



UN ABRIGO BORDADO DE ESTRELLAS:

ENSAYOS PARA
CONTINUAR CONSPIRANDO

Samuel González Contreras

UN ABRIGO BORDADO DE ESTRELLAS:
Ensayos para continuar conspirando

Samuel González Contreras

@ Samuel González Contreras

México 2025.

Cuidado de la edición: Alicia Rodríguez.

Diseño de interiores y portada: Daniela Campero.

Descarga éste y más de 285 libros en formato PDF
gratis desde: **www.brigadaparaleerenlibertad.com**

ÍNDICE

Presentación por Michael Löwy (2020).....	7
Introducción (2017 y 2021)	9
1. Un abrigo bordado de estrellas: poética y política en Luxemburgo (2019)	19
2. ¿Acaso Hermes expulsa a Prometeo? (2016)	31
3. Postales desde el cielo roto de las vanguardias artísticas (2016)	49
4. La cuestión del poder en Clastres: elementos para una política libertaria (2016)	67
5. Monstruo político y genealogías de las antípodas (2017)	89
6. Apuntes para el socialismo del siglo XXI (2011)	111
Bibliografía	1135

“Es curioso que la política exista
aun en los casos en que se niega a sí misma”.

María Zambrano

“Teníamos la clara conciencia de que entre aquellas discusiones
inacabables junto a la taza de té y las verdaderas organizaciones
revolucionarias mediaba un abismo. Sabíamos que para entrar en
contacto con los obreros era necesario conspirar en gran escala.
Esta palabra, ‘conspirar’, la pronunciábamos con una gran serie-
dad y un gran respeto, con una unción casi mística. No dudába-
mos que llegaría un momento en que pasaríamos de la taza de té
al trabajo de conspiración, pero nadie decía claramente cuándo
ni cómo iba a ser eso. Para disculparnos de la demora nos estába-
mos diciendo constantemente: hay que prepararse. Y la cosa no
estaba falta de razón”.

Trotsky

Cuando tomen posesión de Columbia, cuando tomen posesión de
París, tomen los medios, explíquenle a la gente lo que están
haciendo qué planes tienen y por qué y cómo piensan conseguir-
los, de qué manera puede la gente ayudar, sigan informando
sin parar, tienen que vencer 70 años de condicionamiento
de los medios, es un muro que tienen que atravesar, de alguna
forma, para llegar a la persona instintiva, que lucha
con una planta por la luz, por el aire

//

Cuando tomen posesión de una ciudad, de un campus,
aprópiense de las centrales eléctricas, del agua, del transporte,
olvídense de negociar, olvídense de cómo negociar,
no esperen a que De Gaulle o Kirk renuncien,
no lo harán, ustedes no están “haciendo una manifestación”,
ustedes están peleando una guerra, peleando para ganar,
no esperen que Johnson o Humphrey o Rockefeller
estén de acuerdo con sus condiciones.
Tomen lo que necesitan, “es gratis porque es de ustedes”.

Diane Di Prima

PRESENTACIÓN

Este hermoso y pequeño libro de mi amigo Samuel es aparentemente muy heteróclito: una colección de ensayos sin unidad temática o metodológica. ¿Qué tienen en común Rosa Luxemburgo y Pierre Clastres, Toni Negri y los dadaístas? Bueno, creo que sí hay un hilo conductor. Los temas son distintos, pero los une una misma ambición, que muy bien define el autor en la introducción: intentar contribuir a la construcción de sensibilidades revolucionarias y proyectos políticos antisistémicos.

Dos temáticas transversales están presentes en el conjunto: reencantar el mundo, en contra de la marcha macabra de la mercancía; buscar la convergencia entre el anarquismo y el marxismo revolucionario. Me parecen dos propuestas importantes para reinventar el pensamiento crítico en el siglo XXI.

Mi única objeción se refiere al futurismo, citado varias veces en el ensayo sobre las vanguardias artísticas. Si en las artes plásticas hay una contribución interesante del futurismo, los Manifiestos de este movimiento y los escritos de Marinetti, con su apología de la guerra y de la violencia, son claramente precursores del fascismo. No por casualidad Marinetti y varios de sus amigos se adhirieron al movimiento fundado por Benito Mussolini. Contrariamente al dadaísmo, no creo que tenga un lugar en el campo de la sensibilidad emancipadora.

Mi ensayo preferido en el libro es el que está dedicado a Rosa Luxemburgo con su manto de estrellas. ¡Es una pequeña joya! Existen muchos trabajos sobre la correspondencia de Rosa Luxemburgo, y en particular sobre sus cartas de la prisión, pero el ensayo de Samuel es, creo, la primera lectura poética de estos escritos. Es toda una dimensión de la persona y de la obra de Rosa Luxemburgo que es aquí descubierta y puesta en evidencia. El ejemplo de Luxemburgo ilustra la posibilidad, mejor, la necesidad, de traer las fuerzas de la poesía para la lucha libertaria.

Samuel menciona varias veces una expresión de André Breton, formulada por primera vez en su discurso “Posición política del surrealismo”, en el Congreso de Escritores Antifascistas en 1935: “Transformar el mundo, ha dicho Marx, cambiar la vida, ha dicho Rimbaud. Estas dos palabras de orden son una sola para nosotros”. El surrealismo, que nunca fue una “vanguardia artística” sino más bien una nueva forma de pensar, tenía esta ambición sublime: unificar la poesía y la revolución en un solo movimiento subversivo. Este mensaje se encuentra también, bajo otra forma, en el formidable *Manifiesto por un arte revolucionario independiente*, redirigido en México, en 1938, bajo la sombra del Popocatepetl, por André Breton, Diego Rivera y León Trotsky.

Por éstas y otras razones, cumple este librito su misión de echar al viento semillas de cultura revolucionaria.

Michael Löwy
Grecia, julio de 2020

INTRODUCCIÓN

Los ensayos reunidos por este pequeño libro son frutos de un encuentro entre reflexiones teóricas, prácticas ensayísticas y experiencias militantes desde el campo de la extrema izquierda y los movimientos sociales, condición que impregna al conjunto de la influencia explícita de vivencias colectivas y personales, y del peso y potencia que aguardan en las tradiciones y experiencias políticas y culturales de *aquellxs por quienes ya éramos esperadx*s sobre la tierra (Walter Benjamin). No pretenden una unidad armoniosa, ni parten de una ambición teórica en sentido sistémico. Sin embargo, aspiran a colocar la mirada sobre una serie de cuestiones que permiten visualizar dimensiones comunes y la posibilidad de ciertos planteamientos transversales a éstas.

Las preocupaciones centrales apuntan a cuatro cuestiones con diversos y, en ocasiones, problemáticos o incluso frágiles, puntos de contacto. En primer lugar, aquella vinculada al tipo de sentidos y horizontes revolucionarios que son viables (no necesariamente deseables), ante la tarea de impulsar una transformación radical en nuestras sociedades desde el campo de las subjetividades, grupos y clases subalternas en un sentido democrático, igualitarista y revolucionario. Desde luego, y formulado de esa manera, nos encontramos envueltos en el oscuro bosque de un dilema sumamente abstracto, que corre

el riesgo de inmovilizarnos, por excesos de precaución o falta de imprudencia, por inmediatez instrumental o por rayar en hiperteorizaciones o maximalismos frecuentemente principistas. Esta acuciante preocupación también puede proyectarse de la siguiente forma: ¿cómo contribuir a la construcción de sensibilidades revolucionarias y proyectos políticos antisistémicos en nuestra época? Los ensayos reunidos por este libro no pretenden responder, únicamente insisten en colocar la pregunta desde algunas locaciones y pasajes.

Esta misma discusión apunta a la necesidad de preocuparnos no sólo por el aparato o el instrumento pertinente para el aglutinamiento de fuerzas sociales progresivas o transformadoras, o por las reformas y rupturas necesarias. Debe preocuparnos—sumada a las cuestiones anteriores—la existencia de una sensibilidad capaz de hacer viable un proyecto y una transformación social a gran escala. Al igual que las construcciones organizativas, y en mezcla con éstas, las redes y procesos sensibles implicados en una transformación social se enlazan a través de proximidad, arraigo e interacción al interior del propio campo popular o subalterno, el cual a su vez se encuentra gradado. Es una región ineludible de cualquier proceso de transformación social que se plantee y proyecte de manera profunda y a gran escala.

La sensibilidad social aludida no tiene que ver únicamente con la emergencia y explosividad de agentes de cambio, sino también con su estabilidad y capacidad de perdurar en el tiempo, prolongando el antagonismo y siendo capaces de impulsar espacios y dinámicas prefi-

gurativos que apunten, desde las entrañas del presente, a las sociedades de un futuro proyectable y posible. Podemos sopesar la importancia de este universo al recordar la trepidante debacle en la conciencia política de amplias capas sociales en Brasil, en donde un proceso histórico aparentemente se desmoronó, como si el periodo abierto por las movilizaciones sociales y la victoria de Lula y de los gobiernos del Partido del Trabajo (PT) se esfumase en un instante desolador de silencio ante el *impeachment* de Dilma. Podríamos afirmar que la ausencia de la movilización social masiva era el resultado de las políticas aplicadas por los gobiernos del PT, pero incluso criticando desde la izquierda radical sus años de gestión, no deja de ser sorprendente la presencia de una ruptura en términos ideológicos y sensibles.

Aquello que podríamos denominar *acontecimiento* en los procesos revolucionarios siempre ostenta un desplazamiento de ruptura en la sensibilidad de miles, e incluso millones, dependiendo el caso, que apunta justamente a disolver el poder de la dominación y a reubicar el valor de sus propias vidas. Debemos ser conscientes de que la peligrosidad y capacidad antagonista de las clases subalternas en el siglo XX provenía, en grado significativo, precisamente de esta energía.

Las líneas anteriores también apuntan al campo de la producción y configuración de militancias radicales y de las movilizaciones plebeyas de nuestra época: anticapitalistas, feministas, ecologistas, antirracistas, anticolonialistas, aquellas provenientes del ámbito de la diversidad sexual o de diversos esfuerzos del sindicalismo

independiente, así como asociaciones locales, sectoriales y barriales. Las revueltas e insurgencias sociales suscitadas en América Latina a inicios del siglo y aquellas que emergieron en Egipto, el estado español, México, Brasil y Canadá en torno a 2010 y 2011 imprimieron nuevos elementos que apuntan a refigurar el hermoso cielo de las sensibilidades militantes. En este umbral, las presencias de las movilizaciones feministas y ecologistas resultan mucho más próximas. Discutir el sentido y dinámicas de las militancias de nuestras épocas sigue siendo fundamental para no ceder a la tentación de posponer hasta el infinito la revolución o transformación social con “mayúsculas”, pero tampoco ahogarla en la inmediatez performática o digital, e incluso el nihilismo banal, que en cierta medida aparece finalmente como una fotografía más del estallido y anomia que recorren a nuestras sociedades.

Consecutivamente, la segunda cuestión se refiere a la urgencia de relanzar nuestras expectativas revolucionarias como apuestas existenciales que implican una crítica a la sensibilidad cultural dominante y, en última instancia, a la hegemonía cultural existente. En diversas tradiciones de pensamiento crítico el cuestionamiento a la alienación, la hegemonía cultural y la sujeción sensible han animado intensas discusiones durante los últimos siglos. Este ámbito ostenta una deuda enorme con las vanguardias artísticas del siglo XX: la explosividad y capacidad de cuestionamiento de las vanguardias no implicaba solamente un quiebre estético o técnico en los términos en que el arte se concebía y se producía, en realidad, su núcleo consistía en que su apuesta era simultáneamente una guerra abierta por una nueva vida y por otra sociedad.

En última instancia, la cuestión no consiste únicamente en pensar cómo predominaría *estructuralmente* el sentido del valor de uso sobre el valor de cambio, sino también —y simultáneamente—, en cómo *reencantar* el mundo, en cómo quebrar ese mar de objetos muertos que navega el sujeto cartesiano (usando las reflexiones vertidas por Nishitani), en ese mundo en donde la marcha macabra de la mercancía y la dictadura del capital terminan por esculpir un universo en donde el mundo de las mercancías termina por obtener más valor que las personas (Marx), en donde lo *grande* se ve vencido por lo *grandote* (Galeano, Deleuze, Nietzsche). En todos estos campos, cierto legado de las vanguardias artísticas del siglo XX posee un campo minado de suma valía para hacer estallar el cinismo rapaz y la banalización de la vida.

La tercera cuestión constituye en realidad una sospecha, acerca de que los cambios y rupturas en las estructuras sociales de nuestros días implican volver a discutir profundamente el siglo XX, implican adentrarnos en los escombros del *siglo que perdimos*, partiendo de la derrota y de una situación marcadamente defensiva, apuntando a intentar retomar las lecciones y herencias de aquellos que conspiraron y levantaron procesos de experimentación social de gran valía en el siglo anterior, pero siendo capaces de filtrar su experiencia desde la distancia y sumatoria realizada al atravesar nuevos procesos y nuevas condiciones.

En esa medida, es necesario asumir la necesidad de insistir en algunos debates que pueden parecernos *clásicos*, pero constituyen un verdadero continente de dudas

para la estructuración de los proyectos de la izquierda radical a mediano y largo plazo, al menos aquello que compromete nuestras posibilidades de acción inmediata. Nos encontramos en un estancamiento epocal para las estrategias y tácticas de las izquierdas revolucionarias: es imposible resucitar o intentar calcar las experiencias del siglo anterior, el horizonte reformista instaurado por un conjunto de experiencias gubernamentales muestra límites en su perdurabilidad y, por su parte, el autonomismo resulta significativo pero insuficiente. La letanía de nuestros sombríos programas políticos es un retrato en cierta medida ajustado a esa anemia social que padecen las izquierdas revolucionarias de nuestra época. Situados en este punto, el texto que escribí con Michael Löwy refiere justamente a la necesidad de repensar las raíces y los horizontes del proyecto comunista, tras el cierre del siglo XX y de cara a las experiencias de las últimas décadas. No se trata de hallar una síntesis feliz y armoniosa, pero sí de ubicar un campo de reflexión común para las diversas izquierdas. Tampoco rehúso los pasajes difíciles, así como *las heridas vivas de la historia*.

El final de ese ensayo advierte precisamente sobre cómo la cuestión del poder sigue abierta y resulta sumamente porosa; más aún, el dilema del estado y de su lugar en la transformación social. Continentalmente hablando, no podemos omitir la valiosa y reciente experiencia de los gobiernos de izquierda en América Latina, es preciso procesar sus experiencias sin esperar encontrar conclusiones inamovibles o esencialistas. Pero la pregunta late al interior de la izquierda: ¿cuál fue el error? ¿Quién o

quienes lo cometieron? Cualquiera que pretenda ser la respuesta nos permite sopesar que el peso del ejercicio gubernamental es suficiente como para devorar un proyecto social masivo.

No es posible vivir de la melancolía, pero tampoco es posible empezar desde cero, como refiere la obra de Daniel Bensaïd, quizás en ese intersticio oscilan las posibilidades de construcción que de cuando en cuando se nos cuelan, como lo demostró el enorme impulso social logrado por la campaña de Bernie Sanders. Nuevas síntesis políticas están siendo ensayadas ahora mismo, basta pensar en el ejemplo kurdo, en donde marxismo y anarquismo conviven de una manera inédita y en la vasta red de procesos y experiencias de cultura comunitaria en América Latina que mezcla procesos de organización autónomas con algunos ejercicios de políticas públicas de base comunitaria. Desde luego, ninguna experiencia que ensaya ese nuevo tipo de límites se encuentra exenta de tensiones, contradicciones y reveces, como lo demuestran también el caso de Syriza en Grecia y de Podemos en el estado español, pero hacen evidente la posibilidad de nuevos procesos y proyectos.

Por último, este conjunto de textos desean insistir en la idea de que la ontología y la filosofía política resguardan una serie de constelaciones muy interesantes para diseccionar el ser del poder y su articulación y producción sensible, campos de transformación de primer orden para aquello que podríamos denominar: *¡conspirar a gran escala!* Este panorama muestra la importancia de seguir pensando la relación entre ser y poder (Pierre

Clastres), y al mismo tiempo entre poética y política, como insiste el ensayo dedicado a Rosa Luxemburgo. En realidad, esta última cuestión se conecta con la primera y se encarga de enmarcar la vaporosa silueta trazada a lo largo del orden propuesto por los ensayos.

Toda revolución social implica una avalancha en el terreno sensible, planteada así es justamente el acontecimiento que quiebra el orden y las jerarquías valorativas dominantes, que acumula súbitamente contradicciones sociales existentes y se agolpa en torno a nuevos soles: en el que las mujeres exigen ser tratadas como personas (Angela Davis), en la que un trabajador asume que su propia vida no vale menos que la de un patrón. Los procesos de ruptura mencionados implicaron un cambio sensible, así como diversas velocidades y situaciones, más allá incluso de su nula o excesiva romantización, polos que resultan sumamente lesivos.

En la producción de pensamiento crítico durante las últimas décadas es notable cierto vacío de reflexiones teóricas. La declinación observable en el tránsito de *militante* a afiliado o simpatizante describe no sólo un cambio de nombres, sino también cierta reorientación para un conjunto de prácticas y sentidos en torno al carácter de la política misma y de su impacto y sentido en la configuración de la sociedad. En este contexto las reflexiones teóricas desde *el campo de batalla* comenzaron a debilitarse, incluso la distancia entre dirigentes sociales, políticos profesionales (figura en claro ocaso de extinción) e intelectuales orgánicos pareció expandirse gravemente; la progresiva extinción de diversas revistas de izquier-

da en buena parte del mundo es una de las pruebas al alcance de la mano. Aunque los ensayos no se enfocan en esta cuestión, es pertinente ubicarlos en cierta medida en estas coordenadas. En ese sentido, y como podrá observarse, estas inquietudes tienen un evidente nexo de gestación con las trayectorias militantes y teóricas de Guillermo Almeyra y Michael Löwy, a quienes agradezco profundamente por la escucha, la formación brindada, así como los comentarios emitidos en torno a la mayor parte de este libro.

El capitalismo contemporáneo y su dinámica de guerra permanente y global apuntan a sumergirnos en el abismo, esta conclusión sigue alentando nuestras aspiraciones más rupturistas y la convicción de convocar a la acción desde la cotidianidad y la articulación colectiva. ¿No es ése abismo el que asedia cotidianamente a los palestinos, a los desplazados sirios, a los desaparecidos mexicanos, a las mujeres violentadas? ¿No sería esta playa abismal el correlato de la fantasmagoría y dictadura del capital y de sus aliados en el poder: el patriarcado, el colonialismo, el racismo? Y al mismo tiempo —afortunadamente— constatamos la existencia inagotable de continentes indómitos por cambiar el mundo y transformar la vida, tal y como convoca el manifiesto por un arte revolucionario independiente. En resumidas cuentas: éste es un libro para continuar conspirando en gran escala.

Samuel González Contreras
Julio de 2020

UN ABRIGO BORDADO DE ESTRELLAS: POÉTICA Y POLÍTICA EN LUXEMBURGO¹

“Esto es precisamente lo que me gusta de ti, que yo pueda ponerte de ese humor de champagne, en el que la vida nos baila por el cuerpo y se siente una dispuesta a cometer cualquier locura”.

R. Luxemburgo

“Un hombre en su meditación secreta está perdido por ese laberinto que ha creado en el arte y la política ... Nosotros, que hace siete años la verdad y el honor teníamos por temas, chillamos de placer si enseñamos la contorsión y el colmillo de la comadreja”.

W. B. Yeats

Escribe desde una cárcel a inicios de 1917; se niega a dep-
oner su alegría y tenacidad:

Y entonces estaba pensando ayer: qué curioso es que continuamente vivo en una embriaguez de alegría —sin motivo alguno—. Así, estoy acostada por ejemplo aquí, en mi celda oscura, en un colchón duro como una roca; a mi alrededor domina el silencio habitual de un cementerio; una se siente como en el sepulcro: desde la ventana se dibuja en el techo el reflejo de la linterna que arde en la prisión toda la noche. De vez en cuando se escucha solamente el sordo rechinar lejano de un tren que va pasando; o muy cerca, bajo las ventanas, el carraspeo de la guardia, que en sus pesadas botas hace un par de pasos lentamente para mover las piernas entumecidas. La arena cruje vacía de esperanza bajo esos pasos, y todo el abandono y la imposibilidad de encontrar solución a la existencia resuenan así en la oscura no-

1. Agradezco profundamente los comentarios y las correcciones de Michael Löwy, Rebeca Salazar, Laura Nieto y Zadel Patricio.

che húmeda. Ahí estoy acostada, quieta y sola, envuelta en estos múltiples paños negros de las tinieblas, del aburrimiento, del cautiverio en invierno —y en ese momento late mi corazón con una felicidad interna indefinible y desconocida, como si estuviera caminando bajo los rayos de un sol brillante por una pradera en flor. Y sonrío en la oscuridad a la vida, como si supiera algún secreto mágico que pudiera desmentir todo lo malo y lo triste, y lo convirtiera en mucha luz y felicidad. Y ahí busco yo misma cuál es mi razón para tener una alegría, no encuentro nada y tengo que reírme otra vez de mí misma. Creo que el secreto no es otra cosa que la vida misma; la profunda penumbra de la noche es tan bella y suave como el terciopelo, si una sabe mirarla. Y en este crujir de la arena húmeda, bajo los pasos lentos y pesados de la guardia, canta también una pequeña linda canción sobre la vida —si una sabe escuchar bien—. En estos momentos pienso en usted y tengo tantas ganas de compartirle esta llave mágica, para que siempre usted, y en cualquier circunstancia, perciba lo bello y la felicidad de la vida, y principalmente vaya caminando sobre una colorida pradera.²

Se trata del vestigio de una vida que atraviesa una situación de naufragio, sin duda. Pero hay más... Ningún romanticismo inocuo de por medio: ella intenta esquivar cualquier tipo de lástima sobre sus múltiples marginalidades sociales (mujer, polaca, judía, coja); no espera que nadie parta de ahí para juzgarla, examinarla o valorarla. Por el contrario, es capaz de arrancar a dichas ubicaciones lo máspreciado en términos de sus alcances sensibles. En cambio, pretende colocar los focos de su vida en otros continentes; su trayectoria ilustra esta convicción.

2. Schütrumpf, Jörn, 2011, *Rosa Luxemburg o el precio de la libertad*, México, Distrito Federal: Karl Dietz Berlin: 67.

Al respecto también pueden mencionarse sus principales textos políticos, así como buena parte de su correspondencia. Hoy podemos verlo con cierta distancia e incluso suspicacia, pero las líneas de la carta anterior exhiben glamorosamente que el gesto existencial es del todo radical y poético.

De manera simultánea, se trataba de un impulso estrechamente ligado a sus conclusiones estratégicas y políticas, a su forma de concebir la revolución social y a las propias concepciones que tenía en torno al valor y sentido de la vida misma. De hecho, su apuesta existencial exhibe una relación peculiar entre política y poética en el terreno fáctico de la vida; en el universo compuesto por apuestas y renunciadas, por esmeros y muestras de amor infinitas. Idealmente, la revolución y la política pueden ocuparlo todo (en términos teóricos es innegable), incluso hasta alcanzar ciertos excesos instrumentales; en la práctica, cuando la revolución naufragaba, quedaba el residuo de vidas marcadas por un feroz e inmenso impulso poético, como lo expresa el universo literario compuesto por la correspondencia personal de Rosa Luxemburgo.

Aquí, lo interesante radica en que la figura y vida de la gran teórica y militante comunista fueron también un acontecimiento profundamente poético. En nuestra opinión, este fermento brindó un impulso fundamental al efecto expansivo y explosivo de los proyectos revolucionarios de las mayorías a inicios del siglo XX. Incluso su verdugo, el capitán Waldemar Pabst, supo reconocer esta potencia: “Participé en aquel entonces (1919) en una reunión del KPD durante la cual hablaron Karl Liebknecht

y Rosa Luxemburg. Me llevé la impresión de que los dos eran los líderes espirituales de la revolución, y me decidí a hacer que los mataran”.³

Como se ve, la espiritualidad es expuesta abiertamente como un elemento sustancial de la política revolucionaria. Se antoja pertinente en esa medida preguntarnos de qué estaba compuesto dicho espectro de energías revolucionarias, que permitía a los militantes encarar la represión y la derrota para llevar a la vida hasta sus límites.

