y no para

100 Qhantat Wara Wara, *Los q'aras izquierdistas: una crítica al izquierdismo burgués*, con una presentación de Qhananchiri (La Paz: Ofensiva Roja, 1988); Qhantat Wara Wara, *Contra el reformismo: Crítica al “estatismo” y al “populismo” pequeño burgués*, con una presentación de Qhananchiri (La Paz: Ofensiva Roja, 1989); Carlos M. Volodia, *Contribución a la crítica del revisionismo: Crítica de las posiciones ideológicas de Raquel Gutiérrez* (La Paz: Bandera Roja, 1999); y Fernando Molina, *Crítica de las ideas políticas de la nueva izquierda boliviana* (La Paz: Eureka, 2003).

rebajar el nivel *general* de conciencia, de espíritu revolucionario, de capacidad de lucha y de victoria del proletariado.¹⁰¹

Es también en este sentido que García Linera, guiado por sus investigaciones sociológicas sobre los fenómenos de la reproletarización y la supuesta extinción de la clase obrera, describe la nueva composición de clase de esa formación social abigarrada de las “plebes” para cuya comprensión los aspectos socioeconómicos y cultural-simbólicos deben pensarse siempre en estrecha relación los unos con los otros.

Más generalmente hablando, la referencia plebeya es consistente con una tendencia izquierdista o populista de invocar varios nombres para las masas informes o aún sin formar: desde la “turba” o el “populacho” de Hegel, pasando por las “hordas” o “manadas” de Deleuze, hasta el rescate del “lumpenproletariado” de Marx en la obra reciente de Ernesto Laclau. Como explican Jacques y Danielle Rancière en un ensayo sobre la trayectoria del izquierdismo en los setenta en Francia, lo que muchos de esos nombres pero especialmente el de las plebes prometen es una forma de evitar toda la problemática de la representación como el principal obstáculo para la política de emancipación. Refiriéndose al uso de la noción por parte de los llamados *nouveaux philosophes* como André Glucksman, si no ya antes con Michel Foucault, Jacques y Danielle Rancière describen cómo “aparece esta figura de una *plebe* a la que representa el intelectual así como ayer representaba al proletariado, pero de una manera que niega precisamente toda representación, ya que la *plebe* significa al

101 V. I. Lenin, *La enfermedad infantil del “izquierdismo” en el comunismo* (Pekín: Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1966), 73-4. Sobre la noción de “formación social abigarrada,” véase René Zavaleta Mercado, *Las masas en noviembre* (La Paz: Juventud, 1983) y *Lo nacional-popular en Bolivia* (México, D.F.: Siglo XXI, 1986); así como el estudio masivo de Zavaleta por parte de Luis Tapia, *La producción del conocimiento local* (La Paz: Muela del Diablo, 2002); y la colección de ensayos *René Zavaleta Mercado: Ensayos, testimonios y re-visiones*, ed. Maya Aguiluz Ibargüen y Norma de los Ríos (México, D.F.: FLACSO, 2006). El concepto también se discute en las discusiones de seminario entre Álvaro García Linera, Luis Tapia y Toni Negri, Michael Hardt, Giuseppe Cocco y Judith Revel, *Imperio, multitud y sociedad abigarrada* (La Paz: CLACSO/Muela del Diablo/ Comuna, 2008).

mismo tiempo toda la positividad del sufrimiento y la risa así como la parte de rechazo, de negatividad, que eso involucra, logrando la unión inmediata del intelectual y el pueblo.”¹⁰² En este sentido, la referencia plebeya es una parte esencial de la tradición del izquierdismo en la que el antagonismo político se purifica en un dualismo estricto que inmediatamente y sin dialéctica opone las masas informes a la maquinaria represiva del Estado.

En *La potencia plebeya*, vale la pena añadir, la unidad inmediata del intelectual y el pueblo que se busca a través de la referencia a la plebe paradójicamente intenta asimismo deshacerse de todas aquellas figuras de un tercero como mediador que en América Latina tiende a ser el letrado blanco o mestizo, el ladino o criollo. Irónicamente, sin embargo, no sólo fue “un hombre que sabe” el eslogan con el que se presentó García Linera a las elecciones en 2005, sino que Qhananchiri, el nombre aymara con el que firmó varios de sus libros y panfletos para el Ejército Guerrillero Tupac Katari, también significa “el que aclara” o “ilumina” las cosas, de modo que muchas de las diatribas en *La potencia plebeya* en contra de la figura representativa del intelectual ilustrado pueden leerse por anticipación como posibles

102 Jacques Rancière (con Danielle Rancière), “La légende des philosophes. Les intellec-tuels et la traversée du gauchisme,” en *Les Scènes du peuple (Les Révoltes Logiques, 1975/1985)* (Lyon: Horlieu, 2003), 307-8. Debería añadir que esta interpretación del papel de la plebe no le impidió al propio Rancière presentar la obra de Gabriel Gauny como la de un “filósofo plebeyo,” ni de indagar en la historia de la apropiación “plebeya” del conocimiento “herético” de los trabajadores. La justificación de parte de Rancière es útil al respecto: “Uso el adjetivo ‘plebeyo’ más que ‘proletario’ afín de evitar la confusión. Algunas personas, en efecto, insisten tercamente en querer que ‘proletario’ designe al trabajador de un cierto tipo de industria moderna. Por el contrario, debería estar claro que ‘plebeyo’ designa una relación simbólica y no un tipo de trabajo. Plebeya es el ser que está excluido del habla con capacidad de hacer historia.” Véase Rancière, “Savoirs hérétiques et émancipation du pauvre,” *Les Scènes du peuple*, 38. Para un regreso reciente a la noción foucaultiana de la plebe, que el pensador francés empezó a utilizar en 1972 en su debate con los maoístas sobre la justicia popular, véase Tiqqun, *Tout a failli, vive le communisme!* (París: La Fabrique, 2009), 39-41. Fredric Jameson también repetidamente habla de la “plebeyización” en *The Hegel Variations* (Londres: Verso, 2010). En el caso de García Linera, otra referencia clave es E.P Thompson, “The Patricians and the Plebs,” *Customs in Common: Studies in Traditional Popular Culture* (Nueva York: New Press, 1993), 16-96; una edición revisada del famoso artículo “Patrician Society, Plebeian Culture,” *Journal of Social History* 7 (1974): 382-405.

autocríticas. Ningún autor como García Linera escribe tan ardorosa y elocuentemente contra los riesgos que corren todos esos “intelectuales comprometidos” que pretenden hablar “por” las masas indígenas-sabalternas, mientras no dejan por un minuto de clavar la mirada sobre los beneficios, tanto materiales como morales, de algún puesto privilegiado cerca o dentro de ese monstruo de múltiples cabezas, al estilo de la Hidra mitológica, que es el aparato del Estado. Nada sería más fácil que voltear estas observaciones en contra de su autor. Y hoy día nada es en efecto más común entre los críticos del régimen, tanto de la derecha como desde el interior de la izquierda.

