



La mayoría de libros de Virus editorial se encuentran bajo licencias libres y para su libre descarga; una apuesta por el acceso libre al conocimiento y la cultura, que consideramos imprescindible en una sociedad en la que las desigualdades sociales también se traducen en desigualdad a la hora de acceder a los contenidos culturales. Pero los proyectos autogestionarios y alternativos, como Virus editorial, suelen tener importantes límites económicos, que en ocasiones afectan a su sostenibilidad o impiden asumir proyectos más costosos o arriesgados. En la medida en que ofrecemos buena parte de nuestro trabajo para lo común, creemos importante crear también formas de colaboración en la sostenibilidad del proyecto:

- a) [Puedes hacerte soci@ de Virus](#) ingresando un mínimo de 50 € a modo de cuota anual, recibiendo una novedad de tu elección y obteniendo descuentos en tus compras en nuestra web.
- b) [Puedes suscribirte a Virus](#) durante un año, aportando 200 €, recibiendo todos los libros de Virus durante 12 meses, dos libros de fondo y descuentos en tus compras en nuestra web.
- c) [También puedes hacer una donación](#) de cualquier cantidad a través de Paypal.

COLECTIVO SITUACIONES

ARGENTINA

**Apuntes para el nuevo
protagonismo social**



*«Al pueblo palestino
en esta hora de lucha y horror...
A todos quienes resisten
la cuarta guerra mundial
desatada por el imperio»*

Título original:

19 y 20. Apuntes para el nuevo protagonismo social,
Ediciones de mano en mano, Buenos Aires, abril de 2002

Autores: Edgardo Fontana, Natalia Fontana, Verónica Gago,
Mario Santucho, Sebastián Scolnik, Diego Sztulwark

Diseño y maquetación: Virus editorial

Primera edición: enero de 2003

Copyright © Ediciones de mano en mano
Copyright © de la presente edición:

Lallevir S.L./VIRUS editorial
C/Aurora, 23 baixos
08001 Barcelona
T./Fax: 934413814
C/e: virus@pangea.net
[http: www.viruseditorial.net](http://www.viruseditorial.net)

Impreso en:

Imprenta LUNA
Muelle de la Merced, 3, 2º izda.
48003 Bilbo
Tef.: 944167518
Fax: 94 415 32 98
C/e: luna-im@teleline.es

I.S.B.N.: 84-96044-10-6

Depósito legal: BI-

Índice

| | |
|---|-----------|
| Introducción a la presente edición | 7 |
| Introducción | 15 |
| Capítulo 1 | |
| LA GRAN TRANSFORMACIÓN | 25 |
| Del mercado como utopía al biopoder | 26 |
| Nuevo protagonismo social: una operación ética | 32 |
| Capítulo 2 | |
| 19 Y 20, UNA INSURRECCIÓN DE NUEVO TIPO | 37 |
| La insurrección sin sujeto | 37 |
| Palabras y silencios, de la interpretación a lo irrepresentable | 41 |
| La ruptura de la cadena del terror, <i>por León Rozitchner</i> | 44 |
| La insurrección destituyente | 46 |
| Problemas y desafíos, <i>por Horacio González</i> | 49 |
| El «no» positivo | 58 |
| La irreversibilidad | 64 |
| La violencia insurreccional | 67 |
| En la calle, <i>por La Escena Contemporánea</i> | 72 |
| Capítulo 3 | |
| PENSAMIENTO SITUACIONAL EN CONDICIONES DE MERCADO | 81 |
| Pensamiento y conciencia | 81 |
| Saber y pensar | 86 |
| Cuestiones de visibilidad | 88 |
| Capítulo 4 | |
| MÚLTIPPLICIDAD Y CONTRAPODER EN LA EXPERIENCIA PIQUETERA | 97 |
| El piquete como antecedente | 97 |
| La coyuntura y las opciones del pensamiento | 99 |
| La representación | 103 |
| La inclusión de los excluidos... como excluidos | 106 |
| La ilusión política piquetera | 111 |
| De la multiplicidad al contrapoder | 112 |

| | |
|--|-----|
| Pensar la radicalidad de la lucha | 114 |
| El caso de los MTD | 115 |
| La identidad como creación | 119 |
| El 19 y 20, <i>por el MTD de Solano</i> | 120 |
| Capítulo 5 | |
| SAQUEOS, LAZO SOCIAL Y LA ÉTICA DEL DOCENTE-MILITANTE (La experiencia de la comunidad educativa Creciendo Juntos) | |
| ¿Liberación y dependencia? | 133 |
| Los saqueos | 135 |
| En la escuela | 141 |
| Capítulo 6 | |
| EXPRESIÓN Y REPRESENTACIÓN | |
| Otra lógica: la expresión | 153 |
| Ese oscuro objeto de deseo | 160 |
| Una situación paradójal: negar la representación desde la representación, <i>por Luis Zamora</i> | 163 |
| Atajos | 167 |
| Capítulo 7 | |
| ASAMBLEAS | |
| Del 19 y 20 a la asamblea | 173 |
| El territorio vecinal como espacio de subjetivación | 176 |
| La desesperación política | 180 |
| Estar | 183 |
| Asambleas y piquetes | 186 |
| Memoria y nación, <i>por Horacio González</i> | 188 |
| Capítulo 8 | |
| LA RED DIFUSA: | |
| DE LA DISPERSIÓN A LA MULTIPLICIDAD | |
| Consenso y hegemonía | 198 |
| La revolución neoliberal | 202 |
| Red explícita y desconexión (el club del trueque) | 205 |
| La norma y la ética de la marginación autoafirmada | 207 |
| De la dispersión a la multiplicidad | 211 |
| Red difusa | 216 |
| Saberes situacionales (los escraches) | 219 |
| Contrapoder | 223 |
| Epílogo | 231 |
| Anexo: Sobre el Club de Trueque, <i>por el Colectivo Situaciones</i> | 233 |
| Cronología: De la dictadura al 19 y 20 | 243 |

Introducción a la presente edición

I

Antes que nada una obviedad: el lector tiene en sus manos un libro argentino. Un libro argentino y de urgencias.

Que el libro sea argentino, claro, delimita una obviedad, pero revela de manera irremediable una marca geográfica de origen. De aquí, entonces, una primera justificación de esta introducción. Adjuntamos entonces una cronología básica de la historia política contemporánea para ubicar, a grandes rasgos, al lector español.

Pero hemos dicho también que se trata de un libro de urgencias. No se trata de un atenuante, sino de un estilo. Intervenir al pie de los acontecimientos, pensar mientras se piensa y actuar mientras se actúa son todos sinónimos e implicancias del oficio del militante situacional.

Esta edición tiene un agregado de valor: un anexo sobre el desarrollo de las redes del trueque en base a las investigaciones que venimos realizando desde hace ya un año. En el texto original, apenas si se registra el fenómeno. Si rescribiéramos este libro hoy, este anexo sería parte fundamental de algún nuevo capítulo.

Se ha dicho ya que el autor ha muerto: el autor que vive es el lector. Y bien, no todo lector se transforma en autor. La autoría del lector implica una operación sobre el texto, una operación de producción de *sentido*. La obra *19 y 20. Apuntes para un nuevo protagonismo social* —tal el título original de la edición argentina de este libro— sale a la luz simultáneamente en ediciones europeas (Italia, Alemania y España). Esta introducción es, también, la postulación de una inquietud: ¿qué lecturas, qué operaciones

se podrán ejercitar sobre este texto tantos meses pasados los acontecimientos, y a tantos kilómetros de allí?

II

La insurrección argentina tuvo un doble sentido: el de decir «no» a la modalidad capitalista del hacer —político y económico— a la vez que el de comenzar a producir categorías y mentalidades capaces de percibir la emergencia de un *nuevo protagonismo social*. Podemos seguir el desarrollo de estas líneas ambivalentes a partir de tres dinámicas, absolutamente imbricadas pero diferenciables.

En primer lugar, el nuevo protagonismo social en sus múltiples formas asumió un desafío: *su producción y reproducción social*. Desde esta perspectiva, en el desarrollo de las experiencias radicales aparece una investigación activa por ampliar y fortalecer las propias capacidades de construir y vincularse con redes alternativas de producción material. En síntesis: aparece el intento de crear formas de organización que vayan más allá de la discusión colectiva y democrática —aparecida y afirmada en el proceso asambleario— que desarrollen prácticas que impliquen una verdadera *socialización material del hacer*. Ésta, entonces, sería la primer dinámica que nos interesa remarcar: la experimentación —los continuos logros y fracasos— de formas de *producción* de vidas alternativas, que van tramando circuitos paralelos de producción, circulación y consumo de objetos y saberes y que constituyen un ensayo permanente de resolución cotidiana y concreta de la reproducción social.

Sobre este primer punto queremos señalar algunos elementos del desarrollo de dos experiencias fundamentales: el movimiento de asambleas barriales y los clubes de trueque (ver anexo).

En el último tiempo, las asambleas, a la vez que crecieron en número, han decaído en cuanto a la participación

de la gente y, al mismo tiempo, se han consolidado grupos más pequeños de *activistas asamblearios* que se dedican al sostenimiento de las distintas prácticas. Es decir, hay un efecto de empequeñecimiento y multiplicación a la vez. Esta tendencia está relacionada, en parte, a cómo evoluciona la relación entre los militantes de los partidos y sus estructuras y los vecinos; ya que la mayoría de asambleas se dividen o se reducen porque se desprenden núcleos activos de ellas, que deciden autonomizarse para realizar alguna tarea de manera independiente, por diferencias de práctica política con los militantes partidarios. Otras mantienen una convivencia en constante tensión.

En estos últimos meses hay dos iniciativas que han caracterizado al movimiento asambleario. La primera es la *ocupación de edificios abandonados* —estatales, municipales y privados— para realizar tareas comunitarias y culturales. Estas *ocupaciones* se dan en el marco de una reapropiación del barrio como el elemento central del accionar político en detrimento de opciones más ligadas a niveles nacionales o coyunturales, más presentes en las primeras semanas pos-insurrección; es decir, cuando la movilización asamblearia estaba marcada por el ritmo de los sucesos políticos nacionales. La segunda iniciativa es la *conexión de las asambleas con las fábricas tomadas* por sus propios trabajadores en rechazo a su cierre (otro de los fenómenos que empieza a multiplicarse), relación que se basa hasta ahora en el intento de encontrar variantes que sirvan para que las asambleas y las fábricas puedan apoyarse mutuamente, tales como la creación de redes económicas alternativas —todavía precarias— donde las fábricas puedan vender sus productos y acciones de solidaridad antirrepresivas (antidesalojo). A la vez, las asambleas han tomado contacto con los «cartoneros», grupos organizados de personas provenientes de los suburbios del Gran Buenos Aires que se dedican a la recolección de basura, especialmente cartón, —de ahí su nombre— para luego venderla y así poder subsistir. Esta relación aún

nueva se tradujo en la creación por parte de las asambleas de comedores populares y guarderías de niños.

La segunda dinámica podríamos definirla como una verdadera disputa práctica por dar sentido a la consigna que emergió en diciembre: *«que se vayan todos, que no quede ni uno solo»*.

Por un lado, en la perspectiva de las próximas elecciones presidenciales están quienes pretenden darle alguna traducción electoral y piden una reforma constituyente que obligue a la renovación total de los mandatos políticos. Ésta es la propuesta de los sectores partidarios de izquierda y de centro-izquierda que amenazan con un abstencionismo radical, en caso de no modificarse las actuales reglas electorales, y que declaran su fidelidad al movimiento popular. La iniciativa es recusada por los partidos tradicionales por impracticable.

Por otro lado, está el intento de realizar una alianza asamblearia piquetera; iniciativa que tuvo su atractivo durante los primeros meses posteriores a la insurrección. Esta perspectiva apareció con mucha fuerza y tenía la virtud de reconocer la emergencia de un nuevo protagonismo social; pero, a la vez, desde el principio estuvo planteada desde un punto de vista excesivamente clásico de la cuestión del poder, sin observar hasta dónde este nuevo protagonismo es inseparable de un replanteo profundo de la política tal como hasta aquí la habíamos conocido.

Finalmente, lo que aparece es una verdadera sociedad paralela tejida de múltiples redes —no siempre consistentes ni totalmente efectivas— que practica de hecho el *«que se vayan todos»*, que es absolutamente escéptica respecto a las posibilidades electorales y es sobre la cual se funda la dinámica anterior: la producción y reproducción social alternativa.

Por último, nos interesa resaltar una tercer dinámica: la fragilidad de estas experiencias frente a quienes pretenden convertir a la Argentina en una verdadera *«tierra de nadie»* apta para una recolonización salvaje. Estamos hoy frente a

una creciente represión legal e ilegal para atacar directamente a este movimiento plural y complejo de redes, del cual las organizaciones piqueteras son un componente fundamental y especialmente activo. El 26 de junio pasado fueron asesinados dos compañeros: Darío Santillán y Maximiliano Costeki, ambos militantes de la Coordinadora de Trabajadores Desocupados Aníbal Verón. La represión se presenta hoy abiertamente con uniforme a las órdenes del estado, o a partir de todo un abanico de modalidades que abarcan el permanente reciclaje de miembros de la última dictadura y de sus métodos: de los grupos parapoliciales y patotas a las agencias de seguridad —convertidas en verdaderos ejércitos privados— al servicio directo de empresas y/o facciones del poder político. Esta variedad de formas represivas evidencia que los ataques a las experiencias radicales no tendrán una forma única; que no necesariamente hace falta un golpe de estado clásico para aumentar la violencia contra las iniciativas populares y que intentarán, también en lo represivo, dividir al movimiento en *«sectores»*, con el fin de dispersarlo y retraerlo.

III

En el capítulo IV de este libro encontrará el lector un trabajo elaborado *«sobre»* los piqueteros pero sobre todo escrito *«con»* una experiencia piquetera. Sobre la complejidad del fenómeno no corresponde hablar aquí. Sí, tal vez, corresponda actualizar la perspectiva trazada en dicho capítulo, cinco meses después. Al respecto no es mucho lo que podemos decir. Sólo que no se ha producido la revolución obrera que esperaban quienes hablaban de *«situación revolucionaria»* y *«vacío de poder»*, así como tampoco se logró cooptar ni aniquilar las experiencias del contrapoder, como sostenían irónicamente quienes insinuaban que en Argentina no sucedía nada serio. Sabemos bien que la historia sólo se repite como comedia: tal perspectiva, la de la comedia, no ha prevalecido

aún. Lo que sí permanece es la persistencia de la creación de experiencias radicales, autónomas, en la búsqueda del desarrollo de una *paralelización* de la sociedad.

IV

En Argentina ha sido destituido el estado en tanto estado nacional integrador. Para que se entienda: el estado hoy no cumple algunas de sus funciones clásicas como, por ejemplo, detentar el monopolio legítimo de la violencia ni el de la moneda.

Afirmar, como lo hacemos nosotros, que aun así el estado no está en vías de extinción tiene la siguiente consecuencia: las experiencias de contrapoder deberán convivir muchos años con un estado que mantiene capacidades represivas y de cooptación.

Lo que se está constituyendo es un nuevo paisaje en el que coexisten un estado neoliberal en quiebra, la consolidación de una basta red mafiosa que controla el aparato del estado y parte de los medios de comunicación, y un contrapoder creciente y al mismo tiempo precario.

A la vez, en estos meses, en el movimiento de movimientos, han emergido rasgos comunes: la valoración de la autonomía organizativa, de la interdependencia horizontal, de una clara idea del conflicto social y político, una solidaridad aceptada entre grupos que no están llamados a coincidir más que en enfrentamientos puntuales contra la represión y, fundamentalmente, la sensación de haber producido —empleando para ello el máximo de los esfuerzos— una apertura y un ir más allá respecto de los saberes y las tradiciones instituidas del pensamiento y los hábitos de lo social y lo político.

V

Se ha dicho, y con razón, que los estados nacionales constituyen un territorio limitado como escenario de una

revolución. Más allá de lo que entendamos por tal, lo cierto es que el territorio argentino está desdibujado por poderes y potencias que lo vinculan a una territorialidad que lo desborda. De hecho, la crisis de las políticas neoliberales amenaza hoy a toda la región, particularmente a Brasil y Uruguay. Ninguno de estos países han sido, como la Argentina, alumnos tan obedientes de los organismos financieros internacionales; pero, a su manera, no han podido o no han querido substraerse de la cultura y las políticas del capitalismo realmente existente en estas latitudes.

Las situaciones políticas de cada uno de estos países es muy diferente, pero sus destinos están ligados. La crisis de la región es inocultable, y la presión financiera internacional para profundizar la expropiación y el saqueo también lo son. Como hace siglos, América Latina aparece hoy como un territorio a explotar, pero también como el sitio de una promesa. Esta doble cara es la que han vuelto a mostrar los zapatistas, la que hoy sostienen los piqueteros argentinos y la que, a fin de cuentas, nos invita a un nuevo desafío.

Colectivo Situaciones
Buenos Aires, 26-9-2002

Nota:

Para contactar con el Colectivo Situaciones podés escribir a:
Casilla de correo 17
CP 1684 El Palomar
Buenos Aires, Argentina
Correo electrónico: situaciones@sinectis.com.ar

Introducción

Este es un libro a propósito de las jornadas del 19 y 20 de diciembre de 2001. Pero no exclusivamente. Tales sucesos, creemos, revelaron en forma concentrada la emergencia de un nuevo protagonismo social. Pero el 19 y 20 no puede tomarse como una excusa —o, en todo caso, como una demostración— para señalar algo que ya existía. Tampoco para marcar un *grado cero* de la Argentina. Otros son nuestros motivos.

Los sucesos de diciembre rompieron la tregua democrática del *Nunca más*¹. Desde entonces, aparecieron en escena situaciones que se creían conjuradas: se hizo visible un nivel de resistencias dispuestas al enfrentamiento del poder estatal y volvió la amenaza de un golpe militar. En este sentido, creemos que marcan el fin de la dictadura genocida que comenzó en 1976. O en otras palabras: la de diciembre fue una insurrección que logró escapar a los efectos amenazantes de todos estos años: *dictadura o democracia*.

El papel tradicional del estado resultó fuertemente trastocado en estas apariciones: la declaración del estado de sitio la noche del 19 de diciembre y los continuos rumores de conspiración golpista quisieron restablecer el terror, pero no alcanzaron, en ningún momento, para detener la movilización popular.

Las jornadas de diciembre nos obligan a pensar la novedad y no, simplemente, a inscribir los «hechos» en una totalidad previa de sentido. Por eso, nuestro intento es pensar lo que inaugura el 19 y 20 en su singularidad. Esto es: las prácticas de fidelidad que con tal proceso se

están desplegando en la actualidad y de las que este libro busca ser parte. Los acontecimientos desencadenados por la insurrección permanecen abiertos. Esta indeterminación, sin embargo, no es un obstáculo para dar por finalizada la redacción de este ensayo. Por el contrario, intentamos desarrollar un estilo de pensamiento no constituido por la preexistencia de su objeto, sino por la interioridad respecto al fenómeno —en el— que se piensa. De este modo, el pensamiento abandona toda posición de poder sobre la experiencia de la que participa. Se deja de lado así la separación clásica entre sujeto y objeto para convertir al pensamiento en una dimensión más de la experiencia. Pensar se convierte en una actividad de riesgo: no consiste en producir representaciones para los objetos, sino en asumir la dimensión teórica presente en cada situación. Tampoco se trata de producir una conjetura final sobre el proceso aún en movimiento, sino de intervenir en las discusiones actuales, al calor de los hechos. Por lo mismo, este es un libro de urgencias. No se encontrarán en estas páginas predicciones ni profecías. El objetivo de este trabajo es pensar la apertura inaugurada en diciembre desde su interior mismo: las posibilidades de movilidad y visibilidad de los cuerpos y los saberes a las que tales acontecimientos habilitaron y dieron lugar. Pero también cómo fueron transformadas las experiencias de lucha anteriores al 19 y 20. En resumen: pensar *en* los efectos y no *sobre* ellos. Pensar sin objetualizar. Pensar sin captura y sin apropiaciones. Pensar con la convicción de que los momentos vividos serán inspiradores de luchas y experiencias por venir. Y que, por tanto, la tarea del pensamiento no es neutral.

La hipótesis que aquí trabajamos se constituye como un lugar de polémicas, rupturas y continuidades respecto de las luchas de los 70 y del período de la posdictadura. Afirmamos la emergencia de un conjunto de prácticas y lenguajes que dan lugar a un nuevo tipo de intervención en el ámbito político y social. Un protagonismo social

que opera reuniendo el conjunto de las dimensiones de la existencia y es consecuencia de una ruptura histórica mayor respecto de los mitos del determinismo y del progreso característicos de la modernidad.

John William Cooke escribió hace casi cuatro décadas sus *Apuntes para la militancia*. Que fueran «apuntes» no constituía un signo de improvisación; era una modalidad immanente de la escritura en relación a los fenómenos insurreccionales en curso. Y «militancia» no designaba a un conjunto de lectores *para* quienes estaban destinadas esas notas, sino la condición misma del pensamiento de Cooke. Estos *Apuntes para un nuevo protagonismo* intentan recuperar ese espíritu. Los capítulos de este libro también son *apuntes*. Cada uno de ellos puede leerse como un ensayo casi independiente del resto. Sin embargo, todos tienen algo en común: constituyen un abordaje específico de una misma interrogación. ¿Qué es lo que hoy nos hace constatar una nueva modalidad de la intervención política? ¿Cómo dar cuenta de este *protagonismo social* emergente? ¿Cuáles son los obstáculos con que chocamos a la hora de comprender esta emergencia? ¿Cómo intervienen los hechos de los días 19 y 20 de diciembre para asumir estos recorridos? ¿Cómo se piensa la efectividad de estas resistencias?

La intervención específica que nos proponemos consiste en desplegar en estas páginas los avances de una investigación militante. La trama del texto no es monocrorde. Se mezclan relatos, crónicas, escritos de coyuntura revisados, testimonios, teorizaciones y entrevistas como modalidades capaces de producir una reflexión ética, en el sentido que el filósofo argentino León Rozitchner lo afirmó al analizar la invasión norteamericana de Playa Girón: «El tema de toda ética considera justamente el momento en que las conductas del hombre se expresan en una acción material definitoria del mundo, reivindicando los valores que promueven y en medio de quienes se oponen a la existencia de esa nueva modalidad de ser.

En ese momento preciso, y también fugaz, lo singular sabe que su acción se instaura en lo universal, que el curso del mundo converge en ese acto»².

En este sentido, hay algo que nos interesa remarcar de nuestra *metodología* o, mejor dicho, de nuestro trabajo: una investigación militante tiene como presupuesto el compromiso, como única forma posible de asumir las exigencias epocales y generacionales a las que la búsqueda de la justicia y las luchas del pasado nos desafían. Esto significa que descreemos de todo purismo del conocimiento, de cualquier consideración académica y descartamos cualquier pretensión de descripción objetiva. De hecho, creemos que una de las *innovaciones* del protagonismo social es anudar una ética del saber a las formas concretas de la existencia. Y esto no es más que una pregunta: cómo habitar cada situación a partir de los efectos de nuestras capacidades de producción y reapropiación del mundo.

Asumimos el pensamiento como una práctica de fidelidad con las luchas de liberación. Y tal fidelidad no es el camino sin desviaciones hacia una promesa de futuros brillantes, sino que nos habla de los hombres y mujeres que desde el presente practican la urgencia de transformar la existencia, haciendo de su propia vida el fundamento material de esa posibilidad.

La insurrección argentina produjo una interrupción espacial y temporal de la que no hay vuelta atrás, lo cual nada tiene que ver con pesimismo y optimismo interpretativos. El despliegue de las potencias populares en la ciudad actualizó la recurrente imagen de la *comuna*. Esa aparición inscribió un ideal ético que sólo se materializa —como exigencia— en la multiplicidad de experiencias que cotidianamente trabajan para hacer existir, recorrer y desplegar las posibilidades abiertas (simbólica y materialmente) en las jornadas de diciembre.

En el *capítulo uno* trabajamos el contexto de la transformación en curso. Y su importancia para pensar las nuevas formas de resistencia: la vieja sociedad estatal/dis-

ciplinar ha entrado en crisis y sus dispositivos de dominación, aun sin desaparecer, han sido rearticulados por las formas de dominio de mercado y los dispositivos de biopoder. La subjetividad dominante ya no es la *subjetividad política*, sino la del *consumidor-cliente*. Al interior de esta forma de dominación surgen nuevas modalidades de resistencia que ya no son estrictamente «políticas», en el sentido que no tienen como prioridad la resistencia contra un estado central, sino que sus preocupaciones se amplían y se vuelven heterogéneas en simultaneidad con la desestructuración de las representaciones del mundo del trabajo fordista. El desafío de las luchas contemporáneas consiste en indagar las formas de subjetivación posibles en condiciones de mercado.

Las jornadas del 19 y 20 reactualizan estos desafíos. Este es el punto de partida del *capítulo dos*. La multitud no se presenta como pueblo-agente de la soberanía. Tampoco opera según su potencia instituyente. Creemos que las potencias de esta insurrección de *nuevo tipo* funcionan de manera «destituyente» al grito de «*que se vayan todos, que no quede ni uno solo*». Obviamente, esta consigna no debe reducirse a su pura literalidad: la insurrección del 19 y 20 consistió en un «no» inmediatamente positivo. La potencia de la multitud no se deja leer desde la teoría clásica de la soberanía, sino a partir de los devenires que inaugura. La revuelta fue violenta. No sólo volteó un gobierno y enfrentó durante horas a las fuerzas represivas. Algo más: desbarató las representaciones políticas vigentes sin proponer otras. La marca de esta insurrección en el cuerpo social es mayor. No se la puede inscribir en la tradición de insurrecciones clásicas: no hubo dirección; tampoco se planteó la toma del poder estatal. Todas las capas de la sociedad argentina fueron conmovidas y cada cual se pregunta qué hacer con los efectos de aquellas jornadas. No hay homogeneidad ni modelos, hay interrogantes. Y una contraofensiva que se expresa en una multiplicidad de luchas y en fuertes dilemas.

En este capítulo intervienen dos profesores que hacen de la Universidad de Buenos Aires y de sus propias vidas una aventura del pensamiento: el sociólogo Horacio González y el filósofo León Rozitchner. Ambos han aceptado someterse a largas y afectuosas entrevistas que aquí editamos como artículos cortos. Este modo de edición nos pareció útil: concentra en ejes temáticos discusiones y crónicas personales que se intercalan como reflexiones autónomas en cuanto a su elaboración, pero imprescindibles a nuestro propio pensamiento. Finalmente, participan nuestros compañeros de la revista política *La Escena Contemporánea*: nos entregaron un texto colectivo que reflexiona sobre las continuidades y rupturas que marca el 19 y 20 en los modos de pensar y practicar la política.

En el *capítulo tres* damos cuenta de lo que consideramos el obstáculo mayor para el avance de este movimiento múltiple y diverso: la *subjetividad política*. Su soporte lo constituye una epistemología clásica (centralista y jerarquizante) que lleva a la separación y a la reproducción de las relaciones de dominio al interior de las organizaciones populares. La mirada de la subjetividad política deja en un ángulo ciego los elementos de contrapoder emergentes, ya que se esfuerza en encontrar un sujeto único y consistente. La naturaleza de este obstáculo es doble: opera entorpeciendo la percepción de los cambios en las formas de dominio y trabando la emergencia de las formas múltiples de la resistencia actual. Esta posición, además, hace hincapié en el enfrentamiento como esencia de la resistencia. Se resguarda, así, una concepción «reactiva» de la lucha, sin captar la potencia de las formas autoafirmativas. En resumen: se trata de un politicismo —a veces también de un economicismo— que conserva la imagen del cambio social a partir de la obtención del control del aparato del estado. La discusión se vuelve más relevante en el escenario de un clima de movilización social. Bajo el diagnóstico del *retorno de la política* (en términos de comparar la actualidad con la década del 70), se alienta todo tipo

de «ilusiones políticas» y se fortalecen las tendencias que buscan «acelerar» este activismo, planteando a las experiencias de contrapoder dilemas fantasiosos.

Éste es uno de los problemas sobre los cuales reflexiona el Movimiento de Trabajadores Desocupados de Solano (del sur del conurbano bonaerense) en el *capítulo cuatro*. Ellos cuentan cómo vivieron los días 19 y 20. Cómo participaron. Cómo ven el proceso de asambleas y la realidad que se les abre. Explican también los problemas actuales del movimiento piquetero. A diferencia de otras organizaciones, el MTD de Solano, una de las experiencias piqueteras más importantes del país, trabaja desde una perspectiva situacional que le permite sustraerse de los tiempos y las exigencias de una visión generalizante y se hace fuerte en una soberanía experiencial concreta. A partir de allí, logra escapar a los dilemas de la subjetividad política clásica tales como *reforma o revolución* y, sobre todo, a la ideología de la *inclusión*.