En este caso, la magia identificable en la poética de Luxemburgo radica en su capacidad de ilustrar teórica y literariamente aquella sensibilidad pujante entre las masas revolucionarias de inicios del siglo XX, mezcla de combatividad, sacrificio y profundo vitalismo que sacudía de forma itinerante y escandalosa las almas de millones de plebeyos y propiciaba el despertar de un hermoso monstruo que ya esperábamos sobre la Tierra.⁴

Se trató de una época signada por guerras y revoluciones; Lenin acuñó la frase crucial. Sin embargo, dicha dualidad no explica de manera automática las potentes místicas militantes que acompañaron los procesos revolucionarios del siglo pasado. Cómo explicar que en medio del encierro y la posibilidad de la derrota total, Luxemburgo cantase a la vida, indicando que no podrían quitarle todo, lo cual puede interpretarse de manera profundamente política, pero haciendo hincapié en una vida que en momentos va más allá de su trayectoria militante.

En medio de fuertes debates sobre la estrategia para desplegar la revolución, ella mostró comprensión y afini-

3. *Ibid.*: 7.

4. Referencia explícita a Walter Benjamin y Antonio Negri.

dad a la espontaneidad revolucionaria, haciendo frente a las posiciones anarquistas y reformistas. Luxemburgo no confió ciegamente en el espontaneísmo efectista ni en la acumulación lineal de fuerzas a través de votos y puestos en el Parlamento; de ahí que la huelga general no pudiese plantearse como un milagro o una decisión del comité central del partido. Esta posición brindaba una visión política flexible y abierta a la creatividad, donde son posibles y necesarias las rupturas en la temporalidad y la conciencia, pero también la permanencia y vaivén de estructuras.

Quisiéramos plantear la posibilidad de pensar que su ideario político y trayectoria militante se vincularon y sostuvieron —aun parcialmente— en una poética profunda que, por un lado, cuestionó los cánones mercantiles de las sociedades capitalistas, condenadas al valor de cambio y que, al mismo tiempo, colocó un dique de contención a la idea de que la revolución comunista, la militancia y la política tuvieran que abarcarlo o agotarlo todo, explicarlo y fundamentarlo, evitando así un dogmatismo político con alcances éticos y estéticos profundamente autoritarios. Dicha sensibilidad transcurrió en medio de sus elaboraciones teóricas, su trayectoria política y su correspondencia personal. En este último ámbito se muestra de manera más explícita y contundente.

La poética de Luxemburgo cuestionó desde un profundo vitalismo el núcleo ideológico de ciertas visiones revolucionarias que frecuentemente rayaron en excesos instrumentales. De ahí que sea posible encontrar una reivindicación de lo bello: “Si Clara, como arcángel en la puerta del Estado del futuro, con su espada flameante ex-

pulsa a las Irenes, le suplicaría con las dos manos juntas: déjanos a las doce Irenes, aunque ellas sean como los colibríes o las orquídeas que tan sólo son buenos para adornar la tierra. Estoy a favor del lujo en todas sus formas”.⁵

Este punto enlaza su visión poética y existencial con un debate profundamente político planteado por Walter Benjamin en sus tesis de filosofía de la historia:

*La lucha de clases, que el historiador educado en Marx tiene siempre presente, es una lucha por las cosas burdas y materiales, sin las cuales no existen las cosas más finas y espirituales. Pero estas últimas están presentes en la lucha de clases, y no como simple imagen de una presa destinada al vencedor. En tal lucha, esas cosas se manifiestan como confianza, valentía, humor, astucia, impasibilidad; y actúan retroactivamente en la lejanía de los tiempos. Ellas pondrán en cuestión toda victoria lograda en el tiempo por los dominadores.*⁶

El párrafo anterior muestra el interés estratégico que debemos tener por la construcción de textos poéticos y místicos militantes a la hora de construir proyectos y organizaciones revolucionarias a gran escala. En otras palabras, toda revolución o fuerza revolucionaria abreva de un sustrato sensible que cabría denominar poética y se conecta orgánicamente con la consolidación de místicas militantes. Simultáneamente, esos reinos sensibles continúan filtrando la historia para nosotros: ilos comuneros de París siguen levantando los adoquines para nosotros! Rosa se esmera en seguir escribiendo cartas desde la cárcel.

5. Schütrumpf, Jörn, 2011, *op. cit.*:108.

6. Ibid.

Por otra parte, en sus cartas se admira que su concepción de la política y la importancia de su militancia expresan sólo parte de su proyecto de vida; con ello evita una visión instrumental o trascendental de la revolución. Su vida interior alberga y explora otros universos sensibles:

Pero cuando el mundo entero se sale de quicio, lo único que me preocupa es saber el qué y el porqué de lo que ocurre, y desde el momento en que sé que he hecho lo que tenía que hacer, recobro la tranquilidad y el buen humor. Ultra posse nemo obligatur (Nadie está obligado a más de lo que puede). Además, todavía me queda todo cuanto hasta hace poco era para mí motivo de satisfacción: la música y la pintura, las nubes, y la herborización en primavera, y los buenos libros, y Mimi y tú, y muchas otras cosas más; en fin, que soy tan rica como Crespo y confío serlo hasta el último instante de mi vida. Este hundimiento total en medio de la miseria cotidiana es incomprensible e insoportable para mí. Observa, por ejemplo, la serenidad con que un Goethe se sobreponía a los acontecimientos. Y piensa por todo lo que hubo de pasar durante su vida: la gran Revolución Francesa que, de cerca, debía producir el efecto de una mascarada sangrienta y sin finalidad alguna; luego, de 1793 a 1815, una serie de guerras que se suceden sin interrupción y que vuelven a dar al mundo la apariencia de un manicomio suelto. ¡Y con qué tranquilidad, con qué equilibrio interior proseguía él, entretanto, sus estudios sobre la metamorfosis de las plantas, sobre la teoría de los colores, sobre mil cosas diversas! No te pido que hagas versos, como Goethe, pero su modo de concebir la vida —el universalismo de los intereses, la armonía interior— está al alcance de cualquiera o, por lo menos, todos pueden pugnar por alcanzarla. Y si me dices que Goethe no era un político militante, te replicaré que el político de acción es quien debe sobreponerse a los aconteci-

*mientos si no quiere naufragar, estrellándose contra el primer escollo que se le presente.*⁷

La obra poética y vitalista de Luxemburgo sostiene y se comunica con el proyecto y las energías de la dimensión de la política y del horizonte de revolución social, pero al mismo tiempo no se agota en estos. No demanda de las Irenes ser revolucionarias para ser bellas, como tampoco exige a la revolución abarcarlo todo en nuestras vidas. En esa tesitura, tampoco exige al lenguaje la veracidad reclamada por el positivismo recalcitrante, que con frecuencia inoculó perniciosamente al marxismo: “Y si cualquier día se me antoja tomar un par de estrellas para regalárselas a alguien como un par de gemelos, no quiero que un sesudo pedante venga a advertirme, con empaque doctoral, que con ello echo a perder los atlas astronómicos de las escuelas”.⁸

Durante la segunda mitad del siglo XX, la idea de revolución social fue profundamente criticada por su desprecio hacia la vida cotidiana y personal. La potente idea-fuerza feminista resulta descollante en este sentido: *lo personal es político*; su radicalidad consiste en visibilizar relaciones de poder más allá del espacio público y el ámbito de las instituciones estatales, al tiempo de alumbrar la posibilidad de politizar cuestiones que parecían extra o infrapolíticas. Sin embargo, un análisis extremista de dicha frase podría conducirnos a la sensación de que el poder y las prácticas políticas están distribuidos de modo homogéneo.

7. Luxemburg, Rosa, 1970, *Huelga de masas, partido y sindicatos*, México DF: Grijalbo, pág.149.

8. *Ibid*: 150.

Como refiere Pierre Clastres, el asunto es que si la política está en todos lados, entonces no está en ninguno y resulta exactamente equiparable al universo de lo social.⁹

El riesgo proviene de dos extremos encaminados acaso a la disolución o abdicación de la política, ya sea por una visión tendente a disolverla en la cotidianidad más reducida o por mostrar un anhelo sustancialista y trascendental, pues entre creer en la política como el gran acontecimiento y su opuesto contrario puede haber más conexiones de las apreciables a simple vista, con lo cual se gesta la idea de una política omnipresente.

En nuestra opinión, es innegable admitir la condición política de las sociedades humanas, referida a la posibilidad de modificar, conducir el sentido y materialidad de nuestras vidas con los otros y al establecimiento de relaciones y sentidos para el poder. Sin embargo, dicho reconocimiento no agota el hecho de que la política se configure como un campo vivo y en permanente definición, atravesado y compuesto por distintas fuerzas, proyectos y sujetos, que desplazan, regulan e institucionalizan la política misma. (Las reflexiones de Luis Tapia resultan de suma valía en este sentido).

Por lo anterior, el corpus poético de Luxemburgo es útil para dotarnos de nuevos canales a fin de rehacer nuestras interpretaciones de las luchas revolucionarias del siglo XX y reemprender la puesta en escena de una nueva sensibilidad revolucionaria a gran escala. Los enfoques más reaccionarios de la historia se esfuerzan

9. Clastres, Pierre, 1978, *La sociedad contra el Estado*, Barcelona: Monte Ávila: 18.

hasta hoy en poner el acento sobre el dogmatismo o los instintos de las masas. La insistencia por admirar en la Revolución de Octubre un golpe de Estado, así como la vulgar falsificación de la vida de Trotsky, a través de una reciente serie de televisión, es muestra historiográfica y cultural de la potente embestida que debemos enfrentar y doblegar.

La poética de Rosa muestra que un proyecto revolucionario debe ser atrevidamente poético en su capacidad de afirmar la vida y hacer del mundo un acto creativo; en ello se afirma nuestra condición política, pero en el terreno fáctico de la vida de las personas permite reconocer que la vida no se agota en la política y admite continentes poéticos y existenciales que poseen infinitas posibilidades. En medio de la orfandad revolucionaria de nuestros tiempos, un aspecto que resulta urgente proyectar estriba en creaciones poéticas capaces de ligarse a estrategias y proyectos organizativos concretos.

La poética no es una simple imagen con relación a la política; a decir verdad, en ciertos momentos resulta imposible diferenciar ambos elementos. Pensemos en el terreno de confrontación sembrado al señalar al 1% de la población privilegiada, o en la idea de la casta impulsada en el Estado español; podría agregarse también el ánimo de combate de los indígenas bolivianos o de los partisanos italianos.

Las contradicciones mencionadas se encuentran, al menos parcialmente, armonizadas en la visión y experiencia vital de Rosa Luxemburgo, pues vida y revolución no se confunden, y su obra poética permite navegar, no

sin tensiones, en estos convulsos continentes: la revolución es para transformar la vida, pero no es la vida misma. Uno puede apostar por eso, pero no confundir la vida con un fin ni la política con mero instrumento. A lo lejos, su voz se abre en medio de la noche, como un pequeño candelabro que murmura para nosotros: “Sólo quisiera darle además de mi inagotable serenidad interna, para poder quedarme tranquila sobre usted, que vaya por la vida en un abrigo bordado de estrellas que la cuide de todo lo pequeño, lo trivial, de lo que le atemorice¹⁰.”

10. Schütrumpf, Jörn, 2011, *op. cit.*:67.

¿ACASO HERMES EXPULSA A PROMETEO? ¹¹

Resulta innegable la existencia política y social de prácticas y procesos que alertan sobre la necesidad de un cambio radical, es decir, desde la raíz, en las sociedades capitalistas contemporáneas, lo cual conlleva en el núcleo de sus cuestiones el dilema sobre el tipo y el sentido de la participación política que consolidamos para transformar nuestro mundo. En ese contexto, vuelven a abrirse intensos planteamientos estratégicos (Bensaïd)¹² pero también, y con estos, el de la militancia política y social de quienes luchamos por un cambio: pasando de la ecología hasta el género, recorriendo los universos nacional e indígena. En el terreno del sentido, la militancia política implica densos procesos de significación que derivan en la constitución de símbolos, modelos y dinámicas de militancia y místicas militantes. Durante los últimos años, el debate resultó confuso, y en ocasiones ha tendido a adoptar la metáfora de un combate entre Hermes y Prometeo. En última instancia, un enfrentamiento irremediable entre el deber, la disciplina y el sacrificio (Prometeo) frente al placer, la afectividad y el juego (Hermes), una política que pospone infinitamen-

11. Agradezco los comentarios y las sugerencias realizados acerca del texto por Michael Löwy, Guillermo Almeyra, Elvira Concheiro, Massimo Modonesi y Joel Ortega.

12. Bensaïd, Daniel, 2006, *El retorno de la cuestión político-estratégica*. Consultado en internet: <http://danielbensaïd.org/El-retorno-de-la-cuestion-politico?lang=fr>.

te el placer, hacia un futuro que no existe, por otra más inmediata y performática —aparentemente— que realiza su sentido desde el momento de su emergencia. Este dilema político y existencial para el sentido de las militancias actuales se relaciona directamente con las interpretaciones dominantes sobre las militancias y las experiencias revolucionarias del siglo pasado.

En el mediano plazo, hay una clara declinación en la noción de *militancia*, aún más, en las propias prácticas militantes que le constituyen, legada, en cierta medida, por una devaluación de las dinámicas y auges revolucionarios al cierre del siglo anterior. La derrota de los movimientos revolucionarios trastocó profundamente este orden, desplazando las formas y sentidos de lo que implicó ser militante revolucionario. Las arenas del debate adquirieron otra densidad histórica, mucho más corrosiva para las corrientes revolucionarias, que ocasionó un ambiente de fragmentación política en las clases y grupos subalternos. Las grandes utopías, masivas y radicales, eran aparentemente aplastadas de manera definitiva. Así, las prácticas y los sentidos de las militancias radicales, entendidos como la participación y organización políticas permanentes en pro de un cambio de raíz, quedaban también en apariencia vaciados de fundamento y posibilidad. El sentido político de la palabra *militancia* y, más aún, las dinámicas militantes construidas por la izquierda radical experimentaron nuevos desplazamientos ante las protestas de las últimas décadas.

Las conclusiones fueron abismalmente confusas: o nos habíamos atrevido a soñar demasiado, y entonces

había que retroceder a luchas particulares, sectoriales, locales o bien, a pequeñas y paulatinas reformas en el sistema, o simplemente no habíamos sido del todo osados y era necesario luchar por fuera y más allá del Estado (autonomismo). Ese panorama cambió en cierta medida tras la ola de movilización popular en América Latina, iniciada a mediados de la década de 1990 y profundizada a principios de siglo. Y, de modo más reciente, tras las movilizaciones desatadas desde 2008 (15 M, Occupy Wall Street, #YoSoy132 y otras expresiones análogas). Uno de los desplazamientos más significativos en este periodo transcurrió en la dinámica sociopolítica de las militancias radicales, precisamente en el terreno del sentido. La entrada de un *mood lúdico* e interactivo ligado a la emergencia de las redes sociales virtuales ha generado una convulsión que en muchas ocasiones modificó y diversificó de manera positiva las dinámicas, pero en otras dificultó la recuperación de viejas experiencias que podrían ser vigentes.

Una serie de cuestionamientos y prácticas profundizaron algunas críticas y grietas a las militancias revolucionarias —*clásicas*— generadas durante el siglo XX, y donde figura primordialmente la matriz marxista-leninista, pero también sus variantes, derivas y contrincantes en la izquierda revolucionaria.

Un proyecto de militancia revolucionaria considerado en sus dos vertientes, como práctica política de vida y sentido para ésta, se relaciona con el tipo de cambio que pensamos impulsar. Sin embargo, no se encuentra del todo sometido y cuenta con márgenes propios. Un cambio radical no siempre aspira a una militancia intensa o

radical y viceversa. Esta condición constituye un primer matiz que cuestiona las apreciaciones sobre las experiencias militantes del pasado.

En ciertas evaluaciones, realizadas durante las últimas décadas, suele asociarse la militancia con una suerte de martirio, tal y como fue practicado por diversas corrientes de la izquierda radical. El fin de la lucha terminaba —infelizmente— por ser el sacrificio revolucionario por sí mismo. En este enredo hay una inversión temible. Los militantes arriesgan la vida y sacrifican tiempo porque lo consideran *necesario*; es decir, porque no queda salida. En definitiva, no lo hacen por gusto; en otras palabras: nadie que quiera vivir sacrifica su tiempo sin realizar un acto de pérdida. Eso distingue el sacrificio del martirio, como acertadamente explica Terry Eagleton, *no quisieras, pero así es*.¹³ La militancia revolucionaria, para fungir como motor o práctica de una nueva vida, puede presentarse a modo de sacrificio, pero no lo es por deber, principio o fin.

Puede recordarse la potente crítica cultural gestada durante las décadas de 1960 y 1970 en torno a las experiencias de los masivos partidos comunistas, europeos y estalinistas en su mayoría, pero en general a organizaciones de la izquierda radical en donde el deber ser desbordaba la vida de los militantes, con lo cual la organización tendía a abarcar su vida y hacía de sus días una suerte de *martirio suave*, lento y extendido; existencias donde la organización (partido, núcleo y sus variantes) y la vida militante eran *todo*. Al menos aparentemente. Éste es el

13. Eagleton, Terry, 2011, *Dulce violencia. La idea de lo trágico*, Madrid: Trotta.

análisis y la sensación, pero sobre todo la imagen, que miles de activistas conservan de las militancias revolucionarias del siglo XX.

Esta imagen, en cierta medida reduccionista de la historia, se ha extendido de manera significativa entre las nuevas generaciones activistas a escala internacional. En el fondo, y jugando con la metáfora mencionada, sería el reclamo de Hermes a Prometeo, el reclamo de la vida al deber, y finalmente su oposición fatal. Sin embargo, el enfrentamiento proviene de décadas atrás. En el congreso anarquista internacional de Carrara, realizado un mes después del mayo francés en 1968, el precoz dirigente libertario, Daniel Cohn-Bendit, ensayaba una frase de huella y elocuencia ácida que sigue resonando: *Ni un minuto de vida más por la revolución*.¹⁴ La denuncia había comenzado. Y sin embargo, al menos en Latinoamérica y también entre amplias capas de núcleos militantes de todo el globo, el efecto de la revolución cubana, la guerra en Vietnam así como el triunfo de Allende en Chile y la revolución de los claveles en Portugal (1972) habían alentado estelas de militancia donde la noción existencial de sacrificio era valiosa y profunda.

Resulta interesante, en términos históricos y militantes, cómo esta crítica existencial en torno del sacrificio y el martirio se liga con otra sobre ciertos modelos y dinámicas de organización. El cuestionamiento del sacrificio en muchas ocasiones era —y es— de manera simultánea uno dirigido al centralismo, al verticalismo, al

14. “Congreso Anarquista Internacional de Carrara De 1968”. Consultado en internet: <https://archive.org/stream/CongresoAnarquistaInternacionalDeCarraraTexto/>.

dogmatismo ideológico y a la visión de poder existente. En la misma época, un debate entre *Il Manifesto* y Sartre retrata esta situación desde el campo de la organización:

Durante los acontecimientos de mayo en Francia y, en general, durante las luchas obreras de 1968, los movimientos de base reprocharon a los partidos comunistas no solamente su degeneración burocrática o sus opciones reformistas; también criticaron la idea misma de partido, de organización política, reestructurada de la clase. Cuando el movimiento de base sufrió un reflujo, muchos grupos “izquierdistas” volvieron a poner el acento, contra el espontaneísmo, en la organización, preconizando el retorno a un leninismo puro. Creemos que ninguna de estas dos actitudes es satisfactoria.¹⁵

Es difícil negar que al amparo de ciertos excesos en las militancias revolucionarias del siglo pasado transcurriesen tendencias de fetichización, en donde se confundía la vida con la militancia. Y, como suele suceder, la militancia solía convertirse —y suele convertirse— en un proceso de evasión permanente en la vida de muchos militantes. Durante años asistí con una brillante psicoanalista que solía decirme: “Samuel: hay mucha gente que quiere hacer la revolución, pero no se atreve a mirarse en el espejo”. Al mismo tiempo, debe considerarse que la mayoría de las veces la política radical se enfrentará a la frustración de no ver realizado por completo su sentido

15. Sartre, Jean Paul, 1981, “Dirección de *Il Manifesto*, conversación entre *Il Manifesto* y Jean Paul Sartre el 27 de agosto de 1969 en Roma, en *Masas, espontaneidad, partido*. Publicado como parte del libro *Teoría marxista del partido político*, volumen 3, página 15. Cuadernos de Pasado, Madrid, Siglo XXI Editores.

de existencia, y en algunos casos de vida. He ahí el peligro y la tensión que tendencialmente abona el camino para ciertas desfiguraciones.

En muchas ocasiones, la fetichización de la militancia concede la posibilidad de que ciertos mesianismos extremos se abran paso. En última instancia, los vanguardismos de ese tipo llevan al límite el sentido *mesianico* y *redentor* de la militancia como práctica de *salvación*. Pero la *iluminación* estratégico-organizativa, así como su irrupción en la historia nunca son obra de una minoría. En la otra parte, ciertas visiones antivanguardistas tienden a desconocer la existencia de estas coordenadas en la política de los de abajo. Después de todo, las vanguardias orgánicas tienden a surgir por efecto de las mayorías, de la desigualdad (social, política, cultural) existente en su interior, pero también de su potencial creativo, viven *dentro* y *fuera* de éstas simultáneamente.

Estas discusiones no pueden ser aisladas de su sentido y contexto históricos, cuya matriz se ancló a lo largo del siglo XX en las experiencias de las revoluciones rusa y cubana, y la resistencia en Vietnam, entre otras. La sensación de que una minoría bien organizada y preparada podía accionar y acelerar los ritmos de la historia contaba con un sustento empírico muy potente, pero a finales de la década de 1970 el mito prometeico parecía empezar a quebrarse. El golpe de Estado en Chile (1971) y la terrible y brutal reacción contra los procesos descolonizadores en África constituyeron anuncios de un cambio de época.

Como suele suceder con las experiencias políticas radicales de las mayorías, las interpretaciones posterior-

res cometieron excesos, y sobre todo considerando la terrible reacción gestada hacia finales de siglo. Es cierto que pueden identificarse tendencias de deformación, pero resulta mecánico hacer pasar tanta energía social y política por un simple martirio, sacrificio o deformación ideológica, dejando de lado expresiones legítimas de militancias que lucharon por el futuro desde una potente afirmación de la vida en el presente. (Dicho sea de paso, el *presentismo* existente en las movilizaciones contemporáneas expresa no sólo una denuncia sino, también, una condición de orfandad histórica).

Más allá de las mitologías personales generadas a su alrededor, Lenin, Luxemburgo, Néstor Makhno, Mao, el Che Guevara o Ricardo Flores Magón constituyeron horizontes de sentido para construir vida en torno a la lucha por un cambio revolucionario. Desde visiones reaccionarias, suele verse en sus figuras simples almas alienadas por el hechizo de un futuro pospuesto infinitamente: me sacrifico hoy para que las siguientes generaciones logren vivir el socialismo, sin importar los medios o sus propias vidas. En principio, quizás admitamos que se trató de un espíritu prometeico, que condujo a excesos no calculados y en muchas ocasiones fuera del control de sus protagonistas. Pero en definitiva no es posible reducir la historia a un esquema: *quisiéramos quemar los libros aspirando a quemar la historia*, pero no podemos, pues la historia se empieza por el medio (Deleuze-Bensaïd).