Por otro lado, el intento de esquivar los problemas de la representación también se desarrolla a través del elemento de la “potencia” en el título de la colección de García Linera. Este aspecto nos lleva a una segunda figura del izquierdismo contemporáneo, más orientada hacia la inmanencia que hacia el antagonismo inmediato entre la plebe y el Estado. En español, el término “potencia” además tiene la ventaja de prestarse a la verbalización, con “potenciar” significando al mismo tiempo el acto de actualizar lo que de otro modo seguiría siendo meramente potencial y el rescate del potencial latente en el orden existente de las cosas. Entre los fragmentos más llamativos de *La potencia plebeya* encontramos los que se refieren a la relevancia contemporánea del *Manifiesto comunista* de Marx y Engels, en los cuales García Linera, siguiendo también los *Grundrisse* de Marx así como su lectura seminal de parte de Antonio Negri, descubre la contrafinalidad inmanente del capitalismo como aquel lugar que al mismo tiempo contiene el potencial todavía abstracto para el comunismo de volverse actual. “La actitud de Marx en el *Manifiesto* frente a esta globalización del capital es sencillamente entenderla en todas sus implicaciones y, por sobre todo, indagar sus *contrafinalidades*, las potencias emancipativas ocultas en esta globalización, pero que hasta hoy se dan deformadas y retorcidas por la racionalidad capitalista dominante,” escribe García Linera. Por esta razón, el “análisis crítico debe dejar traslucir las contrafinalidades, las contratendencias emancipativas del trabajo ante el capital que anidan

materialmente en su seno y que precisamente los marxistas tienen que entender y potenciar por todos los medios al alcance.”¹⁰³ Eso también significa que la potencia de la plebe, aunque por ahora sigue latente y abstracta, está ya presente al interior del poder del capital, en vez de oponérsele como un afuera utópico o imaginario con el sueño del puro no-poder. El comunismo como el movimiento real o actual que destruye el estado corriente de las cosas, en otras palabras, no consiste en algún sueño idealista-especulativo sino que está vinculado de forma propiamente materialista, dialéctica, con las tendencias y contrafinalidades inherentes al capitalismo.

Sin embargo, el poder de la plebe no surge espontáneamente de la crisis o la impotencia del capitalismo, ya que el capital sólo produce más capital—incluso o especialmente en momentos de crisis global como la que atravesamos desde hace algunos años. Marx solía decir: “Las reformas sociales no se logran nunca por la debilidad de los fuertes, sino que son siempre el fruto de la fuerza de los débiles.”¹⁰⁴ Ese fortalecimiento de los débiles depende de un acto masivo y a menudo violento de torsión o forzamiento, un acto que García Linera—formalmente entrenado como matemático—llama también la curvatura de la autodeterminación comunista. “En otras palabras, el capital despliega las potencias del trabajo social sólo como abstracción, como fuerzas subordinadas y continuamente castradas por la racionalidad del valor mercantil. El que estas tendencias puedan salir a flote no es un problema ya del capital, que jamás mientras exista permitirá que afloren por sí mismas; es un problema del trabajo frente y contra el capital, a partir de lo que el capital ha hecho hasta aquí,” concluye García Linera. Y más adelante añade: “Romper esta determinación, *curvear* en otra dirección el campo de las clases, definir de otra manera el trabajo por el propio trabajo, es un problema

103 Álvaro García Linera, “El *Manifiesto comunista* y nuestro tiempo,” en *El fantasma insomne: Pensando el presente desde el Manifiesto comunista* (La Paz: Muela del Diablo, 1999), reimpresso en García Linera, *La potencia plebeya: Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*, ed. Pablo Stefanoni (Buenos Aires: Prometeo Libros/CLASCO, 2008), 59-60.

104 Citado en García Linera, *La potencia plebeya*, 65.

de construcción para sí del trabajador, de la determinación de sí del trabajo frente a la determinación para sí del capital: es el problema histórico-material de la autodeterminación.”¹⁰⁵

La situación actual y nuestras tareas

A partir de estas breves observaciones sobre el trabajo reciente de García Linera como teórico, podemos derivar dos tareas generales con respecto a la actualidad del comunismo en su interminable lucha dialéctica con el izquierdismo, es decir, dos tareas para la autoclarificación teórica que al final podrían dar lugar a un frente común en el cual los argumentos para sustraerse conjuntamente al partido y al Estado no tienen por qué excluir que tomemos en serio—sin idealizar ni prejuzgar—experimentos tales como el que se desarrolla actualmente en Bolivia.

La primera tarea exige que sigamos historizando la hipótesis comunista. Debemos continuar más allá de los confines de Europa occidental o la vieja Unión Soviética con lo que constituye al mismo tiempo la belleza y la simplicidad cautivadora de la idea, o la idea sobre la idea, que sigue siendo la constante de la obra de alguien como Alain Badiou, desde su librito maoísta *De la ideología* hasta el reciente libro *La hipótesis comunista*, según la cual el comunismo puede definirse, por un lado, por una serie de invariantes axiomáticas que encontramos cada vez que se da una movilización de masa para enfrentar directamente los privilegios de la propiedad privada, la jerarquía y la autoridad; y, por otro lado, unos actores políticos específicos que históricamente y con diferentes grados de éxito

105 Ibid., 79 y 114. Para Linera, tal curvatura de la determinación corresponde exactamente a la definición de Marx del partido político: “El partido es entonces el largo movimiento de constitución histórica de la masa proletaria en sujeto conductor de su destino a través de la elaboración de múltiples y masivas formas prácticas capaces de producir una realidad diferente a la establecida por el capital. El *partido*, en tal sentido, es un *hecho material de masa*, no de sectas ni vanguardia; es un movimiento de acciones prácticas no simplemente de adquisiciones teóricas, es lucha de clases de al propia clase obrera, no un programa o ‘ideal al cual sujetar la realidad’” (ibid., 122).

o fracaso implementan esas invariantes comunistas.¹⁰⁶ En otras palabras, la primera tarea consiste en escribir algo así como una historia de la eternidad del comunismo, en un sentido obviamente poco borgesiano de la expresión. El concepto clave en este contexto no es el concepto ortodoxo de etapas o transiciones en una periodización lineal, sino más bien las secuencias aleatorias de la hipótesis comunista en una determinación estrictamente inmanente, con todo lo que aquello implica en términos de la evaluación de los fracasos, incluyendo una evaluación de qué constituye justamente un fracaso, y del legado de problemas aún sin resolver que se transmiten de una secuencia a otra.

En segundo lugar, a menos que se deje que la hipótesis comunista brille para la eternidad con el fulgor intempestivo de una Idea platónica o kantiana, el comunismo no sólo debe volver a historizarse fuera de todo presupuesto acerca de la necesidad histórica o el etapismo, también debe ser actualizado y organizado como el movimiento real que deroga el estado actual de las cosas. En otras palabras, el comunismo debe inscribirse nuevamente en un cuerpo concreto, la carne y el pensamiento colectivos de una subjetividad política internacional—incluso si tal vez ya no es necesario que semejante acto de subjetivación pase por la forma tradicional del partido para su incorporación. Después de la historización de la eternidad, ésta sería la segunda tarea para la renovación del comunismo en nuestra situación actual. Como escribe Badiou en *De un desastre oscuro*: “Todo lo real de una política yace en el punto en que un pensamiento se sustrae al Estado e inscribe esta sustracción en el ser. Y una organización política no tiene otra meta que ‘conservar lo ganado,’ o sea, dotar de un *cuerpo* al pensamiento que, colectivamente remembrado, ha sabido hallar el gesto público de la insumisión que lo funda.”¹⁰⁷ Pero luego, claro está, la forma que tiene el comunismo para organizarse o tomar

106 Para un análisis de este concepto del comunismo, véase Bruno Bosteels, *Alain Badiou o el recomienzo del materialismo dialéctico* (Santiago de Chile: Palinodia, 2007).