El *capítulo cinco* trabaja a partir de la experiencia de la Comunidad Educativa Creciendo Juntos: una escuela alternativa de un barrio muy humilde del partido de Moreno, en la provincia de Buenos Aires. Allí, los días 19 y 20 fueron horas de saqueos a hipermercados y de enfrentamientos. Padres y maestros relatan las situaciones que se abren a partir de estas nuevas circunstancias: una sociedad *posdisciplinaria* que vacía de sentido las instituciones tradicionales. Si la escuela, entonces, admite que su sentido no le viene dado inmediatamente de los mitos modernos ni de la institución estatal, se despliega un desafío: su sentido posible tendrá que constituirse a partir de una operación subjetiva con fundamento en la autoproducción de comunidad; y por comunidad entendemos aquí el espacio de sentido que se crea a partir de una interrogación ética (que en este caso se realiza en condiciones de fragmentación y ruptura del lazo).

¿Qué pasa con la «política»? es el interrogante que estructura el *capítulo seis*. Partimos de una evidencia: la

lógica de la «representación» aparece profundamente cuestionada. Aquí apelamos a la «lógica de la expresión» para comprender las formas del nuevo protagonismo. La lógica de la expresión y de la potencia fundan «otra política»: una ética. Mientras la representación trabaja al nivel de la «subjetividad política», la «expresión» lo hace al nivel del nuevo protagonismo. La lógica de la expresión, además, nos permite entender la relación entre política y gestión: *lo político* como una «instancia» expresiva, entre otras. La política y la gestión son entendidas a partir de una nueva dialéctica en que ninguno de los polos puede ser simplemente negado. La gestión es finita y «representativa» de las tendencias que existen en la base de la nación.

El diputado Luis Zamora reflexiona sobre su experiencia práctica: la posibilidad paradójica de cuestionar la representación desde la misma representación. El texto es el resultado de una extensa conversación que editamos conservando los puntos fundamentales.

Si algo nuevo produjo el 19 y 20 fueron las asambleas barriales que se multiplicaron por la ciudad de Buenos Aires y luego por el conurbano y varias ciudades del interior del país. La hipótesis que trabajamos en el *capítulo siete* es que las asambleas constituyen un dispositivo concreto para sostener el sentido de los hechos insurreccionales. A la vez, se constituyen como operaciones capaces de vehicular formas de contrapoder locales. En el nudo de estas experiencias están sus preguntas más insistentes: ¿cómo se hace política más allá de la «política» y la gestión? ¿Cuál es el significado de los sucesos de los días 19 y 20? ¿Cómo desplegarlo? ¿Cómo dar lugar a formas de sociabilidad no capitalistas una vez destituido el partido como sujeto del cambio? En ellas aparece la misma complejidad que en los piquetes: hay tendencias, posiciones contrapuestas e intentos heterogéneos. Escribe, nuevamente, Horacio González.

Por último, en el *capítulo ocho* tratamos los problemas que plantea la articulación en redes, una vez abando-

nada la teoría política clásica de la organización partidaria. También la figura de la *marginación autoafirmada* como conjuntos de prácticas que abren procesos subjetivos capaces de construir modalidades de socialización no capitalistas; es decir, que crean valores de solidaridad que van más allá de la «sociedad del individuo» y que, por tanto, comienzan a alterar el paisaje organizado por las fuerzas económicas hasta ahora dominantes. Aquí también desarrollamos el tema de la circulación y reapropiación de saberes resistentes que —como en el caso de los escraches de la organización H.I.J.O.S., luego apropiados por las asambleas— implican un proceso situacional de reelaboración.

La insistencia puede aburrir y hasta desesperar, esperamos que no sea el caso. Confiamos en las potencias de la perseverancia, al punto que este libro es un juego de repeticiones, de variaciones sobre un mismo argumento que debemos a Baruch Spinoza. Aquel al cual el filósofo acudía para fundamentar su ética y que dice: la experiencia no es sustituible por un saber abstracto —el problema de la moral— y la persistencia en la existencia implica una labor de encuentro con las propias capacidades. La operación es compleja: se inicia con los primeros intentos por sustraerse a las circunstancias originarias en las que nos encontramos plenamente sometidos a fuerzas exteriores. Nuestra ceguera nos impide salir rápidamente de estas incómodas circunstancias. Estamos condenados a convivir y a lidiar con esta modalidad pasiva y triste de la existencia. Pero estos primeros intentos de salirnos del «orden arbitrario de los encuentros» pueden dar lugar al inicio de una investigación teórica y práctica sobre las formas de autoafirmarnos en nuestras potencias. Este juego de las pasiones, razones y capacidades actúa como base material del proceso ético que tiene por objeto que cada cuerpo experimente por sí mismo qué es lo que puede. Cada uno de los capítulos de este libro expone este razonamiento e intenta mostrar la vigencia política de la ética como fundamento existencial.

Notas:

1. El informe *Nunca más* fue elaborado por la CONADEP a pedido del alfonsinismo y, desde entonces, esa consigna nombra el rechazo de la lucha como elemento de la política. Ver «Psicoanálisis y política: la lección del exilio», de León Rozitchner, en *Las desventuras del sujeto. El cielo por asalto*, Buenos Aires, 1996; y «La democracia de la derrota», de Alejandro Horowicz, en *Los cuatro peronismos*, Planeta, Buenos Aires, 1991.
2. León Rozitchner, *Moral burguesa y revolución*, Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, 1969.

CAPÍTULO 1

La gran transformación

Nos interesa dar cuenta de un cambio de época: de las rupturas a las que asistimos. No pretendemos ser exhaustivos. El único criterio es situar los significados de los cambios en las condiciones materiales en las que se produce y habita el mundo para interrogar el sentido de nuestras propias existencias. Este trabajo, ya lo anunciamos, se propone pensar la emergencia de un nuevo protagonismo social: desde aquí apuntamos a entender la constitución de la actual *sociedad de mercado* y de un entramado de poder *posdisciplinario* que produce *espontáneamente* subjetividades sujetadas —tal como las denominó el filósofo Louis Althusser—; pero ya no, como hasta hace algunos años, por medio de la interpelación de instituciones estatales, sino a través de la directa intervención de los flujos de capitales, de las formas del consumo y de la sociedad del espectáculo. Esta perspectiva nos permite describir rápidamente el *paisaje* sobre el cual el nuevo protagonismo realiza una operación ética¹. Esto significa: un pasaje —laborioso— hacia la reapropiación de estas condiciones de partida. De modo tal que estas circunstancias *originarias* ya no operan como una determinación, sino como un conjunto de condiciones a asumir que nos permite un pasaje al *acto*. Esta soberanía sobre la propia situación implica también una cierta capacidad de recortar un espacio-tiempo: ese recorte, a su vez, es condición —y producto— de la emergencia de un sentido (es a esta operación a lo que llamamos *situación*).

DEL MERCADO COMO UTOPIA AL BIOPODER

1. La gran transformación (Karl Polanyi)

Si retomamos la hipótesis de Karl Polanyi² podemos rastrear una genealogía: la *gran transformación* es aquella que constituye *plenamente* una *sociedad de mercado*. La formación de este dispositivo «neoliberal» de dominación social no se constituyó de una vez y para siempre: recorrió un largo camino hasta adquirir su fisonomía actual, aun cuando en cada época tuvo su propia eficacia. Este proceso puede resumirse así: el despliegue —en el espacio y el tiempo— de una metonimia que reduce al hombre «real» a una sola de sus múltiples motivaciones existenciales: la económica. Tal principio, aplicado como *mirada retrospectiva*, reescribe la historia³: por ejemplo, constata en el antiguo comercio entre ciudades los primeros intentos de un comercio exterior que sería luego constituido por los estados nacionales. Sin embargo, aquí se *olvida* que, en épocas anteriores, el comercio exterior tenía mucho más que ver con la idea de aventura y de viaje, con las visitas y devoluciones de regalos, con la guerra y la piratería que con un intercambio puramente mercantil⁴.

Buena parte del marxismo compartió esta misma ficción: cualquier motivación humana no económica (estética, religiosa, amorosa) —«no material», según esta tradición— era inmediatamente tildada de idealista. Este dualismo ontológico —lo económico y lo «no económico»— no hace sino reproducir esta escisión clásica que acompaña toda la metafísica de la modernidad: lo racional versus lo irracional; y en el límite, lo civilizatorio y lo bárbaro. En este proceso, a su vez, se encuentra el origen de la separación característica de las sociedades capitalistas entre ámbitos o esferas separadas de la vida social: lo económico y lo político⁵. Esta separación, propia del capitalismo, excluye la coacción directa del ámbito pro-

ductivo y lo circunscribe a una esfera separada, el estado —la esfera política—, que conserva a su cargo el derecho y la capacidad represiva. Si en las formaciones precapitalistas el dominio económico y político aparecían visiblemente juntos, la separación entre la economía y la política produce un fenómeno novedoso y eficaz para el dominio: el *fetichismo* del estado. Así, las relaciones económicas son suplementadas por un espacio «neutral» y «exterior» con supuestas capacidades de organizar el caos producido en el ámbito del mercado. La política, entendida como el ámbito de las articulaciones estatales, lejos de ser un contrapeso ordenador, acentúa la separación produciendo las condiciones para la acumulación capitalista.

La explicación del pasaje de las sociedades *con* mercado a sociedades *de* mercado⁶ supone un elemento más: la emergencia del individualismo junto a la intensificación de la circulación monetaria y el auge del intercambio comercial. El individualismo es el sustrato antropológico sobre el cual es posible activar las relaciones de intercambio como intercambio utilitarista. Los individuos se vuelven personificación de la mercancía, y todo tipo de organización social no contractual (parentesco, credo, oficio) queda subsumida ante la primacía del trabajo como esfera separada del resto de la existencia o es mercantilizada⁷.

La fuerza y la especificidad histórica del capitalismo produce así, en términos de Polanyi, un *proceso civilizatorio*. Sin embargo, la *sociedad de mercado*, nos anuncia Polanyi, «no cierra» por sí misma, en la medida en que la antropología que funda, el *homo aequalis* —igualdad abstracta del capitalismo—, no es sino una ficción asegurada y producida mediante formas muy concretas de violencia sostenida. Esta represión de motivaciones y formas antropológicas, sugiere Polanyi, sustentó la reacción nazi⁸. Se advierte, así, hasta qué punto el totalitarismo estaba presente en la génesis de la modernidad económico-social: en el surgimiento mismo del mercado como

profecía autoproducida. Por eso, para Polanyi habrá otra *gran transformación*: la resocialización de la economía que impone la crisis político-económica entre 1930 y 1945: la economía «posliberal» —el keynesianismo y el llamado Estado de Bienestar Social de los países industrializados— incorpora elementos de «dirigismo o socialismo» como valores que regulan y limitan la utopía liberal. Polanyi, en la década del 50 observa que la humanidad produce todo tipo de «arreglos» para revertir la *transformación liberal*.

2. Crisis de civilización (Marcelo Matellanes)

Si Polanyi intentó dar cuenta de la transformación operada a partir del dominio del mercado, Marcelo Matellanes⁹ continúa esta línea de pensamiento hasta hacerla coincidir con los tiempos actuales. Y concluye que el neoliberalismo expresa una *crisis civilizatoria*: «el nuevo proyecto estatal supone a corto plazo, la interrupción abrupta —ya no sólo racionalizada, sino naturalizada ideológicamente— de los dispositivos de la propia reproducción social: el estado se desentiende progresivamente de poblaciones y territorios; en fin, de la cohesión social». Así, la encrucijada actual no sería tanto un dilema sobre cómo resolver la existencia de la crisis económica, sino más bien de cómo pensar a partir del hecho irresoluble de que la crisis se volvió *norma*. La crisis civilizatoria, entonces, es de orden ético o, en palabras de Matellanes, se trata «del fracaso socializante del capitalismo». El neoliberalismo puede ser comprendido como *fracaso* a partir «del proceso histórico de los últimos veinte años por el cual el capitalismo fue perdiendo, exponencialmente (con crecientes dificultades de reversión de este proceso), la posibilidad de actualizar su promesa constitutiva y constituyente: la de asegurar, en un devenir políticamente liberal, formalmente democrático, socialmente incluyente y económicamente pródigo, la reproducción social».

El estado se desencuentra con las potencias que le eran propias en épocas en que ejercía plenamente la soberanía nacional, entre ellas la legitimidad política, actualizada y refundada en cada crisis. *Fracaso*, entonces, de las capacidades políticas e institucionales de regular los flujos económicos, informacionales y demográficos. Esta incapacidad estatal por detentar el lugar dominante en relación con los flujos económicos resta al sistema de dominio uno de sus pilares clásicos: el de la hegemonía política sustentada en logros sociales. Se opera, sin mediaciones, una *vuelta* al estado de naturaleza hobbesiano; pero sin que aparezca ya el intento de pacificarlo, es decir, de refundar una trascendencia capaz de organizar políticamente el dominio.

Siguiendo estas premisas, Matellanes descarta la posibilidad de un *remake* de «la invención de lo social» que realizó el estado francés después de la revolución del 48, ante la imposibilidad de cumplir una de sus demandas fundamentales —«trabajo para todos»— y la ruptura de la «ilusión de derecho» que esa imposibilidad ponía de manifiesto. «Lo social», explica Jaques Donzelot¹⁰, se inventaba desde el estado capitalista como interfase entre ese quiebre develado entre la política y la economía del capitalismo. Ese mismo ejercicio se practicó más de una vez; el Estado de Bienestar fue el último de esos proyectos. Matellanes radicaliza así la tesis de Polanyi: ya no se trata de recrear tipos de intervención estatal que limiten, humanicen o socialicen el mercado autorregulado. El régimen político deja de ser la clave de los devenires sociales. En ese sentido, desde la perspectiva estatal se abre ahora un proceso de *des-socialización* (desarticulación de la socialización que se desprendía de la vigencia de los estados nacionales). Ya nada asegura el vínculo ciudadano. La desarticulación de este tipo de lazos conduce de inmediato a la fragmentación, al mismo tiempo que abre la pregunta por formas alternativas de sociabilidad.

Este pasaje de un capitalismo (llamado) nacional, fordisto, inclusivo o keynesiano al capitalismo (denomina-

do) posfordista, neoliberal, excluyente o de competencia, nos habla de algo más que de un conjunto de transformaciones técnico-productivas y económicas. Se trata de la alteración de las condiciones y los referentes fundamentales de toda una forma de sociabilidad vigente hasta hace unos pocos años. Bajo las nuevas condiciones, vemos modificarse los parámetros que hicieron posible ciertas formas de sociabilidad más estables, menos atravesadas por la incertidumbre. La idea misma de nación — y sus sentidos— está actualmente puesta en discusión.

Incluso la violencia que siempre acompañó al capitalismo adquiere nuevas formas: el suelo fragmentado e inconexo de instituciones, prácticas, discursos y representaciones, y la emergencia de la división fundamental entre supuestos *incluidos* y *excluidos*, le quita a la violencia el componente políticamente subversivo que supo tener en la época en que el estado nacional aparecía como el núcleo organizador de las sociedades. Así, esta violencia dispersa en su «irracionalidad» ya no se emparenta directamente con formas de subversión del fundamento social, sino que emerge como consecuencia directa —y no cuestionadora— de la norma del mercado. La tesis de Matellanes regresa a la primera *gran transformación* —la autonomización total de la esfera económica de la existencia social misma— para constatar la imposibilidad de la sustancia humana de convenir con la autorregulación del mercado. El carácter civilizatorio de las rupturas presentes pone de manifiesto la urgencia de la invención y producción del lazo social.

3. Poder y subjetividad (Michel Foucault)

Comprender la transformación de los mecanismos de poder constituye una exigencia interior a los procesos de resistencia. No hay subjetivación sobre un vacío de condiciones. Michael Foucault escribió sobre el pasaje de una *sociedad disciplinaria*¹¹ a una sociedad en la cual la eco-

nomía y la técnica despliegan su control sobre la existencia. Este tránsito implica un cambio en las formas del poder, en las modalidades de la dominación. Las sociedades disciplinarias estaban signadas por la existencia de un conjunto de instituciones cuya tarea fundamental era la de producir un tipo de hombre adecuado a la norma productivista dominante, y educar y corregir los desvíos que lo volvían opaco, improductivo y deforme. Las escuelas, las cárceles, las universidades, los hospitales y el ejército, entre otras, conformaron una trama de instituciones que funcionaban —y funcionan— como sitios en los que se encierra y disciplina la subjetividad del individuo. Una coherencia fundamental, sustentada por el estado nacional, aseguraba la interacción entre estas instituciones disciplinarias para producir una subjetividad ciudadana fundada en la adecuación del cuerpo a la producción y en la conciencia como espacio a moldear a través del discurso ideológico. Foucault revela estos micropoderes como los sostenes concretos del sistema capitalista. En sus últimos textos nos provee de los conceptos que permiten pensar la transición de la sociedad *disciplinaria* a la sociedad de *control*¹². En el centro de este pasaje se encuentra la emergencia de una nueva tecnología de dominio: *el biopoder*. Esto es: la capacidad de regular la vida de las poblaciones¹³.

Foucault nos muestra un concepto del poder que no se reduce a su carácter negativo: el poder como represión, como límite. La dimensión *positiva* del poder consiste en producir sentidos, mandatos y significados para la acción de los hombres a partir de un complejo dispositivo de redes. A partir de estos desarrollos, podemos prolongar un análisis sobre el funcionamiento del poder con fundamento en la *biopolítica*: una nueva modalidad del dominio fundada en las capacidades de autorregulación y dominio de la economía, las ciencias biológicas y la técnica¹⁴. Toda una tradición de la filosofía política ha continuado esta última intuición de Foucault. De Toni Negri a

Giorgio Agamben¹⁵, los teóricos del biopoder trabajan sobre la emergencia de un poder *supraestatal* que ha tomado a su cargo la vida de la humanidad. ¿Pero cuáles son las formas de resistencia, las formas éticas¹⁶ que adquieren las luchas que se despliegan bajo condiciones de biopoder?

NUEVO PROTAGONISMO SOCIAL: UNA OPERACIÓN ÉTICA

En las actuales condiciones de mercado —en ausencia de un centro totalizador de sentidos¹⁷ para cada una de las prácticas sociales—, son los flujos macroeconómicos los que toman a su cargo la producción de la subjetividad dominante. La *subjetividad de mercado* es constituida por los hábitos de consumo y las operaciones de pensamiento que nos sirven para transitar la actual sociedad neoliberal; por las formas de sociabilidad y los valores que se desprenden *espontáneamente* de las nuevas condiciones y por los modos de *adecuación* a un suelo inestable y fluido, a la incertidumbre y la imprevisibilidad económica y política. Estas formas subjetivas se denominan con diversos calificativos: «de mercado», «posmodernas» o «posfordistas». Ellas reúnen un saber sobre las nuevas estrategias de supervivencia, producción, circulación, intercambio y consumo que se constituyen espontáneamente al interior de nuestras sociedades contemporáneas.

Los mecanismos de control actuales funcionan a través de dispositivos de biopoder que operan produciendo la figura del *excluido* y el *incluido*. El *incluido*, lejos de ser una figura satisfecha, vive disciplinándose bajo la amenaza angustiante de la exclusión. El excluido ha sido arrojado a tierra de nadie. Ya no participa de la sociedad de consumo, ya no es un cliente: su vida es invisible para el mercado.

La superación de la sociedad disciplinaria, entonces, no es motivo de festejo: no augura ninguna liberación por sí misma, tal como proclama cierto optimismo posmoderno.

Pero, a la vez, el hecho que la dominación persista no quiere decir que todas las formas de resistencia ensayadas hasta ahora conserven su eficacia. Más bien lo contrario. Una nueva forma de dominación no niega necesariamente los dispositivos previos, sino que suele articularlos en una nueva modalidad opresiva. Así, los aparatos represivos e ideológicos del estado siguen operando, pero su producción carece de la eficacia anterior. Estas transformaciones implican grandes desafíos para las resistencias actuales.

Si la *subjetividad política*¹⁸ —estatal— que dominó las sociedades disciplinarias producía ciertas formas de habitar la nación y, a la vez, ciertos proyectos subversivos en su interior, hoy estas fórmulas han quedado desplazadas. O, al menos, su uso ya no produce los mismos efectos. Ya no se trata simplemente de «volver a intentarlo», deseando que esta vez la suerte esté de nuestro lado. Dar cuenta de los efectos de una ruptura —como intentamos hacer aquí— no implica desconocer la historicidad del fenómeno, sino que, al contrario, supone que todo pensamiento se plantea al interior de los pliegues de la historia en tanto multiplicidad de temporalidades sólo unificada por cortes sincrónicos —las coyunturas—, en los cuales se le confiere a esta multiplicidad una relativa unidad o consistencia, tal como lo escribió Althusser en *Para leer el capital*.

El *nuevo protagonismo*, como modalidad de intervención, comparte un suelo común con el posmodernismo: las condiciones de mercado; pero rechaza sus conclusiones: que la omnipotencia del mercado ya no deja lugar alguno para las luchas de liberación. El nuevo protagonismo se vincula con el espíritu rebelde de los 70, del que se separa a partir de la heterogeneidad de sus premisas teóricas y prácticas. El nuevo protagonismo social no es, sin embargo, un «nuevo sujeto». No alcanza jamás tal consistencia. Su ser múltiple y situado nos habla de su carácter *excentrado*.

Se trata de entender este pasaje actual, ético, que va de lo *disperso a lo múltiple*, como movimiento entre dos

figuras radicalmente diferentes de subjetividades organizadas sobre el mismo suelo astillado del capitalismo actual. Si hay algo que diferencia a las subjetividades radicales de las subjetividades de mercado, es la imposibilidad de estas últimas de operar sobre la base de un pensamiento de lo concreto.

La acción ética es siempre restringida. Esta restricción —que delimita el espacio de la situación¹⁹— es una condición indispensable de la operación de sustracción del nuevo protagonismo con respecto a las redes biopolíticas. Pero situacional no significa *local*. La situación consiste en la afirmación práctica de que el todo no existe separado *de* la parte, sino *en* la parte²⁰. De manera contraria, los particularismos, los localismos y los fragmentos son categorías de una subjetividad globalizada: no hay sentido, tarea o práctica que no sea vivida como una «parte» del fenómeno global²¹. Se continúa así con un pensamiento del todo y la parte, en el que la parte no tiene nunca en sí su verdad, a la vez que el todo, portador de la coherencia última, es cada vez más abstracto e inalcanzable.

Notas:

1. Ver Baruch Spinoza, *Ética*, Alianza, Madrid, 1987; y Alain Badiou, «Ética», en *Revista Acontecimiento*, 8, Buenos Aires, 1994.
2. Karl Polanyi, *La gran transformación, los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, FCE, México, 1992.
3. Y funda, al mismo tiempo, la figura del salvaje —bueno o egoísta— que vive naturalmente del trueque, la cual Polanyi rechaza como caricatura de una psicología mercantil.

4. Esta *lectura* también olvida que la ley del determinismo económico sólo es válida al interior de una economía de mercado. En sociedades anteriores, los mercados no fueron más que un accesorio de la vida económica. Según los estudios antropológicos en los que se basa Polanyi, los incentivos habituales para la actividad humana solían ser la reciprocidad, la competencia, el disfrute de la obra y la aprobación social. No se trataba de ningún tipo de inclinación natural a la ganancia como motor de la actividad, tal como vaticinó la *utopía liberal*.
5. Para un desarrollo sobre la no separación entre economía y política ver John Holloway, en *Contrapoder, una introducción*, De mano en mano, Buenos Aires, 2001.
6. Polanyi llama «utopía liberal» a la institución de un mercado autorregulado. Lo *utópico* de tal proyecto es que de extenderse destruiría la sustancia humana y la naturaleza entera. El pasaje a este tipo de organización social mercantil fue definida de varias maneras: el contrato sustituyó al estatus (Maine), la sociedad reemplazó a la comunidad (Tonnie) o, en palabras del propio Polanyi, en vez de que el sistema económico esté incorporado en las relaciones sociales, son éstas las que pasan a estar incorporadas en el sistema económico.
7. Sólo bajo este cambio profundo puede instalarse la posibilidad de morir de hambre. En las sociedades primitivas (premodernas) el principio de inanición como amenaza no existía. Ningún hombre podía morir de hambre; la única forma de correr ese riesgo era comunitariamente; es decir, en caso de que la comunidad toda sufriera una catástrofe (pérdida de cosechas, incendios, etcétera).
8. Polanyi, militante comunista contemporáneo del régimen nazi alemán, realiza una serie de consideraciones muy sutiles sobre el mismo, al considerar a Hitler como «el sepulturero del liberalismo económico»: el fin del patrón oro está en la causa de la *solución fascista* —argumenta— como síntoma de la imposibilidad de un mercado autorregulado.
9. Marcelo Matellanes, «Capitalismo siglo XXI. La impostergable alternativa: imperio hobbesiano o multitud spinozista», mimeo. Ver también: «Límite de la crítica, potencia de la alternativa», mimeo.
10. Jaques Donzelot, *La invención de lo social, ensayo sobre el declive de las pasiones políticas*, 1983, mimeo.
11. Michael Foucault, *Genealogía del racismo*, Altamira, La Plata, 1996.
12. «En general, Foucault se refiere al Antiguo Régimen y a la edad clásica de la civilización francesa para ilustrar la aparición del poder disciplinario pero, de manera más general, podemos decir que toda la primera fase de acumulación capitalista (en Europa y en otras partes) se llevó a cabo bajo este paradigma de poder. La sociedad de control, en cambio, deberá entenderse como aquella sociedad (que se desarrolla en el borde último de la modernidad y se extiende a la era posmoderna) en la cual los mecanismos de dominio se vuelven aún más “democráticos”, aún más immanentes al cuerpo social, y se distribuyen completamente por los cuerpos y los cerebros de los ciudadanos, de modo tal que los sujetos mismos interiorizan cada vez más las conductas de integración y exclusión social adecuadas para este dominio». Ver Michael Hardt y Antonio Negri, *Imperio*, Paidós, Buenos Aires, 2002.
13. «Me parece que uno de los fenómenos fundamentales del siglo XIX es aquel mediante el cual el poder —por así decirlo— se hizo cargo

de la vida. Es una toma del poder sobre el hombre en tanto ser viviente, es una suerte de desestatización de lo biológico, o por lo menos una tendencia que conduce a lo que podríamos llamar la estatalización de lo biológico». Según Foucault, la emergencia de la naturaleza misma del ejercicio de la soberanía se ve transformada: «... tal derecho, o más bien, tal poder, será exactamente el contrario del anterior: si el viejo derecho de soberanía consistía en hacer morir o dejar vivir, el nuevo derecho será el de hacer vivir o dejar morir» (*Genealogía del racismo*, ibíd.).

14. «... cuando el poder llega a ser completamente biopolítico, la maquinaria del poder invade el conjunto del cuerpo social que se desarrolla en su virtualidad. Esta relación es abierta, cualitativa y afectiva» (*Imperio*, ibíd.).
15. El biopoder, según Toni Negri, es el poder del imperio sobre los territorios que toma a cargo. Esta sería la verdad última de la globalización en curso. Para Giorgio Agamben, en cambio, el biopoder radica en la estructura misma de toda forma de soberanía. Así, toda dominación aspira a algo más que a la amenaza de muerte: pretende controlar la vida. Según Agamben, a partir del nazismo, la alianza de ciencias médicas y biológicas y la economía constituye el entramado de la actual biopolítica. Una ética, una política libertaria, en la actualidad, demanda ir más allá de las formas estatales, biopolíticas.
16. Una ética en varios sentidos. Se ha teorizado esto de muchas formas: en general, la ética fue pensada como una propiedad —o esencia— del sujeto. Toni Negri y los autonomistas italianos creen en la ética del éxodo y —como Gilles Deleuze— de las minorías. John Holloway apuesta por una ética de la negatividad radical y de la insubordinación. La radicalidad implica subsumir la política en una ética. Muchas son las filosofías que convergen en este punto. A nosotros nos parece que una ética tiene, por decirlo de algún modo, dos partes: a) sustracción respecto a las condiciones dadas, y b) afirmación en la situación que transforma la determinación en condición.
17. Ver Mariana Cantarelli e Ignacio Lewkowicz, *Del fragmento a la situación*, Grupo doce, Buenos Aires, 2001.
18. Ver capítulo 6 de este libro: «Expresión y representación».
19. Podemos agregar: la situación es cerrada y autosuficiente. Esta idea proviene de la filosofía y de las llamadas «ciencias duras». De estas últimas adoptamos la noción de *autopoiesis*: el organismo vivo es cerrado morfológicamente y abierto a la información (Ver Humberto Maturana y Francisco Varela, *De máquinas y seres vivos*, Universitaria, Santiago de Chile, 1998). De la filosofía podemos conservar la idea de la *mónada* de Leibniz.
20. La situación puede ser pensada, entonces, como un «universal concreto». Esta tesis afirma que sólo es posible conocer e intervenir sobre lo universal a través de una operación subjetiva de interiorización a partir de la cual nos es posible hallar el mundo como un elemento concreto de la situación. Toda otra forma de pensar el mundo —como exterior a la situación— nos condena a una percepción abstracta y a una impotencia práctica.
21. Así, incluso desde la alternativa, se conservan categorías y formas de pensamiento propios de lo global cuando se afirma «actuar localmente, pensar globalmente». La percepción de un ambiente global como término productor de subjetividad está en el origen de las ideas abstractas y subjetividades sujetadas que dominan nuestra contemporaneidad.