La política anticapitalista y radical de las mayorías se ha relacionado con la consolidación de ciertas prácticas prefigurativas durante los últimos dos siglos. El partido

anticapitalista, el sindicato revolucionario o la cooperativa autónoma fueron órganos que trasladaban y producían en sus entrañas un mundo nuevo, eran semillas, ¡que no sociedades alternas! Desde luego, supusieron experiencias atravesadas por tensiones y contradicciones, como muestra el desarrollo del feminismo ligado al movimiento obrero de carácter anarquista o marxista. La emergencia de Mujeres Libres en la Confederación Nacional del Trabajo durante la Guerra Civil en el Estado español da cuenta de ello.¹⁶ La Confederación Nacional del Trabajo (CNT) y la Federación Anarquista Ibérica (FAI) fueron organizaciones revolucionarias donde las dinámicas machistas y patriarcales de hacer política se friccionaron por la organización autónoma de las mujeres anarquistas. Al mismo tiempo, ambas constituyeron parte del fermento que permitió construir una de las agrupaciones feministas más importantes y masivas en la historia.

En respuestas mucho más extremas desde la izquierda durante las últimas décadas se asume que el poder se encuentra en todos lados, sin considerar espacios de condensación o jerarquizaciones, y principalmente en la vida cotidiana, por lo cual el nodo principal de lucha se traslada a la vida cotidiana y a los ámbitos de la reproducción social, terrenos fundamentales para la lucha, pero también probablemente insuficientes. La consigna *lo personal es político* puede ser llevada hasta sus últimas consecuencias, atravesando riesgos inauditos. La mezcla entre un escenario de derrota histórica para las clases subalternas al finalizar el siglo XX y las interpretaciones foucaul-

16. Libro sobre mujeres libres.

tianas resultó una prensa muy poderosa y seductiva que alcanza nuestros días.

Por supuesto, era necesario dejar de pensar en el poder como una cosa (Estado) para develarlo como relación donde una de las dimensiones centrales se hallan en la vida cotidiana, pero de eso no deriva de modo natural el abandono de la militancia propiamente política, la cual tampoco anula la necesidad de la lucha cotidiana, más la complementa y lleva a otro nivel, a la dimensión política, distinta del marco cotidiano. El nexo entre estas dimensiones de lo social puede generarse de diversa manera. La política de los de abajo aspira a quebrar la escisión entre poder, política y comunidad, acercándolo a formas directas, asequibles y cotidianas. Disolver por completo la política en la cotidianidad corre un riesgo al dejar vacío el lugar de aquellas especificidades (no de la condición política de las sociedades humanas) de la política como dimensión, proceso y momento de encuentro con los otros, como momento de pugna abierta que lleva el enfrentamiento cotidiano y a una dimensión más amplia y generalizada. El refuerzo de visiones individualistas y antipolíticas proliferó y perdura. *La impotencia tiende a convertirse en una virtud*, como señaló Daniel Bensaïd.

Más allá de la discusión filosófica sobre nuestra condición política y el ejercicio de ésta como práctica y relación de poder, que no siempre de mando, es necesario reconocer la condición y disposición de los explotados y oprimidos en las sociedades capitalistas. Esto nos orilla a pensar que la emancipación podría plantearse sólo a nivel de la acción común, de la organización y de la cons-

trucción de un contrapoder capaz de disputar el orden estructural y el sentido de las sociedades actuales; de ahí la importancia de la política, la militancia y la estrategia. En última instancia, los desposeídos ostentan sus cuerpos, su historia colectiva y su organización, elementos y ámbitos que se condensan para brindar forma a los momentos culminantes de lucha de clases, aquellos forjados en tensión abierta con la lógica dominante. (Mitológicamente se tiende a creer que la revolución rusa fue el día de la toma del Palacio de Invierno —momento político y simbólico—, sin considerar que aquélla se había hecho ya desde el momento en que los de abajo generaron un poder político autónomo con capacidad hegemónica).

Quizás el periodo actual nos recuerda que, junto a los movimientos, son necesarios instrumentos de participación política transversal y permanente que ayuden a colocar a los subalternos de cara a la disputa por la conducción de la sociedad. Ese instrumento no necesariamente debe cobrar la forma de un partido, en el sentido leninista, mucho menos electoralista. Ello implica participación permanente y centralizada de manera democrática. Sin duda, la experiencia de burocratización de la Unión Soviética y otros ejemplos revolucionarios colocan un foco de atención y de alerta sobre la fetichización de la organización, de donde emanan formas alienadas, burocráticas y autoritarias de militancia, pero no eluden la pertinencia de pensar en cómo construir organizaciones políticas permanentes que articulen la acción de los revolucionarios en diversas regiones, sectores y momentos políticos e históricos, encargándose de ligarla a las

necesidades cotidianas y al nivel de conciencia existente, sin someterlo a éstas y viceversa.

La militancia revolucionaria en las corrientes radicales durante los últimos siglos estuvo ligada a la organizativa. No sólo el marxismo revolucionario operó respecto a este debate: también el anarquismo revolucionario incursionó sobre fuertes tensiones teóricas y prácticas en este terreno. Recuérdese la actitud de Bakunin al fundar la Alianza Internacional de la Democracia Socialista, de los anarquistas al establecer la Federación Anarquista Ibérica en la CNT o las ideas formuladas en el Manifiesto Comunista Libertario de George Fontenis.

Aunque las coordenadas históricas cambiaron, transformándose con ellas sustancias y formas para proyectar el debate, el asunto sigue siendo que, para las clases y los grupos subalternos de la sociedad, resulta apremiante el tipo de prácticas y los sentidos que construye para derrumbar al sistema; es decir, el tipo de militancias necesarias para luchar. Tales frentes y dimensiones de lucha constituyen el núcleo duro de una política revolucionaria para este siglo. A contrapelo de nuestra época, el reto de una política revolucionaria es encontrar potencialidad en la diversidad y diálogo de estos frentes de lucha, admitir la diversificación de sujetos no equivale a cancelar una idea unitaria, que no homogénea o jerárquica, de revolución social.

Es imposible dejar de reconocer las potentes lecciones comunicacionales que brindaron las experiencias de las últimas décadas, pero en muchos casos sus saldos organizativos resultan, por lo menos, cuestionables. Uno de los grandes planteamientos puestos sobre la mesa gira

en torno a la necesidad de la participación permanente frente al flujo y reflujo de los movimientos, un dilema que encara una ola de movilizaciones y una nueva generación política a escala internacional. En el mediano plazo, es necesario contrastar las experiencias militantes de la década de 1990 (Refundación Comunista en Italia, Izquierda Unida en el Estado español, Partido de los Trabajadores y Movimiento de los Sin Tierra en Brasil y Partido de la Revolución Democrática en México, entre otras) con algunas que resultan más recientes (Syriza, Podemos, Bloco de Esquerda).

Cambiar el mundo de raíz implica articular una crítica radical de la sociedad con una práctica cotidiana y comprometida, donde la experiencia del trabajo colectivo aparece como un elemento sustancial que muestra el sentido del trabajo no pagado y al margen de las empresas y los Estados capitalistas; es la potencia de la acción colectiva revolucionaria, una dinámica militante que va más allá de la política dominante y genera un viraje en el sentido de vida para sus protagonistas. Algo del mundo cambia cuando actuamos de modo diferente; mas ello no basta. Por eso resulta imprescindible la política como encarnación de lo que no es *pero puede* ser desde las entrañas mismas de la sociedad: la acción política que coloca a los de abajo como sujetos y potencia sus aspiraciones. Después de todo, éste sería el núcleo de la militancia radical.

El mismo hecho dota de seriedad ineludible a las dinámicas de participación política pues, sin estructura, rigor, orden, constancia y compromiso, los esfuerzos

organizativos pueden deshacerse con facilidad o caer en un *retardo infinito*: una organización antisistémica opera sobre la delgada línea que lo separa y lo une a las mayorías, al plantearse como un referente político para su militancia, y al proyectar su articulación a las dinámicas sociales y políticas de las mayorías. En el terreno del sentido y también de la práctica, ello implica que Prometeo no desaparece...

Una organización radical intenta separarse de las dinámicas dominantes en el terreno de la política (el Estado, la burguesía, el patriarcado) impulsando una dinámica autogestiva en términos de elaboración estratégica, pero ese intento por consolidar un resguardo implica una separación que quizá sólo se salda ofreciendo a estas organizaciones como un escalón para formar nuevos militantes y autoorganización en el campo popular; es decir, más allá de la organización misma. En última instancia la organización y la política no son un fin en sí mismo, sino un medio en una ecuación mucho más compleja. Esta dinámica tiene por supuesto implicaciones subjetivas y personales a nivel del sentido que los militantes construyen para sus vidas y en la existencia común que despliegan con otros militantes.

Las militancias radicales construyen nuevos sentidos para la vida al desplegar prácticas alternas, pero mientras las proyecciones o prefiguraciones autónomas establecidas por las dinámicas revolucionarias no resultan hegemónicas sufren de la fricción de las dinámicas dominantes, y en el fondo la hegemonía de las prácticas y los sentidos de las clases dominantes (Gramsci). Esto

depende también del tipo de experiencia de que hablemos, pues no es lo mismo un partido, un sindicato independiente que un territorio autónomo; y a ello debemos agregar las múltiples escalas existentes para los ejemplos mencionados.

El mundo no cambiará en meses de lucha, incluso años o décadas; ello requiere reflexiones profundas sobre viejas experiencias a la luz de nuevos episodios. La posibilidad se juega en un periodo histórico que va más allá de la vida de una generación. Pero la militancia no deja de ser un debate vital y vigente, incapaz de reducirse a una fórmula o receta, un error frecuente de las izquierdas revolucionarias del siglo anterior.

Esta postura no implica caer en un pensamiento dictatorial, incapaz de reconocer otras formas de lucha, pero resalta la especificidad e importancia de la organización y de la acción política permanente como ruta de emancipación. Ello también implica una forma de brindar y construir sentido a la vida desde la solidaridad, la acción común, la creatividad y la autogestión. En conclusión, y en términos existenciales y genéricos, implica cobrar conciencia sobre la necesidad de tomar en nuestras manos el rumbo de las sociedades y el sentido de nuestras vidas. Y para ello, Hermes y Prometeo representan polos o cualidades vigentes para poner en pie dinámicas y sentidos de militancia en términos revolucionarios.

A partir de esta situación, y evaluando las condiciones actuales de las militancias radicales, resulta imposible e indeseable hacer tabla rasa de la historia, inventando un nuevo comienzo. Incluso en las rupturas políticas,

las militancias radicales guardan un lazo con el pasado, así sea para negarlo. Las nuevas posibilidades militantes y revolucionarias también aguardan en nuevos debates y análisis que complejicen el siglo XX y extraigan elementos y lecciones que potencien la energía existente.

Nuestra época se debe a sí misma el rompimiento con las tres grandes tendencias de interpretación que ofreció la izquierda al final el siglo anterior e inicios de éste. La tensión entre reforma, quienes abandonaron la propuesta de la revolución como ruptura y se deslizaron a posiciones que fomentaron cierto gradualismo electoralista, y autonomía, un campo donde se fortaleció una visión enfáticamente antiestatal e incluso antipoder en sus expresiones más extremas no es casualidad, contribuyó a generar desconcierto y contraposición entre la construcción de poder autónomo desde abajo y la lucha por una nueva hegemonía desde el campo popular. La tercera vía de interpretación, por demás minoritaria, es la dogmática, que pretende realizar (*resucitar*) una traslación directa del proyecto y del modelo organizativo de matriz leninista.

Pero lo cierto es que las nuevas manifestaciones tienden a mostrar rupturas con este esquema general, colocando otros debates y generando nuevos puntos de arranque para las militancias de nuestros tiempos. Un ejemplo muy sugerente puede encontrarse en el comunismo libertario y federativo kurdo, que engarza el marxismo y el anarquismo mediante dinámicas antiestatales, que no renuncian a la construcción de poder popular autónomo, mas tampoco destituyen el horizonte de consolidar una nueva hegemonía en clave democrática y plural.

Frente a este panorama epocal, requerimos inventar prácticas y sentidos de militancia que nos involucren en nuevas síntesis del pasado, del legado de otras generaciones, con las necesidades y aperturas del presente. Poner en pie otro horizonte de futuro precisa con urgencia de dichas labores. Sería inútil resucitar a Lenin o Zapata, pero su espíritu y ejemplo son fuentes de inspiración y convicción para las luchas del presente. Habría que partir de otras coordenadas, sin oponer fatalmente el sacrificio a la creatividad o la autodisciplina colectiva al placer y el juego.

Las organizaciones revolucionarias de nuestro siglo exigen un doble giro libertario y creativo, capaz de sostener organizaciones políticas revolucionarias permanentes que condensen y potencien los ciclos de movilización social y, al mismo tiempo, sirvan de retaguardia en momentos defensivos. Quizás el campo de la lucha popular no ha logrado brindar respuestas nítidas que permitan alejarnos de la orfandad estratégica y organizativa de nuestra época.

Una aproximación más seria y cautelosa al legado militante y revolucionario del siglo XX nos permitiría reconocer —y reactivar si es posible— las herencias de Rosa Luxemburgo, Emma Goldman y André Breton, portadores y promotores de una sensibilidad radical y creativa, pues mezclaron una militancia intensa con un poderoso sentido de vida que implicaba la lucha, pero iba mucho más lejos en tanto sentido de vida. Es conocida la consigna de Goldman: “Si no puedo bailar tu revolución, no me interesa”. Desde una perspectiva vitalista y revolucionaria

ria, la lucha, la solidaridad y la creatividad serían cualidades fundamentales e inherentes para impulsar una vida digna que estimule la emancipación social y, al mismo tiempo, nos permitan autorrealización personal.¹⁷

Es posible que entre ese mañana, pospuesto infinitamente, y un imperio inmediato y fugaz, algo escape a las propias necesidades, no de una revolución social, aunque constituya su fin y fundamento, sino del devenir revolucionario —como sugería Deleuze— que aspiramos a alcanzar para *transformar la vida y cambiar el mundo* desde la raíz; es decir, a la consolidación de una participación política que logre ser coherente en el plano de la vida cotidiana, se anticipe a generar prácticas sociales que friccionen el orden dominante y procure formas políticas antisistémicas.

17. En este pasaje agradezco de manera especial los comentarios de Michael Löwy.

POSTALES DESDE EL CIELO ROTO DE LAS VANGUARDIAS ARTÍSTICAS

“Creían que estaba muerto, mi hermoso tiburón, pero una caricia mía fue suficiente para reanimarlo, y ¡helo aquí resucitado, helo aquí corriendo de nuevo sobre sus poderosas aletas!”

Marinetti

Volver sobre el siglo que perdimos...

*“Hemos tratado con dureza
nuestra inclinación a las lágrimas...”*

Marinetti

Algunas de las vanguardias artísticas del siglo XX parecen llover añicos sobre la piel de un siglo que no sólo escapó a nuestro control, sino que sus promesas radicales de igualdad y futuro fueron desmembradas y humilladas. Al menos ésa fue la imagen dominante, dotada de diversas profundidades y matices, en la apertura de este siglo. Hace casi cien años, en un acto de rebeldía, tendiente a una actitud abiertamente revolucionaria, los artistas dadaístas huían, con sus obras al hombro, de una exposición en Zúrich. En el fondo, huían del museo, en tanto que institución de disciplinamiento, instrumentalización, mercantilización e instrucción de lo *Real* y, deseaban alcanzar y tocar, aunque sea instantáneamente, los límites más puros del arte y de la vida, *si es que ello existe*:

Museos: ¡Cementerios!... Idénticos, verdaderamente, por la siniestra promiscuidad de tantos cuerpos que no se conocen. ¡Dormitorios públicos en que se reposa para siempre junto a seres odiados e ignotos! Museos: ¡Absurdos mataderos de pintores y escultores que van matándose ferozmente a golpes de colores y de líneas, a lo largo de paredes disputadas!

Que se vaya a ellos en peregrinación una vez al año, como se va al camposanto en el día de los Difuntos..., os lo concedo. Que una vez al año se deposite un homenaje de flores a los pies de la Gioconda, os lo concedo... Pero no admito que se lleven cotidianamente a pasear por los museos nuestras tristezas, nuestro frágil valor, nuestra morbosa inquietud. ¿Para qué querer envenenarnos? ¿Para qué querernos pudrir?

*¡Vengan, pues, los alegres incendiarios de dedos carbonizados! ¡Aquí están! ¡Aquí están!... ¡Vamos! ¡Prended fuego a los estantes de las bibliotecas!*¹⁸

A la postre, todo intento por pensar su experiencia y la posibilidad de su legado consistiría en pensar a las vanguardias desde la derrota de las vanguardias, en otras palabras, desde el siglo que perdimos. Esto no elude la necesidad de distinguir que, en la unidad referida, a través de la noción de vanguardias artísticas, se proyecta una silueta que en momentos simplemente es imposible: pensemos en la deriva fascista del futurismo italiano. Tampoco podemos olvidar que las vanguardias artísticas, tanto en sus vertientes políticas como estéticas, nos proponían una apuesta de ruptura en la sensibilidad y la cultura de nuestras sociedades y no sólo en sus formas artísticas, y

18. Marinetti, Tommaso F., 1909. "Fundación y Manifiesto del futurismo" en *Manifiestos de las vanguardias artísticas* (11-17), México: Ediciones del Basurero.

en ese caso tiene sentido sopesar el conjunto de sus experiencias. Por ejemplo, en su ensayo sobre el cubismo Apollinaire agrega:

“Creo que la moderna escuela de pintura es la más audaz que nunca haya existido. Ha planeado el problema de la belleza en sí. Quiere imaginarse lo bello liberado del placer que el hombre procura al hombre, y desde el comienzo de los tiempos históricos ningún artista europeo se había atrevido a ello”.¹⁹

El dadaísmo intentó ir más lejos, proclamando la muerte de lo bello y criticando la docilidad del arte ante la dominación burguesa: “Basta de academias cubistas y futuristas, laboratorios de ideas formales ¿Sirve el arte para amontonar dinero y acariciar a los gentiles burgueses? Las rimas acuerdan su tintineo con las monedas y la musicalidad resbala a lo largo de la línea del vientre visto de perfil”.²⁰ En ese mismo manifiesto puede encontrarse una referencia todavía más explícita: “La moral consume, como todos los azotes de la inteligencia. El control de la moral y de la lógica nos ha impuesto la impasibilidad ante los agentes de la policía, causa de nuestra esclavitud, pútridas ratas de las que está repleto el vientre de la burguesía”.²¹

El suprematismo —en voz de Malévich—, y anidando en el núcleo de la cuestión, afirmó: “Mientras tanto, el mundo mecanizado según criterios de utilidad podría ser efectivamente útil si tratase de procurar a cada uno de

19. Guillaume Apollinaire, 1913, “La pintura cubista” en *Manifiesto de las vanguardias artísticas* (27-38), México: Ediciones del Basurero.

20. Tzara, Tristan, 1918, “Manifiesto Dadá” en *Manifiestos de las vanguardias artísticas* (41-50), México: Ediciones del Basurero.

21. *Idem*.

nosotros el máximo de ‘tiempo libre’ a fin de que el hombre pueda cumplir su único y efectivo deber, aquél para el que nació, es decir, la creación artística”.²²

La trágica paradoja es que su progresiva conquista y predominancia en el siglo XX en el terreno del arte fueron acompasadas por una derrota de su horizonte existencial, y una degradación posterior, incluso al interior del universo artístico. Dadá de vuelta a los museos, capturado, valuado por millones de dólares, como si un cinismo desencarnado se apoderara de aquello que sería *sagrado* y puro. ¿Existe humillación? Quizás...

Pero el problema, y es fundamental pensarlo para sopesar el valor y los posibles sentidos de las vanguardias, es concebir a las vanguardias artísticas como movimientos artísticos que realizaron una ruptura en el arte y, simultáneamente, en el terreno de la cultura y de la sensibilidad en las sociedades capitalistas de Occidente. Como crítica cultural y existencial las vanguardias confirman una actualidad problemática que hoy, a la luz de la dominación burguesa, tanto en la dimensión económica como existencial, sigue arrojando incandescencia sobre una piel que no deja de padecer aquellos abismos que la afrenta vanguardista intentó hacer estallar.

Al menos podemos estar seguros de algo. Las vanguardias artísticas, tal y como las conoció el siglo anterior, son difuntas, pero los abismos que enfrentaron, no. Nuestros abismos son contemporáneos a ellos y nosotros, una extensión temible de ignominia nos enlaza. Algo nos

22. Malévich, Kazimir, 1920, “Suprematismo” en *Manifiestos de las vanguardias artísticas* (53-63), México: Ediciones del Basurero.

liga en el tiempo: una cita a ciegas desde el umbral de un siglo sometido por la tiranía y la banalidad, quizás algo explosivo nos susurra desde los escombros de aquellos que conspiraron contra un siglo que perdieron.

Guerra y revolución: la dinamita de las vanguardias

La emergencia de un periodo en donde este binomio penetró y se relacionó con la vida de Europa y parcialmente del resto del mundo supuso un ciclo de la historia que radicalizó a la modernidad y abrió lugar a cierto tipo de modernidades, modernidades más radicales por decirlo de alguna manera. En su *Historia de la revolución rusa*, Trotsky asegura que uno de los signos de emergencia de la revolución es el desplazamiento de partidos, de su poder en el escenario político. A una crisis revolucionaria corresponden el corrimiento y predominancia, tanto en el campo de la izquierda como de la derecha, de partidos cada vez más radicales.²³ En términos generales, podemos usar esa reflexión para pensar que los albores de un ciclo histórico signado por la ecuación guerra y revolución permitieron que, ciertas modernidades —más radicales e intrépidas— adquieran mayor importancia y relevancia en la conducción de la historia. Éste fue el caso, en el terreno del arte y la cultura, de la creciente presencia de las vanguardias artísticas.

Guerra y revolución fueron máscaras, escudos, pero también escombros, de modernidades que se enfrentaron mordazmente y que coexistieron e inundaron

23. Trotsky, León, 1997, *Historia de la revolución rusa*, Madrid: Capitan Swing.

el ambiente social para generar una ecuación sumamente explosiva entre la guerra, como acontecimiento social que desfondaba el sentido social de la vida, que ponía en tela de juicio la naturaleza moderna y racional del ser humano, que colocaba —y retenía— de frente por primera vez y con esa magnitud, la sensación de fracaso del proyecto moderno como progreso y bienestar.

Asimismo, esos sentimientos de vacío y fracaso eran, al menos aparentemente, súbitamente resueltos por una sensibilidad prometeica que apostaba por realizar una ruptura hacia el futuro, un tiempo cargado de las ideas más radicales e igualitaristas de la modernidad que abrevaban, en la profundidad de su ser, del jacobismo, la experiencia de la Comuna de París y, posteriormente, la experiencia de la revolución rusa. No puede olvidarse, en su extremo contrario, la explosividad y masividad alcanzada por el fascismo. No por nada, en torno a estos se generó la emergencia del futurismo, el dadaísmo, el cubismo y el suprematismo. La sensación de que la historia se podía intervenir y acelerar se encontraba en la base del sentido de las vanguardias.

Las sociedades europeas eran cuerpos sociales mutilados metafóricamente, pero también literalmente tras la guerra. El abismo es una metáfora débil frente a la imagen de hombres que nunca volvieron del infierno proporcionado por la guerra. La historia y sus escombros aún arrastran a nosotros la imagen de Septimus, personaje de la novela *La señora Dalloway* de Virginia Woolf.²⁴

24. Woolf, Virginia, 2012, *La señora Dalloway* (traducción de José Luis López Muñoz), Madrid, España, Alianza Editorial.

Una mezcla de nervios y silencio flagela al personaje desde dentro. Su mejor amigo murió en batalla, él lo presentó. La medicina moderna, atada a su lógica burocrática y despersonalizada, intenta brindar una interpretación coherente para aquello que resulta sencillamente incomprensible, inaceptable, inhumano, y deviene en un silencio infinito e irresoluble. Cuando los soldados eran devueltos por el abismo de las trincheras, regresaba con ellos un infierno en vida para el conjunto del cuerpo social.