107 Alain Badiou, *De un desastre oscuro: Sobre el fin de la verdad de Estado*, trad. Irene Agoff (Buenos Aires: Amorrortu, 2006), 69.

cuerpo es justamente el asunto que hoy día provoca todas las dudas y los desacuerdos en el mundo.

Partido y Estado

En varias ocasiones en *La potencia plebeya* García Linera llama la atención sobre una carta que escribió Marx a Ferdinand Freiligrath, con fecha del 29 de febrero de 1860, en la que Marx dice que después de la disolución—por su iniciativa—de la Liga de Comunistas en noviembre de 1852, “no he pertenecido nunca, ni pertenezco, a ninguna asociación secreta o pública, ya que el partido, en este sentido totalmente efímero, ha dejado de existir para mí desde hace ocho años,” pero que eso no agota el sentido del término: “Al hablar del partido entendía el partido en el gran sentido histórico de la palabra.”¹⁰⁸ A partir de esta carta García Linera propone rescatar y reevaluar la dialéctica entre los dos sentidos del partido, el sentido efímero y el gran-histórico. Como veremos esta propuesta incluso podría resultar compatible con ciertas afirmaciones menos conocidas sobre el mismo tema que encontramos en la obra de Alain Badiou, hasta en el libro reciente *Compendio de metapolítica*, una colección de textos que de otra forma parecerían abogar por una forma militante de política sin partido y a distancia del Estado.

García Linera interpreta la carta de Marx de la siguiente forma:

Sentido histórico y sentido efímero del partido forman parte de una dialéctica histórica del partido en Marx, que hoy es preciso reivindicar ante una trágica experiencia del partido-estado prevaleciente en las experiencias organizativas de gran parte de la izquierda mundial. El partido-estado, en todos los casos, ha sido la réplica en miniatura del jerarquizado despotismo estatal que ha enajenado la voluntad del militante en los omnímodos poderes de los jefecillos y funcionarios partidarios; y no bien se dan las transformaciones sociales revolucionarias, estos aparatos tienen una extraordinaria facilidad para amalgamarse a las máquinas estatales, para reconstruirlas en su exclusiva

108 Citado en García Linera, *La potencia plebeya*, 82.

función expropiadora de la voluntad general, que a la vez reforzará la racionalidad productiva capitalista de donde ha emergido.¹⁰⁹

¿No podríamos articular este rescate del partido en su gran sentido histórico con la sorprendente defensa de la forma-partido de la política que encontramos en *Compendio de metapolítica* de Badiou? “Es esencial subrayar que el atributo real del partido, para Marx o Lenin, que están de acuerdo en este punto, no es su compacidad, sino por el contrario su porosidad al acontecimiento, su flexibilidad dispersiva a la luz de lo imprevisible,” anota Badiou con referencias directas al *Manifiesto comunista* y *¿Qué hacer?* Continúa:

El partido denomina así, no una fracción compacta y ligada de la clase obrera—lo que Stalin llamará un “destacamiento”—sino una omnipresencia infijable cuya función propia es menos representar la clase que de-limitarla asegurando que ella está a la altura de todo lo improbable y excesivo que la historia propone respecto de la rigidez de los intereses, materiales y nacionales. Así, los comunistas encarnan la multiplicidad desligada de la conciencia, su anticipación y, por consiguiente, la precariedad del lazo, más que su firmeza. No es por nada que la máxima del proletario es no tener nada que perder sino sus cadenas, y tener un mundo por ganar.¹¹⁰

El partido, en otras palabras, ya no sería la encarnación de las férreas leyes de la necesidad histórica que opera detrás de nuestras espaldas mientras nosotros aplaudimos en unísono con los apparatchiks. Por el contrario, sería el nombre de la organización flexible de una fidelidad a los acontecimientos en medio de circunstancias imprevisibles.

Por fin, en cuanto al Estado, García Linera obviamente comparte la idea que ya formularon Marx y Engels después de la experiencia de la Comuna de París y que hoy día no se cansan de repetir figuras como Badiou o Negri: “El estado moderno, cualquiera sea su forma, es una máquina esencialmente capitalista, es el estado de los capitalistas, el

109 Ibid., 130.

110 Alain Badiou, *Compendio de metapolítica*, trad. Alejandro A. Cerletti (Buenos Aires: Prometeo Libros, 2009), 61.

capitalista colectivo ideal.”¹¹¹ Es por esta razón que en un texto anterior escrito desde la cárcel bajo el nombre de Qhananchiri, García Linera repite el punto de vista izquierdista ortodoxo de que el comunismo no tiene absolutamente nada que ver con aparatos estatales como el parlamento, salvo destruirlo: “¡Destruirlo!, ¡quemarlo!, ¡hacerlo desaparecer junto con el gobierno y todo el aparato estatal!”¹¹² Sin embargo, así como advierte sobre el potencial para la corrupción inherente en la forma-estado como tal, años más tarde el futuro Vicepresidente de Bolivia también alerta contra lo que describe como “una suerte de no-estatalidad tan soñada por el anarquismo primitivo”:

La ingenuidad de una sociedad por fuera del Estado no pasaría de ser una inocente especulación si no fuera que en ello se “olvida” o se esconde que el estado “vive” de los recursos de toda la sociedad, asigna jerárquicamente esos bienes en función de la fuerza de la totalidad de las fracciones sociales y consagra el acceso a esos poderes por medio de la coerción que ejerce y la legitimidad que obtiene de la totalidad de los miembros de la sociedad. El Estado es pues una relación social total, no solamente la ambición de los “capaces” o los

111 Friedrich Engels, “Del socialismo utópico al socialismo científico,” citado en García Linera, *La potencia plebeya*, 101, n. 157. Es bien conocido que Marx cambió su punto de vista al respecto como resultado de la experiencia de la Comuna de París. Para un comentario sobre la “rectificación” que luego se introduce en *El manifiesto comunista* con respecto al Estado, García Linera se refiere al estudio de Étienne Balibar, “La ‘rectification’ du *Manifeste communiste*,” *Cinq études du matérialisme historique* (París: François Maspero, 1974), 65-101. En otro lugar, en la polémica con José Aricó sobre el desencuentro entre Marx y América Latina, García Linera saca la siguiente conclusión: “No hay revolucionarización social posible y la consiguiente construcción nacional desde el viejo estado. Esta tarea sólo puede venir como movimiento de la sociedad para auto-organizarse, como impulso creativo y vital de la sociedad civil para organizarse como nación.” No obstante, añade: “Esto no quita el papel que en esta tarea pueda desempeñar el Estado, como lo señala Marx en el caso de la monarquía absoluta en Europa, o de las mismas élites criollas de México, pero siempre como condensadoras de los impulsos de la sociedad.” Véase Qhananchiri, *De demonios escondidos y momentos de revolución: Marx y la revolución social en las extremidades del cuerpo capitalista* (La Paz: Ofensiva Roja, 1991), 255-6. Esta sección también se incluye en *La potencia plebeya*, 50. Para una discusión más detallada sobre el desencuentro entre Marx y América Latina y el debate al respecto entre Aricó y García Linera, véase el prefacio a mi libro *Marx and Freud in Latin America: Politics, Religion, and Psychoanalysis in Times of Terror* (Londres: Verso, 2012).

112 Qhananchiri, *Crítica de la nación y la nación crítica naciente* (La Paz: Ofensiva Roja, 1990), 34.

“sedientos” de poder; el estado nos atraviesa a todos de algún modo, de ahí su contenido público.¹¹³

El Estado en última instancia no se construye ni se alimenta sino con la potencia plebeya que siempre puede manifestarse expropiando a los expropiadores para retomar lo que durante cinco siglos ha sido el robo constitutivo del poder y la soberanía moderna en América Latina.