CAPÍTULO 2

19 y 20, una insurrección de nuevo tipo

LA INSURRECCIÓN SIN SUJETO

La insurrección de los días 19 y 20 de diciembre no tuvo autor. No hay teorías políticas o sociológicas disponibles para comprender, en su amplitud, las lógicas activadas durante esas más de treinta horas ininterrumpidas. La cantidad de historias personales y grupales, los desfases y la caída de las representaciones que en otras condiciones hubieran podido organizar el significado de estos sucesos dificultan la tarea. Se vuelve imposible abarcar intelectualmente la intensidad y la pluralidad ligada por las cacerolas, el 19, y por el enfrentamiento abierto, el día 20. Una a una fueron cayendo las vías más frecuentes de interpretación: la conspiración política, la mano encubierta de intereses oscuros y —por esta combinación todopoderosa— la crisis final del capitalismo.

Tampoco en las calles era fácil entender lo que ocurría. ¿Qué había despertado el sueño de estas energías largamente aletargadas? ¿Qué querría toda esa gente allí reunida? ¿Querría lo mismo que uno, que también estaba allí? ¿Cómo saberlo? ¿Importaba saberlo?

En los barrios de Buenos Aires primero, y en la Plaza de Mayo después, se escuchó de todo: «El que no salta es un inglés», «El que no salta es un militar», «Paredón para quienes vendieron la nación», «Cavallo hijo de puta», «Argentina, Argentina». Y el más festejado de la noche del 19: «el estado de sitio se lo meten en el culo». Y, luego, la primer articulación del «que se vayan todos, que no quede ni uno solo». La mezcla de consignas hizo reapare-

cer en el presente las luchas del pasado: contra la dictadura, la guerra de Malvinas, la impunidad de los genocidas, la privatización del patrimonio público y otras. Los cantos no se superponían, tampoco se identificaban grupos previos a la multitud allí reunida. Todos, como un cuerpo único, cantaban las canciones una por una. Al mismo tiempo, en todas las calles aparecían los contemporáneos métodos piqueteros de las barricadas, incendiadas, cortando arterias urbanas.

Durante los momentos más intensos de estas jornadas sobraron las palabras. No porque los cuerpos en movimiento fuesen silenciosos. No lo eran. Sino porque las palabras circulaban según patrones inusuales de significación. Las palabras funcionaron de otra forma. Sonaban junto a las cacerolas, pero no las sustituían. Las acompañaban. No remitían a demanda alguna. No transmitían un sentido constituido. Las palabras no significaban, sólo sonaban. No podría hacerse una lectura de ellas, sino comprendiendo esta nueva y específica función adquirida: expresaban los recursos acústicos de quienes allí estaban, como confirmación colectiva de las posibilidades de constituir una consistencia a partir de fragmentos que comenzaban a reconocerse en una voluntad unánime e indeterminada.

La fiesta —porque el miércoles 19 fue una fiesta— se fue expandiendo. Se trataba del fin de los efectos aterroizadores de la dictadura y el desafío abierto al estado de sitio implantado por el gobierno y, al mismo tiempo, se celebraba la sorpresa de estar protagonizando una acción histórica. Y de hacerlo sin poder explicarse, cada quien, las razones particulares de los demás. La secuencia fue la misma en toda la ciudad: del miedo y la bronca, al balcón, a la terraza, a la esquina y, una vez allí, a la transmutación. Era miércoles. Para unos, las 22:30 horas; las 23 para otros. Y en los patios y en las calles se operaba una situación inédita. Miles de personas vivían a un mismo tiempo una transformación: «ser tomados» por un proceso colec-

tivo inesperado. Se festejaba también la posibilidad de la fiesta aún posible. Y el descubrimiento de deseos sociales potentes, capaces de alterar miles de destinos singulares.

No se intentó negar la dramaticidad del trasfondo. La alegría no negaba las razones de cada quien para la preocupación y la lucha. Era la irrupción tensa de todos esos elementos a la vez. Se acudió a formas arcaicas de ritualismo, a una simulación del exorcismo, cuyo sentido —diría algún antropólogo— parecía ser el reencuentro con las capacidades de lo multitudinario, lo colectivo, lo vecinal. Cada quien debió resolver en cuestión de minutos decisiones habitualmente muy difíciles de tomar. Apartarse de la televisión. Conversar con uno mismo, y con los otros, preguntarse qué era lo que realmente estaba sucediendo, resistir unos segundos el impulso intenso de salir a las calles cacerola en mano, acercarse más bien prudentemente y, luego, dejarse llevar hacia rumbos imprevistos.

Una vez en las calles, las barricadas y el fuego reunieron a los vecinos. Y de allí, el desplazamiento para ver qué pasaba en otras esquinas cercanas. Luego decidir adónde se iba: a la Plaza de Mayo, a la Plaza de los Dos Congresos y, en cada barrio, comenzar a detectar objetivos más a mano: la casa de Videla o de Cavallo. La multitud se dividía, según los barrios, y se ocuparon todos los «objetivos» a la vez. La espontaneidad más radical se sustentaba en la memoria organizada colectivamente. Fueron miles y miles de personas actuando con fines claros y precisos. Una inteligencia colectiva se puso en acto.

A la madrugada comenzó a jugarse otra escena. Mientras algunos se iban a dormir —unos a las 3 de la mañana, a las 5:30 otros—; se discutía qué era lo que había pasado y qué sería lo siguiente: muchos continuaron organizándose con el objetivo de no dejar que la Plaza de Mayo fuera ocupada por las fuerzas represivas, dado que aún, formalmente, regía el estado de sitio.

A esa altura, el enfrentamiento, que aún no se había desencadenado en toda su magnitud, comenzó a prefigu-

rarse. El día 20 las cosas se presentaron de otro modo. La plaza se convirtió en el mayor objeto de disputas. Lo que hubo allí, luego del medio día, fue una verdadera batalla. No es fácil decir qué fue lo que ocurrió. En las inmediaciones de la plaza se respiraba un aire difícil de recordar en otras oportunidades. La violencia de los enfrentamientos contrastaba con la falta de sentidos aparentes por parte de quienes estaban participando.

Los jóvenes se enfrentaban abiertamente con la policía, mientras la gente mayor aguantaba y ayudaba desde un poco más atrás. Roles y tareas se estructuraron espontáneamente. La Plaza de Mayo revalidó su condición de escenario privilegiado de las acciones comunitarias de mayor poder simbólico. Sólo que esta vez no se hicieron presentes las representaciones que acompañaron a otras tantas multitudes que creían firmemente en el poder de esa mole rosada tan celosa e ineficazmente defendida por la policía. Al fin de la jornada, con la renuncia del gobierno nacional, el balance de la lucha se hacía en cada casa. Hubo detenidos, heridos y muchos muertos por la brutal represión policial. Oficialmente se habla de treinta en todo el país, pero sabemos que fueron más.

La ciudad de Buenos Aires quedó redibujada. El centro financiero quedó destruido. O, tal vez, reconstruido por nuevos flujos humanos, por nuevas formas de habitar y comprender el sentido de las vidrieras y de los bancos. Las energías desatadas fueron extraordinarias y, como era de prever, no se desactivaron. A los sucesos de los días 19 y 20 le sigue, en la ciudad de Buenos Aires, una actividad febril de escraches, asambleas y marchas. En el resto del país la reacción es dispar. Pero en todas las provincias la repercusión por los sucesos se combina con las circunstancias previas: piquetes, saqueos, protestas, puebladas.

PALABRAS Y SILENCIOS, DE LA INTERPRETACIÓN A LO IRREPRESENTABLE

Con el silencio y la quietud, las palabras recuperaron sus usos habituales. Las interpretaciones primeras comenzaron a correr. Quienes han procurado las más rápidas lecturas políticas de lo sucedido tuvieron dificultades enormes. Es evidente que ningún poder pudo estar por detrás de estos acontecimientos. No porque esos poderes no existan, sino que lo ocurrido superó todo dispositivo de control que se hubiera pretendido montar sobre los hechos. Las preguntas del poder quedarán sin respuesta: ¿Quién estuvo detrás de esto? ¿Quién condujo a las masas?

Estas preguntas son ideológicas. Interpelan a fantasmas. ¿Qué busca el sujeto que cree ver poderes por detrás de la vida? ¿Cómo concibe la existencia esta subjetividad interrogativa, conspiradora, que cree que el único sentido posible de los hechos es el juego de los poderes ya constituidos? Si algún valor tuvieron estas preguntas en otras situaciones, nunca fueron tan insípidas como en los días 19 y 20. Como nunca antes en nuestra historia, se hizo tangible la separación entre los cuerpos y sus movimientos y los planes imaginarios que organizan los poderes estatuidos. Más aún, estos poderes tuvieron que mostrar toda su impotencia: no sólo no pudieron proporcionar un sentido a la situación, sino que aun después no atinaron a otra que cosa que a acomodarse en los efectos de los sucesos. Así, trastornadas, caricaturales, todas las matrices interpretativas preexistentes se activaron para dominar a las asambleas que apostaron a sostener el movimiento de los días 19 y 20.

Los diagnósticos fueron muchos: «revolución socialista», «crisis revolucionaria», «fascismo antidemocrático», «antipolítica reaccionaria de mercado», «la segunda independencia nacional»; «un estallido social alocado e irracional», «un huracán ciudadano por una nueva democracia»,

«un *mani pulite* desde abajo», o el mismo diluvio. Todas estas interpretaciones, heterogéneas en sus contenidos, operan de manera muy parecida: frente a un acontecimiento mayor, arrojan sus viejas redes, pretendiendo mucho menos *constatar* lo que a través de ellas se escapa que verificar las posibilidades de formatear un movimiento diverso.

El movimiento del 19 y 20 prescindió de todo tipo de organizaciones centralizadas. No la hubo en la convocatoria ni en la organización de los hechos. Pero tampoco después, a la hora de interpretarlos. Esta condición, que en otras épocas hubiera sido vivida como una carencia, en esta ocasión se manifestó como un logro. Porque esta ausencia no fue *espontánea*. Hubo una elaboración multitudinaria y sostenida de rechazo a toda organización que pretendiese representar, simbolizar y hegemonizar la labor callejera. La inteligencia popular superó en todos estos sentidos las previsiones intelectuales y las estrategias políticas.

Aún más: tampoco el estado fue la organización central por detrás del movimiento¹. De hecho, el estado de sitio no fue tanto enfrentado como *desbaratado*. Si el enfrentamiento organiza dos consistencias simétricas opuestas, el desbaratamiento realza una *asimetría*. La multitud desorganizó la eficacia de la represión que el gobierno había anunciado con el objetivo explícito de controlar el territorio nacional. La neutralización de las potencias del estado por parte de una reacción múltiple fue posible a condición —y no por carencia— de la inexistencia de una convocatoria y una organización central.

También ciertos intelectuales —muy cómodos con la consistencia de su rol— se sienten desautorizados por una multiplicidad actuante que desestabiliza toda solidez sobre la que pensar.

Pero tal vez podamos acercarnos aún más a algunas novedades fuertes del movimiento del 19 y 20.

La presencia de tantas personas que habitualmente no participan de lo público, sino en condición de individuos

acotados y objetos a ser representados tanto por el aparato comunicacional como por el político, destituyó toda situación central. No hubo protagonistas individuales: se destituyó toda situación de representación. Destitución práctica y efectiva animada por una multitud de cuerpos presentes de hombres y mujeres, y prolongada luego en el «que se vayan todos, que no quede ni uno solo».

Así, sin discursos, ni banderas, sin palabras que unificasen un sentido único, la insurrección del 19 y 20 se hacía más potente en la misma medida en que resistía todo significado fácil e inmediato. El movimiento del 19 y 20 hizo estallar el conjunto de saberes que pesaban negativamente sobre las capacidades resistentes de los hombres y mujeres que, inesperadamente, allí se juntaron. A diferencia de las insurrecciones del pasado, el movimiento no se organizó bajo la ilusión de una promesa. Las movilizaciones actuales han abandonado las certezas respecto de un futuro promisorio. La presencia de la multitud en las calles no prolonga el espíritu de los años 70. No se trató de las masas insurgentes conquistando su porvenir, bajo la promesa socialista de una vida mejor.

El movimiento del 19 y 20 no extrae su sentido del futuro, sino del presente: su afirmación no puede leerse en términos de programas y propuestas sobre cómo debiera ser la Argentina del futuro. Claro que existen anhelos compartidos. Pero éstos no se dejan apresar en «modelos» únicos de pensamiento, de acción, de organización. La multiplicidad fue una de las claves de la eficacia del movimiento: se hizo la experiencia sobre la fuerza que posee una diversidad inteligente de manifestaciones, puntos de concentración, grupos diferentes y toda una pluralidad de formas organizativas, de iniciativas y de solidaridades. Esta variedad activa posibilitó que en cada agrupamiento se reprodujese en simultáneo la misma elaboración, sin necesidad de una coordinación explícita. Y este fue, al mismo tiempo, el más eficaz antídoto contra cualquier obstaculización de la acción.

No hubo, por tanto, una dispersión sin sentido, sino una experiencia de lo múltiple, una apertura a nuevos y activos devenires. En resumen, la insurrección no puede ser definida por ninguna de las carencias que se le atribuyen. Su plenitud consistió en la contundencia con que el cuerpo social se desplegó como un múltiple, y en la marca que fue capaz de provocar en su propia historia.

LA RUPTURA DE LA CADENA DEL TERROR

(Por León Rozitchner)

Lo que hizo el genocidio fue destruir el tejido social para imponer, por el terror, una única forma de sociabilidad. En la medida en que no se podía actuar sin poner en riesgo la vida, lo único que pudo aparecer sobre los escombros de este terror fue el mercado económico neoliberal, que exige la dispersión de los sujetos y reduce los lazos humanos a las categorías de comprador y vendedor.

Pero la subjetividad —aterrorizada— de la sociedad argentina fue diseminada, separada y aniquilada por su propia aceptación. El poder, hay que decirlo, necesitó que el sujeto realizara la operación por medio de la cual él mismo se produjera como sujeto aterrorizado y cómplice para evadirse del peligro. «Por algo será», decían para justificarse, porque subjetivamente adhirieron a esa realidad y se complacían en ella; sobre todo cuando, con el menemismo, esa realidad atomizada comenzó a darle satisfacciones, colmando sus deseos mediante el rito solitario del consumo. Aunque el país se conducía hacia el abismo.

Pero pareciera que con el 19 y 20 eso que nos mantenía separados se hubiera roto. De repente, se dio algo diferente: romper la costra, salir afuera, encontrarse con el otro, reconocerse en el común sufrimiento y poder así activar los poderes del propio cuerpo en la medida en que empezábamos a sentir que podíamos construir un cuerpo común poderoso. Porque los encuentros

colectivos son, precisamente, momentos en los que la presencia corporal del otro me da la fuerza necesaria para que yo pueda romper en mí mismo la marca que me dejó el terror, al mismo tiempo que con la mía ayudo al otro para que lo haga. Estamos viendo cómo se hace visible y emerge en la realidad social la expresión de una ruptura de un proceso inconsciente y subterráneo que antes nos limitaba.

En ese sentido algo ha comenzado: reconocer que tenemos el poder de incidir sobre las fuerzas que sentíamos inexpugnables. Por primera vez hubo un corte que transforma la subjetividad sometida y comienza a reconocer su propio poder, cuando está inserto en un colectivo unificado por los mismos objetivos. Lo que emergió fue la posibilidad de vencer ese terror subjetivo y, por lo tanto, recrear la posibilidad de un poder social renovado.

Esto no quiere decir que todo cambió. No tengamos la fantasía de que ya está hecho. Éste es un proceso que requiere tiempo, porque los miedos y las coerciones a vencer son muy profundos y la realidad de la amenaza represiva es muy intensa. El desafío es poder ejercer una estrategia que nos lleve pacífica y democráticamente a multiplicar nuestra capacidad de resistencia, tras haber descubierto el poder de los grandes conglomerados colectivos ciudadanos.

Este contrapoder extendido corre el riesgo de irse restringiendo si su movimiento queda ligado a cierta rapidez y celeridad que algunos sectores de izquierda, impacientes, exigen. Porque no hay subjetividad si no hay un colectivo que la produzca y la transforme en un tiempo cuya duración sólo la experiencia puede darnos.

Hay que decir lo siguiente: cuidado con las categorías instantáneas, abstractas, puramente voluntaristas de la izquierda. El fenómeno de la creatividad social tiene una complejidad mayor que aquella que las fórmulas teóricas le asignan.

La izquierda debe aprender del hecho de que ella no pudo hacer lo que otros espontáneamente hicieron al crear nuevas formas de organización antes impensadas. Porque es evidente que lo que sucedió el 19 y 20 no es un producto de la izquierda, sino una experiencia convergente de gente antes separada y distante de sus propuestas. No se trata de pedirle a la izquierda que dé un paso atrás, sino que acompañe y que empiece a aprender de nuevo en la escuela de los hechos, rompiendo los esquematismos congelados en el pasado.

Hay pensamientos, por ejemplo, que intentan explicar las nuevas subjetividades resistentes como una continuidad inmodificada de la estrategia política de los años setenta. Pero lo que pasa hoy es radicalmente diferente, como estrategia, de lo emprendido en el pasado. Hay que aprender que las cosas han cambiado, y por lo tanto se trata de continuar elaborando críticamente el pasado de ellos en el ahora nuestro. La única forma de hacerlos presentes es comprender que lo que hicieron tuvo un carácter heroico, pero que a su vez marca los límites, porque fracasó, de una estrategia política que hoy debe ser modificada.

LA INSURRECCIÓN DESTITUYENTE

«El miedo de la multitud es la potencia de la racionalidad instrumental... La filosofía política moderna no nace de la administración, sino del miedo.»
Toni Negri

Si el 19 y 20 se produjo una marca sobre el fragmentado cuerpo social², queda allí, visible e inspiradora, para lo que con ella se pueda hacer. Pero esta marca nos plantea una dificultad. La *política* que se deriva de esos días no es inmediatamente legible. Requiere una elaboración. No se trata simplemente de saber qué fue lo que hicimos los días 19 y 20 para luego ver cómo continuarlo. Tampoco

de hallar la verdad escondida en el transcurrir de los hechos para descifrar un mandato a desplegar. La tarea es más compleja aún. La pregunta más bien es: *qué es lo que hacemos con eso que hicimos.*

Lo hecho participa de un patrimonio común, presente en cada interpretación que de él se haga, pero, a la vez, resistente a todo intento de apropiación exclusiva. Van surgiendo distintas prácticas de transformación de la sociabilidad inspiradas en aquella marca. Este ejercicio de investigación militante no pretende adueñarse de una verdad con respecto a lo sucedido, sino ensayar formas de recorrer la apertura de ese espacio.

Pero esta apertura no es espontánea. No hay devenir sin elaboración. Precisamente porque estos devenires implican abandonar el conjunto de certezas sobre la política para adentrarse en un tiempo y un espacio desconocidos: aquellos que fueron abiertos por las jornadas de los días 19 y 20. La realización de este recorrido no es algo que esté asegurado de antemano. Tampoco es sencillo para cada uno de nosotros asumir los riesgos de un viaje hacia la indeterminación.

Si hablamos de insurrección, entonces, no lo hacemos de la misma forma en que hemos hablado de otras insurrecciones. Ya que ésta, la del 19 y 20, se realiza abriendo espacios que van más allá de los saberes sobre las insurrecciones tal como existieron al interior de todo el aparato marxista-leninista sobre la revolución. Fue una insurrección, sí, en la medida en que se asistió al desbarajuste de un orden que se pretendió soberano sobre la multitud.

Si conservamos la noción de insurrección para nominar la mezcla de cuerpos, ideas, trayectorias y lenguajes que se dieron cita los días 19 y 20 lo hacemos advirtiendo, a la vez, toda resistencia a inscribir la singularidad de este evento en una línea de saberes sobre la historia prescriptos por una subjetividad pretendidamente «científica». De hecho, el movimiento del 19 y 20 fue más una acción

destituyente que un clásico movimiento *instituyente*. O en otras palabras: fueron las potencias soberanas e instituyentes las que entraron en rebeldía sin pretensiones *instituyentes* —como lo espera la doctrina política de la soberanía—, sino ejerciendo sus poderes *destituyentes* sobre los poderes constituidos. Ésta parece ser la *paradoja* de los días 19 y 20. Un conjunto de poderes instituyentes, dispuesto de forma tal que, lejos de fundar un nuevo orden soberano, opera deslegitimando las políticas ejecutadas en su nombre. No constituyó un escalón al interior de ninguna estrategia de poder, ni el final de ningún proceso de acumulación.

Esta *insurrección destituyente*, a diferencia de las revoluciones políticas, no produjo tampoco una «situación de situaciones», un centro sustituto de la centralidad estatal que cuestionaba. Se hizo una experiencia de autoafirmación. En ella hubo un redescubrimiento de las potencias populares. La pregunta que de alguna forma se plantea es la siguiente: ¿cómo podría funcionar un estado nacional sobre la base de que los agentes legítimos de la soberanía operan, en los hechos, destituyendo toda representatividad?

La *destitución* parece ser, entonces, una operación de significación mayor: si la política realizada en términos de institución soberana encuentra su punto de ser en la constitución estatal de lo social, la acción destituyente parece postular otra vía de practicar la política, de enunciar el cambio social. Tal destitución no implica una *apolítica*: la renuncia a sostener una política representativa (de soberanía) es condición —y premisa— de un pensar situacional y de un conjunto de prácticas cuyos sentidos ya no son demandados al estado.

Llamamos *apertura* a la combinación de la acción de destitución, que amplía el campo de lo pensable, con el ejercicio de un protagonismo que no se limita a las funciones instituyentes de soberanía. No es casual —en esta línea— que las organizaciones políticas y sindicales que-

darán marginadas en las jornadas de diciembre. Ellas pierden su peso relativo frente a la presencia de una multitud que opera destituyendo representaciones. El encuentro entre los militantes organizados y la multitud no es fácil. Es como si el personaje central de un *western* apareciera por error en la trama de un film del neorrealismo italiano. Cada uno de los protagonistas tiene un guión que no tiende a encontrarse en ningún punto. Incluso cuando parecen entenderse, no es sino una ilusión, un pasaje transitorio en que los diálogos simulan acordar. Luego, los personajes del neorrealismo le explicarán al *sberiff* que él no manda en Roma, y que lo mejor es que elija entre aceptar el guión de la nueva película o volver al Oeste. Lo peor que puede hacer el *sberiff* es intentar convencer a todos de la autoridad de su papel y exigirles obediencia. Así, sin embargo, actúan los militantes de organizaciones políticas y sindicales que se resisten a aceptar la emergencia de un nuevo protagonismo al que bien podrían acompañar, pero no oponerse neciamente. Lo único que logran estos militantes es convertirse en verdaderas «piedras» que entorpecen la elaboración de nuevos caminos³.

PROBLEMAS Y DESAFÍOS

(Por Horacio González)

Las jornadas del 19 y 20 pueden verse desde el ángulo de un visible ausentamiento de las banderas políticas conocidas. Me parece que por primera vez en muchos años hubo una expresión popular que, a diferencia de lo sucedido en las últimas décadas, no contó con una cadena visible de menciones constituidas previamente, sino que se podría afirmar que se compuso en esos días y en esa oportunidad. Desde luego, la discusión sobre lo espontáneo y lo determinado podría servirnos aquí para calibrar las porciones de cada cosa. Pero me temo

que ése es el debate en el que encallaron las izquierdas del siglo veinte, a pesar de que espíritus tan complejos, diversos e imaginativos como el de Rosa Luxemburgo o Gramsci dejaron fuertes huellas en esa discusión.

Para salir un poco de ese debate, en el que apenas podríamos poner una teja más en alguno de esos campos, decimos «ausencia de banderas políticas», para comenzar a pensar desde una sustracción, desde lo que se sustrae y lo que va reapareciendo a medida que enhebramos las piezas de lo que se presenta. Por eso la idea de multitud no me parece despreciable, en cuanto refiera a la constitución de una forma de pensamiento social que reclama sus cuerpos, su movilización, su conocimiento de la ciudad. ¿Pero cómo lo hace? Precisamente por sustracción. La multitud, creo, está enclavada en el lugar de un pensamiento ya existente al que le va restando consistencia y fijeza.

En ese sentido, multitud y pueblo pueden ser pensamientos para sacarle al pueblo las capas de fijeza que tenía, y no para contraponer la multitud a un espacio de inmediatez antiestatal. Multitud sería entonces un modo de pensar una acción colectiva en presente y que reactiva lo popular o, más precisamente, una categoría de la acción en tiempo presente.

La noche del 20 yo recorrí quince cuadras hasta Plaza de Mayo desde mi casa y veía cómo iban apareciendo niveles de conciencia a medida que uno se acercaba. La descripción es muy importante porque fue un día muy innovador, con mucha originalidad, dada por el hecho de que todos los acontecimientos señalaban al horizonte de la conciencia: ¿qué puedo hacer yo ahora, hasta dónde puedo llegar? Y todo eso dramatizado en el territorio. La idea de multitud como sustracción de algo que está cristalizado y que hay que reactivar nos permite también utilizar partes significativas e importantes de una teoría de la conciencia que por momentos parecía desacreditada.

La inexistencia de banderas, esa noche, no se puede considerar una carencia, al contrario, formaba parte de un descubrimiento interesante: que se pudieran tomar temas de los partidos de izquierda y de la movilización social de los últimos años y llenar la plaza a la madrugada, en circunstancias de excepcionalidad, por el horario, por el estado de sitio. Pero esos temas estaban en estado de sustracción. Se les habían sustraído a las formaciones más fijas y estables de la política y estaban a disposición del común. Y esos temas involucrados que terminaban en el grito «Argentina, Argentina» querían significar con eso la existencia del común pensante colectivo, no la reintroducción de un concepto excluyente de la política bajo especie nacionalista.

La cacerola es un elemento confuso, ambiguo, como el propio nombre Argentina. Me pareció que era una invitación a pensar todos esos temas sin achicarlos o circunscribirlos a los pensamientos políticos que venían desarrollándose. Hay que ver hasta qué punto la izquierda acepta considerarse como «cacerolera», porque implica cargar con el pequeño ahorrista, con el «quiero mis dólares». Éste es un debate sobre el cuadro de intereses que se admiten como válidos para un momento de transformación. ¿Los intereses son siempre particularistas, los intereses que superan el horizonte individual son los válidos, los intereses personales más crudos son transformables en otra cosa, los intereses se presentan de un modo inmediatezista y deben ser superados con intereses universalistas, o cada interés individualista ya contiene la cifra de su propia negación?

El debate tiene que ver con el hecho de que para un sector de la izquierda el 19 y el 20 se trató de un anuncio de lo que iba a venir en la Argentina. Si uno ve la manifestación del 19, que termina con gases lacrimógenos, como un momento que va a dar lugar a un paso de conciencia superior, entonces, lo que ocurrió el 20, con sus mártires, no puede ser inferior. ¿Pero el 19 es minus-

válido respecto al 20? Me da la impresión de que los dos días tienen formas de conciencia avanzada, y no necesariamente el día del enfrentamiento violento tiene un nivel más avanzado que el anterior. No sé si son dos momentos complementarios en los que uno se sitúa como la parte iluminadora y aventajada del resto o, sin ser diferentes, son dos momentos que exhiben iguales derechos para presentarse como formas de conciencia legítimas que adquiere el colectivo que se pronuncia.

Porque el 19 fue una situación muy interesante, de una violencia y una fuerza enorme, que no precisaba ser la del chico que rompía la vitrina del banco. Por ejemplo, estaba la Casa Rosada oscura y de allí no salía nadie. Faltaba que un peronista ortodoxo dijera: «cuándo sale el general», o por lo menos el ministro; pero no salía ni podía salir nadie: ésa era la situación original y más grave. Pero esa gravedad era lo más interesante, porque era un llamado a una autocomprensión de la multitud. A falta de esa voz aglutinadora, que por otra parte nadie pedía, estaba el grito de «Argentina, Argentina», que parecía el de una cancha de fútbol cuando juega la selección nacional, incluso porque hubo muchas personas con la camiseta de la selección. La otra pregunta era: ¿cuándo terminaba eso?, ¿cuánto tiempo uno debía quedarse allí? Los gases lacrimógenos vinieron porque daba la sensación de que no había forma de finalizar. Ese hecho para la Policía Federal Argentina era demasiada violencia. Que a las dos o tres de la mañana la gente siguiera ahí, sin hacer nada, sin que hubiera salida. Entonces, fue un momento que tuvo una violencia enorme como tensión política. Los gases venían a romper esa nada inspiradora, donde lo único que se vio fue un chico subiendo al alto mástil de la plaza con un bandera entre sus dientes, como en esas competencias del palo enjabonado, poniendo en estado de cuidado a la muchedumbre que le pedía que baje de allí. Los gases vinieron luego de que el chico, que concitó la atención de toda la plaza, bajara.