En última instancia, la realidad mutilada que dejó la guerra sólo era redimida por la oportunidad de crisis y ascenso del poder colectivo desde las mayorías, núcleo de las utopías igualitaristas. A lado de esa nada desesperante y angustiante marchaba la esperanza de la revolución social. A qué debemos la vocación y potencia antiburguesa de la pintura, si no es a este desenvolvimiento, a estas tendencias en la historia del siglo XX.

En síntesis, la ecuación guerra-revolución, por un ejercicio de analogía, ofrece una ecuación radical de desfondamiento-desgarramiento de la realidad (guerra) y de ruptura-utopía (revolución). Las promesas de progreso eran abruptamente despedazadas por la violencia, pero al instante siguiente se realizaba un suplicio de salvación, de fe en el futuro. Es preciso observar que, en ambos casos, la violencia asciende como el vehículo de ruptura de la realidad.

La violencia de la guerra despedazaba el sentido de realidad, en última instancia de humanidad, que cohesionaba al proyecto moderno, mientras que la violencia de la revolución se encargaba de encarnar un efecto redentor

de la violencia. Siguiendo el ejercicio analógico, ambas violencias, una nihilista y la otra revolucionaria, convivían en el campo de batalla formulado por las vanguardias artísticas del siglo XX.

De ahí la concordancia y afinidad con la magnífica frase de Bakunin “crear es destruir”.²⁵ Espíritu que el manifiesto futurista reclama de esta manera: “Hasta hoy, la literatura exaltó la inmovilidad pensativa, el éxtasis y el sueño. Nosotros queremos exaltar el movimiento agresivo, el insomnio febril, el paso ligero, el salto mortal, la bofetada y el puñetazo”.²⁶

Se trata de uno de los núcleos centrales, moderno y radical, de las vanguardias artísticas: para crear un nuevo mundo, una nueva sociedad, un nuevo arte, era necesario derrumbar el pasado y el presente. En otras palabras, no había nada que reformar, era necesario perforar la historia, hacerla estallar voluntariamente, propiciando el advenimiento del futuro. La predilección por la acción resulta aquí explosivamente relevante: “Ya no hay belleza si no es la lucha. Ninguna obra que no tenga un carácter agresivo puede ser una obra de arte”.²⁷

Guerra y revolución, en los términos planteados anteriormente, también pone en entredicho una problemática relación revelada por Calinescu, entre nihilismo, expresado de manera radical en el manifiesto dadaísta:

“Yo escribo un manifiesto y no quiero nada y, sin embargo, digo algunas cosas y por principio estoy contra

25. Calinescu, Matei, 2003, *Cinco caras de la modernidad* (traducción de Francisco Rodríguez Martín), Madrid: Alianza Editorial, Tecnos.

26. Marinetti, Tommaso F., *op. cit.*: 11-17

27. *Idem.*

los manifiestos, como, por lo demás, también estoy contra los principios, decilitros para medir el valor moral de cada frase. Demasiado cómodo: la aproximación fue inventada por los impresionistas”.²⁸

Y un ethos revolucionario, tendencias existentes en la propuesta artístico-existencial de la mayor parte de las vanguardias artísticas. Desde luego, el sentido revolucionario debe entenderse en un amplio aspecto que va desde las convicciones políticas más formales hasta la irrupción formulada por actitudes de ruptura en el campo estético y técnico del arte, como acertadamente señala Compagnon al distinguir entre vanguardias políticas y vanguardias estéticas.²⁹

Las vanguardias estuvieron listas para aprovechar el momento de crisis, es decir, para tomar el tren de la historia. En cierta media, *se colocaron a la altura de las circunstancias*. Navegando el torrente de fractura ofrecida por la guerra y la revolución y conquistando una arena de problematización propia para el conjunto de la sociedad. Algo continúan diciendo las vanguardias sobre la guerra, pero también sobre la revolución.

Al cerrarse este ciclo, no sólo en términos militares o políticos, sino también en el terreno del arte y de la estética, puede observarse un claro golpe de timón hacia las últimas décadas del siglo XX. El desfondamiento de sentido es el que toma el lugar central, los anhelos de ruptura, la sed de mundo envuelta en ese salto al futuro parece evaporarse, sin dejar huella sobre la tierra. El ascenso de

28. Tzara, Tristan, 1918, *op. cit.*: 43-50.

29. Compagnon, Antoine, 2010, *Las cinco paradojas de la modernidad* (traducción de Ricardo Ancira), España: Siglo XXI Editores.

la insignificancia reviste y fascina (Jameson): el glamur, la vanidad y el ego derivan en maquinarias artísticas comerciales capaces de conquistar los mercados. Incluso en su cinismo descarado, Warhol (con su genialidad de por medio), repite engreídamente ese círculo vicioso que compone el *mainstream* de las últimas décadas.

Imágenes que estallan

“Ya no hay ‘imágenes de realidad’, ya no hay representaciones ideales; ino queda más que un desierto!”

Malévich

Las vanguardias artísticas encontraron el material necesario para dinamitar un campo de la vida cultural y social de las sociedades occidentales: la pintura. La pintura moderna es muestra de las enormes y majestuosas transformaciones estéticas y representacionales que fueron necesarias para hacer emerger, desde los escombros del oscurantismo y las pretensiones renacentistas, una época que se presentó a sí misma como el penúltimo escalón antes de alcanzar el futuro y realizar el progreso.

A la pregunta, qué ocurrió con la pintura en el siglo XX, en Occidente deberían seguir cien tomos de indagaciones técnicas, sicológicas y culturales. En este trabajo nos limitamos a cuestiones discutidas con anterioridad. Por un lado, es necesario reconocer que el papel de la pintura cambió radicalmente con la emergencia de la fotografía y, en términos generales, con aquello que Walter Benjamin denominó la capacidad de reproductibilidad

técnica. La pintura, en tanto que representación de la realidad social, se liberó progresivamente de mandatos religiosos, estatales y también de designios cotidianos, como lo muestra el lugar del retrato. Ese despliegue en el campo de los espacios de representación de la sociedad otorgó a la pintura grandes cuestionamientos que, aunados al panorama de guerra-revolución mencionados en el apartado anterior, hicieron surgir una suerte de estallido de la pintura como espacio y campo de representación.

El arco moderno abierto por el surgimiento de la perspectiva, en sus tentativas más seminales y previas, que había cruzado la épica de las revoluciones en los cuadros de De la Croix, descendido del academicismo y del clasicismo bajo la mirada de Monet —con su *almuerzo en la hierba*—, fue puesto en cuestión a una velocidad inconmensurable e inesperada. Al expresionismo de Munch, muestra angustiante de una época que parece desencarnarse, siguieron expresiones cada vez más radicales y *abstractas*, al menos podemos reconocer que la mayor parte de las tendencias se referían a sí mismas en estos términos.

La obra de Malévich y Duchamp resultan, —quizás—, expresiones de un punto de inflexión en donde, a mitad de la noche, aparecen destellos de suma valía como el muralismo mexicano de Rivera o la obra de Carrington. Pero en términos generales la pintura moderna occidental pareció estallar y *desaparecer*. Jackson Pollock y su expresionismo abstracto suelen referirse como otro ejemplo para explicar el devenir del arte, pero podemos también traer a colación a Lucio Fontana, Braque o Picasso. Quizás simplemente la pintura mudaba sus realizacio-

nes a otras formas técnicas, reflejando el agotamiento del lienzo como soporte técnico. Sin embargo, esta explicación es insuficiente para explicar el fenómeno cultural de lograr poner en cuestión uno de los campos privilegiados de representación humana y social.

Las lecturas dominantes, y cierto sentido sobre la historia de la pintura, identifican en este devenir una marcha hacia lo *abstracto*. Este nivel es sólo el más superficial y parte de nociones de realidad y abstracción preestablecidas sobre el juego y la ideología del positivismo y, en el fondo, de la modernidad burguesa. El predominio de la racionalidad moderna-burguesa y de su cientificidad permitió abrir nociones de realidad en donde el sentido denotativo de las representaciones estaba identificado con la verdad. De esa manera, mientras que una frase científica se encuentra del lado de lo *real*, es decir del lado denotativo, un poema se hallaría en el extremo contrario, en el campo de la connotación, y estaría relacionado a un sentido que no refiere a una realidad inmediata o, en última instancia, *real*.³⁰ Pertenecería entonces al campo de la subjetividad y la interpretación como señaló Paul Ricœur.³¹

Desde luego, las vanguardias hicieron frente a dicha normatividad representacional que tenía como principio la concepción euclidiana del espacio, cuestión explícita por la impronta cubista. De pronto, *las tres dimensiones euclidianas ya no fueron suficientes*.³² En palabras de Apollinaire:

30. Ricœur, Paul, 2001, *Metáfora viva*, Madrid: Trotta.

31. *Idem*.

32. Apollinaire, Guillaume, 1913, "La pintura cubista" En *manifiesto de las vanguardias artísticas* (27-38). México: Ediciones del Basurero.

El cubismo se diferencia de la antigua pintura porque no es arte de imitación, sino de pensamiento que tiende a elevarse hasta la creación.

Al representar la realidad-concebida o la realidad-creada, el pintor puede dar la apariencia de las tres dimensiones, puede, en cierto modo, cubicar.

No podría hacerlo si ofreciera simplemente la realidad- vista, a menos de simularla en escorzo o en perspectiva, lo que deformaría la cualidad de la forma concebida o creada.

Como en otros campos, el dadaísmo intentó ir mucho más lejos:

El cubismo nació del simple modo de mirar un objeto: Cézanne pintaba una taza veinte centímetros más debajo de sus ojos, los cubistas la miran desde arriba complicando su aspecto sección perpendicular que sitúan a un lado con habilidad. (No me olvido de los creadores ni de las grandes razones de la materia que ellos hicieron definitivas). El futurismo ve la misma taza en un movimiento sucesivo de objetos uno al lado de otro, añadiéndole maliciosamente alguna línea-fuerza. Eso no quita que la obra, buena o mala, sea siempre una inversión de capitales intelectuales.³³

Por su parte, Malévich explica que:

Cuando en 1913, a lo largo de mis esfuerzos desesperados por liberar al arte del lastre de la objetividad, me refugié en la forma del cuadrado y expuse una pintura que no representaba más que un cuadrado negro sobre un fondo blanco, los críticos y el público se quejaron: “Se perdió todo lo que habíamos amado. Estamos en un desierto. ¡Lo que tenemos ante noso-

33. Tzara, Tristan, 1918, *op cit.*: 41-50.

tros no es más que un cuadrado negro sobre fondo blanco!" Y buscaban palabras "aplastantes" para alejar el símbolo del desierto y para reencontrar en el "cuadrado muerto" la imagen preferida de la "realidad", "la objetividad real" y la "sensibilidad moral".³⁴

En este sentido, otra interpretación, mucho más fina en su lectura de la historia de la pintura, agrega que quizás esa marcha hacia lo abstracto era en realidad una marcha hacia otras formas de representación, más acordes a la realidad social existente. En ese caso debería agregarse que, podría correrse el riesgo de permanecer en el campo positivista recurriendo a su noción de lo real.

Esta discusión nos arroja sobre dos necesidades que se colocan en el orden de la urgencia. Primero, debemos ser capaces de afirmar que la diacronía existente en la historia de la pintura moderna no determina un telos fatalista, condición de necesidad para liberar al soporte de esa carga inefable. En otras palabras, la pintura no estaba condenada a devenir de esa manera. Analizar el despliegue *abstracto* de dicho trayecto nos exige tirar por la borda el enfoque positivista de lo real del cual, como puede apreciarse en sus manifiestos, incluso las vanguardias abrevan, aun y cuando fuese para negarlo y abdicar de la objetividad. Aquello que denominamos metafóricamente *estallido de la pintura* puede comprenderse, aunque sea parcialmente, como el estallido del enfoque positivista en el campo de la representación, de su vinculación a la pintura como campo espacio de representación.

34. Malévich, Kazimir, 1920, *op. cit.*: 53-63.

Sentimiento de final

Es imposible, y por demás indeseable, resucitar las vanguardias del siglo XX tal y como las conocimos, y es indeseable e imposible poner en pie una crítica radical en el terreno de la cultura y de la existencia sin el espíritu de su legado. Por demás está decir que la guerra permaneció y se convirtió en la dinámica predominante de las sociedades capitalistas. La declinación de las revoluciones abrió paso a una época de reacción en donde la radicalidad se criminalizó o caricaturizó, justo cuando más hacía falta. Al nihilismo siguió la permanencia de una atmósfera plástica y putrefacta. Y sin embargo, la crítica y las prácticas radicales no perecieron del todo.

La cuestión no es sencilla: Cómo enfrentar un panorama descarnado en donde la alineación de nuestras almas se convierte en un ejercicio más sutil y permanente. Un auténtico auge del cinismo nos muestra las caras más despiadadas de un orden social en donde lo real queda condenado a la concentración privada de capital. Y en ese contexto, cuál es el papel del arte y cuál la apuesta necesaria en el terreno de la sensibilidad y la existencia.

Desde nuestro punto de vista, las vanguardias tienen mucho que decir. Es posible abdicar de su soberbia, su fanatismo futurista y su obsesión estética y, en algunos casos, de sus dogmatismos políticos, sin olvidar que las vanguardias son irreductibles a dichas cualidades. El día de hoy vivimos acostumbrados a la proclamación de una tolerancia moralizante y por demás falsa. Ante la barbarie de un sistema que produce ojivas nucleares capaces de exterminar la vida sobre el planeta, prosigue genoci-

dios como el palestino, quizás la intolerancia no sólo es necesaria, sino urgente. Ser intolerantes ante la crueldad y la tiranía resulta una cuestión vital para enfrentar la situación actual a nivel internacional.

Esto nos lleva al segundo punto de nuestras conclusiones. La afrenta vanguardista y su incursión en el terreno de la pintura nos muestran que es posible desafiar y hacer estallar las formas en que las sociedades se representan a sí mismas. En otras palabras, es posible disputar los espacios de representación y que ello implica poner en pie una crítica existencial capaz de atentar en contra de aquello que se nos presenta como lo real. Hoy requerimos de la audacia impresa por las vanguardias al campo de la representación para hacer estallar aquellas imágenes que nos pretenden imponer un sentido de realidad objetivo e irreparable en el terreno de la materialidad, pero también de la interioridad y de la subjetividad.

Una de las enormes potencias de las vanguardias artísticas es que, en su concepción de sí mismas, su propia emergencia se veía implicada en la consolidación una ruptura pensada como gran acontecimiento artístico-existencial. Los manifiestos son portadores de esta energía destructiva y redentora, de esta violencia cargada de una doble naturaleza nihilista y revolucionaria. A un siglo de su irrupción, el arte dejó de vivirse a sí mismo como anhelo de ruptura y de gran acontecimiento. Y sin embargo, nuestra época discurre en una orfandad temible. Quizás, en la actualidad no resulta posible anhelar grandes acontecimientos que cimbren las formas de lo real, sino que la fuerza de la historia se blandió con tal fuerza que incluso la aspiración quedó liquidada, asfixiada.

El arte radical (en un sentido primordialmente estético-existencial) de nuestra época, quizás debería ser capaz de recobrar humildad y reactivar la crítica en el terreno de la cotidianidad y de los quehaceres artísticos y culturales *menores*, lejos de los *grandes museos* y de las *grandes academias*, y tan lejos como se pueda del control del capital y el Estado, para ponerse en contacto con las dinámicas sociales subterráneas e irruptoras. La aspiración de llevar el arte a la vida constituye un imperativo fundamental en este sentido, y sin duda un legado de las vanguardias del siglo pasado. Sin embargo, no deben oponerse los pequeños actos a la aspiración de una ruptura. Entre el germen y la ebullición no existe oposición sino una complementariedad rupturista.

Es preciso ser tiernos y violentos para desafiar el *continuum* arrogante de la historia guiada por las clases dominantes, por sus valores decadentes y su marcha triunfal a la barbarie. En otras palabras, es preciso elegir la vida, como lo hicieron en su momento aquellos que se atrevieron a desafiar un siglo que perdieron.

LA CUESTIÓN DEL PODER EN CLASTRES: ELEMENTOS PARA UNA POLÍTICA LIBERTARIA

*“La historia de los pueblos que tienen una Historia
es la historia de la lucha de clases. La historia de los
pueblos sin Historia es, diremos con la misma verdad,
la historia de su lucha contra el Estado”.*

Pierre Clastres

Del poder como dilema civilizatorio

Hasta nuestros días la cuestión del poder en sus múltiples campos de acción, estructuración y potencia (teóricos, políticos, culturales) presenta una actualidad ambivalente, y por demás nebulosa. O es necesario, incluso espléndido, en la ruta ascendente de los individuos *emprendedores* y de los *países emergentes*, pero también del cambio social desde ciertas visiones, o es oscuro y detestable y se relaciona con los *sucios* políticos y la *indeseable* política, sea desde la visión de una empresa, una Organización No Gubernamental (ONG), posiciones autonomistas (o neo-anarquistas) que abdican de cualquier alusión al mismo que no implique negarlo. En ese marco puede recordarse con facilidad la frase: “*esto no es político*”, como intento cotidiano y tendencioso de purificación. Aunque el sentido de estos agentes socio-políticos pueda ser radicalmente opuesto esto no desmiente la existencia de un horizonte de disputa profundamente homologado en

donde la cuestión del poder obtiene dicha ambivalencia. Forzando y ultimando la reflexión: o lo vale todo y explica todo, y es esencia o antídoto de la humanidad y la historia, o no vale nada e incluso puede resultar un veneno deshumanizante. Y entre estos polos es posible encontrar una infinita variedad de combinaciones.

Cómo pensar al poder, y con ello a la política y a las instituciones, tras los totalitarismos del siglo XX, incluyendo a las dictaduras de Asia, África y América Latina, la brutalidad perpetrada en los campos de concentración y en las bombas atómicas, y sosteniendo frente a nosotros una catástrofe ambiental que anuncia nada menos que la extinción de la vida sobre el planeta como la conocemos. Esto, sólo por mencionar algunos de los principales avatares que enfrentaría una empresa de ese tipo en términos históricos y coyunturales.

El poder y la política parecen estar en *todo* y en *ninguna parte*, como menciona Clastres. Una presencia vaporosa o evanescente cierge sobre su aparición ante nosotros:

¿Es posible una antropología política? Podría ponerse en duda si se tiene en cuenta la marca creciente de literatura consagrada al problema del poder. Lo que sorprende ante todo es verificar en ella la disolución gradual de lo político, que a falta de encontrarse donde uno espera, termina por aparecer en todos los niveles de la sociedad arcaica. A partir de ahí, todo cae en el campo de lo político, y todos los subgrupos y unidades (grupos de parentesco, clases de edad, unidades de producción etc.) que constituyen una sociedad se cargan, venga o no el caso, de una significación

política, que termina por cubrir todo el espacio de lo social y perder desde luego su especificidad. Pues si lo político está en todas partes, no está en ninguna.³⁵

La política y el poder pueden ser *sucios*, pero operan; son indeseables y sin embargo la educación política y sentimental dominantes nos instruyen en un apego inaudito al poder tal y como lo conocemos, un apego a las jerarquías, a desear dominar y ser dominados a través de medios y fines coercitivos, como si resultase imposible otro curso. La Boétie y su *Discurso sobre la servidumbre libertaria*³⁶ retumban en ésta incómoda intimidad arrojada —precisamente— por la obra de Pierre Clastres, quien abrevó del primero cierto aguijón libertario que opera en el corazón de su teoría: “¿Cómo puede ser, —pregunta La Boétie—, que la mayoría no tan sólo obedezca a uno solo, sino que también le sirva, y no tan sólo le sirva sino que también quiera servirle?”³⁷

El escándalo de los migrantes sirios en Europa y la llegada de Trump a la Presidencia de Estados Unidos en 2016 son fenómenos elocuentemente mayúsculos que confirman las implicaciones del poder político. Pero su presencia también puede verificarse en el caso de las relaciones cotidianas entre géneros, minorías étnicas o sexo-identitarias y jerarquías laborales, en donde se juega una concepción y un sentido del poder ligados a diversas

35. Clastres, Pierre, 1978, *op. cit.*: 18.

36. De la Boétie, Esteban, 2006, *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*, Argentina: Libros de la Araucaria.

37. Clastres, Pierre, 2006, “Libertad, desventura innombrable” en *El lenguaje libertario* (Christian Ferrer: compilador), México: Ediciones Hormiga Libertaria.

prácticas tanto en el ámbito político como en el cultural. (Las instituciones son esencialmente una coagulación de poder social que ha logrado plantear una dinámica capaz de sobreponerse en el tiempo.) Ambas caras, una aparentemente estructural, y la otra cotidiana e inmediata, se vinculan con un proyecto civilizatorio o al menos con el horizonte sobre el cual diversos proyectos disputaron la conducción de nuestras sociedades durante los últimos siglos en Occidente y en las sociedades capitalistas a nivel internacional.

Desde este punto es posible acceder a dos preguntas vitales y radicales formuladas por la obra de Pierre Clastres: ¿Qué es el poder político? Vale decir: ¿qué es la sociedad?³⁸ Ante todo, debe adelantarse que para este autor se trata de un conjunto imposible de escindir, es decir, de preguntas que se realizan simultáneamente, una remite a la otra insistentemente, de ahí su potencia precisamente. En otras palabras, en la definición del poder algo definimos de la sociedad y de lo social, de aquello que es, pero también de aquello que puede ser o es deseable.

Aunque no se revele abiertamente, la obra de Clastres demuestra plena conciencia de las profundidades filosóficas y políticas del debate, más allá del posicionamiento antropológico de su obra. Al inicio de su libro *La sociedad contra el Estado* puede encontrarse esta intensa cita de Nietzsche:

Si es cierto que desde un principio, desde que existen hombres, han existido asimismo rebaños humanos (hermandades sexua-

38. Clastres, Pierre, 1978, *op. cit.*

les, comunidades, tribus, naciones, Iglesias, Estados) y siempre la mayoría de los hombres ha obedecido a un pequeño número de jefes: si, por consiguiente, la obediencia ha sido durante mucho tiempo ejercida y cultivada entre los hombres, puede presumirse como regla que cada uno de nosotros posee en sí mismo la necesidad innata de obedecer: como una especie de coincidencia formal que ordena: “Tú harás esto sin discutir”, en resumen, “es un tú harás”.³⁹

Queda claro que las intenciones de Clastres sitúan al debate en torno a la noción del poder en una raíz profundísima que sobrepasa la antropología, desborda la teoría política y se conecta con un debate sobre la naturaleza del ser humano que acompaña hasta nuestros días a nuestras sociedades. No se trata de una cuestión esencialista, sino de una cuestión eminentemente ontológica y sustancialmente histórica y política. No parece extraño que en una época de reacción instaurada por el pensamiento neoliberal (recuérdense sus totalitarismos histórico-conceptuales: fin de la historia, fin de las ideologías) la frase de Hobbes “el hombre es el lobo del hombre” cobre un sentido ineludible y una fuerza temible, un ascenso ligado íntimamente a un panorama de época en donde se declaró al mercado como máximo regulador social y político.

Sin embargo, tras décadas de implementación de estas recetas, puede detectarse la existencia de una doble tendencia: por un lado puede apreciarse el adelgazamiento estatal, en algunas esferas económicas (sobre todo en los países periféricos), y por el otro, no hacía más que insistir en la inviabilidad de que este mismo desapareciera

39. *Ibid.*: 7.

como confirmó la reacción de los grandes capitales y de las grandes potencias estatales ante la crisis económica generada tras el estallido inmobiliario de 2008. Quizás en muchos países el estado perdió poderío económico, pero en cambio ganó estabilidad y penetración en el campo de la seguridad y de cierta estabilidad institucional. Al egoísmo y egocentrismo adjudicado a la esencia humana por las visiones hobbesiana y liberales corresponde una visión del poder basado en la dominación y la coerción. Colocados en este punto, resulta sumamente sugerente la obra de Pierre Clastres.