Incluso en *Crítica de la nación y la nación crítica naciente*, quizá su texto más radical escrito bajo el nombre de Qhananchiri, García Linera invoca no sólo una “nación crítica naciente” sino también la posibilidad de un Estado alternativo, “no capitalista.” Por un lado, escribe: “La actual lucha reivindicativa Aymara y Qhiswa nos remite, pues, al problema de una constitución nacional no capitalista”; por otro, la posibilidad de una formación estatal no-capitalista de este tipo dependerá de la fuerza de la acción colectiva a nivel de la base:

Que en esta asociación comunitaria, pueda darse o no la formación de estados de trabajadores separados, como un estado de trabajadores Aymaras, un estado de trabajadores Qhiswas, un estado de trabajadores bolivianos, etc., en todo caso, será fruto de la decisión colectiva y voluntaria impuesta por la vitalidad de la dimensión histórico-cultural-natural en el contexto de la sublevación y de los lazos comunitarios entablados en todo ese tiempo entre el trabajador del campo y la ciudad, para cerrar las cicatrices de desconfianza nacida de la opresión nacional capitalista.¹¹⁴

Finalmente, en su entrevista con Stefanoni, García Linera hasta llega a sugerir la posibilidad de que el Estado, a condición de que

113 García Linera, “Autonomía indígena y Estado multinacional” (2004), incluido en *La potencia plebeya*, 231-232, n. 277. El resumen más sucinto del debate abierto sobre el papel del Estado en las insurrecciones indígenas, proletarias y campesinas en la historia reciente de Bolivia puede seguirse en los artículos de Jaime Iturri Salmón y Raquel Gutiérrez Aguilari, en la colección *Las armas de la utopía. Marxismo: provocaciones heréticas* (La Paz: CIDES/UMSA, 1996), seguidos por las cartas de García Linera en respuesta a las críticas de sus dos compañeros. Ver también García Linera, “La lucha por el poder en Bolivia,” *Horizontes y límites del estado y el poder* (La Paz: Muela del Diablo, 2005), parcialmente recopilado en *La potencia plebeya*, 350-73. Ver también Álvaro García Linera, Raúl Prada, Luis Tapia y Oscar Vega Camacho, *El Estado. Campo de lucha* (La Paz: CLACSO/Muela del Diablo/La Comuna, 2010).

114 Qhananchiri, *Crítica de la nación y la nación crítica naciente*, 18-19 y 28-29.

se someta a un nuevo poder constituyente, podría ser una de las materializaciones que desde su interior “potencian” el horizonte comunista. Por supuesto, nadie hubiera esperado escuchar otra cosa de la boca de un Vicepresidente que gradualmente fue abandonando sus fidelidades doctrinarias al pensamiento autonomista de un Toni Negri a favor de un punto de vista casi clásico, al estilo de Hegel o Weber. Aún así, las palabras de García Linera no dejan de ser elocuentes y provocadoras:

Cuando entro al gobierno lo que hago es validar y comenzar a operar estatalmente en función de esa lectura del momento actual. Entonces, ¿dónde queda el comunismo?, ¿qué puede hacerse desde el Estado en función de ese horizonte comunista? Apoyar lo más que se pueda el despliegue de las capacidades organizativas autónomas de la sociedad, hasta ahí llega la posibilidad de lo que puede hacer un Estado de izquierda, un Estado revolucionario: ampliar la base obrera, y la autonomía del mundo obrero, potenciar formas de economía comunitaria allá donde haya redes, articulaciones y proyectos más colectivistas, sin controlarlos.¹¹⁵

¿Cómo responder a este giro radical en la interpretación de la relación entre comunismo y Estado? Tal cambio, de todos modos, no es más escandaloso que los giros que podemos encontrar en la obra de otros pensadores comunistas con respecto al papel del partido— por no decir nada sobre las apostasías de los arrepentidos que, en cambio, pueden contar siempre con la aprobación y la simpatía de los medios de comunicación masiva. Yo diría que debemos evitar dos respuestas igualmente extremas y nefastas: por un lado, la condena indiscriminada de todas las articulaciones entre la hipótesis comunista y el Estado en nombre de una historización limitada que se enfoca exclusivamente en Europa y los fiascos tanto de la Unión Soviética como del Eurocomunismo; por otro lado, la conclusión relativista de que lo que es malo en París o Bolonia puede ser bueno en Katmandú o Cochabamba, y vice-versa.

115 García Linera, “El ‘descubrimiento’ del Estado,” en *Las vías de la emancipación*, 75.

No tenemos necesidad ni del universalismo ciego y arrogante ni del culturalismo abyecto y en última instancia paternalista. Al contrario, lo que se necesita es una reconsideración amplia y colectiva, sin épica ni apostasía, de los vínculos entre el comunismo, la historia y la teoría del Estado, y la historia y la teoría de distintos modos de organizar la política—incluyendo entre estos últimos no sólo la forma del partido sino también el legado de la insurrección de masas y la lucha armada, las cuales en el contexto de América Latina, Asia o África sin duda alguna son tan importantes, si no más importantes, como las viejas preguntas sobre el partido y el Estado.

El porvenir del comunismo y formas pre-capitalistas de la comunidad

La contribución más original de García Linera a la historia y la teoría del socialismo y el comunismo, sin embargo, concierne la difícil relación de Marx y el marxismo con las cuestiones de la nación, la etnicidad y la comunidad. No sólo discute las razones del desencuentro entre marxismo e indigenismo, o entre marxismo e indianismo. En un retorno concienzudo a todo lo escrito por Marx sobre las cuestiones nacional y agraria, incluyendo los cuadernos etnológicos y los borradores y la carta definitiva a la populista rusa Vera Zasulich, García Linera también contesta esas preguntas interrogando los vínculos entre el comunismo y la comunidad en sus formas pre-capitalistas, supuestamente arcaicas, ancestrales, o campesino-agrarias. Tal es la ambiciosa tarea que se da el autor en un largo proceso de estudio autodidáctico en los noventa, justo antes y durante su tiempo en la cárcel, parcialmente reflejado en los libros *De demonios escondidos y momentos de revolución* y *Forma valor y forma comunidad*, ambos con prefacios de Raquel Gutiérrez. Este debate no puede descartarse tan fácilmente como Slavoj Žižek parece creer cuando rechaza las referencias a la naturaleza en los discursos de Evo Morales como parte de un choque civilizacional entre capitalismo y anticapitalismo. Lejos de representar ilusiones reactivas u oscurantistas de un equilibrio

originario o una armonía primordial sólo perturbados por la ciencia y la tecnología modernas, tales referencias pueden leerse como síntomas de las tensiones inherentes a la definición clasista del socialismo y el comunismo, con su dificultad para dar cuenta de asuntos de raza, nación, etnicidad y comunidad.