Evidentemente, el hecho de que tampoco hubiera carteles le daba un aspecto sobrecogedor. Fue una noche formidable, nunca viví una noche así, porque no había nada que contuviera la expansión de la multitud, salvo la Casa Rosada, la Policía, el grito de Argentina. Es decir, abstracciones que estaban en el lugar que suplía a lo que la multitud le faltaba, esbozar sus palabras que la proyectara en el tiempo, más allá del rechazo a la presente situación. Para ese rechazo, sólo bastaba la originalidad del modo de aglutinarse y la obviedad de la postulación de su condición genérica, argentina.

Esa noche uno se encontraba con conocidos que ya no eran conocidos, porque no se sabía cómo era que estaba uno allí, yo mismo no era enteramente un conocido para mí mismo. Yo tenía una cacerola, pero me daba un poco de vergüenza golpearla, porque para mí, como para tantos otros, era el recuerdo de Chile. La cacerola estaba asociada a la caída de Allende, y me costó un poco, pero por alguna razón la agarré. Es como si hubiera dicho: «bueno, me parece que esto vale la pena». Caminando hacia Plaza de Mayo había algunos comercios abiertos que bajaban sus cortinas. Había que decirles: «miren que esto no es el saqueo, ustedes tendrían que venir también». Pero en realidad se trataba de algo que dialogaba con el saqueo. Tenía la fuerza del saqueo, pero aún no encontraba el secreto de su impulso constructivo. Era como colocar la fuerza del saqueo en otros términos. No se trataba de lo contrario al saqueo, sino de su colocación en otro espacio de la ciudad pero tornado en polis, es decir, en promesa colectiva de democracia en acto.

Me acuerdo que después escuché una descripción de (el periodista televisivo) Gustavo Silvestre, que no es precisamente lo más adecuado para orientarse políticamente, porque tiene la rara cualidad de captar toda la obviedad del momento y decirla como resumen personal que vacía el conocimiento en su punto admisible. Pero

dijo algo interesante porque hizo como una fenomenología. Las personas fueron a la vereda de su casa a ver qué pasaba y estuvieron ahí un largo tiempo, después fueron a la esquina donde se quedaron otro rato, y después fueron a la plaza. Es decir, en ese relato había un reconocimiento de un terreno nuevo, y eso yo lo vi, y no solo lo vi, sino que fue mi caso. Por primera vez un analista político trivial de la televisión registra mi caso perfectamente. Fui a la vereda, estuve un rato y no sabía qué hacer, ya éramos varios. Fui a la esquina, ya éramos muchos más y fuimos para la plaza. Eran escalones o planos de conciencia medidos en metros de calle.

Nadie podía decir: «yo inicié esto»; y en el bar Británico, días después, se discutía: «yo te vi a vos y empecé». Fue una cadena casi sin origen. Alguien me dijo que había dejado en su casa el televisor prendido porque pensaba bajar a la calle un rato y volver enseguida. Cuando volvió horas después el televisor seguía encendido, esperando impaciente a su dueño. Ése fue también mi caso. Todos estos elementos de la cotidianeidad microdoméstica me parecieron muy interesantes. Es decir, la espontaneidad es interesante porque tiene estos soportes, no porque fuera una especie de gran corriente cuya expresión no se puede detectar nunca. Lo interesante son estas pequeñas quebraduras respecto a una rutina que podría haber sido de otro modo. Lo espontáneo no se da contra lo articulado, sino que se presenta como algo que había estado siempre pero precisaba una instancia diferenciada de visibilización. De ahí que una fenomenología de la manera en que se da ese presente no me parezca inútil o anacrónica.

La Plaza de Mayo es un lugar que tiene una constancia que debe ser analizada. Como así también los intentos de quemar el Cabildo de los sucesivos cacerolazos. Es cierto que no se trataba de militantes, eran más bien una suerte de «malos escolares» que estaban respondiendo a una aburrida lección sobre el 25 de Mayo,

[fecha clave de la emancipación argentina frente al colonialismo].

Pero a los que estaban subidos al Cabildo en medio de llamadas que venían del pavimento la gente les pedía «que se bajen», con lo que terminaban por constituirse en una especie de voz de la responsabilidad colectiva. Puede ser llamada una Plaza de Mayo post y pre foucaultiana, que aún postula un pensamiento colectivo momentáneo pero de gran operatividad sobre los hechos. Porque, de alguna manera, cuando hablamos de Plaza de Mayo, de pueblo, de nación, estamos hablando de un discurso que ha sido quebrado como espacio de recepción de grandes movilizaciones. Son escenificaciones sobre el poder que restituyen la idea de unidad visible del poder, pero hacen de los símbolos una cuestión disciplinaria a descifrar. Por eso digo que están antes y después de Foucault, en la medida en que debemos preguntarnos qué nuevos textos atienden mejor todo lo ocurrido.

Los barrios, las horas de llegada, el uso de la noche, son elementos nuevos que obligan a retomar nuestro tema de pensar la Argentina basándose en esa experiencia de lo cotidiano organizado sobre los íconos rutinarios de la ciudad. Hay que pensar conceptos nuevos pues lo cotidiano superpuesto a lo extracotidiano del modo en que se interpretan el día, la noche y los símbolos supone una fuerte originalidad y la promesa de una nueva condensación de estos elementos. Quizás no existe experiencia del pueblo argentino a la cual uno pueda remitirse para que, interrogándola, nos resuelva el dilema actual. En ese sentido, me parece que lo que hoy «es» es lo que aún está por decirse de lo que hicimos. Me da la impresión de que, apelando a esta idea de la práctica colectiva, no imaginamos que la movilización iba a desembocar necesariamente allí, ni que iba a surgir una manera de la violencia que no es la tradicional insurrección.

Yo veo que esto evoca textos y que también tiene que servir para interrogarlos, porque sin ellos no vamos a ningún lado. También veo que hay textos de la historia argentina que se pueden deshistorizar, para volver a ponerles una nueva carga, engarzarlos de otro modo en lo que está pasando. Incluso desde el punto de vista de la eficacia de la movilización, los textos argentinos son muy interesantes. Los gritos unánimes son gritos escolares. Uno puede decir que son niveles de conciencia inferior, puede ser, pero son los más fuertes. Son gritos que se escuchan en los estadios. Los gritos unánimes son en relación a la propiedad y a la nación, y adoptan una forma conservadora. Es el pensamiento establecido, un pensamiento fuerte de la identidad, con relación al banco y a mi capital educativo, mi capital escolar, que es un capital llamado «argentino» precisamente porque está allí aparentemente desde el comienzo, y resistente a toda interrogación crítica. Es como haber ido al banco y no depositar nada, sino que te depositen. Y están todas las estampas escolares, la Plaza de Mayo, la Pirámide, la Catedral. Somos los «capitalistas» de esas estampitas escolares y es lógico que en la movilización se presenten en estado puro, lo que no exime que ese sea el paso necesario para su reelaboración crítica.

«Que se vayan todos» es otro de los dilemas, porque la gran relevancia de ese enunciado es que no tiene objeto. Es lo más drástico que hay y nadie puede adjudicárselo. Como es una estricta creación colectiva, el problema es si merece o no que lo pasemos a un estado de literalidad. Quizás no haya que hacerlo, porque si se lo hiciera, la discusión política que sobrevendría sería menos interesante que el estado de balance histórico en que nos pone esa consigna. Yo no me animé a decir «que se vayan todos», por la prudencia argentina, por haber visto otros capítulos subsiguientes de la historia argentina cuando estos momentos fuertes se realizan en todo su esplendor. Pero estaba sobrecogido por la lite-

ralidad, hubiera debido aceptar su estado de alegoría para entregarme a él. Al revés, hay personas que lo cantan teniendo en mente su conclusión real, y allí imaginan una solución revolucionaria inmediateista que puede ser fundamental, pero su precio es que rompe el nivel de cesura e inspiración colectiva del que se vayan todos. Entonces, cuando se lo dice frente a la Corte de Justicia, allí sí parece adquirir su objeto: los miembros de la corte, efectivamente, que se vayan. Me parece que es un reclamo democrático muy profundo que seguramente abre nuevos temas.

Pero no puede confundirse con una ingenua obcecación como en el caso de algunos asambleístas de las asambleas populares que dicen «que se vayan todos, quedamos nosotros». Ahí es donde pierde la forma drástica, angustiosa y abismal que tiene. Porque si quedan sólo algunas asambleas lo que se está haciendo es quitándole esa enorme fuerza alegórica que tiene la consigna. Sartre diría: es fundamental pero abstracta. Le falta una singularidad. Con la corte la tiene, pero entiendo que el «que se vayan todos» contiene un proyecto fundador enorme, porque todos estamos obligados a buscar objetos incesantemente. Llenarlo de inmediatez, paradójicamente, consiste en quitarle efectividad. Porque es válido sólo como una forma de mirar toda la escena, de plantear una fuerza nueva sobre ella y retener su resolución. Yo lo veo interesante así: que se vayan todos, pero hay un gobierno, es decir que lo estamos mirando. Y no sólo desde las formas de control o vigilancia, sino desde el anuncio de nuevas formas de la historia.

La potencia retenida de esta consigna no necesita una izquierda que diga algo fácil: «que se vayan todos y queda la asamblea». Ahí se instituiría, finalmente, otro gobierno, uno no alcanzado por los efectos generalizados del «que se vayan todos». ¿Pero qué gobierno sería ese que no estaría alcanzado por las generales de esa

ley? Pagaría un fuerte precio por su literalidad al hacerse acreedor de la misma crítica que él mismo impulsaría. Lo que esto plantea nuevamente es el origen de la política, de la fuerza política. Por eso no podemos despreciar ninguno de los temas que han surgido, porque los grandes temas de la política necesitan grandes textos, que comienzan por ser gritos callejeros o formas de desplazamiento de las personas por la geografía de la ciudad. Al mismo tiempo, tenemos que tener cierta valentía para discutir con formas insuficientes o rutinarias de resolución de la singular potencialidad que tienen estas fuerzas fundamentales, que permanecen en un estado de signo, de insinuación, y que, a veces, en vez de pedirnos el pasaje hacia la organicidad literal o que seamos «concretos» —como a veces alguna izquierda se apresura en considerar—, nos está reclamando pensar que lo efectivo podría ser mantenernos en estado de alegoría creadora, de disposición activa a través de símbolos que el colectivo va reelaborando constantemente.

EL «NO» POSITIVO

Los hechos del 19 y 20 difícilmente se dejan atrapar a partir de una lectura literal de sus consignas. Se presenta aquí una paradoja: el enunciado «que se vayan todos, que no quede ni uno solo» requiere, para ser captado, de una labor de comprensión capaz de hallar la *positividad* aún bajo su forma *negativa*. La caída de las representaciones inhibe aquí toda interpretación directa: se toma la palabra para renunciar a todo discurso «propositivo».

El grito de diciembre implicó el ingreso de los —hasta entonces— *espectadores* en la obra. Pero este ingreso, con todo lo traumático que es de por sí para los actores (que en ese momento mismo dejan de serlo), se agrava frente a la interrupción del guión que esta invasión de la

escena produce. De hecho, este ingreso *desbarata* todas las posibilidades internas de la obra. El nuevo protagonismo se niega a sostener las condiciones que hacen posible la representación.

A quienes disfrutaban del teatro les quedan tres opciones. La primera es la más inmediata. El público puede rechazar este acto imprevisible que a sus ojos aniquila toda posibilidad teatral. Si toda obra tiene como condición esencial la escisión entre actores y público, si esta separación otorga al teatro su espacialidad y su dinámica específica, entonces el público puede desconocer los hechos y exigir que cada quien vuelva a su butaca, para seguir disfrutando y simular que nada pasó. El teatro sería así una puesta con dos autores. Uno, el explícito; el responsable de la obra, de las escenas tal como aparecen frente a nosotros. Otro, invisible, que asigna los roles pertinentes: unos a la butaca, otros al escenario.

Segunda opción: lamentarse por el fracaso de la representación. La constatación de que el juego tiende a arruinarse, que ya no hay cómo mantener al público en sus asientos, nos habla del fracaso del autor invisible, que no sabe considerar al teatro sin la separación característica.

Existe una tercera posición. Es posible arruinarle los planes al autor de la obra y forzar la indistinción entre público y actores, sin destruir la posibilidad de un sentido teatral (sin autor). Pero ya no habrá una obra y un autor, es decir, la historia no será reducida a una sala de teatro, sino que cada quien deberá hallar un sentido a su propio drama, a su propia tragedia, a su propia comedia. A diferencia de la posición tradicional, el sentido ya no se derivará de una coherencia a priori dada por el autor, sino que se abrirá como un devenir a recorrer.

Sin embargo, la labor simultánea de actuar e interpretar es compleja y nos condena a no encontrar un significado permanente a los hechos, incluso a los propios. La indistinción entre escenario y butacas instituye una espacialidad única, pero infinitamente diversa.

Sucede a veces que diálogos enteros no hallan su consistencia, sino a partir de un hecho aparentemente desconectado. Así parecen haber sido las circunstancias de las jornadas 19 y 20. Para muchos de quienes salieron con las cacerolas no estaba claro qué se estaba haciendo allí. Muchos otros creían comprenderlo, hasta que una intervención imprevista les mostró que la película de su cabeza no se componía armónicamente con la de los hechos. Desde una posición más tradicional se acusa a los participantes de aquella insurrección de carecer de propuestas posibles. De no hacer un uso atendible de sus demandas. En fin, se trataría de un hecho incompleto. El balance se apresura: exceso de desorden y de violencia; escasez de palabras y de propuestas.

Sin embargo, una perspectiva que se concentre en hallar sentido en esas jornadas puede preguntarse por aquello que conectó a tantas personas en un mismo tiempo, intenso y concentrado. La hipótesis podría enunciarse así: la positividad de la negación radica tanto en la destitución de las formas políticas, representativas e institucionales vigentes, como en los devenires que inaugura.

En otras palabras, la potencia de los días 19 y 20 consiste en la posibilidad de constituir un plano único de la acción, que desconoce las jerarquías que organizan el juego político institucional.

No se trata sólo de la caída de un gobierno, sino de todo nivel trascendente, al plano de inmanencia⁴ fundado por la multitud. Claro que la destitución del estado como metaestructura fue realizada por las fuerzas del mercado. Pero lo que sucedió los días 19 y 20 ocurrió al nivel de la elaboración de las formas de la resistencia. De sus hipótesis internas. Fue un experimento sobre las formas eficaces y las ya inútiles. La verificación popular de la impotencia de las formas políticas clásicas no se convierte en un fundamento de la desesperanza, sino de potencia: agota un período de ilusiones y de espera, activa los mecanismos creativos e investigativos sobre las formas de lucha más efectivas.

Hay aquí una afirmación diferida y sutil de las potencias instituyentes. La constatación de los caminos bloqueados no clausura, sino que inaugura una secuencia de luchas. Esta institución diferida no opera según las formas recordadas de la soberanía popular. Actúa afirmando condiciones para experimentar nuevas formas de contrapoder. En efecto, la atmósfera social fue reorganizada por la irrupción de una fuerza inesperada y sin dirección previsible.

Los medios de comunicación aplican su propia lógica: atribuyen una racionalidad «mínima» a un caudal de energías que aún busca su cauce. Y esa racionalidad mínima apunta a reconstruir los términos de una obra teatral tradicional: renovar los representantes para que no se desdibuje la relación de representación. Sólo así se entiende que en un programa de televisión, por ejemplo, un grupo de periodistas bien intencionados se entusiasmaron con realizar un *casting* de nuevos dirigentes políticos entre los asambleístas porteños.

Pero el *no* de la pueblada fue una afirmación en un sentido más profundo: hay una positividad inscripta en la forma misma que asumió la negación insurreccional. Que la multitud haya actuado como única autora significa que la potencia del *no* radica, precisamente, en que no deviene poder estatal: no necesita *legitimarse* mediante propuestas, ni responde a la norma comunicacional que precisa de discursos seductores e imágenes atractivas. Las energías del movimiento son, a su manera, *constituyentes*. Sus efectos no serán pasajeros. Contra todos los intentos de limitar, canalizar o institucionalizarlo, sus efectos productivos ya están desencadenados, y sus formas de reelaboración se podrán desplegar a nivel situacional.

En un plano más decisivo, se trata de un importante desafío a la tradición del pensamiento dialéctico que concibió la negación como momento previo y necesario con respecto a la afirmación. La negación dialécticamente entendida fue planteada por Hegel como momento anterior de una afirmación superior. Sólo en ese sentido

posee una «positividad» indirecta. La negación de la que hablamos no se deja apresar tan fácilmente. No se despliega en un tiempo lineal, sino en uno múltiple. Y de una negación que ella misma es inauguración múltiple.

No se trata de un momento negativo de la historia, capaz de devenir positivo hacia el final del proceso, ni de una negatividad pura, unilineal, mero signo de crisis y descomposición. El *no dialéctico* se deja captar como un «aún es no, pero ya va a ser sí». Es un *no* carente, momento necesario pero que debe ser superado⁵. Esta consideración filosófica no es caprichosa. Todo un ciclo de insurrecciones fue analizado por la teoría política revolucionaria dominante bajo este signo. Así, la rebelión de los oprimidos fue concebida como un momento necesario. Ella misma era derivada de una condición injusta, negativa. La revolución, a su vez, era comprendida como el movimiento de negar aquella negación, en un devenir orgánico hacia la reconciliación del todo social e histórico consigo mismo. Las viejas contradicciones eran, por fin, superadas. La revuelta, como negación, afirmaba «lo nuevo», el socialismo.

La negación de la negación era el momento clave. Lenin teorizó este momento de la «situación revolucionaria», que deviene en crisis, y luego en afirmación de las fuerzas proletarias. Su condición: que los de abajo no se dejen gobernar y los de arriba no puedan ya gobernar. La vanguardia política opera como portadora de la razón histórica, la positividad que navega en los mares de las negatividades, en espera de su realización.

Ese océano es la imagen en la que se diluyen las estructuras económicas y políticas de la dominación: el cambio en las relaciones políticas de las clases sociales enfrentadas. Es el momento en que se aseguran o se invierten las relaciones de explotación. En el primer caso, las sociedades lograrían superar el estadio capitalista, fuente de toda opresión. En el segundo, la dialéctica fracasa, y el ciclo volvería a comenzar —al infinito— en condiciones cada vez más degradadas.

Ésta fue la filosofía histórica dominante de las revoluciones contemporáneas. Tanto el éxito como el fracaso era pensado a partir de una hipótesis incuestionada: las sociedades transforman o conservan sus invariantes desde arriba. No nos es posible seguir pensando los acontecimientos históricos desde esta filosofía. Las estructuras sociales no son *modelables*. La concepción determinista, según la cual se viviría una temporalidad lineal y homogénea en la que seríamos capaces de manipular y producir las causas de los fenómenos y en la que los desafíos del presente son pensados y «administrados» desde una imagen ideal de sociedad futura, no nos es apta hoy para interpretar los sucesos de los días 19 y 20.

La experiencia insurreccional argentina insiste más allá de los *fracasos* de las experiencias revolucionarias modernas, y de sus formas de pensar la historia. Nos habla del cambio radical bajo nuevas modalidades, que no desprecian pero tampoco se someten a las imágenes revolucionarias heredadas. Como en el «Ya basta» zapatista, la afirmación no toma la forma de una promesa. Comienza con el rechazo al actual estado de cosas. Pero ese rechazo, bien visto, no es una mera reacción, sino un gesto de autoafirmación que permite ejercer la negación. Esa potencia no se anuncia. No se la describe. No se trata de una amenaza. Antes bien, irrumpe como presencia corporal de hombres y mujeres que, con pocas palabras, alteran la cotidianeidad al interior del estado nación o de los veloces flujos del mercado.

En el movimiento aparecen como un solo cuerpo experiencias sin vinculación previa. Se trata de un fenómeno complejo de *conexión* múltiple entre situaciones diversas que no da lugar a una situación única. Sus métodos de confrontación, sus liderazgos fugaces, fueron radicalmente situacionales. Sin jefes, sin modelos, sin promesas y sin programas se gestó una de las insurrecciones más importantes de la historia contemporánea argentina, y la primera gran insubordinación de la posdictadura.

LA IRREVERSIBILIDAD

«No está en juego la posibilidad de volver a ser
lo que éramos y no somos.

Tampoco el que en otros nos convirtamos.»

Marcos

¿Cómo pensar las causas de la pueblada? La forma determinista de la causalidad no es neutra. Es la idea de una temporalidad homogénea y reversible, un tiempo espacializado que el sujeto observa, mide y, por lo tanto, conoce. Si todo acontecimiento es causado por otro, y si es posible establecer una legalidad del juego de las causas y los efectos, los acontecimientos podrían ser fácilmente explicados (y previstos). Las posibilidades de manipular, controlar y dirigir los procesos naturales y sociales serían ciertas.

Pero no hay tal. La separación de sujeto y objeto, la reducción de toda racionalidad a lo analíticamente previsible y las formas simples de la causalidad funcionan sólo como una anacrónica ideología. Tienen validez sólo al interior de un determinado juego de premisas, pero ya no toleran su operatoria como fundamento del ser en el mundo.

Tampoco la posición posmoderna se sostiene. El anunciado fin de la historia, las revoluciones, las luchas y las ideas fue radicalmente desmentido estos últimos años por una verdadera contraofensiva popular que, bajo nuevas condiciones, ha dado nacimiento a formas impensadas de resistencias.

El 19 y 20 no se explican por causas mecánicas, sino por *fusión*. Althusser diría *sobredeterminación*. Ni contradicción fundamental, ni pura inconsistencia. Su emergencia no es reversible. Como no lo fueron los efectos de las insurrecciones del 17 de octubre o el Cordobazo. Es igual pero muy diferente. Es decir: sus efectos son tan instituyentes como los anteriores, pero su eficacia no es directa sino paradójal. Su condición de efectividad es la destitución de las formas representativas hasta entonces

vigentes. De aquí proviene el asombro, de la imposibilidad de reducir lo acontecido a las lógicas estructurales preexistentes.

Las fuerzas constitutivas del movimiento insurreccional no se deducen de trayectorias clasistas o individuales. Sin negar tales trayectorias, producen un *más allá* que las reinterpreta y que rebasa todo plan consciente⁶.

El nuevo protagonismo no trabaja a partir de la elección sino de la *decisión*. Como afirma Miguel Benasayag, necesitamos hacer esta distinción⁷. La elección es lo propio del *sujeto racional* autor de la historia. Su coherencia es tal que le permite enfrentar los dilemas que el mundo le ofrece sin alterar, mayormente, su propia consistencia. El mundo exterior se le aparece como un conjunto de hechos y palabras frente a los cuales debe asumir su calidad de sujeto de elección. La *decisión*, por el contrario, no depende de la información disponible. No supone un sujeto suficiente y transhistórico (individuo o grupo). La *decisión* nos habla de lo efímero y temporal, de un cruce, una fusión de elementos previos, un múltiple que se constituye como cuerpo colectivo. La situación simplemente emerge.

La insurrección de los días 19 y 20 pertenece a esta lógica paradójal de las fusiones, las emergencias y las imprevisibilidades no absolutas. A la hora de hablar de las causas, de la historia, aparece —a la vez— una reflexión sobre la estructura de esa historia que se supone habitualmente lineal. En efecto, la fusión es la mezcla y la irrupción de un conjunto de resistencias locales, antiguas derrotas, injusticias irredentas e ilusiones frustradas de varias generaciones expresadas bajo la exigencia de fidelidad que impone la época. Es la existencia de luchas y generaciones que habían decidido no acostumbrarse a la «exclusión social» violenta que se amalgama con un estado exageradamente «ausente» (o lo que técnicamente se puede llamar «neoliberalismo a la argentina»).

¿Puede este magma indefinido llamarse «causa»? No lo sabemos. En todo caso no se trató de una «acumulación»

en el sentido mecánico y determinista, según la cual llegado cierto punto una gota —digamos, el estado de sitio— rebalsa el vaso. Ninguna de estas memorias disímiles puede entenderse como causa si se las toma por separado, pues sólo actúan como tal una vez que han entrado bajo la dinámica que las actualiza⁸.

El punto de fusión, en el que todos los elementos que convergen pierden su estado sólido para mezclarse entre sí dando lugar a una nueva consistencia, se dio, efectivamente, alrededor del estado de sitio. Pero así como la temperatura mide el hervor, siendo el calor el que lo causa, el estado de sitio no fue causa sino desencadenante, medida, punto de irreversibilidad del proceso de fusión.

Los efectos inmediatos de la insurrección fueron evidentes para sus protagonistas. Indeterminó el presente. En la «causa», entonces, se trama un juego complejo de dimensiones y temporalidades. El presente giró sobre sí mismo abriendo devenires imprevistos a partir de un estallido de capas de saberes y resistencias que actualizaron derrotas pasadas. De pronto el pasado apareció revelando que no había sido prolijamente cerrado. Que se había prolongado todos estos años. Es que el tiempo transcurre en dimensiones superpuestas, y la hegemonía de sus representaciones espaciales no agota las posibilidades.

Lo que ha estallado es el tiempo. De aquí la irreversibilidad. Los efectos del 19 y 20 no se agotan en el surgimiento de una nueva coyuntura política. Al contrario, el valor de la situación actual está dado más por las formas en que se puedan producir situacionalmente los efectos de esta marca, de esta apertura, que por la capacidad inmediata de conseguir «logros políticos» tradicionalmente concebidos.

Lo irreversible⁹ no hace alusión a un eventual carácter irremediablemente progresista de los efectos del acontecimiento, sino a la alteración de esta temporalidad. En la nueva escena política no hay ninguna garantía, ninguna

novedad definitiva ni descubrimientos cerrados. Todo está por hacerse, se está haciendo. Incluso si las energías decayesen, si el movimiento fuese dispersado o, aún peor, más o menos institucionalizado, pervivirá la marca de esas jornadas y de las experiencias posteriores que buscaron desarrollarla.

Lo que ha emergido, entonces, es la posibilidad de realizar un movimiento ético. Un pasaje: de sufrir los imperativos de un tiempo y un espacio, a la capacidad de crearlos. Del agobio por una cotidianeidad alienante, a la pregunta por las posibilidades de organizar de otra forma este transcurrir.

LA VIOLENCIA INSURRECCIONAL

Entre sus varios méritos, la insurrección logró una perspectiva desde la cual apreciar en toda su magnitud la existencia de una miríada de experiencias subjetivantes existentes en nuestro país. Esta visibilidad no era evidente antes de diciembre. Era imperceptible. La hipótesis es que esa visibilidad no viene separada de otro descubrimiento práctico: la multitud hizo una verificación efectiva sobre la naturaleza de los cambios en la estructura de poder.

En efecto, desde la salida de la dictadura —luego de las luchas de los 70— había una tarea inconclusa: readeclarar ideas, concepciones y tácticas de lucha a partir de las transformaciones operadas tanto en la estructura política y económica, como en las percepciones populares sobre las mismas. Éste es el mecanismo que se ha puesto en marcha a partir de las puebladas, los cortes de ruta, las tomas de fábricas, las asambleas y las cacerolas.

El estado de sitio cristalizó dos procesos simultáneos: la constatación de que el dominio estatal —sin haber perdido necesariamente capacidad represiva— ya no funcionaba

de la misma forma que en los 70, y el proceso de creación de formas de lucha multitudinarias y no centralizadas.

El estado de sitio fue decretado a partir de los saqueos en buena parte del territorio nacional y como tal fue exigido por la oposición política, el oficialismo y las principales empresas del país. Su fracaso no se debió a determinado grado de debilidad política, sino a la decisión de resistencia popular que hizo imposible, en tales circunstancias políticas e institucionales, ejercer la represión. Un estado que venía desertando frente a cada demanda popular no pudo reaccionar cuando se le presentaron todas las demandas juntas. Se enredó en su propia inoperancia.

No es ninguna novedad que el estado argentino ya no pueda garantizar el orden —deseado por inversionistas y políticos— en todo el territorio. La novedad consiste en que la resistencia popular ha mostrado que sabe cómo jugar con este nuevo elemento. No se trata ya de atacar al poder, sino de desorganizarlo. El enfrentamiento se da a partir de la capacidad de neutralizar y dispersar a las fuerzas represivas. De allí la importancia de no enfrentarlas a partir de una organización central.

Claro que todo esto no abona la tesis de una hipotética «descomposición» del régimen capitalista. Éste ha existido de diversas formas y, en contra de lo que piensan muchos «anticapitalistas», su desaparición no se producirá a partir de una de sus «crisis cíclicas».