Fragmentos para una ontología libertaria del poder

“Es necesario aceptar que negación no significa la nada, y que cuando el espejo no nos devuelve nuestra imagen, no quiere decir que no exista nada para mirar”.

Pierre Clastres

Nuestra insistencia por una ontología del poder en Clastres no resulta gratuita. En realidad, pretende resaltar en su obra la capacidad de cuestionar el ser del poder, en tanto que realización histórica y potencia ontológica, y su verificación empírica en el establecimiento de un diálogo horizontal y sincrónico con otras experiencias civilizatorias en la modulación del poder y en la experiencia de la esfera política de sus instituciones.

Clastres se pregunta por el ser del poder desde la experiencia histórica de su devenir en Occidente. Resulta relevante observar cómo esta operación tiene por objeto un desplazamiento sumamente radical, lo cual hace sur-

gir una sensación de vacío que este autor llena inmediatamente a través del análisis del poder en otra experiencia civilizatoria, a través de algunas sociedades arcaicas en Sudamérica. En otras palabras, piensa el poder desde sus antípodas o, al menos, desde el lugar en donde frecuentemente se distinguía entre las sociedades *civilizadas*, políticas e históricas, de las sociedades arcaicas o *bárbaras*: la existencia o no de poder, diferencia que era asimilada desde una noción en donde el ser del poder radicaba en la coerción y en las relaciones de tipo mando-obediencia.

En la opinión de Clastres existe una tendencia *natural* a que cada sociedad pretenda evaluar a las otras con base en su propia experiencia, lo que genera una suerte de etnocentrismo *orgánico*, que en el caso de la modernidad occidental es recubierto por una pretensión científica sumamente peligrosa. La cuestión es precisamente ésta: el pensamiento moderno se erigió desde una pretensión científica, condición que falsifica con creces su supuesta objetividad y neutralidad. Ésta condición complementa y fortalece una visión colonialista y determinista.

La obra de Clastres nos permite comprender que la metafísica moderna constituida en torno al poder ostenta, como uno de sus antecedentes fundamentales, la idea de que resulta posible pensar a una sociedad sin poder o una sociedad sin un acuerdo común plasmado en leyes y cristalizado en un Estado e instituciones políticas. En ciertos pensadores clásicos de la filosofía política moderna (Hobbes⁴⁰ y Locke⁴¹ por ejemplo), esta condición

40. Hobbes, Thomas, 2010, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil* (traducción de Manuel Sánchez Sar-to), México: Fondo de Cultura Económica: 101-134.

41. Locke, John, 2003, *Segundo tratado sobre el gobierno civil* (traduc-

se denominó *estado de naturaleza*, una suerte de estado *presocial*, en donde el contrato moderno no existe y la proto-sociedad transita en una dinámica de átomos que chocan álgidamente, aunque no necesariamente (recuérdese la posición de Locke al respecto), pero en donde el poder y la propiedad de uno atenta en contra del otro, de ahí la necesidad de una instancia suprema de autoridad, en donde el poder y la función política se funden, capaz de arbitrar los diversos intereses particulares en favor de un concierto *armónico* de los intereses particulares correspondientes a la diversidad de individuos existente dentro de la sociedad. Como puede verse, la naturaleza humana y la naturaleza del poder obtienen una justificación y un universo de definición común desde esta óptica.

Es conocida la solución a este dilema a través de una fórmula lapidaria y formalmente incuestionable: el contrato social y la fundación del Estado como instancias políticas por excelencia. Se trata del milagro entre una sociedad con poder y otra sin poder, entre una sociedad con instituciones y otra sin instituciones, en pocas palabras, aquello que diferenciaría a una sociedad civilizada de otra bárbara. El paso parece milagroso y sin embargo conflictivo, como arguye Clastres con una agudeza formidable, entre una sociedad política y una apolítica, como si fuese posible pensar a la sociedad sin poder y sin instituciones.

Para la mirada occidental erigida sobre esta metafísica, y a su vez sustentada y compuesta de presupuestos esencialistas, resulta imposible pensar la fundación de la esfera política desde una institución sin autoridad y sin

ción de Carlos Mellizo), Madrid: Alianza Editorial: 35-110.

poder de carácter coercitivo, como lo explica Clastres mediante el análisis de los jefes indios en Sudamérica en tanto que institución política. De acuerdo a su planteamiento, se trata de sociedades en donde la función política se formula como campo fuera de la coerción:

Una relación original entre el espacio del poder y la esencia del grupo se revela de esta manera: el poder mantiene una relación privilegiada con los elementos cuyo movimiento recíproco funda la estructura misma de la sociedad: pero esta relación, al rehusar un valor que es de intercambio a nivel del grupo instaura la esfera política, no sólo como algo exterior a la estructura del grupo, pero aún más, como negación de la misma: el poder está contra el grupo, y el rechazo de la reciprocidad, es decir, de la dimensión ontológica de la sociedad, equivale al rechazo de la sociedad misma.⁴²

En cualquier caso, los circuitos semióticos instaurados por la jefatura, implicados en su funcionamiento y en su capacidad de sancionar e incidir en el actuar del grupo en el intercambio de mujeres, palabras y bienes materiales u ornamentales es irreductible a su mera función semiótica, siendo ésta una cualidad inserta en la relación social global que implica la jefatura en tanto que institución política. Como práctica y sentido del poder estos universos fundan o realizan la condición política inmanente a cualquier sociedad. Esta condición política implica la articulación de un poder escindido y en constante tensión de la función política y coercitiva. Como explica Clastres, la verticalidad y la autoridad sólo son

42. Clastres, Pierre, 1978, *op. cit.*: 39.

asumidas y acatadas frente a situaciones extremas como la guerra o una catástrofe ambiental.

Otro aspecto relevante puede hallarse en la relación existente ante el poder y la palabra, ubicando a la segunda como polo contrario de la coerción en el funcionamiento institucional presentado por la jefatura india. Medio que, de acuerdo a Clastres, tiene el grupo para mantener al poder o a la función política aislada de la coerción. Es decir, la palabra no es sólo el privilegio de jefe, sino simultáneamente una concesión del grupo, una dinámica que le permite a éste conservar control sobre el líder. Simultáneamente, la palabra no funge únicamente como vehículo, sino como un valor en sí mismo.⁴³

En la ontología clastreana la cultura vehiculiza y afirma lo que ella misma se encarga de fundar mediante los circuitos de intercambio no recíproco planteados anteriormente (intercambio de palabras, bienes y mujeres). Estos circuitos, refiere Clastres, muestran la conversión del signo al valor, como referimos en el caso de la palabra. Es posible reconocer la importancia de los discursos de los jefes indios, de aquellos que detentan el valor de la palabra, pero simultáneamente puede observarse cómo ésta es carente de una capacidad coercitiva o autoritaria. El jefe puede y está legitimado para escuchar, pero al mismo tiempo, la comunidad estaría en la capacidad de negarse a escucharlo e incluso desacatarlo.

Esta dinámica expresa un determinado horizonte político, civilizatorio en una última instancia, de fundación y reproducción de la esfera política y de la sociedad misma en donde *el poder es venerado en su impotencia*,

43. *Ibid.*: 43.

como refiere Clastres. En el orden diacrónico y progresivo que brindó la modernidad a la historia, este *accidente* o insuficiencia por parte de las sociedades arcaicas debe asimilarse como un atraso e incapacidad por parte de estas comunidades o, en todo caso, una aventura del contexto geográfico y la voluntad humana. Estas sociedades carentes de Estado y de poder en última instancia, de instituciones políticas *correctas* y democráticas, así como de un contrato social, suelen manifestar con frecuencia una condición oral que se contrapone a la escrituralidad formulada y acostumbrada por los Estados modernos y su dinámica burocratizante. Una cualidad que se suma a la lista de *incapacidades* de las sociedades arcaicas desde la visión de Occidente.

En este punto, puede traerse a colación la reflexión de Max Weber en torno a la configuración del poder en clave carismática en donde puede reconocerse rechazo a la racionalidad burocrática y a la propia sistematización de los recursos.⁴⁴

Una vez que nos ubicamos en este universo es importante contemplar que la metafísica moderna en torno al poder revela otro mecanismo en su funcionamiento: la homologación del poder con su realización política en la forma del Estado moderno, la cual avanza hasta que las nociones de poder, política y Estado resultan inseparables e irreconocibles entre sí. Como explica Clastres: “tratar como elementos homogéneos el modo de constitución del poder y el modo de actuar del poder consti-

44. Weber, Max, 1979, “La dominación carismática y su transformación” en *Economía y sociedad*. Segunda parte, capítulo 9: VI, México: Fondo de Cultura Económica.

tuido, conduciría de alguna manera a confundir el ser y el hacer del liderazgo, lo trascendental y lo empírico de la institución.”⁴⁵ Desde luego, esta identificación radical conlleva la posibilidad adjudicar al poder una esencia coercitiva e incluso estatal.

En la antropología y la teoría política planteadas por los fundadores del marxismo la cuestión era descolocada, aunque no del todo... Por un lado, se reconocía que el poder se vinculaba a cierta lógica y dominación material de carácter histórico, en concreto, a la consagración y permanencia de la propiedad privada (Engels)⁴⁶. Subsecuentemente, el Estado era un resultado de la propiedad privada, aunque este desplazamiento no era necesariamente automático. En su extremo político, puede recordarse que el *Manifiesto Comunista* determina como fin de la revolución comunista la abolición del poder político mismo.⁴⁷ Aunque se denunciaba la condición histórica del Estado y la posibilidad de abolirlo, el horizonte histórico y ontológico seguía conducido por una reflexión incapaz de desligar al poder político de la coerción.

Para Clastres *el inicio* es otro necesariamente, ubicados desde un horizonte capaz de reconocer inmanencia e historicidad al ser del poder, más allá de una esencia inmóvil. En principio, debe reconocerse que la antropología marxista siguió recorriendo el peligro de concentrarse en

45. Clastres, Pierre, 1978, *op. cit.*: 35.

46. Engels Friedrich, 1974, “El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado”, en C. Marx, F. Engels, *Obras escogidas tomo III*, capítulo IX: *Barbarie y civilización*, México, DF.: Ediciones de Cultura Popular, S. A.: 347.

47. Marx, Carlos. Engels, Federico, 2009. *Manifiesto del Partido Comunista*, México: Universidad Autónoma de México.

el reconocimiento de las sociedades arcaicas como *sociedades de subsistencia*. *Incapaces*, técnicamente hablando, de producir un excedente y conquistar la abundancia: “En realidad la idea de economía de subsistencia surge del campo ideológico del Occidente moderno, y de ninguna manera del arsenal conceptual de una ciencia”.⁴⁸

La incapacidad técnica es otra cara de la incapacidad política de fundar al poder como *debe ser*, de aquello que Clastres denomina e identifica como *innovación social*. Desde este criterio, las sociedades arcaicas son incapaces de sobrepasar un estado de miseria y anarquía en términos económicos y políticos. Para Clastres, esto constituye un error fatal que nos conduce a desplegar otro proceso de homologación entre poder, coerción e innovación social: “En otros términos, la innovación social es quizás el fundamento del poder político coercitivo, pero de ningún modo el fundamento del poder no coercitivo, a menos de decidir (lo cual es imposible) que no hay más poder que el coercitivo”.

Un asunto crucial queda abierto tras las reflexiones enunciadas, pues la coerción no sólo estaba ligada a la concepción del poder político⁴⁹ sino a la historia misma, como revelan estas preguntas enigmáticas que pueden encontrarse en la obra de Clastres: “Cómo y por qué se llega del poder político no coercitivo al poder político coercitivo. Vale decir: ¿qué es la historia?”⁵⁰

De acuerdo con la discusión formulada por Clastres, y contra la cual toma parte, el poder político articula-

48. Pierre, Clastres, 1978, *o. cit.*: 14.

49. *Ibid.*: 22.

50. *Ibid.*: 23.

do como coerción delimitaría a las sociedades históricas y se encargaría precisamente de fundar su historicidad. La innovación social es pensada, en última instancia, como el resultado de la capacidad de poder político coercitivo que cada sociedad logra instaurar o coagular en su interior. Esta capacidad constituye un detonador histórico, al menos en apariencia. Conduciendo esta reflexión hasta sus últimas consecuencias es posible afirmar que *la partera de la historia y la política* para esta metafísica es la coerción. Incluso la frase de Marx, anteriormente parafraseada (*la violencia es la partera de la historia*) revela está ontología del poder conjurado o alienado, atado a la autoridad y la coerción. El examen ontológico de Clastres revela que la política y la historia se encuentran atadas y hermanadas por la coerción.

Desde este punto es posible apreciar cómo la definición del poder actúa como conjetura moral y como evaluación histórica, ocasionando una verdadera gradación de las sociedades en función de la cantidad de poder político, tal y como lo entiende el Occidente moderno y las sociedades capitalistas, coagulado en su interior.

En otras palabras, en la historia humana —después de todo—, existen sociedades más *desarrolladas*, capaces y civilizadas que otras, en última instancia, *hay mejores sociedades y seres humanos*. En el fondo, esta evaluación revela la proximidad existente entre la concepción del ser humano, la concepción de lo social y de la naturaleza o esencia humana, lo cual nos arroja sobre el campo ontológico sobre el cual discurre la argumentación de Clastres. Parte sustancial de la radicalidad de su planteamiento

proviene precisamente de la desvinculación que genera entre poder y coerción, lo cual deshace la posibilidad de asignar una esencia de ese tipo al poder, para alcanzar una noción de poder ligada a una condición inmanente: *no hay sociedad sin poder*. Pero el poder es necesariamente una realización en donde la coerción es únicamente una posibilidad:

*El poder político no es una necesidad inherente a la naturaleza humana, es decir, al hombre como ser natural (y en esto Nietzsche se equivoca), pero sí constituye una necesidad inherente a la vida social. Puede pensarse lo político sin la violencia, no puede pensarse lo social sin lo político, en otros términos, no hay sociedad sin poder.*⁵¹

El poder es pensando de esa manera como una relación histórica que realiza al ser social sobre sí mismo, en el horizonte de conquistar determinados fines o sentidos que bien pueden resolverse mediante la coerción y autoridad. En otras palabras, es necesario dejar atrás la idea de que sólo Occidente pudo elegir su forma de gobierno para pensar que las formas arcaicas del poder pueden ser menos accidentales de lo que se cree. Desde este punto es que la ontología del poder formulada por Clastres exige un giro heliocéntrico:

La condición es renunciar, ascéticamente, diremos nosotros, a la concepción exótica del mundo arcaico... La condición, en este caso, será tomar por fin en serio al hombre de las sociedades primitivas en todos sus aspectos y en todas sus dimensiones: incluso desde un enfoque político, aun y sobre todo si lo político se

51. *Ibid.*: 21.

*realiza en las sociedades arcaicas como negación de lo que éste es en el mundo occidental.*⁵²

Al desvincular al poder de la coerción, y con ello de las relaciones mando-obediencia, se brinda la posibilidad de dar este giro. Asumir que Occidente no es la única sociedad de *adultos racionales y civilizados* permite romper la coraza etnocentrista oculta bajo el escudo científico de la historia y de la antropología, cuya consolidación teórica constituye y es antecedente de la metafísica moderna a la que nos referíamos al inicio de nuestro trabajo.

Desde la mirada de Clastres, el poder instituido en la figura del jefe indio refleja una decisión, una elección y no un mero accidente o insuficiencia. Por el contrario, las sociedades arcaicas reflejan la capacidad de conjurar el poder, de separar al poder de la función política y a ésta de la coerción y la autoridad. La coerción y la autoridad son únicamente reconocidas en momentos de peligro o guerra, en donde se admite un liderazgo con autoridad. Sin embargo, esta dinámica no es permanente.

Como refiere Clastres: lo que “se trata de comprender es la extraña persistencia de un poder casi impotente, de un liderazgo sin autoridad, de una función que funciona en el vacío”.⁵³ Otro aspecto de importancia es que no sólo se previene la homologación del poder y la función política sino que además ésta misma operación se encuentra relacionada con la separación de la función política y de la acumulación de bienes materiales y ornamen-

52. *Ibid.*: 19.

53. *Ibid.*: 27-28.

tales, pues no son compatibles avaricia y poder: “para ser jefe hay que ser generoso”.⁵⁴

En pocas palabras, es imposible pensar la sociedad sin el poder, sería como pensarla en el vacío. Y no se pueden diferenciar las sociedades por la existencia o no de poder. Pues el *poder político es universal, inmanente a lo social* y se realiza bajo la forma de poder coercitivo y de poder no coercitivo.⁵⁵ En esta distinción, la coerción es sólo una modalidad del poder pero no lo abarca ni lo constituye esencialmente. Desde la mirada de Clastres se trataría de un caso particular, una realización concreta pero no una determinación biológica o social.

Conclusiones —y aspiraciones— finales

Pierre Clastres es importante, sumergidos en la empresa de cuestionar al poder en términos civilizatorios. A esa profundidad es posible hallar y captar el esqueleto que él dejó para una ontología libertaria del poder. Resulta notable el parentesco que puede observarse entre sus planteamientos y el horizonte libertario instaurado, principalmente, aunque no únicamente, por Proudhon, Bakunin y Kropotkin, que impone la idea de pensar al poder más allá del Estado moderno e incluso del poder mismo. Sobre ese horizonte, Clastres conquista un giro esencial al expresar distancia respecto al planteamiento marxista pero, simultáneamente, en relación a la tradición anarquista. Quizás uno de los grandes problemas

54. Sin embargo, nos parece cuestionable la afirmación de que “*el grupo revela así un rechazo radical de la autoridad, una negación absoluta del poder*”.

55. Clastres, Pierre, 1978, *op. cit.*: 21.

con la teoría política libertaria anarquista consista en el perfil anti intelectual e incluso antiteórico. Incluso resulta posible adjudicar un racionalismo naturalista a buena parte del pensamiento anarquista del siglo XIX y XX. Clastres resuelve este dilema, diluyéndolo teóricamente al imposibilitar su matriz naturalista y racionalista: el poder no es una esencia, es una condición social abierta a diversas posibilidades históricas y civilizatorias.

De ahí que su teoría resulte significativa en la historia de la filosofía y la teoría política libertaria, pues brinda herramientas teóricas esenciales a las teorías antiestatales y anticapitalistas que intentan esquivar una visión antipoder. Clastres cuestiona la esencia asumida por la modernidad al poder pero al mismo tiempo no la sustituye por otra e instauro un horizonte abierto a la coerción y la dominación, pero no condenado a ellas: “no nos parece evidente que coerción y subordinación constituyan la esencia del poder político siempre y en todas partes”.⁵⁶

Este mismo planteamiento implica un cuestionamiento a la idea de que el poder, en tanto que condición social, está ligado y es automáticamente la esfera política de las instituciones. La institución implicada en las jefaturas indias de Sudamérica muestra la posibilidad de separar el poder social de la función política, y ésta de la autoridad y de la coerción.

La vinculación e implicación que tiene el ser del poder con la definición de lo social y lo humano y, simultáneamente, la imbricación de este universo con la esfera moral

56. *Ibid.*: 12.

e institucional es sumamente densa. Sin duda un campo en donde la ontología clastreana tiene mucho que decir. Si algo muestra el poder es que la moral y la esfera político institucional se encuentran profundamente hermanadas. El poder se ejerce como juicio moral ligado a un determinado modelo del poder y de sus instituciones. Cuestiones que no deben perderse de vista en la ruta de cuestionar al poder en términos históricos y civilizatorios.

La contradicción entre ser y devenir queda rota en la ontología libertaria de Clastres. El poder es inmanente a la condición social del ser humano pero ésta misma condición sólo implica que las sociedades articulan poder, no cómo lo articulan. Por un lado este desplazamiento nos permite pensar que el poder puede adquirir múltiples sentidos y, a su vez, relacionarse con diferentes formas en la realización y fundación de la esfera político-institucional, de aquello que Clastres denomina la función política.

Las sociedades arcaicas de Sudamérica serían un ejemplo para conjurar los excesos autoritarios y tiránicos del poder:

Las sociedades indígenas supieron inventar un medio para neutralizar la virulencia de la autoridad política...La misma operación que instauro la esfera de lo político impide su despliegue: es así como la cultura utiliza contra el poder el ardid propio de la naturaleza: es por ello que se nombra jefe al hombre en quien viene a quebrarse el intercambio de las mujeres, de las palabras, de los bienes.⁵⁷

57. *Ibid.*: 42.

Este ejemplo vislumbra la posibilidad de desligar al poder de la función política y brinda la potencia de cuestionar las relaciones de poder existentes en las sociedades modernas, así como para pensar en posibilidades pasadas y futuras. La mirada de Clastres permite afirmar una postura en donde la imbricación de la función política, la coerción y la autoridad alienan la decisión y el valor de la mayoría.

Existen interesantes experiencias que podrían pensarse desde esta ontología libertaria del poder. El democratismo radical practicado en diversas experiencias políticas por las mayorías en la modernidad constituye un universo que nos interpela al respecto. No es una casualidad que la afrenta de la Comuna de París fuera atravesada por la demanda de que un diputado ganase igual que un obrero cualificado. Se trataba de un intento por desvincular la avaricia de la función política. La extensa y rica tradición de la democracia asamblearia, obrera y campesina, habla por sí misma.

En términos clastreanos, muchas de éstas han consistido en intentos por desvincular al poder social de la avaricia, y a la función política de la autoridad y la coerción. El delegado-líder de una asamblea popular sólo presta la voz, como en el caso de la jefatura india, pero la voluntad y la máxima autoridad emergen de la comunidad. La cuestión del doble poder y de la autonomía del poder popular ha atravesado, durante casi dos siglos, a las tendencias de extrema izquierda (comunistas, anarquistas, nacionalistas revolucionarios etc.) en Occidente. La discusión puede rastrearse en los debates políticos del

siglo XIX: tras la Comuna de París en 1871, uno de los momentos fundacionales de dicho universo, Marx concluía la necesidad de construir poder popular en términos no estatales.

Hasta nuestros días, diversos esfuerzos de construcción socio-política en el campo popular muestran prácticas y aspiraciones que apuntan justamente en este sentido. Occupy Wall Street fue una muestra de ello. Su idea-fuerza apuntaba a señalar al 1% privilegiado de la población, cima en donde se concentra la riqueza y la opulencia, y a ligar la concentración de la riqueza con la ausencia de democracia. Tanto el *15 M* en el Estado español como el *#Yosoy132* en México insistían justamente en esta conexión, el primero refiriéndose a la casta y el segundo al señalar la relación existente entre falta de democracia y el monopolio de las telecomunicaciones. (Al mismo tiempo —no debe dejarse de lado— las experiencias recientes muestran un desplazamiento y tensión respecto al legado del siglo XX en relación a la estructuración y configuración del poder en su interior).

Desde el horizonte formulado por esta ontología libertaria del poder, somos los occidentales quienes perdimos el control sobre el poder y su relación con la función política, la autoridad y la coerción, hasta que la propia historia terminó por salirse de nuestras manos. El poder no recae en una condición biológica o social inmutable, en otras palabras, la historia de las sociedades no está condenada a las relaciones de tipo mando-obediencia. Al cuestionar el ser del poder, Clastres nos permite pensar desde el cielo libre de la historia (Walter Benjamin), desde una historia abierta y antiesencialista.

Que quienes sean dominados deseen persistir en esa condición, y a su vez dominar a otros, es un efecto —y no una esencia biológica o social— de la configuración del poder en nuestras sociedades. Si el poder y la política pueden pensarse como condena, Clastres muestra que existe una oportunidad para cuestionar los grilletes de la dominación y activar el potencial libertario de la historia y de nuestra condición social.