Como explica en las “Palabras preliminares” en *De demonios escondidos y momentos de revolución*, la meta fundamental del proyecto de estudio de García Linera consiste en nada menos que “una explicación marxista del problema de las formas de auto-organización nacional en marcha y del significado de las luchas de las masas trabajadoras del campo en los últimos años en lo que hoy llamamos Bolivia,” es decir, “una crítica del Estado-nación burgués boliviano a la luz del movimiento autodeterminativo nacional Aymara-Qhiswa y social proletario-popular boliviano.”¹¹⁶ En realidad, previo a eso y en una decisión que prohibirá para siempre la conclusión del proyecto más amplio en una forma publicada, García Linera considera indispensable un desvío para desarrollar sus propias herramientas conceptuales con cierta distancia hacia la ortodoxia autoproclamada del marxismo realmente existente: “Pero preferimos dar un rodeo antes de llegar ahí; en particular, porque no nos conformábamos con las herramientas e intencionalidades señaladas por los teóricos ‘marxistas’ contemporáneos como supuesto marxismo disponible. De aquí que preferimos intentar rastrear en Marx y el marxismo posterior este movimiento de entendimiento y participación en las ‘problemáticas de lo nacional y lo campesino-comunitario.’”¹¹⁷

116 García Linera, “Palabras preliminares,” *De demonios escondidos y momentos de revolución*, xii.

117 Ibid. García Linera se propuso originalmente dividir este estudio comprensivo en cuatro partes: “La primera estudiaría los aportes de Marx y Engels en este terreno y su tratamiento luego se extendería al resto del libro como armas críticas; la segunda parte trataría los aportes durante la época de la II Internacional y el surgimiento de los soviets hasta los autores contemporáneos; la tercera estudiaría los planteamientos de los autores locales desde la formación de la República hasta 1952; para finalmente en la cuarta parte, intentar estudiar ya en positivo el desarrollo de la formación del Estado-nación boliviano desde 1825 hasta el surgimiento de las condiciones y posibilidades de la lucha por la auto-organización nacional Aymara y Qhiswa en los últimos años” (ibid.). De este ambicioso plan, sólo un tercio de la primera parte fue terminado, es decir, el estudio de los escritos de Marx y Engels

Ya la mera cronología de esos estudios les da un carácter único. En los noventa, después del colapso de la Unión soviética y, en cuanto a América Latina, después de la derrota electoral de los Sandinistas en Nicaragua, en medio de la imposición global del neoliberalismo bajo el llamado consenso de Washington, hay algo a la vez refrescante y perturbador en afirmaciones tales como la que aparece en el prólogo de Raquel Gutiérrez al libro *De demonios escondidos y momentos de revolución*: “Somos marxistas, esta es la toma de partido inicial”; o la del propio García Linera: “¿Que ha muerto el socialismo? ¡Imbéciles! Como si las necesidades insatisfechas de tres cuartas partes de la humanidad hubieran desaparecido. El socialismo no es el ideal al cual forzar el destino, es ante todo, el movimiento práctica de luchas comunes del trabajo vivo para recuperar comunitariamente sus capacidades expropiadas.”¹¹⁸ Pero teóricamente, también, estos escritos van a contrapelo de su tiempo. Después de todo, estamos en una coyuntura crucial en la que la mayoría de los izquierdistas se han

sobre la nación, la comunidad y el Estado hasta los *Grundrisse*, en *De demonios escondidos y momentos de revolución*. Sin embargo, gran parte del *Capital* así como los escritos del último Marx, especialmente las cartas a Vera Zasulich sobre la comuna agraria rusa y sus posibles vínculos con el comunismo, así como la historia del ayllu y las formaciones sociales pre-capitalistas en Bolivia, son el tema de las reflexiones de García Linera desde la cárcel, en Qhananchiri, *Forma valor y forma comunidad: Aproximación teórico-abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden al Aylu Universal* (La Paz: Chonchocoro, 1995). Para el contexto biográfico de este último libro, véase la introducción de García Linera a su reciente reedición en *Forma valor y forma comunidad* (La Paz: Muela del Diablo/CLACSO, 2009), 7-12. En lo que sigue, cito de la edición original.

118 Qhantat Wara Wara, “Prólogo,” en Qhananchiri, *De demonios escondidos y momentos de revolución*, sin paginación; y Qhananchiri, “Palabras preliminares,” *ibid.*, vii. Esta afirmación intempestiva del socialismo o del comunismo (la definición del socialismo por parte de García Linera en realidad repite verbalmente la del comunismo que dan Marx y Engels en *La ideología alemana*), combinada con el marxismo como el horizonte insuperable de nuestro tiempo en el sentido sartreano, obviamente no excluye la necesidad de rectificaciones. “Se trata, entonces, de avanzar en ‘rectificaciones paradigmáticas,’ en precisiones ausentes como lo fueron las de 1871 a raíz de la Comuna de París, esto es, del momento de máxima conquista y derrota de la acción autodeterminativa del proletariado mundial en el siglo pasado. En ese entonces se rectificó el papel del trabajo-vivo frente a la maquinaria del Estado; posteriormente, con los campesinos chinos, esta rectificación se la expandió a la esfera de las fuerzas productivas y, con los obreros europeos y chinos de principios de los años 70 de este siglo, al terreno de la organización del trabajo y en parte a la cultura.” Véase María Raquel Gutiérrez Aguilar y Álvaro García Linera, “A manera de introducción,” *Forma valor y forma comunidad*, xv.

declarado orgullosos posmarxistas, si no antimarxistas arrepentidos; cuando la teoría poscolonial todavía está atareada con la aplicación del libro *Orientalismo* de Edward Said para descalificar el supuesto eurocentrismo de Marx; y cuando figuras como Aijaz Ahmad, Gayatri Spivak o Kevin Anderson todavía no han pedido una reevaluación más pausada y precisa de los puntos de vista de Marx sobre la India o sobre los márgenes del capitalismo periférico en general.¹¹⁹ Incluso en el contexto internacional, hay poquíssima gente para hacerle compañía a García Linera en su intento de los noventa para continuar el diálogo con la teoría marxista de los setenta y los ochenta como el trabajo de Lawrence Krader sobre el modo asiático de producción o el de Teodor Shanin sobre el interés del último Marx por la vía rusa de la comuna agraria, incluyendo la correspondencia entre Marx y Zasulich así como los cuadernos sobre Kovalevsky para los cuales García Linera ya había preparado una edición española en Bolivia.¹²⁰

¿Cuáles son entonces algunas de las conclusiones que podemos sacar de esta investigación de García Linera sobre las cuestiones nacional, agraria y comunitaria desde el punto de vista de la periferia andina?

119 La crítica al eurocentrismo de Marx puede encontrarse en Edward W. Said, *Orientalism* (Nueva York: Vintage, 1979), 153-7. Aijaz Ahmad corrige la interpretación de Said en “Marx on India: A Clarification,” en su colección *In Theory: Classes, Nations, Literatures* (Londres: Verso, 1992), 221-42. Gayatri Chavrárty Spivak ofrece una relectura sintomática de la noción de modo asiático de producción en *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present* (Cambridge: Harvard University Press, 1999), 67-111. Más recientemente, véase Kevin B. Anderson, *Marx at the Margins: On Nationalism, Ethnicity, and Non-Western Societies* (Chicago: University of Chicago Prss, 2010). Aún así, el rechazo de parte de Said al eurocentrismo de Marx sigue siendo la opción más tentadora en los estudios poscoloniales. Véase, por ejemplo, Olivier Le Cour Grandmaison, “F. Engels et K. Marx: le colonialisme au service de l’Histoire universelle,” *ContreTemps* 8 (2003): 174-84; y para una respuesta concisa, Sebastian Budgen, “Notes critiques sur l’article d’Olivier Le Cour Grandmaison,” *ibid.*, 185-9. Para una mirada panorámica, véase Kolja Lindner, “L’eurocentrisme de Marx,” *Actuel Marx* 48 (2010): 106-28.