Por detrás de la relativa inoperancia del estado argentino existe un complejo proceso de reconversión interrumpida. En efecto, la década menemista distorsionó el proceso de «transformación» del estado nacional en un agente posmoderno. Como dicen los neoliberales actuales, la gestión de Menem cumplió exitosamente la fase de destrucción de las capacidades de intervención del estado nacional, pero no logró construir en su lugar un *estado competitivo*. Cavallo fue quien más radicalmente denunció esta situación cuando argumentaba que el esta-

do —adecuadamente privatizado— había sido entregado a las «mafias». En Argentina los neoliberales no han logrado realizar la segunda parte de su programa —que coincide con la segunda generación de reformas o segundo consenso de Washington—. Antes bien, unos y otros se enredan en la concreción de negocios rápidos y carecen de toda capacidad de articular una hegemonía política estable. Esto resulta evidente con el fracaso de la Alianza opositora al Partido Justicialista. Su ostensible fracaso nos habla claramente de esta impotencia política para realizar incluso el propio programa político del neoliberalismo¹⁰.

El estado de sitio no logró impresionar a nadie. Se suponía que la medida sería apoyada por las clases medias aterrorizadas por los saqueos, como sucedió tras los saqueos del año 89. Fue un pésimo cálculo.

La complejidad de la situación parece ser ésta: frente al debilitamiento extremo del estado nacional parecieran surgir expectativas muy diferentes. Por un lado, la posición neoliberal extrema considera que esto sólo se arregla con más negocios. Negocios y capacidad represiva contra quienes obstaculicen la lógica de la ganancia. La posición política estatal tradicional se aferra a los restos del estado nación y cree en una reconstrucción: se trata de la defensa de las instituciones constitucionales por parte de los partidos políticos más importantes del país. Hay también una posición que insiste en construir un estado de nuevo tipo, capaz de fijar reglas para la concreción de negocios, una mínima previsibilidad y una autoridad legal que paute conductas económicas y políticas. Existe, además, una posición revolucionaria clásica, que sostiene las tesis marxista-leninistas de la toma del poder y la dictadura proletaria.

Evidentemente hay matices entre estas posiciones. Pero lo importante no es retratar bien cada una de ellas, sino insistir en la emergencia de una posición nueva, genérica y difusa, que considera que el cambio social no

trabaja a partir de estos diversos programas políticos. Esta posición es la que se ha fortalecido los días 19 y 20. Se trata de una fuerza activa, constituyente, que ha constatado cuáles son las condiciones sobre las que debe operar.

Incluso cuando el enfrentamiento es abierto, como sucedió con la batalla del 20 de diciembre en los alrededores de la Plaza de Mayo, los términos ya no son los que hemos conocido hace tres décadas. De hecho, la violencia del día 20 no se parece en nada a las formas del enfrentamiento de los 70. Se trató de una violencia de masas, sin organizaciones, con un nivel de intensidad en los choques entre las fuerzas que encuentra sus antecedentes en las canchas de fútbol y en los recitales de rock en los barrios, antes que en las míticas acciones de las guerrillas de entonces. Son nuevas formas de la violencia absolutamente «desregladas», que vienen creciendo en territorios que han pasado a ser, los últimos años, verdaderas «tierras de nadie». Se trata de formas de violencia que ya no cuentan con «reglas explícitas» ni mediaciones, y que se regulan por códigos ininteligibles para cualquier agente exterior.

La topología del capitalismo posmoderno opera dividiendo territorios de inclusión y de exclusión. Los primeros existen como verdaderas fortalezas, los segundos como verdaderas *tierras de nadie*, donde rige un estado de naturaleza hobbesiano. Los días 19 y 20 pueden ser entendidos, también, como el momento en que las resistencias que se desarrollaron durante los últimos años en los territorios *excluidos* irrumpieron en la plaza pública, lugar de soporte de las representaciones políticas nacionales. Sin embargo, la violencia popular no puede ser reducida a la violencia de las bandas o de los saqueos.

El antecedente de la lucha piquetera resulta relevante al respecto. Los piquetes fueron instituyendo formas de violencia con características de una autodefensa legítima y eficaz. En plena tierra de nadie los grupos piqueteros¹¹ trabajan resistiendo el juego desreglado para fundar con-

sistencias sociales, políticas y culturales. Sobre la base de estas consistencias inauguran una capacidad organizativa que ilustra al conjunto de las luchas sobre las ventajas de la organización a la vez democrática y combativa¹². El día 19 se fueron articulando todos estos elementos hasta originar una forma muy particular de violencia: forzar las formas previsibles de la movilización social y rebasar, por esta vía, toda capacidad represiva.

La legitimidad de estos actos de violencia posee características también novedosas: es autoconferida. No depende del reconocimiento de ningún otro actor. No se trata del juego bélico clásico en que un enemigo busca la declaración de la guerra formal como reconocimiento necesario para dar consistencia a su propio acto violento. Así, las propias luchas constituyen por sí mismas —y más allá del hecho mismo del enfrentamiento— sus propios criterios y valores de justicia. El carácter defensivo y autoafirmativo de la violencia opera como fundamento de esta *asimetría* fundamental.

Durante los días 19 y 20 pudieron percibirse estas diferencias. La violencia difundida por el poder operó por dos vías fundamentales. Por un lado, utilizando su poder de fuego contra la multitud y asesinando a, por lo menos, 30 personas, y a otras tantas que no fueron aún admitidas. Una segunda forma fue la instauración de una psicosis funcional a la *ideología de la seguridad* que intentó reanimar en cada uno su pura individualidad retraída y temerosa de los otros. Las operaciones de inteligencia y «guerra psicológica», especialmente en los barrios de la provincia de Buenos Aires, estuvieron destinadas a reforzar este mecanismo del poder.¹³

La *autodefensa popular* tiene efectos opuestos al aislamiento y la retracción de la *violencia desreglada* aplicada por y contra individuos desorganizados. Precisamente, mientras la primera se funda en la composición de lazos supraindividuales, promoviendo la constitución de una fuerza común, cooperadora y amplificante, que potencia

y continúa las fuerzas y deseos individuales a escalas colectivas, la segunda refuerza el carácter de individuo separado y opera intensificando el miedo «al otro» —que permite la manipulación desde el poder y la pérdida de toda autonomía—.

Tras la insurrección de diciembre y los hechos posteriores, la violencia no puede ser pensada abstractamente. El nuevo protagonismo va afirmando sus propias formas de comprender y de intervenir a partir del desarrollo de prácticas de autoafirmación concretas. En ellas no se trata de apelar a unidades intangibles que justifiquen la violencia ofensiva y centralizada en nombre de valores trascendentes¹⁴ sino que, al contrario, se hace la experiencia popular de esta asimetría oponiendo a la acción ejercida por el poder a partir de un conjunto de representaciones, una ética de la presencia física fundada en motivos y saberes potentes y radicalmente legítimos.

EN LA CALLE

(Por La Escena Contemporánea)

Mucho se ha dicho y mucho se ha escrito sobre los acontecimientos del 19 y 20 de diciembre. Sin embargo, no parece descabellado suponer que seguirán siendo numerosas las opiniones, las hipótesis y las interpretaciones referidas a unos sucesos que no sólo parecen haberse convertido en un hito local, sino que también han sido tomados como un caso por pensadores europeos y norteamericanos que buscan afanosamente verificar sus hipótesis sobre las transformaciones del capitalismo y las consiguientes estrategias contestatarias que podrían —y deberían— ser puestas en práctica ahora. Estas intervenciones produjeron también acaloradas respuestas de intelectuales y militantes locales que, sin desconocer los efectos de las mutaciones producidas a nivel mundial, procuraron resituar estas luchas

en el marco de una historia singular, que es la de la nación argentina.

Nosotros —miembros del colectivo editor de *La escena contemporánea*— quisiéramos arriesgar algunas reflexiones sobre esos sucesos y sus efectos al interior de la sociedad argentina. No tratamos de hacer tesis sociológicas sobre el 19 y 20; convertirlo en un hito más de los rituales de las tradiciones izquierdistas o populistas; y, menos aún, considerar lo allí acontecido como una confirmación de lo que siempre habíamos sostenido. Por el contrario, preferimos pensar e intervenir al interior de las experiencias y nos reconocemos en la incertidumbre —en esa oscilación entre la felicidad y la angustia— que también provocó la movilización de diciembre.

Podríamos decir, para empezar, que los sucesos del 19 y 20 de diciembre fueron, como para otras generaciones lo fue un 17 de octubre o un 29 de mayo, un momento de condensación y de constatación colectiva de intuiciones hasta entonces dispersas. La primera, la del agotamiento de los partidos políticos como activos organizadores de la transformación social, pero también de su crisis como agentes estabilizadores del orden. Segunda, la de que la dictadura había finalizado: no había que defender el orden institucional de un posible golpe y, en consecuencia, el terror militar ya no era una amenaza obstaculizadora para la acción callejera. Tercera, la de que Argentina no era el desierto en el cual lamentar la ausencia de un Frente Amplio o de un PT o de un zapatismo, sino campo de hierbas distintas. Y cuarta, que la pertenencia económico-social no es un impedimento para la organización y la producción de nuevas formas vitales y de sociabilidad: los movimientos de desocupados y las asambleas barriales de clase media destruyeron los prejuicios clasistas y estructuralistas.

Éstas eran al menos algunas de las intuiciones que habían dado aliento y animado nuestra experiencia

como revista. Sin embargo, el modo en el que se produjo esa condensación colectiva resultó absolutamente inesperado. Se sabe: los acontecimientos siempre escapan (o desbordan) la pretensión racionalizadora y anticipatoria, pero luego se ofrecen al encuentro con los sentidos que les otorgamos. La multitud que pisaba algunos de los senderos más significativos de la memoria política de este país creaba en ese mismo recorrido un trayecto inédito. Esa conexión entre un recorrido que está inscripto en las experiencias históricas de la Argentina, y los nuevos modos y contenidos de ese camino, es uno de los signos distintivos de esos acontecimientos. La ocupación de las calles y los espacios públicos se hizo con símbolos, recuerdos y palabras de las tradiciones argentinas. Los ropajes, al decir de Marx, eran los de la nación; pero también la imaginería festiva de la murga y la energía combativa de las canchas y recitales. El embanderamiento de los cuerpos nos coloca ante un dato obvio: es el trabajo de apropiación y el enfrentamiento simbólico el que activa y dota de nuevos sentidos a la memoria nacional, y no ésta la que impulsa las luchas.

Recordemos una antigua imagen con la que se quiso aludir a otra irrupción inesperada en la que se condensaron experiencias, anhelos e intuiciones: el subsuelo sublevado de la patria. Metáfora geológica que aludía, bajo su forma compacta, a la existencia laboriosa, resistente y subterránea de un pueblo oprimido y, a la vez, de un horizonte nacional en el cual intervenir para terminar con esa opresión. Si quisiéramos ser fieles tanto a esa imagen poderosa como a nuestra realidad habría que decir que ahora nos hallamos más bien ante la sublevación de los restos de esa patria. ¿Estos fragmentos podrían ser enlazados en una patria renovada? ¿Deberían serlo? ¿O son embriones de otro tipo de experiencias colectivas que ya no tienen a la nación y al Estado nacional como posibilidad, aunque los tengan

como aspiración? Porque es evidente que como deseo y como horizonte, la nación sigue tiñendo las movilizaciones; sin embargo es difícil considerarla una dimensión significativa de los conflictos existentes. Esas luchas, creemos, nos colocan ante nuevos sujetos. O ante nuevas prácticas y experiencias que nos indican que la búsqueda de los sujetos tradicionales no sólo es vana, sino también reactiva.

Estas experiencias pueden ser innovadoras por dos razones. Una, porque se han transformado radicalmente las condiciones sociales, económicas, políticas y culturales bajo las cuales se constituyen los sujetos y sobre cuyos puntos conflictivos se hilan las luchas sociales, las resistencias y las críticas del orden vigente. La otra razón no está en el plano de la causalidad externa o de la estructura, sino en la propia búsqueda y en la creación de formas de lucha más efectivas que ponen en práctica los grupos que han decidido, con mayor o menor conciencia, crear nuevas formas de vida. No son razones contradictorias, más bien confluyen. Porque si es cierto que el corte de rutas es a la sociedad del 20% de desempleo lo que la huelga era a la del pleno empleo; también lo es que ni la huelga ni el piquete son meras técnicas de reivindicación, sino señales de cooperaciones y creaciones cuyos efectos son más profundos que lo que se obtiene en el paro o en el corte. Los intentos de construcción comunitaria incipientes, a los que habitualmente llamamos resistencias, no son sólo reacciones mecánicas y defensivas frente a la destrucción de los lazos sociales. A veces, implican también dimensiones y prácticas que son líneas de fuga, creaciones que van más allá del terreno diseñado.

En las asambleas barriales a veces pasa algo más que el «hacer de la necesidad virtud». También se ensayan vínculos y posibilidades sobre el suelo de un encuentro inédito con otros que permite plantearse la posibilidad de crear nuevas condiciones de vida. Los

vínculos vecinales se han reorganizado: es fácil constatar que si hasta hace pocos meses los vecinos se reconocían en la organización de medidas represivas o en el retumbante pedido de seguridad, hoy también se produce el encuentro sobre otras bases. No es poco.

Que no sea poco tiene también que ver con aquello que produjeron los acontecimientos del 19 y 20 de diciembre en tanto comprensión colectiva de las posibilidades callejeras o, más bien, comprensión callejera de las posibilidades colectivas. Y esa comprensión o esa intuición fue la que transformó a sus protagonistas en sujetos de una trama mayor: la de las formas de resistencia, insurgencia y creación que, a partir de esos sucesos, se han convertido en evidencia innegable. Antes de ese momento existían numerosas experiencias vitales que eran refractarias a los valores dominantes, grupos que resistían la mercantilización de la existencia, organizaciones que luchaban por reivindicaciones puntuales pero que también, en su mismo devenir, permitían nuclearse bajo otros principios. Quizás haya sido el movimiento piquetero la mayor emergencia de esas nuevas resistencias. Durante años, sin embargo, esas experiencias fueron evaluadas de modos, por lo menos, mezquinos: o no pertenecían a la clase correcta, o sus reclamos se agotaban en el subsidio estatal, o sus luchas no tenían proyección nacional. Todo lo que esos análisis descartaban y hoy descubren con asombro es la creación o fundación de formas de sociabilidad y cooperación reacias a la mercantilización y a la mediatización, aunque algo de esto también tuvieran.

Las anteojeras habituales impedían esa comprensión, pero también, para amplios sectores de la sociedad, el obstáculo mayor era la decisión —consciente o inconsciente, que más da— de no comprender. Si bien discursivamente la cultura política menemista era sometida a fuertes críticas, prácticamente se mantuvo incólume en su núcleo fundamental mientras se sostuvo la

convertibilidad: porque se mantuvo como cultura del consumo, del dispendio, como subordinación de la comunidad a la lógica mercantil y a la acumulación individual. El menemismo —y no creemos ser originales al decir esto— no fue más que la culminación de una reconversión —iniciada en la última dictadura— de la sociedad argentina en función del mercado y, con ella, de la primacía, en la definición de las vidas, en tanto ser usuario, cliente, consumidor o espectador. Por eso, más allá de la crítica moral o política, el menemismo tuvo un éxito práctico tan rotundo.

La destrucción de las formas asociativas y políticas que se habían desplegado hasta los años setenta, operada no sólo por el terror estatal sino también por profundas transformaciones económicas y culturales, fue la condición de posibilidad para la abolición de la política como actividad instituyente. Durante los últimos veinte años, fue más fácil encontrar simulacros voluntariosos que creaciones colectivas. Bajo esas condiciones se limitaban fuertemente las resistencias a una cuestión de éticas individuales, dando la ilusión de una posible salvación personal. Recién cuando los procesos económicos y las medidas gubernamentales abatieron las posibilidades de reproducción de esas condiciones de vida —es decir, cuando convirtieron esa decisión práctica en nostálgica ilusión—, se hizo socialmente comprensible la existencia de experiencias colectivas y se pudo vislumbrar su valor más allá de estar organizadas en torno a reclamos o necesidades muchas veces puntuales. Eso no significa que, para decirlo rápidamente, el corralito disparó una insurrección de clase media. No es el tipo de interpretación que, hoy, nos permita explicar algo.

Lo que sí queremos decir es que si para el 19 y el 20 era evidente el agotamiento de formas de vida establecidas —la crisis—, fue la experiencia colectiva de la movilización la que permitió nuevas percepciones —

sobre la crisis, sobre las resistencias—, encontrando continuidades y parentescos con lo que existía, pero también fundando otros ámbitos de encuentro, diálogo y cooperación. De allí se abren las búsquedas de articulación o de aprendizaje. La consigna «piquete y cacero-la: la lucha es una sola» resuelve con demasiada rapidez la cuestión: no todas las búsquedas operan del mismo modo, y las interrogaciones por los hilos sutiles que enlazan unas y otras experiencias son también parte de ese mismo recorrido, y no la excusa para aplicar una receta, un saber o una teoría que permita interpretarlas y componerlas desde su exterioridad. Por eso, no creemos que frente a la crisis y frente a estas experiencias podamos abrigarnos en certezas protectoras que nos cobijen y nos resuelvan qué hacer como intelectuales, como militantes, como miembros de una comunidad que se sabe en disolución.

Notas:

1. Movimiento, aquí, está usado en un sentido neutro de «cosas que pasan», precisamente para respetar lo que tuvo de irrepresentable. Utilizamos, además, en varios capítulos, la idea de movimiento como múltiple o movimiento de movimientos.
2. La apertura operada por las jornadas de diciembre implica una ruptura y, a la vez, la cristalización de procesos sociales latentes. Las razones por las cuales nos es posible fechar estos acontecimientos están llenas de misterio. No se trata de la magnitud ni de la espectacularidad de los hechos, sino de las prácticas que hace posibles.

3. Las luchas, como decía Karl Marx, no tienen ninguna utopía lista para implantar, ni ideales que realizar; simplemente necesitan afirmar los elementos de nueva sociedad presentes en su realidad.
4. Este plano de inmanencia, para ser tal, debe poder dar cuenta de la «cuestión de los medios». Al respecto, es tan evidente la carencia de un debate a fondo sobre el poder de los medios de comunicación de masas y la sociedad del espectáculo como el hecho que la relación con los medios es utilizada inteligentemente por las experiencias radicales. Se trata de un fenómeno generalizado: el movimiento sabe separar lo que «pasa por la televisión» de lo que «pasa en la realidad». Se inaugura una nueva forma de «ver» lo que la televisión muestra, de sospechar de ella, de «utilizarla». En Avenida de Mayo — en el centro de la ciudad— hay una pintada que dice «apagá la tele y salí a la calle». El movimiento no abandona su relación con los medios, pero sí la administra, revelando una posición activa, pensante y crítica frente a ellos. En una emisión televisiva reciente dos periodistas reconocidos intentaron transmitir desde el lugar en donde se hacía una asamblea. La gente allí reunida, sin embargo, hizo fracasar la emisión. No se trata de afirmar que el movimiento haya elaborado una crítica teórica consistente y radical que sin duda no existe, pero sí que al menos no se ha dejado manipular abiertamente. De hecho los medios han tomado como símbolo de las cacerolas a los ahorristas damnificados, lo que significa todo un fracaso, ya que es evidente que el movimiento de las asambleas no puede de ninguna forma reducirse al movimiento de los ahorristas.
5. La dialéctica puede ser pensada como una filosofía del sujeto y del estado. Trabaja a partir de las nociones de contradicción y diversidad desde la perspectiva de la unidad sintética. Sin embargo, la dialéctica como tradición de pensamiento reconoce enfoques heterogéneos. Existen, de hecho, en todos los tiempos, significativos intentos por devolverle su radicalidad enfatizando la potencia del momento de la negación. Recientemente John Holloway ha articulado una lectura de Marx, Bloch, Lukács y de la tradición de la dialéctica negativa frankfurtiana y propone pensar la resistencia como un «grito del no», como experiencia de la «insubordinación» y pasaje posible a una práctica de la no subordinación. Al respecto pueden consultarse sus artículos «Doce Tesis sobre el Antipoder» y «Por un Enfoque Negativo, Dialéctico, Anti-Ontológico», en *Contrapoder, una introducción*, ob. cit.
6. Para Alain Badiou se trata de un enigma clásico para la racionalidad estatal. Cada vez que un «acontecimiento real» tiene lugar, el estado «cuenta» lo que sucede como un par: por un lado, el sitio donde ocurre, la situación previa con todos sus elementos hasta el momento representados y, por el otro, el acontecimiento como tal, la insurrección. Lo que no puede llegar a fijar es la racionalidad del vínculo entre ambos. Por lo general, el estado acusa al «infiltrado», al agente ilegal, con el único objeto de nombrar de alguna forma lo que es innombrable: la causa del acontecimiento. En condiciones de mercado, en que el estado de la situación es destituido, la posibilidad de encontrar un sentido al acontecimiento se dispersa. Causas y efectos se desvanecen imposibilitando fijaciones de sentido. De allí la importancia de producir espacios y sobre todo temporalidades capaces de urdir un sentido subjetivante, proveedor de significados.
7. Miguel Benasayag, *Pensar la libertad: la decisión, el azar y la situación*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1996.

8. Esta combinación altera la linealidad de cada uno de los trayectos individuales anulando toda posibilidad de calcular analíticamente un punto previsible para la intervención. Walter Benjamin lo decía así: «Quien anda a tientas en el pretérito como en una bodega de trastos con ejemplos y analogías no tiene todavía la más mínima noción de cuánto es lo que depende, en un instante dado, de traer al presente ese pretérito».
9. La lógica de la irreversibilidad ha sido uno de los descubrimientos más importantes en la ruptura del paradigma determinista. Sus principios han sido trabajados, sobre todo, en las llamadas ciencias duras. Es el tema, por ejemplo, del libro *El fin de las certidumbres* (Andrés Bello, Santiago de Chile, 1998) de Ilya Prigogine. Allí describe: «Mientras los procesos reversibles son descritos mediante ecuaciones de evolución invariantes en relación a la inversión de los tiempos, los procesos irreversibles implican una rotura de la simetría temporal». Prigogine explica que los procesos irreversibles —la mayoría de los fenómenos de la naturaleza— pueden explicar las transformaciones caóticas, pues consisten precisamente en el reconocimiento de la aparición espontánea de «flechas de tiempo» en los más diversos niveles de la materia y, por lo tanto, en el descubrimiento de la «autoorganización». No se trata de trasladar (abstraer) conceptos emanados de dispositivos de pensamiento específicos, sino de constatar cómo los problemas de época se expresan en todas las dimensiones del pensamiento.
10. Así, el «caso argentino» puede ser comprendido a través de estas tres tendencias características: 1. una eficacia única del bloque de poder para desarticular uno de los estados nacionales más integrados de América latina en sólo dos décadas; 2. incapacidad de construir una hegemonía política capaz de producir un estado posmoderno eficiente; y 3. aumento de las luchas populares.
11. El MTD de Solano explica el significado del uso de la violencia en su experiencia de la siguiente manera: «Empezamos también a usar la violencia como autodefensa: no tirar palos y piedras para atacar, sino para defendernos. Pero también es esencial destacar que los piquetes son un factor más de nuestra lucha; no es lo fundamental». Y más adelante: «Los cortes de ruta para este sistema son un delito, son ilegales, pero para nosotros son legítimos. Este es el cambio fundamental que tuvimos como organización». En *Conversación con el MTD de Solano*, Cuaderno de Situaciones 4, De Mano en Mano, Buenos Aires, diciembre de 2001.
12. Ver capítulo 4: «Multiplicidad y contrapoder en la experiencia piquetera».
13. Ver capítulo 5: «Saqueos, lazo social y la ética del maestro-militante».
14. En la concepción zapatista de la guerra este elemento de las nuevas formas de violencia popular aparece con mucha claridad. En el artículo «La Cuarta Guerra Mundial», publicado en el diario mexicano *La Jornada* el 23 de octubre de 2001, Marcos argumenta: «Y los indígenas, además de no hablar español, no quieren tarjetas de crédito, no producen, se dedican a sembrar maíz, frijol, chile, café y se les ocurre bailar con marimba sin usar el *computer*. No son consumidores ni son productores. Sobran. Y todo el que sobra es eliminable. Pero no se quieren ir y no quieren dejar de ser indígenas. Es más: su lucha no es por tomar el poder. Su lucha es por que los reconozcan como pueblos indios, que reconozcan que tienen el derecho a existir, sin convertirse en otros.»

CAPÍTULO 3

Pensamiento situacional en condiciones de mercado

Ante los acontecimientos de los días 19 y 20 necesitamos reflexionar. ¿Qué fue lo que sucedió? ¿Cómo seguir *sien-do* frente a la potencia de aquellas jornadas que aún no comprendemos del todo? ¿Cómo abordar el espacio de una significación no descifrada aún, que nos invita —bajo la promesa de ser relevante— a trabajar sus significados posibles? ¿Cómo animarnos a suspender el conjunto de los saberes que disponemos sobre lo social y lo político, certezas referidas a «las clases medias», «los excluidos», «los políticos»? ¿Cómo recorrer nuestra contemporaneidad bajo la condición inevitable —en tanto presente— de la inestabilidad de los sentidos, de la versatilidad de los hechos y el juego de evasivas que la *verdad* sostiene con nosotros?

Son preguntas que el pensamiento no puede evadir, si pretende constituirse como dimensión productiva al interior del proceso abierto por el nuevo protagonismo social.

PENSAMIENTO Y CONCIENCIA

Pensar no es saber. Uno y otro —pensar y saber— constituyen dos momentos diferentes. Podríamos asimilar una idea genérica del pensar a la capacidad de resolver problemas. Así, pensamos frente a obstáculos. Pensar es una actividad, un trabajo. Una potencia del alma, diría Spinoza. Pensar, pensamos todos. Y no sólo las personas. La vida misma piensa, y está obligada a hacerlo una y otra vez, ya

que la vida misma depende, para seguir siendo tal, de afrontar, asumir y resolver problemas, constantemente.

Pensar, en tal sentido, no implica necesariamente una actividad de la «conciencia». Según Gilles Deleuze, si hay algo en común a las filosofías materialistas de la inmanencia, tales como las de Spinoza y Nietzsche, es esta distinción entre el «pensamiento» y la «conciencia». Pensar es lo que hace el alma, dice Spinoza, pero también lo que hace el cuerpo. Piensan las plantas y los animales. La conciencia, en cambio, personaje central de la política moderna y umbral último del individuo, no sería más que una capacidad humana de retener —como separados— ciertas ideas, sensaciones y saberes.

En los términos en que ha sido interpretado, Spinoza nos estaría diciendo algo que, siglos después, sería asumido plenamente: más allá de la conciencia hay pensamiento. Y si este inconsciente existe, agregaríamos, no tenemos ya cómo resistirnos a admitir que el «yo», que habitualmente habla, «no sabe» —del todo— lo que dice.

Hay pensamiento en exceso. La conciencia no sabe todo lo que querría sobre lo que dice, sobre lo que quiere ni sobre por qué «quiere» lo que «quiere». Hay más pensamiento en ella de lo que hubiera imaginado. Así, perpleja y resignada, la conciencia descubre que piensa cuando duerme. Piensa con el cuerpo. Algo, de lo que ella es parte, va más allá de lo que puede controlar.

Nietzsche dirá que ese «yo» pequeño que se cree consistente e indiviso, soberano y autosuficiente no es más que una pequeña parte del «sí mismo». Este «sí mismo», el cuerpo, es quien desea, teme, siente y piensa. El pequeño «yo», ignorante del océano sobre el que está parado, convencido de sus potencias, cree estar controlándolo todo cuando intenta hacer durar el placer que de pronto siente, o cuando intenta evitar el dolor y la angustia que de repente lo inunda.

La conciencia no está preparada para hacerse cargo de la vida. Este «yo» tan seguro de sí mismo, no está en con-

diciones de «dominar». Sus poderes son escasos, y los problemas que debe resolver la vida para *seguir siendo* son complejos.

Por ello, cuando la conciencia pretende extenderse hasta más allá de sus poderes, acaba por paralizar al cuerpo vivo al que pertenece. Es como si un cuerpo que se dejase avasallar por la conciencia —que todo lo pretende, pero casi nada puede— estuviese condenado —ya sin defensas, enfermo— a la parálisis. Podemos constatar esto diariamente. Cualquier pianista, jugador de fútbol o profesor —incluso de filosofía— puede corroborar cotidianamente el curioso hecho de que sus actividades no podrían ser desplegadas si la conciencia se apoderase totalmente de ellos en los momentos en que el concierto, el partido o la conferencia dan comienzo. ¿Cómo calcular conscientemente la sucesión de teclas, de notas que habrá que hacer sonar en la próxima milésima de segundo?, ¿cómo calcular a conciencia la infinidad de movimientos, equilibrios y distancias que se juegan en un sutil y definitorio pase de gol?, ¿cómo hacerse cargo de exponer complejas tesis metafísicas mientras se pretende no traicionar los textos explicados, ser a la vez claros y pedagógicos y llevar un cierto control sobre el interés del público y la duración de la exposición, cuyos límites fueron ya pautados y hay que respetar?