MONSTRUO POLÍTICO Y GENEALOGÍAS DE LAS ANTÍPODAS

*“Comenzamos a leer la historia
desde el punto de vista del monstruo,
como producto y umbral de
aquellas luchas que nos han liberado
de la esclavitud a través de la fuga,
del dominio capitalista a través del sabotaje,
y siempre, a través de la revuelta y la lucha”.*

Antonio Negri

Pensar el ser desde las antípodas del orden ontológico existente implica intentar develar una genealogía monstruosa en donde aquellos y aquellas que han sido condenados al abismo y a la pasividad toman la palabra e irrumpen para proceder a una modificación de sentido en el mundo, a una transmutación (*siguiendo la ferocidad de Nietzsche y la osadía de Marx*). Pero, cómo aquello que ha sido condenado al abismo puede emerger y subvertir los valores y el orden existente. Advenir al ser supone una labor titánica y laberíntica para las mayorías subalternas, quienes desde un punto de vista cualitativo son minoría (Deleuze), o en otras palabras: de aquellos que valen menos en el mundo o sencillamente son *menos mundo*. El escándalo generado recientemente por la situación de los migrantes sirios en Europa lo muestra claramente.

Desde una mirada de largo plazo, los escasos registros de la historia de las mayorías frente a los exorbitantes volúmenes de expedientes estatales brindan otra pista de las asimetrías históricas y ontológicas en la trayectoria de Occidente: contamos con más historia de los reyes que de los pueblos, de los hombres que de las mujeres, de Europa occidental que del África subsahariana y así hasta el infinito... Este panorama nos plantea la odisea de pensar aquella región del ser en donde la dominación ejerce su voluntad y cuya carne gime con la latencia de una locomotora subterránea, a veces silenciosa e intermitente. Se trataría de reconocer, como Antonio Negri propone, tanto en la racionalidad griega como en la razón moderna “el dominio del principio eugenésico, como dispositivo que opera durante un periodo tan prolongado como lo es la historia de la racionalidad occidental”.⁵⁸

El enfoque planteado por Negri resulta sumamente sugerente al unir el criterio genealógico, de corte histórico, con el ontológico, de carácter filosófico-existencial. En otras palabras, no se trata de reconstruir únicamente la historia desde el foco de la dominación y la resistencia, sino de problematizar su propio devenir en relación al orden ontológico dominante y a su gradación hegemónica. En nuestra opinión —y quizás en última instancia— las reflexiones de este autor apuntan precisamente a ese camino bicéfalo. Pues dicho rastreo histórico y ontológico permite identificar el papel de la eugenesia como un principio rector, cuyo germen vehiculiza la dominación con

58. Negri, Antonio, 2007, “El monstruo político. Vida desnuda y potencia” en *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida* (Gabriel Giorgi y Fermín Rodríguez: comps.), Buenos Aires, Editorial Paidós: 99.

determinadas formas y contenidos del sentido social de la vida, con determinadas valoraciones morales y sociales pero también y, simultáneamente, con determinadas estructuras materiales.

Por lo tanto, pensar las antípodas del orden ontológico existente implicaría desmontar precisamente el dispositivo eugenésico, encargado de ocultar y sofocar a las clases y grupos subalternos: “Ni siquiera el neoplatonismo, hacia el final del mundo griego alcanza a imaginar ontológicamente al monstruo: si acaso el monstruo se manifestase, no podría más que ser parte de la nada, perteneciendo, por lo tanto, al límite absoluto del ser, a la materia (que no sabe ser y no es, en absoluto, eugenésica: de hecho ni siquiera es)”.⁵⁹

En este campo de cuestiones existe una deuda innegable con Nietzsche, quien aporta argumentos esenciales para pensar aquellas regiones del ser que fueron ocultas, repelidas o simplemente ignoradas por Occidente, aun cuando sus intenciones no fueran pensar la historia desde la dominación o el conflicto. La coincidencia rastreada por la *Genealogía de la moral* entre ser y poder, su identificación y mutua constitución resulta alumbradora: “Antes bien, fueron los buenos mismos, es decir, los nobles, los poderosos, los hombres de posición superior y elevados sentimientos quienes se sintieron y se valoraron a sí mismos y a su obrar como buenos, o sea, algo de primer rango en contraposición a todo lo bajo, vulgar y plebeyo”.⁶⁰

59. *Ibid.*: 95.

60. Nietzsche, Friedrich, *Genealogía de la moral* (traducción de José Luis López y López de Lizaga), Madrid: Editorial Tecnos.

Son los poderosos los que tienen el derecho, y en el fondo la fuerza, de nombrar la tierra:

*[...] el derecho del señor a dar nombres llega tan lejos que deberíamos permitirnos el concebir el lenguaje como una exteriorización del poder de los que dominan y dicen: esto es esto y aquello.*⁶¹

De esa manera, el problema de la verdad y de la justicia queda directamente conectado con un problema de fuerza y de equilibrio de fuerzas. Las reflexiones de Fanon, guiadas tanto por el criterio genealógico como por el ontológico, alcanzan conclusiones similares en relación a la constitución del mundo colonial y del ser del colonizado: “El mundo colonizado es un mundo cortado en dos. La línea divisoria, la frontera está indicada por los cuarteles y las delegaciones de policía”.

Algunas reflexiones de Nietzsche también se conducen hacia esta región, en donde puede observarse la identificación y mutua justificación en lo bello, lo bueno y lo verdadero.⁶² El propio Fanon explica que el orden de poder dominante en el mundo colonial implica una cierta exterioridad moral encargada de justificar la crueldad y el ejercicio excesivo de esta eugenesia: “El indígena es declarado impermeable a la ética: ausencia de valores, pero también negación de los valores. Es, nos atrevemos a decirlo, el enemigo de los valores. En este sentido, es el mal absoluto”.

61. *Idem.*

62. *Idem.*

Como recalca Negri, incluso es posible ir más lejos y aproximarse a una región fundacional del orden occidental en donde esta ontología queda plasmada:

Cuando R. Shürmann, interpretando la lectura heideggeriana de aquel momento constitutivo de la tradición occidental, subraya la relación entre origen y dominación implícita en la arché, y ahonda en su dinámica constitutiva, dice que allí sangre noble y presencia continua, dispuestas en relación de causalidad, fundan la ontología y el poder (la alianza entre las nociones de origen y de dominación sólo es posible cuando la metafísica de las causas se ha constituido).⁶³

Que aquellos que sean nobles y dignos deban y merezcan ser al mismo tiempo los poderosos, articula una homologación temible que abandona al mundo a merced de la acumulación de poder, bien en términos capitalistas en nuestro caso, pero también a nivel individual, grupal, sectorial, genérico, racial o étnico. En Occidente el pasado de esta tradición eugenésica del poder y del sentido social de la vida nos remite, por lo menos, a Grecia. De nueva cuenta, el ser del poder obtenido de su homologación con la dominación se muestra como una infinita cadena de fracturas y escisiones, de mandos y obediencias: *deseamos dominar y ser dominados, obedecer y ser obedecidos...*

Raza, economía y ser se encuentran íntimamente relacionados y vinculados: “La causa es consecuencia: se es rico porque se es blanco, se es blanco porque se es rico”. (Fanon, 34) Es posible afirmar que el colonialismo iniciado hace siglos instituyó una modificación radical en

63. Negri Antonio, 2007, *op. cit.*: 94.

la metafísica del poder de la tradición occidental referida por Negri. Potenciándola y radicalizándola. Dando sustento y forma a lo que otrora fuesen las antípodas.

La identificación del sentido y del valor de la vida con el poder y de éste con la dominación tienden a proyectar un orden de sentido ligado íntimamente a las estructuras materiales y simbólicas de la explotación y la opresión. La valía social y existencial de cada agente se mide en relación a la cantidad y cualidad del poder que posee y es capaz de adquirir y, simultáneamente de los poderes que actúan sobre él (sus jefes).

A nivel del sentido común abundan imágenes y prejuicios en donde todo el tiempo se manifiesta mecánica mortífera: “los pobres son pobres porque quieren”, o “porque no son capaces” (aquí radican potentes energías para el darwinismo social), o porque simplemente el egoísmo, propio de la *naturaleza humana* impide un mundo más equitativo... Uno de los flancos más sinuosos de esta metafísica del poder consiste en animalizar al subalterno, en expulsarlo del reconocimiento racional sobre el cual se erigió la propia modernidad en términos políticos: “Y, en realidad, el lenguaje del colono, cuando habla del colonizado, es un lenguaje zoológico”.

En el fondo, esa lógica refleja la reproducción de esa hegemonía eugenésica encargada de perpetrar la dominación con un velo construido sobre una valoración moral y existencial que es inmediatamente una determinada gradación ontológica: vidas que valen más que otras, mercancías que valen más que la vida... y así hasta el infinito de nueva cuenta:

*El poder es desde siempre el poder sobre la vida, biopoder. Es la tradición del poder y del pensamiento occidental, lo es hasta tal punto que toda definición del poder toutcourt es eugenésica: quiere incidir sobre la vida y crear vida y, sobre todo, crea al que manda sobre la vida. En cambio, los que no deben mandar son los excluidos, los monstruos.*⁶⁴

Desde ahí puede observarse el efecto naturalizante y esencialista del principio eugenésico: la homologación entre poder y dominación. Negando y cancelando, al menos formalmente, la posibilidad de pensar otro tipo de esencia o naturaleza para el poder, al margen del que conocemos en la trayectoria que va desde Grecia y hasta el capitalismo. En este campo de problematización son sugerentes y útiles las reflexiones de Pierre Clastres, antropólogo libertario.⁶⁵ La ruta de su empresa parte de reconocer que la línea divisoria entre las sociedades con historia y las sociedades sin historia sigue siendo la existencia de un poder estatalmente configurado. De lo contrario, se les ubica en el pasado respecto a la progresión en el tiempo que implicaría el Estado, o simplemente como incapaces de acceder a esta configuración social.

El ser del poder como dominación queda consagrado en ese universo en donde el poder otorga ser, a través del reconocimiento, riqueza u otros ornamentos, a ciertos agentes y arroja a otros a las antípodas, a otra clasificación dentro del orden ontológico, a la marginación y a un estrecho vínculo residual, al silencio parcial y anticuado de quien sirve de andamio para la historia pero

64. *Ibid.*: 118.

65. Clastres, Pierre, 1978, *op. cit.*: capítulos 1 y 2.

no se retrata en ella ni tiene derecho de convertirse en su protagonista. En términos territoriales esta ubicación se proyecta de manera territorial de manera nítida: “El indígena es un ser acorralado, el apartheid no es sino una modalidad de la división en compartimientos del mundo colonial. La primera cosa que aprende el indígena es a ponerse en su lugar, a no pasarse de sus límites. Por eso sus sueños son sueños musculares, sueños de acción, sueños agresivos”.

Pensemos en el estatuto ontológico experimentado por siglos por los negros y en su tránsito a una situación que por lo menos sigue siendo sospechosa y sumamente inequitativa. ¿Cómo la esclavitud de siglos puede esfumarse en unas cuantas décadas? Quizás la conflictividad reciente, pero al mismo tiempo de carácter estructural, entre policías blancos y jóvenes negros en los Estados Unidos brinde una huella al respecto, lo mismo que los disturbios ocurridos en las periferias de París en 2007.

Este tipo de tensiones atraviesan prácticamente todo el campo de lo social. Hoy sigue siendo destellante la frase de Angela Davis: “Feminismo es la idea radical de que las mujeres son personas”. Esa frase devela precisamente las cualidades eugenésicas del poder en tanto que dominación en el terreno de la construcción del género. Se trata de una impugnación a un orden que opera una nulificación o negación de ser, al ser de las mujeres, de sustracción de valor desde un naturalismo o incluso un sentido religioso, a partir de reconocer subjetividad y voluntad-razón, aquello que fue determinante para de-

tonar la modernidad en términos políticos y ontológicos. Como se sabe, la colonización operaba sobre la base de una mistificación racista sustentada sobre la animalización o demonización de los colonizados: “Y, en realidad, el lenguaje del colono, cuando habla del colonizado, es un lenguaje zoológico”.

En efecto, Marx puede ser considerado uno de los personajes que logró arrebatarse la voz y admirar la historia desde el lugar del monstruo, tomando como referencia la metáfora de Negri. Él ofrece, por primera vez, una teoría de alcance general que admira en la existencia del monstruo una tensión estructural ligada a la genealogía de la propiedad privada. Su radicalidad consiste en develar el funcionamiento alienante de la economía capitalista cuyo vector es la valorización del valor, la obtención de la plusvalía a través de la explotación. No debería olvidarse, como E. P. Thompson sugiere, que se trata de una crítica que contiene rasgos de indignación. Con Marx, puede enfocarse la historia como conflicto y dominación. En otras palabras, desde la condición abismal del monstruo pero también desde el desacato y rebelión del mismo.

A este nivel, una mezcla de puntos de vista entre Marx y Nietzsche puede permitir admirar el *devenir esclavo universal* que Deleuze refiere en relación a la historia, basándose en Nietzsche pero situándose desde una mirada que pretende enfocar los velos de la dominación y el poder.⁶⁶ Después de todo, en la historia de Occidente sería *la moral de los débiles* la que ha conquistado el orden

66. Deleuze, Gilles, 2000, *Nietzsche* (traducción de Isidro Herrera y Alejandro del Río), Madrid, España: Arena Libros.

social existente, instaurando precisamente la confusión entre lo grandote y lo grandioso (Eduardo Galeano). Y que, en el extremo contrario, abriría paso a invertir nuestros enfoques de la historia. Nuestro asombro por las pirámides egipcias, entre otras muchas edificaciones, continúa participando activamente del principio eugenésico de conservar la historia de los reyes, de los poderosos, de los que merecen ser recordados cuando mueren. Hoy, sigue siendo sorprendente el ocultamiento de este aspecto en las clases de historia y en las visitas guiadas a sitios arqueológicos e históricos. ¡Claro que podemos admirar enormes monumentos y piezas con un alto significado simbólico y religioso, pero habría que agregar que alguien las hizo, y que, aquellas personas —ese monstruo que habita en el centro de la producción— no tuvieron derecho a hablar ni a ser recordadas! En este caso la poesía de Brecht resulta un arma espléndida. Su poesía constituye un manifiesto explícito de esta sensibilidad que consiste precisamente en una inversión de sentido:

¿Quién construyó Tebas, la de las siete Puertas?

En los libros aparecen los nombres de los reyes.

¿Arrastraron los reyes los bloques de piedra?

Y Babilonia, destruida tantas veces,

¿quién la volvió siempre a construir?...

El joven Alejandro conquistó la India.

¿Él solo?

César derrotó a los galos.

¿No llevaba siquiera cocinero?

Felipe de España lloró cuando su flota

*Fue hundida. ¿No lloró nadie más?
Federico II venció en la Guerra de los Siete Años
¿Quién
Venció además de él?*⁶⁷

Esa misma radicalidad poética ha recorrido de manera explosiva al arte durante los últimos siglos. De hecho, puede decirse que la modernidad detona una nueva relación del monstruo con la estética y la implementación de sus retratos. Los casos son conocidos: Lord Byron fue el único miembro de la cámara de los lores que osó defender a los rompe máquinas (Luditas)⁶⁸:

*Como los compañeros de la Libertad
allende al mar
compraron la independencia al precio de la sangre
también nosotros, también,
moriremos luchando o moriremos libres
¡y abajo todos los reyes menos el Rey Ludd!*⁶⁹

¿Acaso la radicalidad de Toulouse-Lautrec no consiste precisamente en atreverse a retratar al monstruo? A estas alturas, su pintura está infinitamente identificada con el retrato de las prostitutas y de su mundo.⁷⁰ A través del color ellas cobraron forma (una de las cuatro causas aristotélicas) y lograron salir, aunque sea parcialmente,

67. Brecht, Bertolt. *Preguntas de un obrero que lee*. Versión digital consultada el 12 de junio de 2017 en: <https://memoriasyminutos.wordpress.com/2009/09/02/preguntas-de-un-obrero-que-lee-bertolt-brecht/>.

68. Byron, Lord, 2002, *Poemas*, Madrid, España: Edimat Libros.

69. *Idem*.

70. Matthias, Arnold, 2005, *Toulouse-Lautrec*, Singapur: Taschen.

de esa zona gris y de ocultamiento cuasi parcial, pues la hipocresía y la doble moral hacen parte de la eugenesia moderna.

Sin embargo, como previene Negri, estos desplazamientos y fracturas corren el riesgo de ser reincorporados y neutralizados. De hecho, esa misma reflexión vale para el campo de la cultura y de la construcción de los placeres corporales. El propio Negri refiere y reconoce el impulso liberador del goce. Y son los propios jóvenes de la generación de los sesenta los que alimentaron simultáneamente tanto la revolución sexual como acontecimientos políticos y culturales que cuestionaron a fondo a la naturaleza del poder y de las instituciones gubernamentales. A la postre, valdría la pena problematizar los resultados y herencias del fenómeno cultural ligado al goce.

Desde luego, los márgenes de libertad conquistados son vitales pero al mismo tiempo no puede omitirse que así como el monstruo se infiltra en todos los campos de lo social y lo político también el capital lo hace. La hipersexualización de las sociedades capitalistas contemporáneas y la mercantilización implicada en ella muestra justamente ese juego perverso en donde el goce individual es nuevamente adaptado, si bien no interferido a nivel coercitivo o moral, sí a través de los circuitos de acumulación capitalista. ¿El goce implicado sigue jugando el mismo papel emancipador, a sabiendas de las exorbitantes ganancias de las empresas que comercializan los anticonceptivos o de los inframundos mezclados con la pornografía y la pedofilia, por no hablar de estos fenómenos como dinámicas evasivas? (Sin mencionar las propias

tendencias despolitizadoras que atravesaron a amplias capas del movimiento LGBT a partir de los ochenta). O, al igual que en el fenómeno artístico y estético de las imágenes sus dinámicas pueden ser incorporadas y colocadas en un papel ambivalente y funcional, entre la liberación individual y el mantenimiento y reproducción social de las relaciones de poder. De ahí que nos parezcan problemáticas algunas de las afirmaciones de Negri:

Al igual que esas masas carnalescas (gozosas del “cuerpo bajo”) a las que aludimos antes, que nunca devinieron “pueblo”, sino multitud de deseos, evadiendo toda manipulación y toda mistificación, estas nuevas multitudes intelectuales, cuyos placeres y cuya productividad están en la comunicación y en la interactividad colectiva, no devienen demos del imperio.⁷¹

El conjunto de miradas expuestas hasta ahora nos remite necesariamente al campo genealógico. Pues, si la dominación y el dispositivo eugenésico han logrado ser enfocados es porque su propia historia ha sido expuesta como desagravio y leída precisamente desde el sufrimiento y el desacato. No sólo eso, pues ese lugar ha sido conquistado a través de la resistencia y el antagonismo. Si en la actualidad es viable una lectura de la historia desde aquellos que padecieron y osaron invertir el orden es porque, a nivel del sentido, un campo de la sociedad se desprendió de la eugenesia y logró realizar una profunda transmutación con fuertes implicaciones ontológicas, aunque sea parcial y en cierto sentido frágil.

71. Negri, Antonio, 2007, *op. cit.*

En palabras de Negri: *el monstruo ha devenido bello y bueno*.⁷² Otras representaciones de la historia han intervenido de la mano de potentes movilizaciones sociales que recolocaron ciertos acontecimientos y abrieron la posibilidad para que ciertos relatos disputaran la memoria de nuestras sociedades.

La descolonización no pasa jamás inadvertida puesto que afecta al ser, modifica fundamentalmente al ser, transforma a los espectadores aplastados por la falta de esencia en actores privilegiados, recogidos de manera casi grandiosa por la hoz de la historia. Introduce en el ser un ritmo propio, aportado por los nuevos hombres, un nuevo lenguaje, una nueva humanidad. La descolonización es realmente creación de hombres nuevos. Pero esta creación no recibe su legitimidad de ninguna potencia sobrenatural: la "cosa" colonizada se convierte en hombre en el proceso mismo por el cual se libera.

La descolonización consiste, en términos ontológicos, en una transvaloración sin transición. Es un proceso histórico que permite retirar las cadenas que sostienen esa relación colonial pero simultáneamente es un proceso que indica una profunda modificación en el ser de los colonizados. Refiere a la apertura de un nuevo ser y, en esa medida, o precisamente por ello, a la apertura de un nuevo mundo. En otras palabras, la descolonización es *la sustitución de una especie de hombres por otra especie de hombres*.

En algunos momentos del texto escrito por Negri cierta seducción parece cobrar una fuerza que merece cautela. El monstruo parece mostrar un despliegue pro-

72. *Idem*.

gresivo en la historia: escala en su capacidad de antagonismo y de impugnación y construye simultáneamente la experiencia de agenciamiento al disputar el orden social y sentido. Una mañana de 1381 Londres es sitiada por un ejército de campesinos andrajosos y hambrientos. Su vocero principal es engañado y ejecutado.⁷³ Pero el ejercicio resultó sumamente sugerente. No se trata sólo de una revuelta más. Las exigencias reunidas por los campesinos a lo largo del Medioevo dan cuenta de una cierta agregación y densificación identitaria. Quizás uno de los miedos más profundos de las clases y grupos dominantes era admirar cómo el monstruo emergía desde los ínfimos y el silencio para empezar a balbucear y a plantearse a sí mismo en contraposición al orden existente. La revuelta campesina de Alemania en 1525 fue categóricamente más radical y masiva. En su manifiesto, compuesto por doce puntos, puede encontrarse la siguiente declaración:

En tercer lugar, ha sido hasta ahora costumbre para algunos de tratarnos como si fuésemos de su propiedad privada, lo que es de lamentar, considerando que Cristo nos ha liberado y redimido a todos por igual, al siervo y al Señor, sin excepción, por medio del derramamiento de su preciosa sangre. Así, conforme a la Escritura somos y queremos ser libres. Esto no significa que deseamos ser absolutamente libres y no estar sujetos a autoridad alguna. Dios no nos enseña que debemos llevar una vida desordenada en los placeres de la carne, sino que tenemos que amar a Dios nuestro Señor y a nuestro prójimo.⁷⁴

73. Cohn, Norman, 2015, *En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media* (traducción de Julio Monteverde), España: Editorial Pepitas de Calabaza.

74. “Los 12 artículos y reglamentos de la liga de campesinos” di-

Las líneas anteriores muestran precisamente el ascenso del monstruo desde el abismo. Su tangencial y sutil corte a la eugenesia teocrática.

¿La toma de la Bastilla y la organización popular de la Guardia Nacional en 1789 no retratan la entrada triunfal y monstruosamente bella de las mayorías a la política en la modernidad? Una vez más, como Negri alega, expresiones y categorías son inventadas para contener al monstruo. ¿Acaso la noción de *descamisados* no implica el reconocimiento del odio clasista al tercer estado? Desde esa época, y aunque sea en ocasión únicamente en el campo de la retórica, las mayorías se insertan en la modulación discursiva de la modernidad política.

Este mismo impulso puede encontrarse en las reflexiones de Fanon a propósito del fenómeno de la descolonización:

El colonizado, por tanto, descubre que su vida, su respiración, los latidos de su corazón son los mismos que el colono. Descubre que una piel de colono no vale más que una piel de indígena. Hay que decir, que ése descubrimiento introduce una sacudida esencial en el mundo. Toda la nueva y revolucionaria seguridad del colonizado se desprende de esto. Si, en efecto, mi vida tiene el mismo peso que la del colono, su mirada ya no me fulmina, ya no me inmoviliza, su voz no me petrifica.

rigidos a la Asamblea de todos los campesinos (Archivo estatal de Memmingen) en: <http://stadtarchiv.memmingen.de/918.html>. Traducción retomada de: https://es.wikipedia.org/wiki/Guerra_de_los_campesinos_alemanes.

En realidad, el odio y el resentimiento se construyen en el campo de la subalternidad como motores de una sensibilidad disruptiva:

Como reconoce Negri, en la modernidad la noción de pueblo revela un artificio para intentar reconocer la existencia de las mayorías pero de condenarlas a la participación de los hombres propietarios, una muestra de la combinación estridente entre capitalismo y patriarcado: son las mujeres y los obreros los que sencillamente no pueden ser reconocidos como ciudadanos, como protagonistas de la historia en última instancia. Sin embargo, su contenido y realización reveló contradicciones muy profundas que fueron campo de potentes antagonismos. Así puede leerse el arco formado entre las revueltas de 1848 en Europa, la Comuna de París en 1871, la revolución rusa en 1917 y la enorme y plural diáspora de revoluciones y de procesos de independencia, particularmente tras la Segunda Guerra Mundial, que impusieron el voto de los obreros, la independencia de decenas de países en el tercer mundo y en último lugar, en orden de aparición, el derecho de voto para las mujeres.