120 Ver Lawrence Krader, ed., *The Ethnological Notebooks of Karl Marx (Studies of Morgan, Phear, Maine, Lubbock)* (Assen: Van Gorcum, 1974); Lawrence Krader, ed., *The Asiatic Mode of Production: Sources, Development and Critique in the Writings of Karl Marx* (Assen: Van Gorcum, 1975); Teodor Shanin, ed., *Late Marx and the Russian Road: Marx and “the Peripheries of Capitalism”* (Nueva York: Monthly Review Press, 1983). Para la edición boliviana de los cuadernos Kovalevsky, véase la presentación de García Linera en Marx, *Cuadernos Kovalevsky* (La Paz: Ofensiva Roja, 1989).

Una primera conclusión concierne precisamente el tan debatido eurocentrismo de Marx. Con referencias a casos de Prusia, Irlanda, la India, Polonia, Turquía, España, Rusia y América Latina, entre otros ejemplos, García Linera demuestra cómo en los escritos de Marx y Engels, a pesar de la persistencia de ciertos prejuicios sobre la naturaleza revolucionaria o contrarrevolucionaria innata de algunas naciones o sobre el supuesto retraso tanto de las comunidades campesinas y como de los países periféricos en general, el criterio para evaluar una situación cualquiera reside siempre en el potencial de esta situación para la emancipación radical desde una perspectiva internacionalista. Lo que es todavía más importante, demuestra cómo poco a poco el estudio de todos aquellos casos lleva a Marx a confirmar un principio que por primera vez había formulado en *Las luchas de clase en Francia*: “Es natural que en las extremidades del cuerpo burgués se produzcan estallidos violentos antes que en el corazón, pues aquí la posibilidad de compensación es mayor que allí.”¹²¹ En vez de estar obligado a obedecer las leyes inexorables del progreso histórico según las cuales los modos pre-capitalistas o primitivos debieran desaparecer o ser extinguidos antes de poder acceder al comunismo, la tarea entonces consiste en promover el cambio a nivel internacional a partir justamente de esas extremidades del cuerpo capitalista. “No se trata de esperar la caída del país capitalista más poderoso, sino de impulsar su caída desde la revolución en los menos poderosos,” escribe García Linera. Y continúa: “No se trata de cerrar la revolución social en un solo país que a la larga tan sólo traería su parcialidad y pronta derrota; sino de extenderla inmediatamente a otros países hasta abarcar al más poderoso; o se trata de esperar y ver, sino de actuar en la perspectiva global con el material disponible.”¹²²

Una consecuencia metodológica de esta crítica al supuesto eurocentrismo de los escritos de Marx y Engels sobre las naciones dependientes tiene que ver con el tratamiento de la historia que suele asociarse con la ortodoxia marxista. Aquí, la meta es evitar los extremos gemelos de convertir la explicación de Marx en la “clave

121 Marx citado en Qhananchiri, *De demonios escondidos y momentos de revolución*, 153.

122 Ibid., 153-4.

universal de una teoría general de la filosofía de la historia” o bien de caer en “un historicismo de las singularidades básicamente desconexas.”¹²³ Especialmente después de 1870, Marx insiste cada vez más en la necesidad de una perspectiva situada, circunstancial y multilineal sobre la historia. Y lejos de estar limitada al estudio de los países dependientes o periféricos, o a lo que hoy se suele llamar las modernidades alternativas, esta perspectiva debería aplicarse también a la Europa occidental. García Linera comenta sobre el punto de vista de Marx:

De hecho, en una famosa carta rechaza enfáticamente todo intento de convertir su esbozo histórico sobre el desarrollo del capitalismo en Europa Occidental expuesto en *El Capital* en una “teoría filosófico-histórica de la trayectoria general a la que se hallan sometidos todos los pueblos cualquiera que sean las circunstancias históricas que en ellos ocurran.” Contra este escarnio a su pensamiento que busca hacer de él la “clave universal de una teoría general de la filosofía de la historia,” Marx llama a estudiar “cada proceso histórico” particular por separado y hallar en él las fuerzas y posibilidades materiales que apuntan a su transformación en un nuevo régimen social.¹²⁴

Este principio metodológico es particularmente importante hoy, en cuanto el punto de vista de García Linera sobre las comunidades indígenas y campesinas en Bolivia, ahora que es el Vicepresidente, está siendo atacado por adoptar precisamente ese tipo de filosofía de la historia lineal y desarrollista que tanto se esfuerza en desmontar a lo largo de sus estudios *De demonios escondidos y momentos de revolución* y *Forma valor y forma comunidad*. Así y todo, pocos de los críticos recientes de García Linera demuestran un grado de seriedad comparable en estudiar sus puntos de vista tal y como lo hizo él en sus textos de los noventa para el caso de Marx y Engels al

123 Qhananchiri, *Forma valor y forma comunidad*, 204 y 171. La primera cita es una referencia a la carta de Marx a Zasulich. Michael Löwy ofrece indicaciones parecidas en su lectura del trabajo de Rosa Luxemburgo sobre los *Cuadernos etnológicos* de Marx. Ver Löwy, “Rosa Luxemburg et le communisme,” *Actuel Marx* 48 (2010): 22-32.

124 Qhananchiri, *Forma valor y forma comunidad*, 204-5. La referencia interna es a Karl Marx, “A Letter to the Editorial Board of *Otechestvennye Zapiski*,” incluido en Teodor Shanin, ed., *Late Marx and the Russian Road*, 136.

estudiar el potencial emancipatorio proveniente de las extremidades del cuerpo capitalista.

Por mucho la perspicacia más importante de estos textos, especialmente del último capítulo en *Forma valor y forma comunidad*, viene del retorno cuidadoso a la correspondencia que mantuvo Marx entre febrero y marzo de 1881 con Vera Zasulich sobre el potencial comunista de la comuna agraria en Rusia. Expandiendo la idea de una camino único, no-lineal y contingente de la historia, esta correspondencia subraya la posibilidad de un regreso transformado de elementos de la comunidad pre-capitalista en condiciones superiores—esto es, universales-comunistas: “En palabras de Marx, utilizadas para referirse al futuro posible de la comuna rural rusa, lo que se requiere para ‘salvar’ en la actualidad a la forma comunal allá donde ella se ha preservado en una escala nacional, es ‘desarrollarla’ convirtiéndola en ‘punto de partida directo’ de la construcción de un nuevo sistema de organización social fundada en la producción y la apropiación comunitaria-universal.”¹²⁵ No se trata en esta propuesta ni de un retorno nostálgico a sueños pastoriles del pasado ni de una ilusión desarrollista de inevitable progreso. Al contrario, es únicamente a partir de la contemporaneidad del intercambio internacional y la universalización del capitalismo que simultáneamente surge la posibilidad de una rearticulación entre comunismo y comunidad, imaginada en la correspondencia de Marx y Zasulich:

Esta monumental obra de reconstrucción de la comunidad ancestral en una “forma superior del tipo arcaico” hoy en día se hace posible gracias a las contrafinalidades que hace brotar el mismo régimen que busca aniquilar las formas comunales: el capitalismo como sistema mundial, ya que su contemporaneidad con las formas comunales permiten a estas últimas “apropiarse de sus frutos (del capital-universalizado) sin someterse al *modus operandi*” de la producción capitalista, en particular recuperar dándole una nueva forma social a la intercomunicación e

125 Qhananchiri, *Forma valor y forma comunidad*, 335. La cita interna viene de “Marx-Zasulich Correspondence: Letters and Drafts,” en Shanin, ed., *Late Marx and the Russian Road*, 121.