En todas estas situaciones la conciencia ha de hacerse a un lado si no queremos ser paralizados, entorpecer hasta el ridículo nuestros movimientos y resultar, por último, seriamente amonestados por aquellos que creían en nuestras dotes. Y es que el pensamiento actúa permanentemente y más allá de la conciencia. Casi no requiere de ella. Así, los grandes artistas, los deportistas y los profesores requieren *concentración*, es decir, precisan quitar a ese «yo» que cree controlar la situación, pero que en rigor debe quedar en suspenso —entre paréntesis— mientras dure la labor para la que han sido convocados. Luego, sí, con los aplausos volverá a toda velocidad para

recibir todo tipo de felicitaciones, y corroborar su infalibilidad, para seducir, para hacer que toda esa alegría que lo inunda *dure* todo lo posible.

El mito del poder de la conciencia viene de lejos. La razón, como pretensión del dominio del mundo —interior y exterior—, expresado en la ecuación *pienso, entonces soy*, está en el origen del racionalismo sobre el que se fundó la modernidad occidental. El «yo» consciente, la razón teórica, objeto de críticas y apologías, se constituyó en el sujeto de una historia a la que tenía por meta entender y controlar. Pensar, así, fue la labor de una entidad consistente, autónoma y privilegiada —el hombre—, cuyo destino estaba signado por sus poderes de comprensión y de dominio.

La libertad a la que aspira el individuo racional está conformada por un conjunto de intereses que le son dados: apetitos y deseos inmediatos¹. Del control de este «interior», el «yo» extrae un cierto conocimiento de «sí mismo». Este conocimiento, siempre imperfecto, es el resultado de una operación de dominio de la conciencia sobre el pensamiento, sobre el cuerpo.

Todo sucede como si la conciencia, unidad racional consistente, fuese nuestra esencia misma. Como si fuese el fundamento último de nuestra identidad.

Ser libre implica, entonces, un trabajo de «conquista» y «colonización» del propio cuerpo (de las «pasiones», diría la filosofía racionalista clásica). Una «educación física», una disciplina. Así, el cuerpo sano, normalizado, actúa «controlado» por la conciencia, obedeciendo.

He aquí los saberes sobre el cuerpo y la sexualidad que describe Foucault en su historia de la sexualidad: de la práctica, la disciplina y el autocontrol del cuerpo y el deseo surgen saberes, relatos, ritos, prácticas y discursos.

Pero esta libertad idealizada por el racionalista moderno no se realiza en un nivel puramente individual. Se requiere ahora «salir a conquistar el mundo». Y sale la conciencia a hacer su experiencia. Se trata de enfrentar

las resistencias que ofrece la naturaleza y los otros hombres. Hegel piensa este momento de la «experiencia de la conciencia» en su *Fenomenología del espíritu*².

Ser libre es escapar a ser «determinados». Ser libre es, más precisamente, nuestra capacidad de autodeterminarnos sin ser determinados desde afuera. El sujeto, dice Hegel, es la conciencia en acto de conquistar sin ser conquistado. Se es sujeto con respecto a sí mismo, pero también con respecto a la naturaleza. Por eso, aún siendo naturaleza nosotros mismos —«naturaleza negada», «negación de la naturaleza»— estamos llamados a trabajarla, a adecuarla según nuestros proyectos.

El concepto organiza el mundo, lo transforma, se apropia de él. Y lo mismo sucede con respecto a los «otros hombres». La libertad es lo contrario de ser esclavo. La libertad existe como lo otro del ser «dependiente».

Son célebres los textos de Kant, crítico de «la razón teórica pura» (y máximo teórico de un sujeto trascendental), en los que identifica la autonomía de la razón con la autonomía «económica». Una de las características, nos dice Kant, del «uso autónomo de la razón» está en el hecho de ser «propietario». La libertad del individuo burgués está así caracterizada por el mito de una razón soberana, de unos intereses inmediatos, y de un poder sobre sí mismo, la naturaleza y el resto de los hombres, que le permitirían gozar «del mundo». Sólo que estos tres mitos, juntos, lejos de llevar a la libertad llevan a la barbarie.

La soberanía de la razón consciente reduce todo pensamiento a lo analíticamente previsible. La multiplicidad material de la vida y de las cosas no son sino un obstáculo que hacen fallar toda predicción. Siempre hay algo —del orden del real— que altera los planes.

La resistencia del real a los poderes de la conciencia —la razón teórica del sujeto trascendental— es un aviso reiterado y permanente de que los hombres no pueden vivir como mera negación de la naturaleza. De hecho, esta resistencia del real opera como advertencia que debe ser

oída, incluso por la conciencia. Así, los intereses individuales inmediatos, como verdadera esencia del hombre del capitalismo —como se cansó de explicarlo Carlos Marx— no dejan de ser una «robinsonada». No podrían existir jamás estos individuos realizados sin que el mero hecho de desconocer sus lazos con el mundo cuestione sus propias posibilidades de existencia.

El individuo, como tal, existe siempre ligado. Existe siempre en situación. Existe siempre encarnado en la naturaleza y *con* los «otros» hombres.

Son estas resistencias del real, del cuerpo, de la naturaleza, de los «otros hombres», de «la situación», las que una y otra vez arruinan los planes tan racionalmente planificados. Ello nos muestra, y nosotros podemos experimentarlo, que el pensamiento circula por y a través de estas resistencias, y que la libertad —como «conciencia de la necesidad»— radica en este hecho de asumir el mundo, lo real, y el carácter situacional de nuestro ser.

SABER Y PENSAR

Saber no es pensar, dijimos. Se piensa más allá de los saberes, dice Alain Badiou, siguiendo otras palabras: las de Lacan.

Pensar implica —si aceptamos seguir en esto a Badiou— agujerear los saberes existentes en —y de— una situación. Agujerear significa, aquí, una doble operación de *destitución e ir mas allá*. Destitución, en cuanto estos saberes pasan a saturar las posibilidades de realizar una afirmación cuya necesidad no se deriva del conjunto de saberes disponibles en —y de— esta situación.

La destitución no es un «elogio a la novedad» —por sí misma— sino una premisa epistemológica que nos informa que no hay saberes suficientes capaces de abarcar totalmente lo real. «Ir más allá» implica, así, la afirmación de una apertura en la situación, que nos permite investi-

gar y producir nuevos saberes, que a su turno serán también destituidos.

Una situación saturada por un dispositivo de saberes que pesan sobre ella está inhabilitada para poder pensar este «más allá» (que no es simplemente un nuevo saber, sino una afirmación que nos abre nuevas posibilidades al saber-pensar que ni se deducen de las premisas que constituyen la situación, ni del conjunto de saberes que representan los elementos de esa situación).

Pensar, decía Althusser, es un «proceso productivo». Demanda materia prima, fuerza de trabajo, instrumentos apropiados y capacidad de operar, con esa fuerza y esos instrumentos, sobre la materia prima ofrecida por la historia. Pensar es una práctica. Es una actividad de elaboración. Pensando se produce mundo, situación, sentido. Pensando se producen ideas, saberes, proyectos, prácticas, devenires. Pero pensar es una práctica, dijimos. El pensar mismo es práctico. El pensamiento es práctico y situacional. El pensamiento intelectual es sólo una forma del pensar. El libro es un soporte del pensar. Pero no es el único. Se piensa ante cada problema. Cada actividad es, ya, pensamiento.

Pensar y saber se encuentran. Ambos se refieren a algo: se sabe «sobre algo», se piensa «sobre algo». El saber gestiona las adquisiciones del pensamiento. Conocer, descubrir, es retener una operación del pensamiento. Implica fijar un momento del proceso fluido que es el pensar. Pero el saber no es simplemente un fragmento residual del pensar. Como tal, tiene un peso ontológico propio. Un saber, dice Miguel Benasayag, tiene más o menos potencia. Tiene una eficacia al interior de un sistema de premisas que le dan sentido y al interior del cual adquiere su operatoria.

Así, los saberes no son ficcionales, ni universales, sino que adquieren un valor a partir de dos grandes sistemas de referencias: por un lado, a partir de responder a un determinado sistema de premisas —situación— y, por

otro, por su capacidad práctica de dar cuenta —por medio de la producción de hipótesis «útiles»— del real que se quiere conocer, teorizar.

Los saberes, producidos por el pensar, tienen un valor situacional que consiste en una capacidad específica de dar cuenta de una determinada eficacia a la que llamaríamos ontológica. Cada teoría, o conjunto de hipótesis consistentes, adquiere un valor relativo que ya no depende por entero de su coherencia interna —como los modelos matemáticos—, sino que, además, cada uno de estos modelos es a la vez una hipótesis a corroborar una y otra vez, de acuerdo con los devenires del ser. Los saberes son, entonces, también situacionales. Son sistemas coherentes que miden aspectos de lo real y, por tanto, su valor instrumental no es universal ni eterno.

En fin, una epistemología materialista —inmanentista— organiza los saberes, las prácticas y las ideas a partir de los valores otorgados por su sentido situacional.

CUESTIONES DE VISIBILIDAD

La invisibilidad de las experiencias alternativas en el discurso público de más de una década no fue obra de una ceguera inocente. Si ciertos enunciados formales sobre la democracia y las formas tradicionales de intervención social se lograron sostener contra toda evidencia fue porque la mirada misma de quienes mantuvieron —hasta no hace mucho tiempo— estas «certezas» estaba sesgada por una forma muy particular de la percepción histórica: la *subjetividad política*, es decir, una forma de organizar el pensamiento que da la última palabra a la *política*.

Todo un amplio conjunto de afirmaciones que califican lo que es «central» y lo que es «periférico», «importante» y «superfluo», «serio» e «irrelevante» se organiza según esta manera de «ser en el mundo». Así, la realidad en su complejidad pasa a ser comprendida a partir del

valor que la «política» da a cada hecho, a cada fenómeno, a cada experiencia. La política opera como dispositivo práctico dador de sentidos con respecto al conjunto de prácticas existentes.

El supuesto último de la *subjetividad política* dice que en el fondo la sociedad es un ente espeso, opaco y caótico al que hay que tornar —por medio de categorías de análisis y acciones políticas— lo suficientemente maleable como para que pueda ser transformado. Toda «disfuncionalidad», toda «desviación», toda «opacidad» de lo social es asumida por la política bajo su responsabilidad. La política es quien debe velar por el buen orden y la salud del cuerpo social. La subjetividad política toma, en efecto, a su cargo la poda de los excesos, la adecuación de lo patológico y el formateo del carácter múltiple de lo social. La política sería la actividad de «dirigir» o «conducir» los destinos de una sociedad hacia algún fin predeterminado, teniendo siempre presente que tales posibilidades de conducción se actualizan y concretan en el control del aparato del estado.

La política, así, implica la separación entre quienes forman parte de un «social» que —en su pesado ser— no tendría capacidad de autodeterminarse sino por medio de la acción —representación— de unas elites que —una vez a cargo del aparato central de gestión— realizarían las verdades últimas a que las sociedades aspiran. El aparato de gestión central pasa a organizar una verdadera «situación de situaciones»: un centro que distribuye roles y sentidos capaces, en teoría, de organizar la forma específica de toda una multiplicidad de experiencias que se desarrollan en el suelo nacional. Esta donación de sentido depende a su vez de una capacidad clasificatoria: el estado opera reasegurando una estructura de roles. Su acción es entonces clasificatoria y jerarquizante.

Antonio Gramsci teorizó las potencias que el estado desarrolla para proteger las invariantes de esta estructura: cada clase subalterna, cada grupo social o individuo ocupará un lugar en la estructura de roles y el estado pro-

veerá a cada quien —según su capacidad de producir consensos y cooptaciones— un sentido que le permita asumir su rol. El estado, a tales fines, se extiende a través de la sociedad civil difundiendo estos sentidos. Pero cuando alguien se resista activamente a asumir su lugar, pues, deberá enfrentar la otra cara del estado, la represión abierta que opera como reaseguro violento de la dominación.

A lo largo del siglo XX —época de las «revoluciones socialistas»— la idea dominante de cambio social, de transformación, fue concebida como subversión del fundamento social a partir del control del aparato político y militar del estado. Los grupos sociales, las clases, se disputaban la posición dominante. Toda la teoría política de este siglo —revolucionaria, reformista y reaccionaria— coincidía en este punto central: la política es un juego de «suma 0» en el que el dominante organiza su poder desde el estado, y quienes desafían su poder, deben ser conscientes del valor máximo de esta posición.

Los partidos políticos se constituyen como los representantes de tendencias sociales, económicas y culturales de la base y a partir de allí despliegan sus tácticas en este interior del juego de la política, consistente en ser capaces de organizar al conjunto de los participantes a partir de la primacía de los intereses propios. Luego, inevitablemente, la «parte» que aspira al dominio del «todo político» tendrá que «totalizarse» ella misma hasta perder su especificidad —postergando sus intereses específicos— en busca de articular al resto de las partes a su dominio hegemónico. De esta forma los consensos y las hegemonías constituyen mecanismos propiamente políticos por medio de los cuales un grupo social más o menos amplio media sus intereses con los del conjunto, organizando de tal suerte la dominación a partir del centro de poder estatal, que es el núcleo que permite al bloque de grupos sociales dirigentes organizarse como tal y dominar plenamente sobre el conjunto social.

La palabra «política» fue sobrecargada a tal punto que nada escapaba a su capacidad de significar. Toda la ilusión de una época fue abarcada en el goce implicado en la idea de controlar la historia, la sociedad y el destino de los hombres. Todo ello llenó de erotismo el sonido de la palabra política.

La *subjetividad política*, como pensamiento, consistió en articular las luchas por la realización de la justicia y los más altos valores sociales con la noción moderna según la cual estos cambios adquieren relevancia práctica a partir de su inscripción en el ámbito estatal. Claro que esta «ilusión» no fue caprichosa. Se correspondió con una determinada configuración del poder a la que Foucault ha llamado «la sociedad disciplinaria» y en la que las instituciones estatales tomaban a su cargo la constitución de la subjetividad de la ciudadanía³.

Hoy asistimos al agotamiento del funcionamiento disciplinario del poder y a la instauración de mecanismos biopolíticos⁴. En efecto, las actuales relaciones de dominio ya no se constituyen —intuimos— a partir del principio de la soberanía estatal y las instituciones disciplinarias sobre las personas y grupos sociales que habitan un territorio nacional, sino más bien a partir de una destitución⁵ de ese poder soberano⁶.

El principio de la dominación actual es el de la autonomización del mercado, de los flujos de capital y de la esfera (macro)económica con respecto de las instituciones encargadas, hasta el momento, de regularlas. Así, el neoliberalismo constituye un desplazamiento del suelo propiamente político de la dominación, sustituyendo este principio.

Hemos visto a la economía humillar a la política. La ridiculizó. Sancionó su total impotencia y la expulsó del reino de las prácticas eficaces y deseables. No hace tanto tiempo, un afiche callejero de la marca All Star proponía —en plena campaña electoral— el siguiente texto al lector: «Detrás de este afiche hay un político sonriendo. De nada».

En muchos sentidos este afiche resulta altamente simbólico. Por un lado, porque demostraba hasta qué punto el mercado es capaz de construir un sentido común con el consumidor mucho más sólido que aquel que el ciudadano conserva con el estado. De hecho un ciudadano hastiado con «los políticos» se transforma, en un instante, en un consumidor irónico, que estrecha su mano a las marcas «más prestigiosas» para desalojar de las calles formas altamente arcaicas del vínculo social. Pero, a la vez, esta acción no sólo tiene el valor simbólico de evidenciar algo que ya ocurre como verdad del vínculo social. El hecho de tapar un político de campaña, de sustituir en los hechos, *fácticamente*, un dispositivo fundamental del dominio estatal, como son las campañas electorales, y proponer en su lugar un tipo de vínculo específicamente distinto —marca/consumidor—, significa ejercer directamente, sin mediaciones políticas, formas muy activas de producción de una subjetividad de mercado.

Nos enfrentamos, así, a una situación paradójica: si por un lado las relaciones de dominio ya no son «políticas», sino «económicas»; por el otro, desde las luchas contestatarias se sigue pretendiendo articular respuestas libertarias desde una *subjetividad política* que, anacrónica, supone que puede aún aspirar a controlar, humanizar o subordinar los flujos económicos que se le han independizado⁷. Este precario resurgir de la *subjetividad política*, sin embargo, se despliega en condiciones muy diferentes de aquellas en las cuales logró establecer su imperio. Su anacronismo consiste en su incapacidad de comprender la desaparición de las condiciones de las que extraía su propia consistencia: *la centralidad política de la soberanía estatal sobre territorio nacional*⁸.

En paralelo, se multiplican las experiencias de luchas capaces de llevar a cabo transformaciones sociales sin partir de la posición estatal como término dominante — incluso cuando esos logros quedan inscriptos en la esfera política estatal—.

El inmenso prestigio de luchas como las del zapatismo mexicano y el MST de Brasil —así como las que se desarrollan actualmente en nuestro país— tiene su origen, precisamente, en su capacidad de asumir activamente las transformaciones operadas en el terreno de la dominación, a la vez que se rebelan ante ellas inaugurando un nuevo ciclo de luchas caracterizadas por una subjetividad de lo múltiple inconfundible con la subjetividad política del ciclo de luchas anteriores.

Ésta es la *historicidad* profunda de un *nuevo protagonismo* emergente. Este protagonismo no sólo intenta verificar las razones del fracaso de las estrategias resistentes fundadas en la *subjetividad política*, sino que, además, constituye un trabajo de constatación de las transformaciones operadas en la subjetividad posmoderna y en las configuraciones actuales del poder, experimentando formas de producción de una sociabilidad no capitalista. Hay, por tanto, una densa historia que antecede y acompaña a estos movimientos. La *memoria nacional* de cada una de estas experiencias resulta —en este sentido— innegable. El pasado opera sobre estos grupos menos como obstáculo que le imposibilite experimentar nuevas formas del pensamiento y de lucha que como aquello de lo que pueden apropiarse a partir de una experimentación en curso. Así, la memoria nacional de estas luchas es inevitablemente un aspecto fundamental: no sólo es invocada y recreada, sino que este encuentro se produce a partir de un fatigoso trabajo de resignificación cuya clave radica en la afirmación de una soberanía situacional para, desde allí, ejercer inteligentemente esa memoria.

Este nuevo protagonismo no se da, entonces, como reconstrucción de la soberanía estatal nacional. Al contrario, se da como constatación de la soberanía de las fuerzas del mercado. Toda su eficacia radica en la decisión de sostener una ética sobre un suelo radicalmente transformado.

El nuevo protagonismo se despliega a partir de una soberanía estallada. O, en los términos de Horacio González —interpretación de sus palabras que tal vez él mismo no sostendría— opera sobre el fondo de unos «restos pampeanos», sobre los que desagrega la configuración de la subjetividad política que no encuentra fundamento sobre la fragmentación en curso.

La tesis, entonces, es que el nuevo protagonismo social trabaja sobre el fondo de mercado —sociedad de mercado, dice Polanyi—, en pleno neoliberalismo, produciendo una ética capaz de habitar y producir el mundo más allá de las estrategias heredadas de la subjetividad política anterior. Y que en su obrar, va constituyendo otra forma de lo político, que ya no consiste en un pasaje «salto en calidad» de lo fragmentario a lo centralizado —estatal—, sino en una afirmación subjetiva que transforma la dispersión en multiplicidad.

Esta ética, a su vez, ya no funciona según los parámetros de la *subjetividad política*, sino más bien a la manera de lo que afirmaba Nietzsche: según la capacidad de producir *sentidos inéditos* —en nuevos contextos— a partir de la potencia de las prácticas de nuevo *protagonismo* para crear *valores* de una sociabilidad alternativa a la dominante.

La cuestión del control del aparato del estado así organizado en la percepción del nuevo protagonismo es muy diferente: se trataría, simplemente, del órgano central que administra los recursos siempre finitos de una sociedad y con respecto al cual hay que adoptar un conjunto de *posiciones*. Así, la gestión central es percibida cada vez más como un sitio de condensación de representación de tendencias diferentes antes que un ámbito productor de sentidos para las prácticas. Más como un lugar de administración de recursos finitos, antes que de producción del vínculo social. Gradualmente «la política» se va separando de los «asuntos del estado», y entre ambas cuestiones —que antaño se confundían— se van estableciendo

nuevas formas de enfrentamiento, de roce y de vínculo. Pero esta separación no es absoluta. El estado tiende a ser, aún, una presencia inevitable en toda situación.

Si lo propio del nuevo protagonismo radica en realizar un recorte espacio-temporal al interior del cual se ejerce una acción restringida —productora de sentido—, origen y fundamento de su afirmación soberana, esa autoafirmación funda, a la vez, un nuevo conjunto de posibilidades con relación a lo estatal⁹.

Notas:

1. La conciencia del apetito, nos dice Spinoza, se llama *deseo*. Pero, en contra de lo que pretende «el yo», no nos es posible saber por qué se «quiere lo que se quiere».
2. En su célebre dialéctica del señor y el siervo, Hegel da cuenta de cómo buscando la libertad, las conciencias, autoconciencias en formación, se enfrentan, quedando reducidas a ambos lados de la relación señor-siervo. No nos interesa acá la resolución de esta dialéctica, sino señalar que el motivo de la lucha está dado por la decisión de ambas conciencias de abandonar su carácter de vida biológica, natural.
3. En el mismo sentido podemos leer el funcionamiento de los aparatos ideológicos del estado teorizado por Louis Althusser.
4. Ver Michel Foucault, *Las redes del poder*, Almagesto, 1991; y *Genealogía del racismo*, ob. cit. Ver también Gilles Deleuze, *Conversaciones (1972-1990)*, Pre-Textos, Valencia, 1999; y Giorgio Agamben; *Homo Sacer I. El poder soberano y la vida nuda*, Pre-Textos, Valencia, 1998.
5. Ver Mariana Cantarelli e Ignacio Lewkowicz, ob. cit.
6. Para más perspectivas sobre la transformación de la soberanía, ver los trabajos de Joaquín Hirsch, entre ellos *Globalización, capital y estado*, UAM, México, 1996; y el ya citado trabajo de Michael Hardt y Antonio Negri.
7. Ver Miguel Bensayag, «Metaeconomía», en *Contrapoder, una introducción*, op cit.
8. El conjunto de investigaciones consultadas coinciden en constatar que la soberanía del estado nacional y sus funciones clásicas no desaparecen bajo las condiciones de dominio del mercado, sino que son resignificadas bajo los efectos de esta nueva dominancia. De hecho, las instituciones estatales, así reorganizadas, tienen su lugar en la constitución de la globalización del mercado y de un biopoder supranacional. La transformación mayor, entonces, radica en que las instituciones que antaño regulaban la economía hoy son refundadas y orientadas por el mercado.
9. Retomamos este problema en el capítulo 6: «Expresión y Representación».

CAPÍTULO 4

Multiplicidad y contrapoder en la experiencia piquetera¹

EL PIQUETE COMO ANTECEDENTE

La lucha piquetera nace por fuera de las instituciones políticas y sociales tradicionales. Su autonomía y su novedad se encuentran relacionadas con el desprestigio de las organizaciones políticas tradicionales, como producto de su incapacidad para reformular las condiciones de dominio del llamado capitalismo tardío o para producir modificaciones tendientes a mejorar las condiciones de existencia de enormes capas de la población.

Los piquetes son una modalidad de lucha que agrupa a quienes fueron expulsados de los centros fabriles: desocupados que buscan resolver problemas ligados a su propia existencia, reorganizándose territorialmente en amplias zonas en las que la batalla más dura es contra la disolución del lazo social. Desde un punto de vista estructural, los piquetes son consecuencia de la descomposición del suelo industrial del país.

Actualmente los piqueteros retoman muchos elementos y saberes de las experiencias de lucha obrera de las décadas anteriores —el mismo «piquete» fue tomado de los «piquetes de fábrica»—. Pero esta prolongación metodológica no fue incorporada mecánicamente, sino transformada bajo la nueva condición de «sin trabajo». Este punto preciso es la elaboración del legado antes que la aceptación pasiva de la herencia. Aquí se juegan las potencias subjetivas del piquete, en la capacidad de inventar formas de lucha a partir de instaurar una soberanía situacional.

En efecto, es esta elaboración la que le permite al piquete pensar desde un *lugar singular*. Desde allí, la operación piquetera consiste en establecer una relación compleja con el aparato del estado y en recrear nuevas modalidades de habitar el territorio —el barrio—, reformulando de manera novedosa su relación con la tradición obrera y sindical con la que sin duda tiene puntos de contacto². Entre esos aspectos de coincidencia existe uno que no puede despreciarse: tanto el sindicalismo como el piqueterismo han debido inventar formas de lucha capaces de alterar la normalidad de las cosas; han debido elaborar formas concretas de hacerse oír. Si el trabajador cuenta con la capacidad de interrumpir el ciclo productivo mediante la huelga, el piquete asume su condición esencialmente territorial acudiendo a bloquear la circulación de mercancías a través de una acción directa sencilla y audaz: el corte de rutas³.

Organizados horizontalmente, su modalidad de trabajo y toma de decisiones es el estado asambleario permanente. Su origen es reciente. Aparecen a mitad de la década del 90 en el interior del país y se generalizaron en menos de un año. La incorporación del corte de ruta dinamizó la participación de desocupados en las luchas de todo el país en un movimiento que fue desde el interior hacia la provincia de Buenos Aires. Esta velocidad de la socialización del piquete rebasó todas las formas de cooptación y de represión estatal.

Los medios de comunicación los bautizaron como «piqueteros»: produjeron un estereotipo. Luego, las diversas interpretaciones entraron en juego, y se fue elaborando así la figura del «piquetero». En su versión dominante se trata de una descripción configurada a partir del lugar que ocupan en la estructura social: «excluido», «sin trabajo», «víctima». Esta «posición piquetera» surge al vincular la condición de desamparo con una metodología única: el corte de ruta.

Pero a medida que los «piqueteros» fueron tomando la palabra se fue percibiendo hasta qué punto el «piquete-

rismo» agrupaba una variedad múltiple y heterogénea de experiencias. Existieron, incluso, intentos de unir a todo el movimiento —esencialmente múltiple— bajo la pretensión ingenua de homogeneizarlo e institucionalizarlo. Todos estos intentos han fracasado.

El movimiento piquetero es un verdadero *movimiento de movimientos*. Como tal ha producido una auténtica revolución en cuanto a la percepción colectiva sobre las capacidades populares de crear nuevas formas de intervención social y política.

LA COYUNTURA Y LAS OPCIONES DEL PENSAMIENTO

El llamado Congreso Nacional Piquetero realizado en la primera mitad de 2001 fue un momento clave de la constitución del movimiento. En él se reunieron prácticamente todas las experiencias piqueteras del país. El objetivo —parcialmente cumplido— era dar nacimiento a una coordinadora nacional. La propuesta: ligar la heterogeneidad piquetera en base a la comunidad relativa de reivindicaciones y formas de lucha. De inmediato se aprobó un plan de lucha conjunto que tuvo un doble efecto: mostró la contundencia de la lucha piquetera, la justeza de sus reclamos y el alto nivel de organización alcanzado y, además, se hicieron por primera vez visibles formas muy diferentes de concebir la lucha.

Subsisten dentro del movimiento dos posiciones de pensamiento distintas. Por un lado, las organizaciones más estructuradas (principalmente la Federación Tierra y Vivienda —FTV— ligada a la Central de Trabajadores Argentinos —CTA—, la Corriente Clasista y Combativa —CCC—, el Polo Obrero y el Movimiento Teresa Rodríguez —MTR—), quienes operan a partir de un pensamiento que deriva sus premisas de los términos de «globalidad», «estructura socioeconómica» y «coyuntura». Se trata de un

pensamiento en términos de «inclusión/exclusión». Sus posiciones no son homogéneas. Están atravesadas por el eje tradicional de «reforma o revolución». Por otro lado, en las organizaciones menos estructuradas el panorama no es menos heterogéneo. Entre estas últimas se encuentra la experiencia de la Coordinadora de Trabajadores Desocupados —CTD— Aníbal Verón y del Movimiento de Trabajadores Desocupados —MTD— de Solano (Quilmes). Estas experiencias piensan a partir de asumir como condición y término de su elaboración los lazos que constituyen la materialidad de su experiencia. Se sustraen así de los términos clásicos del debate entre reforma y revolución. La característica de esa operación es la autoafirmación y las prácticas de contrapoder.

Con la generalización del fenómeno piquetero las organizaciones políticas montaron sus dispositivos para hacer frente —cooptar o combatir, según los casos— a la emergencia. Partidos tradicionales o de izquierda, iglesias y sindicatos advirtieron la aparición de este movimiento y se acercaron con la intención de capturar su potencia.

Los medios de comunicación han contribuido a volver accesible el movimiento. Muestran la lucha piquetera subordinada a las coordenadas de la «coyuntura política y económica». La lucha de los piquetes pierde toda singularidad para transformarse en un elemento de una situación «otra», más importante porque más general: la *situación nacional*. La lucha piquetera deja de ser, en sí misma, una situación con la que comprometerse, para pasar a ser un actor, una parte, un elemento de la *situación general*.