Desde luego, algunas cuestiones quedan abiertas en los planteamientos hechos por Negri. Aunque no se menciona de esa manera, el monstruo, o mejor dicho su ser en estado emergente, parece ostentar el estatuto de una sustancia que adquiere fuerza y consistencia y que cada vez más disputa el campo político y el destino de la sociedad: “Al vencer, el monstruo ha impuesto lo común, no sólo como sustancia de todo desarrollo productivo sino también como potencia de la ciudadanía”.⁷⁵

75. Negri Antonio, 2007. *El monstruo político. Vida desnuda y poten-*

Como si un principio progresivo en términos temporales pudiese deducirse de su propia genealogía, lo cual no es en ningún momento sugerido de esta manera en Negri, pero al llevar algunos de argumentos hasta sus últimas consecuencias podríamos encontrarnos con esto. Esta sustancia es una mezcla irresoluble de marginalidad y exterioridad que se compacta y muestra la conexión entre ésta y cierta interioridad necesaria. Pues, como él mismo argumenta, en el centro de la producción siempre habitó el monstruo: el condenado, el que no merece nombre pero se encuentra ubicado en el corazón de la reproducción social del poder. El esclavo en Grecia, las mujeres ante el patriarcado, el indígena ante el colonialismo y el imperialismo, el campesino en el Medioevo, el obrero en la ascensión del capitalismo, la juventud ante la gerontocracia ...

Consideraciones finales y discusiones pendientes

Quizás lo único seguro es afirmar que el monstruo procede por rupturas y ríos subterráneos. Y eso apenas dice algo. Nadie pudo predecir que el encuentro entre la guerra franco prusiana de finales del siglo XIX y la furia del pueblo parisino propondría las condiciones necesarias para que se desencadenara la comuna. Una de las cuestiones más desesperantes, debido a la confusión que generó el cierre del siglo anterior, es que en medio del enfoque ontológico y genealógico, surge la cuestión de identificar el periodo y la situación en la que estamos. En otras pala-

cia, en: *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*. Gabriel Giorgi y Fermín Rodríguez (comps.). Traducción de Javier Ferreira Gabriel Giorgi, Editorial Paidós: 117.

bras, evaluar la latencia de los contrincantes así como el campo de batalla.

El propio Negri ensaya una suerte de periodización en donde es posible encontrar las siguientes conclusiones: “En suma, nos parece que la relación entre el capital y el proletariado (la multitud de aquellos que producen y son explotados) ya se ha estabilizado sobre un equilibrio ontológico que favorece al proletariado”.⁷⁶

Más adelante afirma:

*De hecho, el monstruo ha vencido. Ha invadido y desbordado, como río crecido, todos los espacios que, alrededor de su curso, habían sido encauzados con el fin de evitar una gran inundación. El poder —que, con distintas variantes, siempre expresó el mandato eugenésico— ya no sabe qué más hacer... La solución le es impuesta. Y es el monstruo el que la impone, invadiendo todos los espacios y ocupando todo el campo político.*⁷⁷

Otro tanto transcurre en la afirmación de que el trabajo inmaterial es hegemónico. Y que, en cierta concordancia con ello, la lucha de clases no estaría vinculada a la negociación del salario y a las estructuras políticas. Eso merece ser puesto en cuestión analizando el contenido y dinámicas de las luchas en América Latina en la primera década de este siglo. Las rebeliones populares en Bolivia, Argentina y Ecuador fueron motores sustanciales de posteriores modificaciones constitucionales que dejaban entrever la existencia de un horizonte político planteado en esos términos y elaborado desde el interior de la movilización popular y de los movimientos sociales.

76. *Ibid*:112.

77. *Ibid*:116.

Al mismo tiempo, convendría sopesar las transformaciones productivas derivadas de la relocalización del mundo industrial clásico. ¡El crecimiento en Asia es realmente monstruoso! Ese continente se ha convertido prácticamente en la fábrica del mundo. Mientras que en otras regiones del mundo, la acumulación por desposesión constituye una herramienta fundamental del capital. En cierta concordancia con ese panorama, durante los últimos años fue posible admirar la expansión y la recurrencia de luchas obreras en China, las cuales pugnan por demandas *clásicas* de derecho a la libre sindicalización y por mejoras salariales. Consignas enraizadas en la tradición moderna del trabajo: con su dimensión material ligada a una cierta identidad antagónica arraigada en ese tipo de luchas.⁷⁸

En última instancia, estamos seguros que dicha valoración no puede establecerse sin volver a poner sobre la mesa el debate sobre los resultados del *corto siglo XX*. En contra de las lecturas reaccionarias o reduccionistas: no es posible dar por cerrado el balance del siglo pasado. Una disputa por la historia del monstruo es librada actualmente de cara a la posición que tomamos en relación a las experiencias emancipatorias. Tomando en cuenta los intentos tan osados y progresivos del monstruo y sin dejar de admirar las potentes mutaciones de las dinámicas de poder que han logrado incorporar segmentos enteros de las discursividades que anteriormente eran plenamente antagónicas. Las *políticas de la diferencia* implementadas

78. Friedman, Eli, 2013, “Las mutaciones de la resistencia obrera en China” en *Revista Nueva Sociedad*, No. 244, marzo-abril de 2013.

a nivel gubernamental muestran precisamente este riesgo. En otras palabras, el poder hegemónico —de matriz eugenésica— obtiene formas más refinadas de mantener y reproducir la explotación y la alienación. Asimismo, es posible percatarse de algunos eventos y productos culturales en donde la eugenesia clásica persiste. Pensemos en los anuncios comerciales de la televisión, en donde frecuentemente se muestra a hombres blancos, jóvenes y bellos, con la certeza de poderse asegurar un futuro. El cuadro es adornado por una bella mujer, por una familia o sencillamente por el panorama planteado por su propia trayectoria de éxito.

Es importante destacar que conviene defender la trinchera o el enfoque ontológico, sin olvidar las dimensiones genealógicas, reconociendo que la gradación eugenésica que opera en nuestras sociedades constituye una movilización formidable de poder social encargado de asignar un lugar en el mundo para cada persona dependiendo de su color de piel, su género, condición étnica y región del mundo. De ahí la conveniencia del enfoque propuesto por Castoriadis. Puede que el racismo, el clasismo o el sexismo constituyan una constelación de prácticas orientadas por representaciones cuya base es el prejuicio. Sin embargo, dicho imaginario es tan poderoso y efectivo que se encarga de conectar la condición familiar, social, económica y cultural con las aspiraciones de los agentes en una determinada sociedad. En otras palabras, el valor asignado a las personas, mediante el reconocimiento del poder que poseen. De ahí la conveniencia de seguir pensando en esta clave.

Por último, y colocados en ese horizonte, es importante tomar en cuenta que una parte del monstruo puede considerarse cooptada por las dinámicas del poder. El dilema, por cierto, es muy antiguo y nos remite a la clásica problemática libertaria planteada por La Boétie: cómo es que los dominados no sólo obedecen sino que además desean ser dominados y obedecer.⁷⁹ A esta dificultad se suma el hecho de que las formas y mecanismos para hacer hablar al monstruo son atravesadas por el riesgo de cometer una *revictimización*. Es decir, repetir desde el sufrimiento la ubicación del poder frente a su propio cuerpo. Para nosotros, estos aspectos indican el arribo o reencontro con aquello que Daniel Bensaïd denominaba la cuestión estratégica.

79. De la Boétie, Esteban, 2006, *op. cit.*

APUNTES PARA EL SOCIALISMO DEL SIGLO XXI

Michael Löwy y Samuel González

La crisis de civilización que hoy experimentamos es el resultado de más de dos siglos de modernidad capitalista, un proceso histórico que nos ha conducido a un panorama de miseria social y a una temible crisis ecológica que amenaza la vida sobre el planeta, lo cual anuncia una verdadera crisis de sentido para la vida y para la historia de nuestras sociedades. ¿Acaso la modernidad falló tanto en su apuesta liberal como socialista? ¿Acaso la historia perdió sentido; acaso se haya fatalmente condenada?

Para nosotros, si la historia puede cobrar un sentido diferente tendría que hacerlo en un sentido opuesto a la lógica actual de la sociedad; tendría que hacerlo fuera de la lógica cosificada del valor, fuera del individualismo, el autoritarismo, el machismo y la depredación ecológica. Esto implica reinventar el mundo, reinventar la sociedad sobre bases completamente diferentes. La pregunta sería desde dónde construir la experiencia de esa historia distinta. Desde qué posturas teóricas, desde qué valores, desde qué ética y desde qué experiencias históricas. Sin esperar, por supuesto, que ello consista en una receta mágica, monolítica o dogmática. Un cambio posible deberá sembrarse sobre la base de la pluralidad y el debate constante.

Desde nuestra perspectiva, la lucha por resignificar la historia debería ser una experiencia que logre ata-

jar los antagonismos modernos entre tradición y modernidad; entre naturaleza y sociedad; entre campo y ciudad y ello representa un ejercicio abierto al debate, abierto a la pluralidad y a la creatividad. La sola idea de cambiar el mundo implica hacer un intento por recuperar las experiencias más valiosas de la humanidad y, al mismo tiempo, ser capaces de innovar, ser capaces de ir contra y más allá de la moderna sociedad capitalista.

Sin duda alguna el proyecto liberal de la modernidad capitalista sólo ha sido brutalmente contrastado y puesto en cuestión por el horizonte socialista. El socialismo, como perspectiva de emancipación, se instala en la moderna sociedad industrial intentando cuestionar el orden social en su totalidad; intentando consolidar una verdadera resignificación de la vida y de la historia más allá de la opresión y la explotación.

El socialismo, por supuesto, no es ningún bloque estático u homogéneo ya que en su interior conviven diversas perspectivas de emancipación social, pasando por el anarquismo, el comunismo e incluso ciertas formas de socialismo utópico. ¿Pero es válido, o quizás factible, el proyecto socialista como proyecto histórico, como movimiento de transformación social, como anhelo de reinención radical para la historia?

Nos parece, a la vista de las experiencias de lucha social y política a nivel mundial de la última década, que hoy más que nunca es necesario y coherente el horizonte socialista para este siglo pues, frente a la crisis de civilización, el socialismo continúa proponiendo e impulsando la creación de un mundo sin opresión ni explotación, sin

propiedad privada ni Estado. Esto indica la vigencia y la necesidad de seguir pensando la realidad de manera distinta; de seguir actuando de manera crítica y radical, es decir, revolucionaria.

La pregunta, por supuesto, es qué tipo de socialismo construir y bajo qué supuestos históricos y teóricos, lo cual constituye un reto que sobrepasa a una sola corriente teórica, a una sola corriente política o a un solo autor. Por ello es importante resaltar la necesidad de consolidar un ambiente de diálogo permanente entre autores y corrientes con la intención de recrear nuestros horizontes prácticos y teóricos.

En ese campo de lucha y de emancipación el marxismo revolucionario, sin lugar a dudas, juega un papel primordial. Debemos reconocer que cualquier perspectiva revolucionaria de la modernidad debe transitar necesariamente por las coordenadas esbozadas por Marx y por los distintos marxismos que se han desarrollado en el seno de esta compleja tradición teórica y política.

El presente esfuerzo pretende contribuir, de manera simultánea, a una reflexión crítica sobre el proyecto comunista de sociedad y sobre la necesidad y vigencia de la teoría marxista en vistas de reinventar el sentido de nuestras vidas y de nuestra historia. Como todo esfuerzo teórico se ve limitado por distintas razones, y es en esa medida que este ensayo pretende ser una invitación explícita —también— a reinventar la teoría marxista revolucionaria.

Con la intención de impulsar un socialismo revolucionario y libertario, a lo largo de este artículo nos proponemos operar un abordaje y un rescate crítico, desde una

perspectiva marxista, de tres corrientes teóricas y políticas que en la actualidad gozan de un peso significativo para las luchas de las clases subalternas a nivel mundial: el romanticismo revolucionario, el anarquismo y el ecosocialismo. Todo ello, con la intención de entretejer una perspectiva creativa y dinámica para el socialismo del siglo XXI.

La decisión de retomar estas tres perspectivas no fue casual. Desde nuestra perspectiva el socialismo del siglo XXI debe emprender una revisión crítica de estas corrientes de pensamiento en vistas de su propio proyecto histórico. Para nosotros, existe la urgente necesidad de hacer de la política socialista una herramienta útil en la lucha de clases actual y, para ello, debe lograr apropiarse de una perspectiva romántica, libertaria y ecosocialista.

Entre la tradición y la modernidad: el romanticismo revolucionario

Contrariamente a lo que se puede leer en los manuales de historia de la literatura, el romanticismo es mucho más que una escuela literaria de principios del siglo XIX. Se trata más bien de una *visión del mundo*, que atraviesa todos los campos de la cultura —literatura, artes, filosofía, religión, doctrinas políticas, historiografía, antropología, etc.— y que tiene por eje principal una *crítica cultural a la moderna civilización capitalista* en nombre de ciertos valores —sociales, culturales, religiosos— del pasado premoderno.

La protesta romántica se levanta en contra de algunas de las características centrales de las sociedades

burguesas modernas: el desencantamiento del mundo, la cuantificación de las relaciones sociales, la mecanización de la vida y la atomización de los individuos. De hecho, el romanticismo es una de las principales estructuras de sensibilidad de la cultura moderna, que aparece en mediados del siglo XVIII —se puede considerar Jean-Jacques Rousseau como su “fundador”— y continúa hasta hoy. Un movimiento político-cultural como el surrealismo es un ejemplo evidente de romanticismo en el siglo XX.

Para muchos marxistas, el romanticismo, por su referencia al pasado, es necesariamente un movimiento reaccionario. Pero en realidad, el campo cultural romántico es muy heterogéneo políticamente, y en su interior se cristalizan dos polos opuestos: uno, el romanticismo regresivo, restaurador y/o reaccionario, que sueña con una (imposible) vuelta al pasado; el otro, el romanticismo utópico y/o revolucionario, para el cual se trata más bien de un *giro por el pasado en dirección al futuro*. Para el romanticismo revolucionario —que hace suyos los valores emancipadores modernos: libertad, igualdad, fraternidad— la nostalgia del paraíso perdido es proyectada hacia un futuro ideal. De hecho, el socialismo romántico es una de las formas que puede tomar el romanticismo revolucionario.

La crítica romántica de la modernidad no deja de ser, a pesar de su «pasadismo», una forma cultural moderna; se le puede considerar una autocrítica cultural de la modernidad. Su protesta tiene por algo aspectos fundamentales de la civilización capitalista: la mercantilización, la reificación, el espíritu de cálculo comercial, la disolución de todos los valores cualitativos (estéticos, éticos

o sociales) y la dominación exclusiva de la cantidad, del valor de cambio, del dinero.

Una impresionante síntesis de esta crítica romántica anticapitalista es el siguiente pasaje de un autor del siglo XIX:

Finalmente vino un tiempo en el cual todo lo que los seres humanos habían considerado inalienable se transformó en objeto de cambio, de tráfico y pudo alienarse. Es el tiempo en el cual las cosas mismas que hasta entonces eran transmitidas pero jamás cambiadas; regaladas pero jamás vendidas; obtenidas pero jamás compradas —virtud, amor, opinión, ciencia, consciencia, etc.— una época en la cual finalmente todo pasó en el comercio. Es el tiempo de la corrupción general, de la venalidad universal o, para hablar en términos de economía política, el tiempo en el cual todas las cosas, morales o físicas, transformadas en valor venal, son llevadas al mercado para ser apreciadas a su justo valor.

¿Quién es el autor, tan nostálgico del pasado pre-capitalista, de esta feroz crítica moral de la sociedad burguesa? Muchos lectores habrán reconocido la pluma de... Karl Marx.⁸⁰

¿Sería Marx un pensador romántico? No, por cierto, pero Marx reconocía a la crítica romántica de la sociedad burguesa una cierta legitimidad:

En etapas anteriores de la evolución se manifiesta una mayor plenitud del individuo (...). Es tan ridícula la nostalgia de esta plenitud originaria, cuanto la creencia en la necesidad de quedarse en el vacío presente. La concepción burguesa nunca lo-

80. Marx, Karl, 1947, *Misère de la Philosophie*, Paris: Ed. Sociales: 33.

*gró superar a la romántica, y por tanto ésta la va a acompañar, como su legítima oposición, hasta su bendito término.*⁸¹

Además, existe en los escritos de Marx un “momento romántico”, que se manifiesta, por ejemplo, en su interés por el “comunismo primitivo” y, en sus últimos escritos, en defensa de la comunidad rural rusa con sus tradiciones colectivistas. En una carta a la socialista rusa Vera Zasulich, en 1881, Marx considera esta comuna como el punto de partida para una regeneración socialista de Rusia. En última instancia, escribe Marx en uno de los borradores de la carta, qué es el socialismo sino el “retorno de las sociedades modernas a una forma superior del tipo más arcaico: la producción y la apropiación colectiva”, añadiendo un comentario irónico: “No hay que dejarse intimidar por la palabra *arcaico*”.⁸² Se trata de una dialéctica entre el pasado (“arcaico” o “primitivo”) y el futuro (utópico) típica del romanticismo revolucionario.

El socialismo romántico se va desarrollar, después de Marx, en la obra de autores como William Morris, revolucionario inglés de sensibilidad marxista/libertaria, autor de la célebre novela utópica, *News from Nowhere* (*Noticias de ninguna parte*) (1890), o el filósofo marxista Ernst Bloch, que caracterizaba sus primeros escritos como expresión de *romanticismo revolucionario*.

Uno de los socialistas románticos más importantes del siglo XX es el marxista peruano “heterodoxo” José Carlos Mariátegui. Contra el romanticismo retrógrado

81. Marx, Karl, 1953, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. Berlin: Europäische Verlaganstaltung: 80.

82. Marx, Karl, 1881, “Brouillons de la réponse à Vera Zasulich, en *Œuvres II. Économie*, Paris: Gallimard: 1561 y 1570.

de las élites —la nostalgia del periodo colonial— él apela a una tradición más antigua y profunda: las civilizaciones indígenas precolombinas: “El pasado incaico ha entrado en nuestra historia, reivindicado no por los tradicionalistas sino por los revolucionarios. En esto consiste la derrota del colonialismo (...) La revolución ha reivindicado nuestra tradición más antigua”.⁸³

Mariátegui llamó a esta tradición “el comunismo incaico”.⁸⁴ No se trata para él de volver al pasado precolonial, sino de entender las raíces indígenas del futuro: “El socialismo, en fin, está en la tradición americana. La más avanzada organización comunista primitiva que registra la historia, es la incaica. No queremos ciertamente, que el socialismo en América sea calco y copia. Debe ser creación heroica. Tenemos que dar vida, con nuestra propia realidad, en nuestro propio lenguaje, al socialismo indoamericano. He aquí una misión digna de una nueva generación”.⁸⁵

Este mensaje no quedó olvidado. Una visión romántico-revolucionaria semejante se encuentra en muchos de los movimientos indigenistas actuales en América Latina. Estos movimientos —en Perú, Ecuador, Bolivia, pero también México— se refieren al pasado comunitario inca o maya, no para restaurar el Twantisuyo o la civilización

83. Mariátegui, José Carlos, 1975, “La tradición nacional” en *Peruanicemos el Perú*, Lima: Amauta: 121. *Mariátegui total*, 1994, Lima: Empresa Editora Amauta S.A. : 326.

84. Esta expresión aparece también en la *Introducción a la Crítica de la Economía Política*, de Rosa Luxemburg, publicada en Alemania en 1925 e indudablemente desconocida por Mariátegui.

85. Mariátegui, José Carlos, 1928, “Aniversario y balance”, *Ideología y política*: 248-249. *Mariátegui Total*, 1994, Lima: Empresa Editora Amauta S.A. : 261.

de los mayas, sino para plantear una alternativa radical al neoliberalismo, al colonialismo, al mismo sistema capitalista. La expresión “socialismo comunitario” que circula en Bolivia es una de las manifestaciones de esta visión del socialismo del siglo XXI.

Perspectivas libertarias para el socialismo del siglo XXI

Por ruidoso que pueda resultar para muchos, en las luchas de las clases subalternas podemos hallar un sabor libertario inconfundible que trae hasta nosotros la memoria del movimiento anarquista internacional. En la actualidad el anarquismo es un espectro difuso que se mezcla en las luchas cotidianas de las clases subalternas en todo el mundo, a pesar del pensamiento dominante que intentó borrarlo, a toda costa, de la memoria de los oprimidos. ¿Tendrá la historia del anarquismo algún significado o valor frente a la situación actual?

A lo largo de más de una década tuvieron lugar distintos eventos de lucha cuyo contenido libertario recordaba, no sin melancolía y un sabor utópico inigualable, las grandes odiseas del anarquismo internacional, una historia de luchas, y también de persecución, tortura y deportación. Las luchas antineoliberales emergen en un ambiente completamente distinto pero enfrentado, en muchísimos sentidos, a un panorama que anuncia la necesidad de recrear la política de las mayorías bajo perspectivas abiertamente libertarias. Y en ese caso nos parece que el anarquismo tiene un valor inigualable.

El anarquismo, como parte del movimiento socialista, es una de las corrientes políticas más radicales de

crítica romántica a la modernidad, pero al mismo tiempo profundamente moderna, pues sus aspiraciones llevan hasta sus últimas consecuencias el ideal de la autonomía de individuos y comunidades para conducir sus vidas y su historia. A lo largo del siglo XX, el socialismo libertario logró constituirse como uno de los principales profetas de la revolución socialista como una lucha primordialmente antiestatal y predominantemente social basada en prácticas federativas y autogestivas, elementos presentes en las luchas de las últimas décadas a nivel mundial. Basta recordar el perfil autonomista de los movimientos indígenas en América Latina, los proyectos autogestivos también en esta región así como la autogestión de numerosas fábricas en países como Argentina y Canadá.

Es necesario señalar que las tendencias libertarias de las protestas sociales de la última década han traído a colación viejos debates dentro de la izquierda revolucionaria a nivel internacional relacionados con la toma del poder, la construcción del Estado y la participación electoral. Y es que no podemos negar que, desde hace aproximadamente una década, han vuelto de manera contundente las discusiones estratégicas entre los distintos movimientos sociales del mundo. Las tensiones y contradicciones de este proceso fueron particularmente fuertes entre los movimientos latinoamericanos que alcanzaron la capacidad de derribar gobiernos.

Desde esta perspectiva consideramos fundamental que el proyecto socialista de este siglo vuelva sobre las experiencias y las concepciones del movimiento anar-

quista, pues detrás de todos estos episodios podemos encontrar un legado inigualable para las luchas revolucionarias de este siglo. Para las y los socialistas de nuestra época debe ser de gran interés un nuevo acercamiento a la literatura ácrata con el firme objetivo de renovar el proyecto socialista desde perspectivas libertarias.

Debemos ser conscientes de que tras las experiencias del movimiento socialista durante el último siglo el horizonte socialista para este siglo debe ser capaz de integrar dentro de sus elementos constitutivos una crítica radical del autoritarismo, el burocratismo y el estatismo desarrollados no sólo en las experiencias de la Unión Soviética. Para ello, consideramos fundamental operar un rescate crítico del socialismo libertario.

No debemos olvidar que desde sus inicios el anarquismo hizo de la libertad el valor supremo de su pensamiento. Desde esta visión, es la libertad la fuente, pero al mismo tiempo, la única posibilidad de *progreso* para la humanidad. Es en este sentido que, bajo el enfoque libertario de Proudhon, libertad y solidaridad son conceptos hermanados orgánicamente, pues como lo indica en *Las confesiones de un revolucionario*:

Consideradas desde el punto de vista social, libertad y solidaridad son dos conceptos idénticos. Encontrando la libertad de cada uno, no un impedimento en la libertad de los demás, como dice la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano de 1793, sino un apoyo, el hombre más libre es el que mayores relaciones tiene con sus semejantes.