interdependencia mundializada de los productores, a ciertas cualidades de la forma del desarrollo científico-tecnológico, a la búsqueda de la superación del tiempo de trabajo como medida de la riqueza social, etc. Pero todo esto para realizarse como auténtica reapropiación de la sociedad de sus propias fuerzas creativas, tiene como requisito e hilo conductor la autounificación comunal subjetiva y material, que le permita inicialmente liberarse de la frustración y aislamiento local en la que se hallan las comunidades entre sí y con el resto de las fuerzas laborales de la sociedad contemporánea: no otra cosa es la emancipación social.¹²⁶

García Linera no ignora los riesgos del localismo y la dispersión que afectan la acción emancipatoria de las comunidades. De hecho, en varios fragmentos de *Forma valor y forma comunidad* el autor parece repudiar de antemano el tipo de defensa de la autonomía y la diferencia cultural que hoy día se le acusa a él de subordinar a la política hegemónica centralizada desde el Estado. La ironía es que tales acusaciones frecuentemente toman la forma de un redescubrimiento sorprendido de las cartas de Marx a Zasulich, las cuales se voltean en contra del Vicepresidente de Bolivia como si éste no hubiera dedicado centenares de páginas a la relevancia continua de esta misma correspondencia. “Al revés de lo que plantea Marx, para quien la comuna rural rusa puede ser una plataforma para la construcción del mundo nuevo, del comunismo, para García Linera este mundo ‘tradicional’ es un obstáculo para el cambio,” proclama Raúl Zibechi en un argumento rápidamente adoptado y hecho suyo por José Rabasa: “La voluntad de suprimir este milenario sentido común que está en la raíz del ethos, la política y las estructuras cognitivas de los ayllus y su poder de movilizar a las masas, reencarnaría a su vez la violencia de la conquista y la colonización—sea en el modo de la conquista española, la colonización neoliberal o el ‘capitalismo de estado.’”¹²⁷ Para García Linera, sin embargo,

126 Qhananchiri, *Forma valor y forma comunidad*, 335. Las citas internas vienen de “Marx-Zasulich Correspondence: Letters and Drafts,” 106-7.

127 Raúl Zibechi, *Dispersar el poder: los movimientos como poderes antiestatales* (La Paz: Textos Rebeldes; Buenos Aires: Tinta Limón, 2006), 195-6; y José Rabasa, *Without History: Subaltern Studies, the Zapatista Insurgency, and the Specter of History* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2010), 280. En estas críticas no hay la más mínima con-

no es el esfuerzo hacia el empoderamiento ejecutivo sino la defensa cultural de la otredad la que corre el riesgo de volverse secretamente cómplice con el legado del dominio colonial:

Los otros en cambio, los que propugnan la adoración del actual martirio desintegrador de las comunidades, detrás de esa sospechosa “tolerancia” de los “otros,” de las culturas, de las “diferencias,” cobijan un silencio cómplice con la aterradora mutilación, abuso y pillería colonial que el régimen del capital impone en contra de las comunidades por infinitos vasos capilares, que van desde el comercio a la exclusión político-racial, desde el desprecio cultural hasta la explotación descarada de la capacidad de trabajo comunal, de la vitalidad comunal y del ámbito de sus fuerzas objetivas y subjetivas. La hipócrita “tolerancia” es la curiosidad arqueológica con el vencido, es la negación radical de su autodeterminación comunitaria, de su derecho a subvertir la política, la cultura y la socialidad de quienes destruyen la suya implacablemente, de quienes le niegan el derecho efectivo de existir y realizare política-económica y culturalmente tal como es, en contra de quienes le niegan su humanidad pues. Es en definitiva, este contemplacionismo un renovado intento de convertir la empresa histórica de la comunidad universalizada, en una inofensiva curiosidad folklórica.¹²⁸

Como repite Marx: no existe nunca la opción de regresar sencillamente en el tiempo. Sin presuponer la menor inevitabilidad histórica, las condiciones actuales son de hecho las del capital global y es solamente a partir de estas condiciones que puede lanzarse la pregunta por el resurgimiento de la comunidad arcaica o primitiva.

ciencia del extenso trabajo que hizo García Linera sobre la correspondencia de Marx y Zasulich a la luz del ayllu tradicional. Finalmente, deberíamos notar cómo el propio García Linera enumera los posibles resultados de un Estado “indigenista” en Bolivia, por ejemplo, en “Autonomía indígena y Estado multinacional,” 240-2; o en “Indianismo y marxismo. El desencuentro de dos razones revolucionarias” (originalmente de 2005), reimpreso en *La potencia plebeya*, 373-92. En este último texto, por ejemplo, concluye con ejemplar sobriedad: “Lo que resta saber de este despliegue diverso del pensamiento indianista es si será una concepción del mundo que tome la forma de una concepción dominante de Estado, o si, como parece insinuarse por las debilidades organizativas, errores políticos y fraccionamientos internos de las colectividades que lo reinvindican, será una ideología de unos actores políticos que sólo regularán los excesos de una soberanía estatal ejercida por los sujetos políticos y clases sociales que consuetudinariamente han estado en el poder” (*La potencia plebeya*, 391).

128 Qhananchiri, *Forma valor y forma comunidad*, 333-4.

“Las antiguas naciones no pueden existir ni reproducirse de manera independiente pues ya se hallan incorporadas al espacio potencial de existencia de la nación burguesa. O sucumben frente a ella previa abusiva pillería y salvaje explotación, o se refuerzan y se erigen ante ella para defender sus formas de socialidad. La indiferencia es el avasallamiento y destrucción de estas formas no-capitalistas,” añade García Linera. “Lo ancestral del valor de uso como componente directo de la forma social del producto del trabajo, queda ligado a lo nuevo del carácter universal del valor de uso, lo que da una síntesis superadora de todo lo existente: la comunidad social-universal o lo que hemos de denominar el Ayllu Universalizado.”¹²⁹

¿La sociedad contra el Estado?

Aún así, hoy día ciertamente no faltan los críticos para cuestionar la idea de fortalecer la potencia plebeya del comunismo tanto desde el nivel de base de la comunidad como desde el interior de los aparatos centralizados del Estado moderno. De hecho, una de las voces más fuertes y elocuentes entre esos críticos es la de Raquel Gutiérrez Aguilar, ex-compañera de García Linera y coautora con él de múltiples textos sobre la política revolucionaria y comunitaria que por muchos años precedieron el giro radical de este último con respecto a la relación entre comunismo y Estado. Tanto personal como política, la separación entre estas dos figuras en muchos sentidos es sintomática del tema central que enfrenta la historia y la teoría del comunismo hoy. Así, mientras García Linera fue abandonando su retórica antiestatal más rabiosa para unirse a la campaña electoral de Evo Morales para el MAS que eventualmente lo llevarían a la vicepresidencia de su país, Gutiérrez Aguilar dejó Bolivia para regresar a su país de origen, México, donde actualmente es una activista y periodista para el periódico *La Jornada*, después de haber estudiado

129 Ibid., 195-6. Para un estudio reciente sobre los logros y las dificultades en articular el ayllu tradicional con la estructura plurinacional del Estado, ver Xavier Albó, *Tres municipios andinos camino a la autonomía indígena: Jesús de Machaca, Chayanta, Tarabuco* (La Paz: Ministerio de Autonomía, 2012).

en Puebla con John Holloway, mejor conocido como el autor del libro-clave de toda la política antiestatal, *Cambiar el mundo sin tomar el poder: El significado de la revolución hoy*.