Pero aceptar la inevitabilidad del punto de vista de lo *general* implica a la vez subordinar toda situación a mera porción o segmento de una totalidad siempre ya constituida. Por esta vía de pensamiento se constituye una subjetividad que se separa física y afectivamente de la situación, tomándola como objeto, para ligarse a ella de una forma

puramente analítica. Esta racionalidad nos habla de la prudencia con la que cada uno de nosotros debe escoger sus opciones, pues ya no se trata sólo de los piqueteros —que fueron transformados en «una parte del todo»—, sino, precisamente, del bien de ese «todo» que es «el país», «del bien común», etcétera. Abandonando toda responsabilidad concreta se asume abstractamente la responsabilidad por la suerte de los gobiernos.

Las operaciones concretas de pensamiento van distribuyendo posiciones al interior mismo del movimiento piquetero. ¿De dónde se parte para pensar la propia situación: del concreto situacional que se habita o de una hipotética —y no siempre efectiva— situación nacional? ¿De dónde se parte para elaborar el *sentido* de la experiencia?

Si se acepta la premisa de un pensamiento que abstrae las condiciones concretas de su intervención y extrae su sentido de una situación general se arriba a una subjetividad gobernada por los tiempos y los requerimientos de las *coyunturas políticas*. Por esta vía los piqueteros se ven exigidos a derivar las razones de su lucha de los sentidos disponibles en la totalidad al interior de la cual trabajan, asumiendo una racionalidad condicionada por las formas de legitimidad socialmente instituidas.

De esta manera se configura un significado para la lucha: la *inclusión* o la *revolución*. El primer argumento dice así: la lucha es legítima porque no se exigen otros derechos que los que surgen del hecho de ser parte del todo —ciudadanos, trabajadores, seres humanos—. La lucha por la *inclusión* es lucha por el reconocimiento. Se trata de ser admitidos como una parte que pertenece legítima —y legalmente— al todo nacional-estatal. Esta forma de obtención de la legitimidad supone una premisa indiscutible: que el estado nación conserva su capacidad integradora y que la lucha política consiste en el pasaje de la *exclusión* a la *inclusión*⁴. Asumida esta lectura de las luchas, el piquetero que adopta tal perspectiva abandona toda pretensión de *imponer* sus términos al resto de

quienes conforman la sociedad a la que pretende incluirse —la población no piquetera—. Se impone una puja de tensiones y consensos para definir los términos de una inclusión democrática. La premisa se formula, entonces, como la existencia de un estado democrático capaz de ejercer sus potencias integradoras a partir de principios consensuales y representativos.

El segundo argumento, la posición *revolucionaria*, enuncia la necesidad de alianzas sociales con el objetivo de conquistar el poder del estado. Los piquetes que adoptan esta posición se asumen como *vanguardia revolucionaria del pueblo argentino*. La totalidad social será transformada tras forzar un cambio en el principio de la organización social a partir de controlar el aparato del estado. La expectativa se concentra en la posibilidad de que las partes del todo social reconozcan en el piquete una verdadera representación de ese todo social reconciliado consigo mismo: los piqueteros como nuevo sujeto proletario de la historia. Esta posición mantiene una premisa común con la anterior: las clases sociales adquieren su sentido a partir de su ser económico y aspiran al cambio social a partir de las potencias del estado.

El pensamiento situacional actúa a partir de otras premisas. Las clases, claro, existen. Pero no basta con su existencia económica para dar lugar al cambio social. Hace falta, sobre todo, afirmar sentidos situacionales para dar lugar al cambio social; es decir, para activar la producción de valores de una nueva sociabilidad no capitalista. Así, el pensamiento del contrapoder se sustrae del término general como proveedor de sentido para afirmar un punto de vista radical e irreductible. La situación no es percibida como la parte de un todo sino como una totalidad concreta que no se subordina pasivamente a ninguna totalidad abstracta. Esta sustracción abre las puertas a un proceso subjetivador, ético, de reencuentro con la potencia. Por esta vía, claro, pasa a ser secundaria la polarización tradicional entre «reforma y revolución».

LA REPRESENTACIÓN

Al interior de esta polémica jugó un papel central la cuestión de la «representación política». La convocatoria a la unificación de los movimientos piqueteros actualizó la discusión. La posición convocante proponía una compleja operación: hacer de la multiplicidad del movimiento una unidad representable como tal. Para ser representable lo Uno debe constituirse como tal. La multiplicidad fue percibida más como un obstáculo que como una potencialidad. O, en todo caso, como una potencialidad a controlar. Esta afirmación actuaba como respuesta a las preguntas sobre cómo lograr que esta potencia sea determinante en la situación general, o cómo transformar esta potencia en una fuerza «político-social» capaz de influir directamente en la situación nacional.

Estas preguntas nos hablan de una voluntad hegemónica que comienza a vivir la multiplicidad como dispersión de las fuerzas. De inmediato, lo que era una potencialidad admitida, se transforma en el obstáculo principal. ¿Cómo constituir una representación acabada de lo múltiple? ¿Cómo constituir una conducción, un líder y un discurso único sobre una base tan poco propicia para tales operaciones?

Los dirigentes de los movimientos que insistieron en este camino fueron ingresando, en efecto, en un terreno difícil: sus decisiones comienzan a estar cada vez más mediadas por la complejidad de la coyuntura, de sus aspiraciones y de las necesidades de sostener su movimiento. Por esta vía se van transformando los vínculos con la base de sus movimientos.

La representación política condena a quienes se plantean esta operación a una exterioridad irremediable respecto de las fuerzas que se expresan en la base del movimiento. Esta exterioridad surge del rol de *administrador* de estas energías.

En el caso concreto del Congreso Nacional Piquetero se hicieron presentes las luces y las sombras de esta posi-

ción: de un lado el fortalecimiento de las capacidades de un movimiento encuadrado tiende a la obtención de logros concretos referidos a sus reivindicaciones comunes frente al gobierno nacional. Pero del otro lado, esta operación por la que un puñado de dirigentes asumen la representación y el liderazgo en nombre del movimiento debilita al movimiento piquetero mismo en dos sentidos: se liquida la multiplicidad en su interior y se otorga a los dirigentes una facultad disciplinaria hacia el interior del movimiento. Esta facultad consiste en un poder discernir quién sí es piquetero y quién no, cuál es la forma correcta de actuar y cuál no, etcétera.

Este complejo mecanismo se puso en funcionamiento durante la primera jornada del plan de protestas convocada por el Primer Congreso Nacional Piquetero. El entonces máximo dirigente debutó en su papel denunciando a quienes optaron por radicalizar las formas de la lucha de «no pertenecer al movimiento». Una vez operada esta transformación de lo múltiple irrepresentable en lo uno representado, el fenómeno piquetero queda transparentado: es sólo un actor de la coyuntura política. Su racionalidad está dada por sus intereses económicos. Su eficacia queda así reducida: de la potencia de una lucha múltiple a la capacidad de sus dirigentes de actuar como «interlocutores válidos». La multiplicidad inicial deviene en un previsible «actor de la coyuntura». El éxito de esta operatoria dependerá ahora de nuevos factores como la de «contener» en su interior la acción de los piqueteros de acuerdo a los objetivos que el movimiento se vaya fijando. Se diferencian las lógicas. Los dirigentes piensan en un nivel, la base en otro. Y la suerte del conjunto, se dice, depende de que el movimiento se adecue a la percepción de los dirigentes. Esos objetivos de los que depende el éxito del movimiento pasan a su vez a jugarse en el orden de la acción puramente superestructural. No es que ya no haya asambleas y movilizaciones. Pero éstas serán resignificadas por un sentido que se le escapa a los

miembros del movimiento y que sólo comprenden del todo sus dirigentes.

La importancia política de esta operación suele subestimarse. Pero los efectos son muy concretos. Cuando el movimiento toma la imagen de su líder, éste deja de ser un portavoz, un rostro entre rostros, para pasar a actuar en nombre de una «voluntad general piquetera» que él interpreta. Y esto sucede independientemente de quién sea tal representante. El ejercicio de la representación despotencia a lo representado. Divide en dos: lo representado y lo representante. Lo representante convoca al orden a lo representado, para poder ejercer su oficio. Lo representado, si es dócil, si no quiere hacer fracasar la relación de representación, deberá «dejarse representar». De esta manera, el representante administra la relación. Es la parte activa. Él sabe cuándo conviene la movilización y cuándo es mejor quedarse tranquilo. El representante tiende a expropiarle la soberanía al representado. Olvida el mandato. El mandato comienza a molestarle. Se vuelve un obstáculo a su astucia.

Después de todo —siente el representante—, él es quién tiene que obrar en un lugar que el representado no conoce: *el poder político*. El representante tiene, en efecto, una *visión del poder*. Va conociendo, aprendiendo. Se convierte, por el bien de todos, en el maestro de los representados. Les explica lo que se puede hacer y lo que no. Adquiere habilidades particulares, y comienza a lograr la adhesión de los representados a sus propios puntos de vista. El representante es capaz, así, de construir su propio mandato, teniendo en cuenta la parte que le corresponde interpretar a los representados: ser su base. Cuando esto sucede —demasiadas veces—, la lucha pierde radicalidad. El representante se torna *racional*, pero de una racionalidad incomprensible para quienes comparten con él la experiencia de lucha: *su pensamiento ya no se construye colectivamente*. Los representados ya no piensan con él. La asamblea deja de ser órgano de pensamiento para pasar

a ser un lugar de la legitimación y reproducción de las relaciones de representación. El representante construye un dispositivo de control sobre la asamblea. Ésta se vuelve un lugar plebiscitario. Se votan opciones, pero éstas vienen ya presentadas de antemano.

Todo esto no quiere decir que la representación sea evitable, ni que la representación se separe necesariamente como un elemento dominante. El delegado con mandato, revocable, rotativo, *que piensa en —y con— la asamblea*, no tiene por qué separarse del conjunto. O en todo caso, si se separa no pone en peligro la organización, puesto que nada se ha delegado en él, sino un mandato puntual. La clave de esta cuestión es evitar que la representación se independice, cosa que sucede cuando se piensa en los términos del poder, cuando uno se separa de la situación de pensamiento concreto, de la experiencia que le da origen.

Un pensamiento que extrae sus propias premisas de la coyuntura determina una forma de existencia sobredimensionada de la representación. Sólo cuando esta operación es realizada con éxito se abren las condiciones para la negociación, para la *inclusión* de los piqueteros en el diálogo institucional que se abre a fuerza de astucias y maniobras, en fin, al juego consensual del sistema político. Todo este desarrollo se vincula con una política de la *integración*.

LA INCLUSIÓN DE LOS EXCLUIDOS... COMO EXCLUIDOS

Para que esta operación de representación sea posible es preciso que previamente se pueda reconocer una propiedad común en los representados, una determinación a partir de la que se pueda hablar de ellos —y en nombre de ellos— en forma reconocible, es decir, *legítima*. Así, la interlocución, el diálogo construido por el representante precisa, como condición, la preexistencia de un grupo social definido a partir de unas características comparti-

das: los trabajadores o los desocupados, los estudiantes, los excluidos, o lo que sea. Se trata del complejo problema *de la identidad*.

La identidad puede deducirse de una propiedad estructural del conjunto existente, es decir, a partir de una categoría más o menos sociológica —como la de desocupado—; o bien puede surgir a partir de la creación de un término nuevo, no deducible de las identidades ya constituidas. Es lo que sucede con las identidades de los rebeldes y los insurrectos. La identidad se produce mediante un nombre que se asocia a un acto subjetivador.

En el primer caso, el nombre, la identidad, las representaciones que rodean al conjunto lo saturan, objetualizándolo. Las categorías sociológicas condenan a estas formas subjetivas a actuar —como en una obra de teatro— el libreto impuesto por la estructura de roles. ¿Cómo *ser* realmente un desocupado, un excluido, un piquetero? ¿Qué apariencia es la adecuada? ¿Cuál es el lenguaje de quien se queda sin trabajo?

El desocupado como categoría no logra captar la radicalidad de las experiencias piqueteras. Esta vía representativa reduce toda la multiplicidad experiencial de la lucha. Toda la riqueza situacional queda, a partir de esta modalidad, sometida a un proceso de pérdida de las intensidades propias de lo real, de lo vivo. El movimiento queda reducido a un lugar pasivo. Debe adecuarse a una imagen que lo preexiste: un desocupado es alguien que busca y desea, antes que nada, trabajo. Quiere trabajar, no *cuestionar la sociedad salarial*. Le falta algo para ser plenamente: es un *excluido*. Su queja es transparente: no poder ingresar al régimen laboral.

En cambio, el *nombre* piqueteros expresa otra cosa. *Piqueteros* nos habla de una operación subjetiva. No es sinónimo de *desocupados*. El desocupado es un sujeto determinado por la necesidad, definido por una carencia. El piquetero es alguien condicionado pero no determinado por la misma necesidad. La diferencia es mayor: el

piquetero ha logrado producir una operación subjetiva sobre un fondo socialmente precario. No puede negar su condición, pero tampoco se somete a ella. Y en ese *acto* subjetivador se apropia de sus posibilidades de acción, de subjetivación.

Sin embargo, «piquetero» ha sido con frecuencia sólo otro nombre para los desocupados. Se trata de lecturas que no captan el potencial subjetivo del piquete. Son miradas exteriores, aun si son asumidas por los desocupados mismos. Se define al piquete como un acto de desesperación llevado a cabo por las «víctimas» que lo hacen para sobrevivir. Cuando eso sucede se hace del piquete una reacción automática. Se lo despolitiza. Se desconoce la experiencia misma de las organizaciones piqueteras. Se le niega su carácter de insubordinación y de elaboración de sociabilidad alternativa. Así como el obrero al que le bajan el salario se dirige automáticamente al sindicato; el desocupado, un escalón más abajo, recurre a los piquetes. Como no puede hacer huelgas inventa el piquete. No hay más que eso: automatismos sociales.

Se construye así la representación de la paradójica figura del *excluido*. Porque el *excluido* no es realmente tal. La *exclusión* es el *lugar* que nuestras sociedades biopolíticas producen para poder incluir a personas, grupos y clases sociales de manera subordinada. En palabras de Agamben, el *excluido es el nombre del incluido como excluido*⁵.

El pensamiento político actual se constituye a partir de las nociones de *excluido* e *incluido*. Los primeros participan del cuerpo social bajo la modalidad miserable de ser sólo sujetos de necesidades —económicas, educacionales, médicas, etcétera—. Su acción es tan mecánica que no puede ser considerada como tal. Más que una acción, toda actividad no es sino una ilusión. La actividad real es del tipo causa-efecto: la necesidad pone las causas y la desesperación los efectos. No hay propiamente pensamiento ni ética en sus actos. Así, toda acción del excluido tiene una interpretación a priori: se trata de reclamos de

bienes y derechos que cualquier observador sabría deducir de inmediato. Un excluido es un ser de carencias que por naturaleza demanda inclusión. No hay más.

Sobre esta distinción de *inclusión* y de *exclusión* se fundamenta la política de la integración. Ella enuncia sus prescripciones a partir de asumir las premisas de tal distinción. Se trata, entonces, de amenazar al régimen en base al deseo de *inclusión* de millones de *excluidos*. Esta presión es paradójica. Porque una vez que se comprende que *inclusión* y *exclusión* son lugares pertenecientes a una misma sociedad, se admite que la exclusión es la forma concreta e histórica en que un conjunto de personas se incluyen en esa sociedad, y de ninguna manera se trata de gente que está afuera.

Sin embargo, la ilusión de la inclusión, se cree, puede ejercer una presión tal que de todas formas arroja beneficios. O bien porque la sociedad despliegue políticas sociales integradoras de mayor alcance —de mínima—, o bien porque logra forzar la crisis de una sociedad que se constituye en función de este operador de lugares —de máxima—.

El primer caso no hace otra cosa que fortalecer los lugares de *inclusión* y *exclusión*. En el segundo, en cambio, la operación es muy diferente: se exige *inclusión* precisamente en momentos en que tal *inclusión* es imposible, de manera tal que se demostraría la mentira del discurso integrador que encubre la separación biopolítica del cuerpo social. Pedir inclusión —económica, política, social—, se dice, es pedir lo imposible, al menos bajo condiciones de neoliberalismo. Se cree así estar realizando una operación sutil en que una política de transformación radical subyace a una demanda universalmente aceptable. La potencia de tal política radica en la legitimidad que obtiene. Sus ventajas surgirían de tres aspectos. Por un lado, se estaría realizando una política de ruptura bajo la forma de una política inclusiva, es decir, se estaría yendo más allá de la inclusión. Por otro lado, este ir más

allá contaría para sí con la legitimidad del discurso mismo de la inclusión. Finalmente, esta política ofrece al poder interlocutores válidos en tiempos de caos, con lo que existe siempre la posibilidad de obtener recursos.

Hay, sin embargo, una objeción que quizás impugne buena parte de esta argumentación. Y es que tal vez haya un supuesto anacrónico en el razonamiento reseñado. La exclusión no es parte de una política hegemónica. No hay promesa alguna para los excluidos. Al exigir inclusión lo que se fortalece es la posición de exclusión y no se debilita en lo más mínimo el dispositivo que separa lugares ideológicos de «dentro» y «fuera».

Adentro y afuera no son, entonces, lugares objetivos dentro de una estructura formal sino una espacialidad ideológica útil para procesar las formas de la dominación actual, distribuyendo a las personas en sitios separados. Así, dentro de los incluidos existe una competencia feroz. No sólo contra los otros sino también —y sobre todo— con nosotros mismos. Se trata, sobre todo, de asemejarse cada vez más a lo que prescribe la norma de inclusión. La exclusión, por otro lado, no es otra cosa que la forma «baja» de la inclusión. Esta estructura topológica, sin embargo, no se organiza en una lógica dual sino *fractal*. Como en el símbolo del ying-yang, ambos polos viven en el espacio del otro: hay periferias en los centros y centros en las periferias.

El riesgo está, entonces, en las políticas que pretendiendo la ruptura de esta espacialidad la reproducen. Mientras pretenden hacer desaparecer la exclusión, en los hechos afirman este lugar del excluido, contribuyendo a producir la figura del pobre. Los riesgos concretos de las políticas que piensan en términos de inclusión radican en la confirmación del par «dentro» y «fuera», a la vez que olvidan que el excluido no es sino una inclusión subordinada de los excluidos como sujetos que afirman la necesidad. De aquí la pérdida de radicalidad de los movimientos cuya política está estructurada por la ideología de la integración.

LA ILUSIÓN POLÍTICA PIQUETERA

Si la política de la inclusión implica aceptar una de las principales premisas de la actual modalidad del poder; las políticas de ruptura llevadas adelante por los grupos que sostienen la línea de la toma del poder central nos revela cómo opera al interior de los grupos piqueteros la *ilusión política*. Estas corrientes se afirman en una posición clásicamente revolucionaria⁶. Postulan métodos más radicales de lucha y enuncian un enfrentamiento sin mediaciones con el poder y las fuerzas de seguridad.

Decíamos más arriba que esta corriente compartía con la «inclusionista» una tendencia a pensar a partir de las coyunturas políticas. Esta metodología tiene tres componentes fundamentales: la clase, el programa y la estrategia de toma del poder.

Sobre todo a partir de las jornadas de los días 19 y 20, esta tendencia asume que se está viviendo una situación de agitación social de masas y una crisis profunda del bloque en el poder. Lo que tradicionalmente se ha denominado una «situación revolucionaria». A partir de esta lectura de la coyuntura y de sus propias concepciones del cambio social, estas corrientes consideran que es momento para constituir una vanguardia política revolucionaria con el fin de orientar las luchas. Esta operación consiste en depositar sobre los grupos piqueteros más combativos la representación de las luchas radicales. Se considera que existe la capacidad y la oportunidad para dar un salto «en calidad» que permita pasar de la dispersión a la síntesis de las luchas populares bajo su conducción.

La *ilusión política* no consiste en una lectura delirante de la realidad; más bien se trata de una opción de pensamiento que consiste tanto en derivar líneas concretas de trabajo a partir de lecturas generales como de una voluntad de forzamiento político incapaz de problematizar el concepto de revolución. En efecto, la ilusión del arribo al poder para desde allí cambiar las cosas produce

consecuencias inmediatas en las prácticas cotidianas. Los tiempos «políticos» de una coyuntura acelerada fuerzan y desorganizan los tiempos propios de las construcciones situadas. Los esfuerzos militantes pasan a tener objetivos abstractos. Las discusiones destinadas a jerarquizar prioridades se regulan según criterios cada vez más generales. Se descuidan las experiencias orientadas a producir nuevas relaciones sociales y se recentraliza todo el movimiento en nombre de las tareas «serias».

Esta imposibilidad de sustraerse de los tiempos y las exigencias de la coyuntura va debilitando el trabajo en la base. Cada vez resulta más difícil hallar espacios de reflexión abierta. El enfrentamiento va dejando así de ser un requerimiento de la lucha para volverse el momento «más alto». Las jerarquías organizativas se justifican por los mismos requerimientos de la coyuntura política o porque se llega a pensar que, como se le atribuye a un conocido dirigente piquetero, «desde abajo sólo crece el césped». Por esta vía se produce también un distanciamiento entre los dirigentes y los colectivos que los produjeron.

El trabajo de base es visto como algo transitorio, una experiencia primaria pero carente de densidad política. Se construye a partir de «niveles» con ventajas para los profesionales en la conspiración. El movimiento social es muchas veces sustituido por la fuerza de los aparatos y toda la confianza queda puesta en el advenimiento de un suplemento político. Toda la agitación militante se dispone a la espera del mesiánico «salto» que coloque al movimiento en la lucha final por el poder.

DE LA MULTIPLICIDAD AL CONTRAPODER

La dificultad más grande del Congreso Nacional Piquetero consistió en la cuestión de la *unidad* y de la *organización*. Desde el comienzo, los movimientos radicales que

trabajan a nivel de base han tomado como tema fundamental de discusión las formas organizativas. Con preeminencia de asambleas, comisiones, plenarios y formas horizontales de adoptar decisiones, la multiplicidad del movimiento no es sinónimo alguno de desorganización. Al contrario, es característica de la combinación entre su ser múltiple y sus altos niveles de organización. Esta fisonomía no es exclusiva de cada una de las experiencias del movimiento, sino que además, a nivel regional y nacional, existen también coordinadoras que respetan niveles altos de organización sin descuidar la heterogeneidad del movimiento. Y lo mismo sucede al nivel de sus dirigentes. Pensar el piquete desde sus potencias específicas implica comprender su singularidad. Los líderes piqueteros tienen más eficacia en la medida en que funcionan al interior de la asamblea y la coordinadora que cuando se separan de estos dispositivos para conquistar a la opinión pública. De hecho, su liderazgo consiste en su capacidad de contribuir a sostener situaciones de pensamiento junto con sus compañeros, colaborando en desarrollar la potencia de la experiencia. Fuera de esa situación concreta no tienen ningún interés para la lucha piquetera.

La fuerza del piquete no radica en la demanda de inclusión. Como explican los miembros del MTD de Solano, no se trata ya de «volver a entrar». Se sabe que no hay un «adentro» deseable. Al contrario, asumirse como «deseando entrar» es ya pasar a engrosar la fila de quienes conforman su subjetividad a partir de poseer un sitio en los estudios sociológicos, en el discurso del poder, en los archivos del ministerio de acción social, en los planes de los grupos políticos o de las ONGs.

La potencia del piquete es la hipótesis, radica en la capacidad del movimiento de subjetivarse como lo que excede su carácter de excluidos, pobres o desocupados. Su singularidad nos habla de una dignidad de la insubordinación y del ejercicio de la resistencia como creación de sociabilidad.

PENSAR LA RADICALIDAD DE LA LUCHA

Decía el subcomandante Marcos que lo propio del *revolucionario* es la lucha por el poder con una idea de la futura sociedad en su cabeza; mientras que el *rebelde social* —el zapatista— es quien alimenta diariamente la rebelión en sus propias circunstancias, desde abajo, y sin sostener que el poder es el destino natural de los dirigentes. Para los zapatistas resulta claro que toda acción situacional se sustrae del eje tradicional que polarizaba entre «reformistas y revolucionarios». A la vez, queda en evidencia hasta qué punto dichas posiciones ocultan una misma imagen del *poder* y de la *política*. Ambas postergan la potencia de las luchas populares y presentan las mismas dificultades a la hora de trabajar en inmanencia a la situación.

El rebelde social de Marcos no piensa en términos de globalidad sino de *singularidad*. Una estrategia del pensamiento que afirma sus capacidades a partir de una puesta entre paréntesis de la *globalidad*. Se trata de la diferencia filosófica entre un universal abstracto y un universal concreto.

No hay ingenuidades: no se trata de negar las coyunturas, sino de pensarlas como elementos internos del pensamiento situado. Esta capacidad es lo que los grupos radicales, como el MTD de Solano, llaman *autonomía*: pensar con cabeza propia y en función de la situación concreta. Esto implica saber desoír las *urgencias ajenas* que proyectan los circuitos mediáticos y los microclimas militantes para reencontrarse con las capacidades propias de comprender e intervenir.

La radicalidad, entonces, no consiste en la negación infantil de la realidad, como pretenden los críticos *realistas* del contrapoder. Al contrario, se trata de pensar en términos de *acciones concretas de compañeros concretos*. En estas fórmulas excesivamente sencillas existe ya un combate a la *cuantificación* y a la *instrumentalización* de las experiencias y las luchas. La radicalidad es la

capacidad efectiva de revolucionar la sociabilidad a partir de producir valores que superen la sociedad del individuo. Esta opción, en el caso del MTD de Solano, implica también una investigación sobre las formas de la organización del movimiento, las posibilidades de practicar una economía alternativa, el desarrollo de la capacitación, el tipo de vínculo con la gestión estatal, etcétera.

Esta modalidad es, además, especialmente apta para comprender las formas en que aparece el tema de la violencia en el movimiento piquetero. Ésta aparece al menos en dos niveles. El más evidente es el corte de rutas. Pero también está la violencia de quien ha decidido comenzar una resistencia contra las actuales formas de dominio. Estos niveles de violencia no guardan demasiada relación con las formas tradicionales del enfrentamiento político. La violencia piquetera no es concebida como una estrategia política tendiente a la toma del poder. No se trata de una táctica planeada para generar un impacto en la opinión pública, sino de una derivación secundaria e inevitable de una forma de resistencia.

Así, los piquetes asumen la violencia como un elemento de la lucha que ni es, ni se torna, el hecho fundamental. Es un elemento más del múltiple, cuando se la concibe como una *práctica descentralizada* y una forma legítima de *autodefensa*.

EL CASO DE LOS MTD

Si la CTA-FTV y el Bloque Piquetero nos han servido para leer en ellos una forma de pensar y de trabajar, de la misma manera tomamos la experiencia del MTD de Solano como una modalidad práctica y de pensamiento diferente⁷. El movimiento tiene su origen en la capilla de Solano, Quilmes. De allí fueron desalojados por el obispo Novak. Luego comenzaron a organizar el MTD Teresa Rodríguez⁸,

en colaboración con sus pares de Varela. La fuerza del movimiento comenzó a intensificarse cuando lograron administrar sus propios proyectos —*Planes Trabajar*—. Muy pronto fundaron comisiones y talleres de formación política, panadería, herrería, capacitación, educación popular, una farmacia para el movimiento, entre otros trabajos. Sus cortes de rutas fueron rápidamente advertidos por varias características: la representatividad social en los barrios en los que trabajan, la movilización, el uso de capuchas y la particularidad de sus cortes.

Los compañeros del MTD de Solano participaron en el Primer Congreso Nacional de Piqueteros. Lo hicieron convencidos de la importancia de la coordinación nacional de la lucha y de la necesidad de no aislarse frente al aparato represivo. En ocasión de la represión de la gendarmería nacional a los piqueteros de Mosconi, provincia de Salta, el MTD de Solano tuvo una presencia destacada en los cortes de los accesos a la ciudad de Buenos Aires realizados en solidaridad con sus compañeros, en momentos en que la represión aún estaba produciéndose. Sin embargo, asistieron al Congreso sin desmedido entusiasmo. Ya conocían sus diferencias de enfoque respecto de las tres fuerzas por entonces convocantes (CTA, CCC y PO). Sí se entusiasmaron con la fuerza que en el Congreso tuvieron los delegados del interior del país y, en general, con el clima combativo que primó. Durante la primera jornada de lucha observaron cómo las fuerzas mayoritarias intentaban formatear el movimiento. Un episodio de aquellos días nos muestra las posiciones en juego: en la primera jornada del plan de lucha —agosto de 2001— se produjo la toma de un banco por parte del MTR, en reclamo de pagos atrasados. Esta acción no había sido acordada por la coordinadora, con lo que de inmediato se produjo un dilema para cada movimiento allí presente.