Como podrá intuirse, dentro del movimiento anarquista no existe una concepción definitiva de la libertad. Sin embargo, todas las corrientes anarquistas coinciden en identificar la libertad con la autonomía plena de individuos y colectividades para decidir el sentido y la dinámica de sus vidas en contraposición a cualquier tipo de jerarquía. De esta manera, la concepción anarquista de la libertad transgrede los *tradicionales* límites modernos del concepto ya que para el anarquismo la libertad emerge en una oposición irreductible al Estado. Desde la perspectiva ácrata no es el Estado la garantía para la libre autodeterminación de la sociedad.

Pero, lo que resulta verdaderamente sorprendente es cómo esta concepción de la libertad fue constituida a través de prácticas históricas completamente radicales. De hecho, la historia del anarquismo es la historia de una serie de experiencias que intentaron llevar, hasta sus últimas consecuencias, esta concepción de la libertad. Esto se hizo evidente en la experiencia de las rebeliones campesinas en Ucrania (1917-1920) y Corea (1929-1930), la experiencia de la CNT-FAI en la revolución española (1936-38), y en la experiencia del sindicalismo revolucionario en Italia (USI), Argentina (FORA), Bolivia, en otros muchos países.

Es necesario reconocer que en todas estas experiencias se ejercieron prácticas que hoy deben volver a pensarse y, sobre todo, a revalorarse. En primer lugar, la perspectiva antiautoritaria del socialismo libertario logró impulsar prácticas tan radicales como las milicias voluntarias en España y Ucrania, la reorganización de

la economía sobre la base de la solidaridad a través de cooperativas cuya estructura fue en muchas ocasiones rotativa pero en general una serie de acciones que tenían abiertamente a la autogestión de la vida social. Todas estas experiencias nos muestran que una revolución social en manos de las clases subalternas deberá ser una revolución que aspire a la disolución del Estado y a la autogestión de la vida social.

Al mismo tiempo, no queremos dejar de lado las limitaciones y contradicciones de todas estas experiencias. No debemos olvidar que los socialistas libertarios experimentaron en carne propia las contradicciones de una perspectiva estratégica que pretende la disolución inmediata del Estado, y esto fue más que evidente en la experiencia de la revolución española en donde la CNT se vio implicada en la participación gubernamental.

En la actualidad la disyuntiva está abierta para los distintos movimientos sociales a nivel internacional, sobre todo tras las rebeliones populares en América Latina y, recientemente, en el mundo árabe y en Europa, las cuales revelan que no basta con la lucha social, que a ella debe sumarse la perspectiva estratégica de la toma del poder ya que, sin quererlo o no, el Estado no se disuelve automáticamente, sobre todo si pensamos la revolución como un proceso internacional e internacionalista.

Desde este enfoque el socialismo del siglo XXI debe pensarse como un proceso revolucionario capaz de combinar la toma del poder con prácticas autogestivas abiertamente antiestatales, es decir, la revolución deberá proyectarse como un proceso social y político que debe

mezclar la creación de formas democráticas de poder con prácticas que sobrepasen al Estado y que apunten directamente a la autogestión de la vida social. En otras palabras: buscando, como lo sugería Marx a propósito de la Comuna de París, formas no estatales de poder político de los trabajadores. Para nosotros la revolución socialista debe ser una revolución libertaria capaz de reinventar la historia sobre la base de la libertad y la creatividad.

La apuesta ecosocialista, la apuesta por una nueva civilización

La crisis ecológica planetaria ha tomado un giro decisivo con el fenómeno del cambio climático. Primera constatación: todo se acelera mucho más rápidamente que lo previsto. La acumulación de gases con efecto de *estufa*, la elevación de la temperatura, la fusión de los hielos polares y de las “nieves eternas” de las montañas, las sequías, las inundaciones: todo se precipita, y los balances de los científicos, apenas la tinta de los documentos ha secado, se revelan demasiado optimistas. Ya no se habla de lo que pasará dentro de cien años, en un futuro remoto, sino de catástrofes que pueden darse en las próximas décadas.

Los efectos de *feed-back* pueden provocar un salto cualitativo en el efecto de estufa y un desbordamiento incontrolable e irreversible del calentamiento global. ¿Qué pasará si la temperatura supera los 2 o 3 grados? Sabemos que la subida del nivel del mar puede llevar a la sumersión de las grandes ciudades marítimas de la civilización humana. ¿A partir de un cierto nivel de temperatura —por ejemplo seis grados— la Tierra sería aún habitable

para nuestra especie? Infelizmente no disponemos de un planeta de repuesto en el universo conocido por los astrónomos...

¿Quién es el responsable por esta situación, inédita en la historia de la humanidad? Es el Hombre, contestan los científicos. La respuesta es correcta, pero un poco corta: el hombre habita la Tierra hace milenios, pero la concentración de gas carbónico ha empezado después de la Revolución Industrial y se ha agravado considerablemente en las últimas décadas. En cuanto marxistas, creemos que la respuesta es: la culpa la tiene el sistema capitalista, con su lógica absurda de expansión y acumulación infinita, su productivismo obsesionado por la ganancia. Un sistema intrínsecamente perverso, que el pretendido “socialismo real”, ya desaparecido sin gloria, trató de imitar, tanto en el terreno del aparato productivo —basado en las mismas fuentes de energía, fósil y nuclear— cuanto en su obsesión productivista, en una variante de corte burocrático.

La racionalidad estrecha del mercado capitalista, con su cálculo inmediateista de pérdidas y ganancias, es necesariamente contradictorio con una racionalidad ecológica, que toma en consideración la temporalidad larga de los ciclos naturales. No se trata de oponer los “malos” capitalistas ecocidas a los “buenos” capitalistas verdes: es el propio sistema, basado en la feroz competencia, en la impiedosa exigencia de rentabilidad, en la corrida por la ganancia rápida, que es inevitablemente destructora de la naturaleza.

Una reorganización del conjunto del modo de producción y de consumo es necesaria, basada en criterios

exteriores al mercado capitalista: las necesidades reales de la población y la defensa de los equilibrios ecológicos. Esto significa una economía de transición al socialismo, en la cual es la misma población —y no las “leyes del mercado”, o un Buró Político autoritario— quien decide, democráticamente, las prioridades de la producción y del consumo.

Esta transición conduciría no sólo a un nuevo modo de producción y a una sociedad más igualitaria, más solidaria y más democrática, sino también a un modo de vida alternativo, una nueva civilización, ecosocialista, más allá del reino del dinero, de los hábitos de consumo artificialmente inducidos por la publicidad, y la producción al infinito de mercancías inútiles.

¿Qué es entonces el ecosocialismo? Se trata de una corriente de pensamiento y de acción que se refiere al mismo tiempo a la defensa ecológica de la naturaleza y a la lucha por una alternativa socialista. En ruptura con la ideología productivista del “progreso” y del “crecimiento” —en su forma capitalista y/o burocrática— esta corriente representa una tentativa original de articular las ideas fundamentales del socialismo —marxista y/o libertario— y del anticapitalismo con los avances de la crítica ecológica al productivismo.

El ecosocialismo es un movimiento revolucionario que pretende abrirse paso fracturando la vida contemporánea en todas sus escalas. No demos olvidar que una revolución ecosocialista debe emerger, simultáneamente, como una revolución política pero también como una revolución de la vida cotidiana. Un proceso en donde los

grandes y los pequeños cambios no son contradictorios sino complementarios.

Desde ahora las y los ecosocialistas debemos emprender un combate por hacer coincidir las luchas sociales y políticas con las luchas ecológicas en una perspectiva de cambio radical. Como lo podemos constatar, el entrecruzamiento entre estas luchas será cada vez más intenso, como lo demuestra la situación actual en América Latina y en muchísimas regiones del mundo.

Nos encontramos frente a un panorama muy contradictorio en donde la crisis ecológica es combatida por las clases subalternas de todo el mundo, no sólo mediante resistencias, sino también mediante prácticas alternativas que portan, en la práctica, una visión ecológica anticapitalista. Ello puede observarse nítidamente en numerosos territorios de América Latina en donde diversas comunidades, mayoritariamente rurales e indígenas, gestionan de manera autónoma diversos recursos naturales.

Las luchas ecológicas en todo el mundo representan un amplio escenario lleno de vida. Un escenario en donde se funden tradiciones antiquísimas de respeto a la naturaleza con nuevas experiencias que intentan inaugurar una nueva relación con la naturaleza. Uno de los ejemplos más significativos, a pesar de sus tensiones y contradicciones, lo podemos encontrar en Bolivia: por un lado, el país sigue dependiendo de las energías fósiles (gas), pero por el otro, el gobierno de Evo Morales ha encabezado las movilizaciones internacionales en contra del cambio climático.

En la actualidad las luchas ecológicas a nivel internacional hacen evidente que las luchas ecológicas son

simultáneamente luchas políticas en donde se disputa el rumbo de la historia. Contrario a los que muchos quisieran, la crisis ecológica es un conflicto de clases. No podemos olvidar que los costos de la crisis son actualmente descargados sobre las y los explotados del mundo.

Por esta razón, pensamos que el horizonte ecosocialista debe operar multiescalarmente, apoyando procesos locales y regionales e impulsando, simultáneamente, perspectivas nacionales, continentales e internacionales. Nuestra labor es hacer converger todas estas movilizaciones no sólo en el terreno de lo social, mediante proyectos de autonomía y autogestión, sino también mediante la lucha por el poder, pues debemos ser conscientes de que el capitalismo no desaparecerá de la noche a la mañana.

De ello se desprende la necesidad de combinar los combates sociales con los combates políticos. No basta luchar por cambios de gobierno, pero tampoco basta con la lucha social al margen del poder. Ambas dimensiones deben impulsarse simultáneamente. Es desde esta visión que consideramos fundamental pensar en la construcción de gobiernos no sólo anticapitalistas sino también ecologistas ya que, como lo demuestran las pugnas actuales socioambientales en América Latina, se trata de consolidar experiencias de gobiernos anticapitalistas con una perspectiva ecologista.

Nos encontramos en un momento estratégico para las luchas ecológicas a nivel internacional. Sobre todo, si tenemos en cuenta el desastre de la COP-16 que anunció la intensificación de los desastres ecológicos, pero sobre todo tras la cumbre de los pueblos realizada en Cocha-

bamba, en donde se hizo evidente la necesidad de pasar a la ofensiva, de ir más allá de la resistencia, avanzando sobre la consolidación de alternativas sociales y políticas, más allá del capitalismo.

Finalmente, queremos expresar que luchar por una revolución ecosocialista implica resignificar el sentido de nuestras vidas, pues una relación distinta con la naturaleza conlleva una relación distinta con nosotros mismos.

Conclusión

El socialismo del siglo XXI se sitúa en *una relación dialéctica de continuidad y ruptura* en relación con el socialismo del siglo XX. La *continuidad* se refiere a lo mejor que ofreció el pensamiento y la acción de los revolucionarios del pasado, desde Emiliano Zapata y Augusto César Sandino, hasta José Carlos Mariátegui y Ernesto *Che* Guevara; desde Rosa Luxemburgo y León Trotsky, hasta Buenaventura Durruti y Emma Goldman; desde György Lukács y Ernst Bloch hasta Antonio Gramsci y Walter Benjamin; desde William Morris y Gustav Landauer hasta André Breton y Guy Debord. La lista es obviamente mucho más larga... Nos interesa la herencia marxista revolucionaria, libertaria y romántica, en su pluralidad contradictoria pero potencialmente convergente.

No se trata de inventar un nuevo dogma, un sistema cerrado con pretensiones exclusivas, en lugar del llamado marxismo-leninismo del siglo XX, sino de buscar inspiración en la diversidad de las culturas revolucionarias. Nos interesan también, pero con una perspectiva crítica, las grandes experiencias revolucionarias del siglo XX, no

sólo las victoriosas —la revolución rusa, la cubana— sino también las que fueron derrotadas: la revolución mexicana, la alemana, la española, entre otras. No empezamos desde cero, ni hacemos del pasado tabla rasa: sin memoria del pasado, no habrá futuro.

La *ruptura* se refiere a las tendencias dominantes en el socialismo del siglo XX, el reformismo socialdemócrata, cómplice de la Primera Guerra Mundial, responsable del asesinato de Rosa Luxemburgo en 1919 y de varias guerras coloniales, y el estalinismo, responsable de numerosos crímenes en contra de la humanidad en nombre del *comunismo*. Estas dos tendencias comparten una concepción estatista, “desde arriba”, del socialismo, donde todas las transformaciones son iniciativa del Estado —burgués, en el caso de la social-democracia, burocrático/autoritario en el estalinismo— y de sus aparatos. La ruptura se refiere también a la tendencia productivista, predominante en las corrientes socialistas del siglo XX, desde las más moderadas hasta las más radicales. La opción por el ecosocialismo es, desde un cierto punto de vista, la más novedosa dimensión del socialismo del siglo XXI en relación a las tradiciones del pasado en la izquierda y el movimiento obrero. Ella implica una ruptura con el culto “socialista” del infinito “desarrollo de las fuerzas productivas”, y con la ideología del progreso irreversible, traducido por el “crecimiento” y la “expansión” de la producción y del consumo.

Hemos propuesto tres dimensiones que nos parecen importantes para el socialismo del siglo XXI: el romanticismo, el anarquismo y la ecología. No las plantea-

mos como alternativa al marxismo revolucionario, sino como una forma de enriquecerlo, y de radicalizar su oposición a la civilización capitalista. Estas tres dimensiones no son separadas, sino que se interrelacionan y se combinan de diferentes formas. El anticapitalismo romántico está presente tanto en la ecología radical como en el socialismo libertario y viceversa.

El socialismo del siglo XXI es un horizonte utópico, una propuesta revolucionaria, la perspectiva de “un otro mundo posible”, más allá de las infamias del capitalismo. Pero no se trata, para nosotros, de esperar por el Gran Día, el derrocamiento final del capitalismo, la revolución mundial. El camino hacia el socialismo del siglo XXI empieza *hic et nunc*, aquí y ahora, en la convergencia de luchas de clases y luchas ambientales, contra el enemigo común que son las políticas neoliberales, la Organización Mundial del Comercio (OMC), el Fondo Monetario Internacional (FMI), el imperialismo yanqui, el capitalismo global. La lucha de las comunidades indígenas, de los campesinos sin tierra y de los trabajadores del campo de Perú, Ecuador y Brasil en defensa de la Amazonia, bien común de la Humanidad, en contra de las multinacionales petroleras, los latifundistas, las empresas madereras y el agronegocio es un ejemplo evidente de estos combates por un futuro distinto.

Lo mismo se puede decir de la rebelión de los estudiantes en defensa de la educación como servicio público en Chile, de las ocupaciones de fábricas en Argentina, de los acampamientos de los Sin Tierra en Brasil, — así como de algunas de las discusiones e iniciativas que se dan en el

Foro Social Mundial, con la perspectiva de que “otro mundo es posible”—, todas éstas son, potencialmente semillas, del socialismo del siglo XXI. Hay que mencionar también la extraordinaria experiencia del movimiento zapatista de Chiapas, con sus iniciativas de auto-organización de las comunidades indígenas, y con su planteamiento internacionalista, materializado en la Conferencia Inter-galáctica de 1994 —iniciativa pionera del movimiento altermundialista. Algunas de las medidas de los gobiernos anti-imperialistas de Venezuela, Bolivia y Ecuador son también pasos en esta dirección; pero se trata de procesos cargados de contradicciones, que sólo podrán avanzar en la medida que los movimientos sociales lo impulsen a través de movilizaciones “desde abajo” —lo que implica que los sindicatos, los ecologistas, los movimientos campesinos, las comunidades indígenas y las fuerzas de la izquierda anticapitalista se organicen de forma autónoma en relación al gobierno y al Estado.

La pregunta, por supuesto, es cómo reconstituir y reposicionar el horizonte socialista como un proyecto histórico viable, no como un proyecto de minorías radicales sino como una aspiración para las mayorías explotadas y oprimidas de todo el mundo, pensando, al mismo tiempo, al socialismo como un proyecto y como un proceso heterogéneo y abierto, en constante cambio pero firme en sus convicciones históricas. Esta tarea exige dejar atrás las fórmulas dogmáticas y sectarias proponiéndonos consolidar experiencias verdaderamente históricas que respondan a la situación actual, a las necesidades de las luchas contemporáneas.

Tal y como Rosa Luxemburgo lo mencionaba, las y los socialistas no somos, ni debemos ser, *los maestros rojos* de la revolución, por el contrario, la tarea de los revolucionarios es lograr tejer un puente entre el proyecto socialista y las luchas actuales; ello implica precisamente un ejercicio de sensibilidad ineludible. Pensar el socialismo del siglo XXI es pensar una revolución para la vida. Pensar y actuar como socialista es ser capaces de subvertir el orden común, de cuestionar radicalmente el mundo tal cual es, atreviéndonos a soñar con un mundo completamente diferente. André Breton, fundador del surrealismo, coautor, con León Trotsky, del *Manifiesto por un Arte Revolucionario Independiente* (Mexico, 1938), escribió en 1935 estas palabras aún actuales: Marx decía “tenemos que transformar el mundo”, el poeta Arthur Rimbaud decía “hay que cambiar la vida”; para nosotros, los dos constituyen un solo y único imperativo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Apollinaire, Guillaume, 1913, “La pintura cubista” en *Manifiesto de las vanguardias artísticas* (27-38), México: Ediciones del Basurero.
2. De la Boétie, Esteban, 2006, *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*, Argentina: Libros de la Araucaria.
3. Byron Lord, 2002, *Poemas*, Madrid, España: Edimat Libros.
4. Calinescu, Matei, 2003, *Cinco caras de la modernidad* (traducción de Francisco Rodríguez Martín), Madrid: Alianza Editorial, Tecnos.
5. Clastres, Pierre, 1978, *La sociedad contra el Estado*, Barcelona: Monte Ávila.
6. Clastres, Pierre, 2006, “Libertad, desventura innombrable” en *El lenguaje libertario* (Christian Ferrer: compilador), México: Ediciones Hormiga Libertaria.
7. Cohn, Norman, 2015, *En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media* (traducción de Julio Monteverde), España: Editorial Pepitas de Calabaza.
8. Compagnon, Antoine, 2010, *Las cinco paradojas de la modernidad* (traducción de Ricardo Ancira), España: Siglo XXI Editores.
9. Deleuze, Gilles, 2000, *Nietzsche* (traducción: Isidro Herrera y Alejandro del Río), Madrid, España: Arena Libros.

10. Eagleton, Terry, 2011, *Dulce violencia. La idea de lo trágico*, Madrid: Trotta.
11. Engels, Friedrich, 1974, “El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado”, en C. Marx, F. Engels, *Obras escogidas tomo III*, capítulo IX: *Barbarie y Civilización*, México, Distrito Federal.: Ediciones de Cultura Popular, S. A.
12. Friedman, Eli, 2013, “Las mutaciones de la resistencia obrera en China” en *Revista Nueva Sociedad* No. 244, marzo-abril de 2013.
13. Geras, Norman, 1980, *Actualidad del pensamiento de Rosa Luxemburgo*, México, Distrito Federal: Era.
14. Hobbes, Thomas, 2010, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil* (traducción de Manuel Sánchez Sarto), México: Fondo de Cultura Económica.
15. Locke, John, 2003, *Segundo tratado sobre el gobierno civil* (traducción de Carlos Mellizo), Madrid: Alianza Editorial.
16. Luxemburg, Rosa, 1970, *Huelga de masas, partido y sindicatos*, México, Distrito Federal: Grijalbo.
17. Luxemburg, Rosa, 1975, *Táctica revolucionaria*, México, Distrito Federal: Ediciones Roca.
18. Luxemburg, Rosa, 2003, *Crítica de la revolución rusa*, Argentina: Quadrata.
19. Luxemburg, Rosa, 2013, *Obras escogidas, tomo II*, México: Talleres Gráficos del Partido del Trabajo.
20. Malévich, Kazimir, 1920, “Suprematismo” en *Manifiestos de las vanguardias artísticas* (53- 63). México: Ediciones del Basurero.

21. Mariátegui, José Carlos, 1928, “Aniversario y balance”, *Ideología y política*: 248-249. *Mariátegui total*, 1994, Lima: Empresa Editora Amauta S. A.
22. Mariátegui, José Carlos, 1975, “La tradición nacional” en *Peruanicemos el Perú*, Lima: Amauta: 121. *Mariátegui Total*, 1994, Lima: Empresa Editora Amauta S.A.
23. Marinetti, Tommaso F., 1909, “Fundación y manifiesto del futurismo” en *Manifiestos de las vanguardias artísticas* (11-17). México: Ediciones del Basurero.
24. Marx, Karl, 1881, “Brouillons de la réponse à Vera Zaslouchitch, en *Œuvres II. Economie*, Paris: Gallimard.
25. Marx, Karl, 1947, *Misère de la Philosophie*, Paris: Ed. Sociales.
26. Marx, Karl, 1953, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin: Europäische Verlaganstaltung.
27. Marx, Carlos. Engels, Federico, 2009, *Manifiesto del Partido Comunista*. México: Universidad Autónoma de México.
28. Matthias, Arnold, 2005. *Toulouse-Lautrec*, Singapur: Taschen.
29. Negri, Antonio, 2007, “El monstruo político. Vida desnuda y potencia” en *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida* (Gabriel Giorgi y Fermín Rodríguez: comps.), Buenos Aires: Editorial Paidós.
30. Nietzsche, Friedrich, *Genealogía de la moral* (traducción de José Luis López y López de Lizaga), Madrid: Editorial Tecnos.
31. Ricœur, Paul, 2001, *Metáfora viva*, Madrid: Trotta.
32. Sartre, Jean Paul, 1981, “Dirección de Il Manifiesto, conversación entre Il Manifiesto y Jean Paul Sartre el 27

- de agosto de 1969 en Roma” en *Masas, espontaneidad, partido*. Publicado como parte del libro *Teoría marxista del partido político*, volumen 3, página 15. Cuadernos de Pasado, Madrid: Siglo XXI Editores.
33. Schütrumpf, Jörn, 2011, *Rosa Luxemburg o el precio de la libertad*, México, Distrito Federal: Karl Dietz.
34. Trotsky, León, 1997, *Historia de la revolución rusa*, Madrid: Capitan Swing
35. Tzara, Tristan, 1918, “Manifiesto Dadá” en *Manifiestos de las vanguardias artísticas* (41-50). México: Ediciones del Basurero.
36. Weber, Max, 1979, “La dominación carismática y su transformación” en *Economía y sociedad*, segunda parte, capítulo 9: VI, México: Fondo de Cultura Económica.
37. Woolf, Virginia, 2012, *La señora Dalloway* (traducción de José Luis López Muñoz), Madrid, España: Alianza Editorial.

Enlaces de internet

- Bensaïd, Daniel, 2006, “El retorno de la cuestión político-estratégica”. Consultado en internet: <http://daniel-bensaid.org/El-retorno-de-la-cuestion-politico?lang=fr>
- Brecht, Bertolt, *Preguntas de un obrero que lee*. Versión digital consultada el 12 de junio de 2017 en: <https://memoriasyminutos.wordpress.com/2009/09/02/preguntas-de-un-obrero-que-lee-bertolt-brecht/>

- “Congreso Anarquista Internacional De Carrara en 1968”. Consultado en internet: <https://archive.org/stream/CongresoAnarquistaInternacionalDeCarrara-Texto/>
- “Los 12 artículos y reglamentos de la liga de campesinos” dirigidos a la *Asamblea de todos los campesinos* (archivo estatal de Memming) en: <http://stadtarchiv.memmingen.de/918.html>.

Traducción retomada de:

https://es.wikipedia.org/wiki/Guerra_de_los_campesinos_alemanes.

Impreso en México 2025.

Distribución gratuita.