En las observaciones finales de su gran libro *Los ritmos de Pachakuti: Movilización y levantamiento indígena-popular en Bolivia (2000-2005)*, Gutiérrez distingue dos tendencias principales en la gran diversidad de movimientos e insurrecciones en la historia boliviana reciente: la primera comunitaria y antiestatal y la segunda nacional-popular y siempre orientada hacia la toma del poder del Estado. Según la autora, la segunda de estas tendencias fatalmente—a través de la idea de la delegación necesaria—ha canalizado, absorbido y silenciado la primera. Eso sería lo que pasó a partir del 2005 con los levantamientos de principios del siglo veintiuno en Bolivia: Así, las expansivas acciones de confrontación y lucha desplegadas por múltiples fuerzas sociales en 2005 en prácticamente todo el territorio boliviano, si bien similares en su forma exterior—aparente—a las acciones de lucha del 2001, 2002 y 2003, no tenían ya la misma calidad interior: poco a poco se anclaron a un horizonte nacional-popular en el que las reverberaciones de la perspectiva comunitario-popular fueron quedando como ruido interno, como eco pasado, manifestándose en las incomodidades y en las ausencias, soportando el peso del desconocimiento y el aislamiento, hablando con dificultad a través de la voz de los ausentes del proyecto hegemónico masista y sus todavía contradictorios límites nacional-populares.¹³⁰

De hecho, sino también por razones de principio, no habría transitividad posible entre el horizonte comunista-comunitario y las ambiciones nacional-populares del Estado. Con Morales y García

130 Raquel Gutiérrez Aguilar, “Cuatro reflexiones finales,” en *Los ritmos de Pachakuti: Movilización y levantamiento indígena-popular en Bolivia (2000-2005)* (La Paz: Ediciones Yachaywasi/Textos Rebeldes, 2008), 305. Raúl J. Cerdeiras ha escrito un comentario muy favorable al libro de Gutiérrez, “La transmisión de la política al Estado,” *Acontecimiento: Revista para pensar la política* 38-39 (2010): 27-79. Para una evaluación igualmente crítica de la situación boliviana, véase Forrest Hylton y Sinclair Thomas, *Revolutionary Horizons: Past and Present in Bolivian Politics* (Londres: Verso, 2007), 127-43. James Petras y Henry Veltmeyer son aún más escépticos con respecto a la fórmula Morales/Linera, en *Social Movements and State Power: Argentina, Brazil, Bolivia, Ecuador* (Londres: Pluto, 2005), 175-219. Más recientemente, véase Jeffery R. Webber, *From Revolution to Reform in Bolivia: Class Struggle, Indigenous Liberation, and the Politics of Evo Morales* (Chicago: Haymarket Books, 2011).

Linera, en otras palabras, nos estaríamos quedando encerrados en la hermenéutica tradicional de la izquierda, que ve al Estado como el único agente posible para el cambio y la única cinta de transmisión entre los movimientos sociales y la política propiamente dicha.

Raquél Gutiérrez Aguilar encuentra que esta tensión aporética entre sociedad y Estado, entre movimiento y aparato, o entre los factores subjetivos y objetivos, se reproduce en la obra y hasta en la persona de su excompañero de quince años. “En el trabajo de García Linera hay, por lo general, siempre dos vetas en confrontación: una que guarda cierto parentesco con un objetivismo quasi positivista y otra que, por el contrario, se sitúa en lo más profundo de la voluntad emancipativa de la lucha social boliviana,” escribe en un raro comentario personal. “Estas dos tendencias coexisten en el trabajo de García Linera quizá por su propia difícil y discontinua trayectoria vital: de guerrillero a preso político de alta seguridad a académico a comentarista de opinión pública vinculado al movimiento social a vicepresidente del gobierno de Evo.”¹³¹ Al final, sin embargo, yo propondría que volvamos a estudiar las estrategias teóricas que acompañaron los momentos difíciles a lo largo de esta trayectoria discontinua. Entonces no sólo nos daríamos cuenta de que García Linera en muchos de sus primeros escritos nos ofrecía las herramientas necesarias para evaluar sus propios logros o fallos bajo el Presidente Morales, sino que, además, Raquel Gutiérrez, en algunos de esos mismos textos tempranos escritos junto con García Linera, parece haber imaginado una relación más dialéctica y menos aporética entre los grandes movimientos de masa y el poder político del Estado.

Gutiérrez Aguilar y García Linera, por un lado, advierten contra los riesgos inherentes a la idea tradicional de tomar el poder estatal: “Hay que abandonar por tanto de una buena vez la idea vulgarizada de la ‘conquista del poder’ que se ha traducido en la ocupación del poder ajeno, luego de la propiedad ajena y la organización ajena por una élite esclarecida que más tarde ha devenido en administradora de ese

131 Raquel Gutiérrez Aguilar y Luis A. Gómez, “Los múltiples significados del libro de Zibechi,” en Zibechi, *Dispersar el poder*, 22.

poder, de esas propiedades y esa organización ajenas a la sociedad.”¹³² Pero por otro lado, todas esas advertencias delatan la intención más profunda de situar la fuente del poder firmemente en la inmanencia de la sociedad: “De lo que se trata es que la sociedad construya su poder para emanciparse del poder privado prevaleciente e instaure el poder de la sociedad como única forma del poder en la sociedad. Si la sociedad entera no construye su poder (desde los niveles más diminutamente capilares hasta los núcleos globales y fundamentales) la emancipación es una farsa suplantadora.”¹³³ Una y otra vez, es también así cómo García Linera, siguiendo lo que propuso ya en *De demonios escondidos y momentos de revolución*, propondrá articular la sociedad y el Estado—la gran pregunta siendo por supuesto si la fórmula Morales/Linera ha sido capaz de superar el legado de más de un siglo de imposibilidades al respecto:

El Estado en más de cien años no ha sido capaz de producir la sociedad como un todo orgánico, mucho menos de revolucionarizarla; los momentos cumbres de la organización social como nación y de reforma en cualquiera de estos países [Brasil, Colombia, Argentina, Ecuador, Perú, Bolivia, México, etc.] están ligados por el contrario a grandes movimientos de insurgencia de masa, de auto-organización de la sociedad frente al Estado, de despliegue de la vitalidad organizativa y revolucionaria de la sociedad enfrenta al Estado; fuera de ellas, y muy a pesar de los intentos desde arriba, la construcción de la nación y la reforma social, no ha sido más que una ficción señorial, oligárquica y terrateniente.¹³⁴

En términos positivos, lo que esta reevaluación presupone es nada menos que una noción del comunismo como el acto de auto-emancipación colectiva mediante el cual un pueblo—como comunidad, sociedad civil, nación u organización internacional—se apodera de su propio destino.

132 Gutiérrez Aguilar y García Linera, “A manera de introducción,” in Qhananchiri, *Forma, valor y forma comunidad*, xvi-xvii.

133 Ibid.

134 Qhananchiri, *De demonios escondidos y momentos de revolución*, 255.



Vicepresidencia del Estado
Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional

BOLIVIA

“En términos positivos, lo que esta reevaluación presupone es nada menos que una noción del comunismo como el acto de autoenmancipación colectiva mediante el cual un pueblo – como comunidad, sociedad civil, nación u organización internacional – se apodera de su propio destino.”



Vicepresidencia del Estado
Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional

BOLIVIA

www.vicepresidencia.gob.bo