El MTD de Solano decidió abandonar la coordinación con el MTR por sus acciones inconsultas, pero a la vez se quedó allí para garantizarles la retaguardia. Mientras esta-

ban allí, sin embargo, se sorprendieron ante las reacciones del resto del movimiento. Mientras el conjunto de las fuerzas de la coordinadora se iba denunciando al MTR, los líderes máximos del movimiento piquetero hacían denuncias a quienes utilizaban capuchas a través de la televisión y los diarios. Tres días después detuvieron a los dirigentes del MTR tras otra toma, esta vez al ministerio de trabajo de la provincia de Buenos Aires. Esta situación coincidía con la segunda jornada de lucha piquetera. El MTD de Solano decidió entonces no participar de la movilización a Plaza de Mayo, y se movilizaron hacia La Plata para reclamar la libertad de los presos. Durante la tercera jornada se quedaron en sus barrios resistiendo las auditorías que enviaba el gobierno para detectar «irregularidades» que permitieran suspenderles los planes sociales.

En sus asambleas posteriores, los miembros del MTD de Solano discutieron sobre estos asuntos. Su fuerza, reflexionaron, no pasaba por posicionarse en la coyuntura en competencia con los otros movimientos piqueteros, sino en priorizar el desarrollo de la construcción de un contrapoder, por abajo y de acuerdo a sus posibilidades. Definieron, entonces, dedicarse a fortalecer en los barrios cada taller, cada comisión, cada trabajo, cada actividad. No se trata de un *localismo* ni de una falta de visión de lo que pasa en el país, o en el mundo: cuando la represión en Salta, como vimos, salieron a la calle de inmediato. Y lo hicieron en forma contundente. No se trata tampoco de un aislacionismo inútil, sino de un *desenganche* necesario de la lógica de la globalidad.

La misma metodología orienta la forma en que el MTD de Solano asume su relación con los gobiernos —nacional, provincial y municipal—. Ellos administran planes sociales otorgados por el gobierno sin que esto signifique claudicación alguna. Simplemente entienden que un proceso de afirmación situacional implica una relación compleja con el estado. Y en ese proceso van elaborando sus propios saberes sobre el cambio social y la revolución.

Dentro de esos saberes asumen la complejidad que supone recibir financiamiento de los gobiernos y, a la vez, establecer niveles muy altos de enfrentamiento con ellos. Acuerdos y enfrentamientos, no obstante, no agotan los vínculos entre el MTD y el estado. Además está la autonomía de pensamiento y de acción que los lleva a organizar una economía alternativa para sostener el movimiento cuando eventualmente se acaben los planes.

El cambio social, entonces, conoce de estas tres tácticas o formas del vínculo con el estado. Cada una de ellas se corresponde, a la vez, con la naturaleza misma del estado actual. Por un lado se trata de un estado nación desarticulado que ya no tiene el monopolio de la legitimidad política sobre el territorio nacional. Por otro lado, se trata de un estado cooptado por las fuerzas del mercado, lo que los lleva frecuentemente al enfrentamiento violento. Finalmente, se trata de la representación de la hegemonía capitalista que existe al nivel de la base del pueblo, con lo que la autonomía es la única garantía de desarrollar tendencias no capitalistas en la coyuntura política.

Mientras tanto, no son ingenuos respecto de las funciones represivas del estado, por lo que la autonomía implica un trabajo interno sobre el carácter de los enfrentamientos por venir. En esa línea, las organizaciones populares autónomas —no sólo las piqueteras— van aprendiendo formas de autodefensa populares cada vez más eficaces. La permanente búsqueda de cómo no quedar aislados frente a la represión es otra forma en que los grupos situacionales dan cuenta de la coyuntura: siempre en función de sus propias necesidades y circunstancias.

Las líneas de desarrollo del MTD se prolongan en el trabajo de las coordinadoras. Actualmente el MTD de Solano trabaja al interior de la Coordinadora de Trabajadores Desocupados Aníbal Verón. Son encuentros en que no se disuelven los movimientos territoriales sino que potencian recursos, saberes y capacidad de movilización frente a circunstancias determinadas.

LA IDENTIDAD COMO CREACIÓN

Hemos visto cómo dos formas de pensar tienen derivaciones distintas. No hay prácticas sin pensamiento. El pensamiento se materializa en las prácticas, a punto tal de no poder hacer diferencias —sino formales— entre pensamiento y práctica. En la primera política se realza la estructura existente en la sociedad, tal como queda representada desde el análisis de coyuntura y el discurso del poder. Las identidades de trabajador, desocupado, pobre, surgen mecánicamente de la estructura social, productiva o distributiva, y se sujeta a cada trabajador a su calidad —rol— de trabajador y a cada desocupado se le recuerda que él es un «sin-trabajo». La multiplicidad se pierde. Y con ella la fuerza que tienen las identidades de lucha. Como decíamos más arriba, no es ésta la única forma de pensar las cosas, aun si es la dominante y, por tanto, la que aparece como natural.

De hecho, las identidades que se van construyendo en lucha operan precisamente en forma inversa: en vez de expresar en la coyuntura a quienes forman parte del mismo casillero de la maltrecha estructura social, desestructuran la estructura misma. Se trata de nominaciones que designan un múltiple y no de una propiedad que produce una subjetividad alienada. Así, la identidad de los insubordinados implica siempre una recreación, una resignificación. Los trabajadores luchan normalmente —y con toda justicia— por más salario o se oponen a que se lo recorten. Pero los *trabajadores* como categoría radical luchan contra la *relación salarial misma*. Los desocupados luchan por ocupación, por trabajo, por ingresar en la estructura productiva. Cuando esto no sucede, entonces luchan por un subsidio de desempleo. Pero los *desocupados* de los que venimos hablando aquí, los *piqueteros*, luchan contra la sociedad del trabajo enajenado, del individualismo y la competencia.

El movimiento piquetero está aún en plena construcción. Se trata de un movimiento de insubordinación pero

también de construcción de nuevos lazos sociales, de contrapoder. La consistencia de la figura del piquetero como insubordinado o rebelde social, sin embargo, es *frágil*. Esta fragilidad no es producto de su juventud, sino del hecho de depender de un espíritu libertario frágil desde el momento en que no se desarrolla desde ningún lugar de poder. Se trata de la *fragilidad* propia del contrapoder, que persigue la línea de la potencia a través de la investigación, el pensamiento, el afecto y la producción de los nuevos saberes del protagonismo social emergente.

EL 19 Y 20

(Por el MTD de Solano)⁹

Nosotros el lunes 17 de diciembre habíamos comenzado con un plan de lucha ante la represión que se venía: por más subsidios, por cobro en término y por un plan de alimentación y salud. Se había decidido, en el ámbito de la coordinadora, hacer algo contundente sobre el sector privado y por eso rodeamos, ese lunes, ocho hipermercados en la zona de Quilmes, exigiendo nuestras reivindicaciones y propuestas. Fue una jornada que duró todo el día, y hubo respuesta: por lo menos Nación y Provincia acusaron recibo, les dolió.

En un momento rompimos el límite: los compañeros se colgaron de los alambres porque los gerentes no nos daban pelota. Ellos se comunicaron con el gobierno y los presionaron para que nos den respuesta. Los hipermercados sólo nos dieron cuatrocientos kilos de yerba. Pero la pelota se la tiraron al estado. «Nosotros estamos mal», nos decía el gerente del hiper.

El piquete en un hiper no queda sólo en el problema de conseguir alimentos, sino que va mucho más allá. El organizar todo eso nos permite reflexionar y profundizar qué significado tiene para nosotros pegarle a una multinacional, y no salir así de forma alocada en donde

ni siquiera se entiende la diferencia entre salir a saquear un hiper y saquear el almacenero del barrio. Nosotros, antes y después de ir a un reclamo así, necesitamos profundizar con los compañeros qué sentido tiene: por qué esta acción está mucho más allá del alimento. Nos permite pensar cómo vamos sosteniendo nuestra lucha.

La semana del 19 y 20, entonces, nos agarró en medio de un plan de lucha que no estaba terminado. Lo que había era una promesa de pago en término y de asistencia alimentaria, pero nada concreto. Habíamos decidido ir el día martes a una ronda de conversaciones con Nación y Provincia para hacer una evaluación de los resultados. El día martes 18 de diciembre se firman los acuerdos y entonces nos quedamos en el territorio. Esa noche comienzan los saqueos en San Miguel, en Moreno, en la provincia de Entre Ríos y ya se ve que la cosa va en aumento. A nosotros nos habían prometido la mercadería para el día sábado y nos la mandan el jueves 20, lo que nos genera un gran quilombo porque era en el medio de la convulsión de los saqueos. El miércoles 19 a la noche en el barrio comienza a haber movilización, se habían instalado los rumores de saqueos, de que iban a darle a los mercados. Cuando los compañeros vienen de los barrios a buscar la mercadería la cana se pone más picante y comienza a tirar con balas. Ya el día anterior venía pesado, desde la declaración del estado de sitio: amenazas, en algunos casos balas de gomas, presos, seguimientos.

El miércoles 19 con un grupo de compañeros fuimos a la plaza. El estado de sitio a nosotros nos generó un montón de contradicciones, nos agarra en medio de un plan de lucha y nos empezábamos a preparar para sufrir algo serio. Lo que pensamos en ese momento era que el estado de sitio había sido planificado para reprimirnos a nosotros, a los sectores organizados. De hecho hoy evaluamos que si no hubiera existido esa manifesta-

ción de la clase media la hubiésemos pasado peor. Cuando vemos lo que se está produciendo en Capital, algunos compañeros decidimos salir para allá. En el momento en que llegamos ya estaban reprimiendo en el Congreso, ya había heridos. Habremos llegado a la 1:30 al Congreso, y ya la gente se había dispersado. Entonces, decidimos ir a Olivos porque se escuchaba por los medios que allá estaba pasando algo interesante, y cuando llegamos no pasaba nada. Al final nos volvimos, comenzamos a charlar un poco entre nosotros lo que estaba pasando y surge en las asambleas la idea de hacer algo territorial, acá en Solano, por el tema del apriete de la cana.

El jueves 20, tuvimos que ir a sacar a los compañeros presos y se notaba que habían caído muchos grupos de pibes. Es decir, no sólo habían reprimido a gente organizada, sino a todo el barrio. La idea era asustar en el barrio, frenar a la gente en el barrio, que no saliera, para que no fuera a la Plaza. Después del mediodía comenzamos a ver toda la situación que se estaba generando en Plaza de Mayo y ahí cambiamos el eje; nos pareció que no era lo territorial, sino que en este caso por allá pasaba la cosa. En los barrios donde pudimos hicimos asambleas, planteamos que la situación era bastante complicada, y que el que participara lo hiciera con conciencia de que se podía pudrir bastante. Así que fuimos unos setenta compañeros con un micro que conseguimos. La cana no estaba dejando salir, y cuando veían grupos caminando los llevaban presos. Perdimos bastante tiempo para organizarnos para ver por dónde salíamos. Nos llamaban compañeros de otras organizaciones diciéndonos que tengamos cuidado porque estaban parando en los puentes. Así que fuimos muy modestos, y llegamos allá y ya estaba todo podrido.

Lo más próximo que estuvimos de la Plaza de Mayo fue a una cuadra. Pero llegamos y pasó algo gracioso: cuando bajamos con las capuchas rápidamente nos

identifican como piqueteros, y los compañeros que estaban peleándose con la cana se agrandaron y empezaron a surtirlos con piedras, pero sacados. Así que para nosotros fue cuestión de poner un pie y ya vino la represión, los caballos, los gases. No tuvimos tiempo ni para pensar qué hacer. Ahí fue la primera corrida, sin organizarnos siquiera en una barricada, fue abrupto. Así que nos costó unas cinco cuadras volver a juntarnos y organizarnos. Resistimos un par de horas.

Cuando se confirma que comienza a agitarse bastante en 9 de Julio nos empiezan a disparar con balas de plomo. A nosotros nos encerraron, tuvimos que tomar un micro y tratar de que el chofer nos sacara. Otros grupos se quedaron y nos encontramos después acá. Volvimos bien todos.

Para nosotros no era previsible que fuera a pasar algo así, y estábamos eufóricos ese día. Ya la noche anterior, cuando la gente comenzó a salir a la calle, empezamos a tomar un poquito más de fuerza, nos oxigenamos. Nos pareció desde el primer momento que había que participar porque sentíamos que estaba pasando algo interesante a nivel pueblo. Estábamos todos inquietos, veníamos, nos encontrábamos, discutíamos, nos llamábamos por teléfono. Permanecíamos todo el tiempo en los galpones, los compañeros no se quedaban en su casa. Constantemente había asambleas, más grandes, más chicas; y se mezclaba un poco el debate entre los saqueos y lo que estaba pasando en Plaza de Mayo, entre la mercadería que nos estaban mandando y los planes que estábamos renovando. Una mezcla de cosas, pero se notaba mucha euforia en los compañeros. Sobre todo porque nosotros veníamos de un momento de angustia y sabíamos que en el presupuesto que se iba a votar para este año iba a ser muy duro el ajuste. Incluso, en reiteradas oportunidades, decíamos con los compañeros que si no jugaba su carta el pueblo argentino la perdíamos. Nos veíamos muy complicados ante el avan-

ce de Cavallo y su política económica, de las nuevas medidas, de la represión. Teníamos esa angustia y veíamos como muy lejana la posibilidad de una reacción de este tipo para ponerle fin al modelo económico que nos estaba haciendo pelota. Así que fue una explosión de adrenalina, de querer participar porque sabíamos que era la manera de echarlo a Cavallo.

Pero además teníamos la sensación de sentirnos «uno». Cuando llegamos a la Plaza nos dio temor, porque la cosa estaba jodida y había muchos pibes jóvenes con nosotros, de los que nos sentíamos responsables. Se escuchaban rumores de muertos, pero sabíamos que estábamos participando de algo histórico. Y se notaba mucho la solidaridad, ahí no éramos piqueteros, no éramos clase media: todos sentíamos la sensación de ser «uno». De los balcones la gente nos tiraba agua para tomar, nos baldeaba cuando estábamos muy gaseados, y le tiraban aceite caliente a la cana. Los compañeros que venían corriendo nos decían «no vayan por ahí que hay un operativo». Toda una cuestión muy fuerte de unidad, sin banderas, éramos uno. Es decir, no hacía falta la bandera. Yo creo que el objetivo de todos los que estábamos ahí era el mismo: basta de esta economía de mierda, y una gran esperanza por lo que suponía eso también. Era el fin de algo, y por eso renace la esperanza de algo nuevo, por lo menos en ese momento se vivía así con mucha intensidad. Fue con el anuncio de la renuncia de De la Rúa que nosotros decidimos volver al barrio porque nos habían llamado diciendo que había compañeros que habían caído detenidos. Estábamos muy preocupados de lo que podía pasar acá en el barrio, porque había quedado a medio terminar la tarea. Así que optamos por regresar y ver cómo estaba la cosa.

Nosotros analizamos un poco quiénes jugaron en los distintos escenarios: quiénes estuvieron presentes e hicieron fuerza del lado del pueblo, y quiénes actuaron como aliados del otro lado, del gobierno. Entendemos

que muchos de los que hasta ese momento habían caminado en el campo popular, aparentemente, operaron del lado del gobierno. Sabemos que estuvieron guardados esos días, y no porque sean ingenuos. Así que comenzamos a ver que empiezan a definirse un poco más algunas cosas en el campo popular, al menos entre los sectores organizados en lucha.

Los tiempos del movimiento

Se abre un interrogante muy fuerte con el tema de la clase media y los cacerolazos. Nos preguntamos para dónde va esto, quién lo dirige, cómo se coordina. Al principio realmente no entendíamos cómo se movía todo eso; y después, sobre la marcha, entendimos que se trataba de muchas cosas espontáneas. Luego comienzan las asambleas, los debates, pero todo empieza como algo espontáneo. Es algo fuerte, por lo menos para nosotros. En el MTD esto instaló reflexiones, debates, y ya nada es lo mismo después del 20 de diciembre. La historia ha cambiado, lo sentimos así.

Nos preguntamos cosas. Las asambleas, por ejemplo, «plantéan que se vayan todos»; los partidos y algunas organizaciones empiezan a decir que es el momento para derrocar a este gobierno. Nosotros en eso nos diferenciamos un poco y entendemos que tenemos que ir más despacio, con nuestros propios tiempos. Estamos yendo a varias asambleas, a Parque Centenario, y participando fuerte en la asamblea de Avellaneda. Con ellos hemos marchado juntos, hicimos cortes juntos, pero no vamos con banderas. Saben que somos del MTD, que somos piqueteros, pero nosotros entendemos que a esa lucha no se le puede poner bandera. Pensamos que hay que unificar la lucha, pero que nadie puede homogeneizarla. Tenemos que salir todos, pegar todos juntos, pero nadie es dueño de esa lucha. Noso-

tros aportamos desde el lugar que nos corresponde y no pensamos, como entienden algunos compañeros, que, porque los piqueteros somos los que empezamos esta lucha, tenemos privilegio.

Creo que se puede percibir que hay algo que no se terminó en esa jornada del 19 y 20, sino que hay una continuidad. Se va tomando una expresión más definida que te demuestra que hay un intento de formar algo nuevo, que a partir de ponerle fin a la representatividad de estos políticos vaya surgiendo el germen de lo que a nosotros nos gustaría que sea esta sociedad. Una sociedad sin cámara de diputados, sin senadores, sino con asambleas que ejerzan las decisiones sin la representación y todo su circo. También hay un poco de desilusión cuando vemos que empiezan a aparecer las banderas de los partidos, y vamos notando que las asambleas también están invadidas por «militantes» agazapados.

Hoy se está discutiendo mucho alrededor de la política. En nuestro caso las expectativas vienen más desde afuera y no tanto desde adentro del movimiento. Con respecto a lo que fueron las convocatorias políticas nacionales de algunos grupos piqueteros y partidos de izquierda hay compañeros que nos llamaban para preguntar si íbamos a estar, qué íbamos a hacer. Y nos cuestionaban que no vayamos. En la Coordinadora también se planteaba si participar o no, y había sólo un grupo que planteaba que había que hacerlo y que era necesario entrar con una supercolumna para demostrar que éramos el espacio más grande. La gran mayoría opinábamos que no, que nosotros estamos en otro tiempo de construcción.

Desde Solano pensamos que la lucha va a ser larga, creemos que se va a profundizar el tema de la represión y no creemos que vaya a haber un cambio revolucionario a favor del pueblo. Por supuesto que es muy interesante que la lucha se esté generalizando e indudablemente hay que estar y no mirarla desde afuera, pero pensamos que es un

proceso más largo de lo que se supone, al menos en el imaginario que hay dando vueltas. Tenemos que ir más despacio y no darnos contra la pared; porque nos falta muchísimo. Hay que consolidar las construcciones concretas. Sería una pena que perdámos la capacidad de articular y consolidar cosas piolas con organizaciones como APENOC¹⁰, MOCASE¹¹, y afuera de la Argentina con el MST, con el MTD de Brasil, con experiencias campesinas del Paraguay, es decir, con tantas organizaciones donde hay otras propuestas de construcción. Sería un error no darse la oportunidad de concretar todo esto, para saltar a «lo otro», que pensamos que va a ser truncado. Para nosotros sería una pérdida, un retroceso en el terreno popular.

Esta cuestión de la radicalización es algo que está muy presente, de hecho hay algunos compañeros que están cuestionando el último plan de lucha. Hemos tenido que salir, si se quiere a la defensiva, porque hay un cambio en la política de gobierno en cuanto a las organizaciones populares y su autonomía. Hay un ataque directo, que se plantea a través de los comités de crisis y del municipio: escondido en el planteo de la transparencia, de la democracia y de la justicia se encierra una nueva vuelta al modelo tradicional de control, de no permitir que organizaciones que no están dentro del aparato se desarrollen. Sin embargo, no hemos dudado en que había que sostener una posición firme para defender la autonomía y todas las cosas que de alguna manera el año pasado habíamos conquistado. Pero en otras organizaciones se nota que aparece el tema de la vanguardia. Piensan que estamos en un momento de orfandad en donde el pueblo no encuentra el cauce y que, por lo tanto, la responsabilidad de los revolucionarios es decir por dónde va la cosa y marcar ese camino. Nosotros no lo compartimos. Es más, cuando escuchamos «que se vayan todos», incluimos también a los partidos de izquierda; y parece que ellos no se sienten

aludidos. Porque son parte de lo viejo, y pueden llegar a destruir esta experiencia. Nosotros tenemos confianza en que toda esta gente que está harta y repodrida de siempre lo mismo tenga la capacidad de no frustrar esta experiencia en la que vemos gérmenes: en las asambleas, en la democracia directa y en la autonomía de toda representación sindical, política. Entonces, cuando decimos «que se vayan todos», queremos que den un paso al costado los partidos y todas sus caducas maneras de entender el proceso de lucha. A nosotros nos da bronca, incluso con compañeros que sabemos que son honestos militantes, entregados, pero que no pueden entender, no pueden ver más allá de sus esquemas, y eso es lo que puede arruinar este proceso. Esperamos que esto se desarrolle y madure, más allá de que va a haber crisis.

Pero vemos con alegría esta iniciativa, esta búsqueda genuina de democracia sin representación, sin nada de lo viejo. Y la discusión está pasando por ese lado. Para nosotros nunca hubo un «trabajo de masas» y un «trabajo político»: no se trata de madurar las condiciones de los desocupados para que en algún momento asuman lo político. No tenemos esta distinción, pero muchos compañeros la tienen, y plantean: «bueno, hasta hora luchamos por esto; ahora es la hora de la política». Y no lo compartimos; de hecho vamos a seguir esforzándonos en esta tarea cotidiana, que tiene sus zonas grises, que es muy heroica, aunque para muchos compañeros sea más heroico estar a la cabeza de la vanguardia, rompiendo todo. La construcción de todos los días nosotros no la vamos a regalar: esa es nuestra decisión.

Lo que necesitamos es profundizar más. Desde diciembre para acá hemos tenido sólo algunos momentos de tranquilidad; necesitamos reflexión. Y no solamente en Solano sino también con el resto de los compañeros. El riesgo es que nos devore la «realidad»;

nosotros somos muy prácticos, cosa que reivindicamos, pero corremos el peligro de la superficialidad. Hay que encontrar los tiempos y los ámbitos para profundizar la reflexión, porque a veces hay cosas que descolocan, que nos impactan, cosas que van pasando en la sociedad.

Ahora tenemos una nueva situación, porque el PJ está reconstruyendo todo un aparato en red, a partir de recuperar un fuerte poder económico. Entonces uno de los desafíos que tenemos es consolidarnos acá porque sabemos que ahora la lucha va a ser cuerpo a cuerpo. Van a poner todo el aparato en funcionamiento y eso tiene un significado para nosotros: desde lo represivo, los aprietes, hasta la competencia. Ellos lo entienden así, porque nosotros no tenemos una disputa de poder sino que estamos defendiendo nuestro laburo. Ellos, sin embargo, hacen todo esto para contrarrestar a las organizaciones autónomas.

Así que para nosotros uno de los desafíos es ése, y lo hemos charlado mucho. Hay mucho por crecer, por madurar y nos estamos preparando para lo peor. Lo peor ojalá que no llegué, pero es jodido que te agarre por sorpresa y no estar preparado para lo que son los ataques, que a veces pueden ser a través de rumores o difamaciones, o que te manden directamente los muchachos para romperte una asamblea. Ésos son los desafíos: redoblar los ámbitos de educación popular, el trabajo territorial, la unidad con los vecinos más allá del movimiento. En eso seguimos el camino que han hecho los compañeros de Mosconi de reconstruir el tejido de la comunidad, en función del bien común, el medio ambiente, la salud, los pibes, y otros problemas que todavía en los barrios están sin resolverse.

A favor de las organizaciones autónomas juega que el sistema al cual representa este gobierno no puede dar respuesta a los problemas fundamentales como la desocupación, la salud y la educación. Eso les genera un marco de conflicto que, de alguna manera, no pueden

hegemonizar con el trabajo de los punteros, porque a los punteros les podrán dar 100 planes pero tienen a cien mil más esperando. No quiere decir que para nosotros cuanto peor mejor, pero me acuerdo que en el 96 o el 97, ante la menor demanda, Duhalde daba respuesta inmediata. Y hoy no lo pueden hacer, a todo no pueden responder. Entonces, nos pueden atacar pero va a ser difícil que nos puedan destruir. Nosotros a veces decimos que nos van a destruir cuando esta sociedad cambie, porque si nos quieren destruir a nosotros van a tener que construir una sociedad mejor.

Notas:

1. Este capítulo ha sido elaborado sobre la base de un texto anterior: «Borradores de investigación 3», publicado en el *Cuaderno Situaciones 4*, ob. cit. Esta versión ha sido actualizada a partir de entrevistas recientes con el MTD de Solano.
2. Los piqueteros no son una continuidad directa del sindicalismo. Su irrupción en la lucha social argentina impone la necesidad de abrir los ojos y pensar la especificidad de su presencia y de los efectos que produce. Es cierto que existen líneas de continuidad entre una y otra forma de lucha, pero también es evidente que las condiciones y los procedimientos son muy diferentes en puntos importantes. En todo caso, los intentos del sindicalismo de extender su control y sus formas a los piquetes han sido fuente de conflictos. Hay en los piquetes elementos irreductibles a cualquier voluntad de subsumir su singularidad en sistemas de prácticas diferentes.
 Por otra parte, el deterioro de las estructuras sindicales no escapa a la percepción del piquete. Si bien en sus orígenes el sindicalismo consistió en una forma de asociación colectiva tendiente a reforzar la experiencia cultural de la clase obrera en su autonomía, luego el papel de los aparatos sindicales fue radicalmente alterado. Con la llegada del fordismo como método de organización de la producción se opera una modificación profunda del carácter de estas organizaciones. La mecanización del trabajo y la institucionalización de la relación salarial como mecanismos específicos de la dominación llevaron a los sindicatos a convertirse en pulea de transmisión del poder frente a la clase obrera, operando su incorporación al estado y destruyendo su autonomía como experiencia. Ver Raúl Zibechi, *La Mirada Horizontal*, ob. cit. El piquete puede ser pensado, más bien, en relación al primer sindicalismo, como un modo de socialización donde se comparten saberes y conquistas estableciendo lazos sociales comunitarios.
3. Los piquetes no heredan exclusivamente saberes de las luchas obreras. También constituyen niveles de elaboración de luchas más recientes. Desde 1993 en adelante ha comenzado un ciclo de insurrecciones y puebladas en varias provincias del interior del país. El corte de ruta aparece como un nivel más alto de organización de los desocupados y contribuye a dar cauce a esas luchas. El corte de ruta es el arma de quienes no tienen más recursos que su capacidad de controlar territorios con su presencia. En este sentido es patrimonio común de desocupados, indígenas, desalojados, y de todo un amplio conglomerado que el neoliberalismo llama «excluidos».
4. Esta posición puede ser identificada con las tesis de la CTA y la FTV.
5. Giorgio Agamben, ob. cit., y *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*, Pre-textos, Valencia, 1999.
6. Podemos identificar estas posiciones con el Bloque Piquetero, surgido muy recientemente como una alianza que aglutina distintas corrientes de izquierda dentro del movimiento. Se agrupan allí, entre otros, los ya mencionados Polo Obrero (Partido Obrero) y el Movimiento Teresa Rodríguez (MTR), además del Movimiento Independiente de Jubilados y Pensionados —MIJP—, el Movimiento Territorial de Liberación —MTL— (Partido Comunista) y el Movimiento sin Trabajo Teresa Vive (Movimiento Socialista de los Trabajadores).
7. Para un desarrollo del punto de vista del MTD de Solano ver el *Cuaderno Situaciones 4*.

8. El MTD Teresa Rodríguez se dividió en el año 2001 entre los movimientos que siguen trabajando como MTD y el ya mencionado Movimiento Teresa Rodríguez, MTR.
9. Los dos puntos con que cierra este capítulo son desgrabaciones de conversaciones entre el MTD de Solano y el Colectivo Situaciones. Han sido extraídas todas las intervenciones del Colectivo Situaciones. Por tanto, los dos textos que siguen son de autoría del MTD de Solano.
10. Movimiento campesino del norte de la provincia de Córdoba.
11. Movimiento Campesino de Santiago del Estero. Para más información ver el *Cuaderno Situaciones 3, Conversaciones con el MOCASE*, De mano en mano, Buenos Aires, setiembre 2001.

CAPÍTULO 5

Saqueos, lazo social y la ética del docente-militante¹

¿LIBERACIÓN Y DEPENDENCIA?

El pasaje de determinadas formas de dominación —estatales, disciplinarias— a otras —neoliberalismo, autonomía de la economía— ha sugerido a muchos la fantasía ingenua de una liberación inmediata. Y festejan el fin de las instituciones *clásicamente* disciplinarias como, por ejemplo, la escuela.

Efectivamente, décadas de resistencia y de luchas por la libertad, a partir de los 60 y 70, han llevado al cuestionamiento de las instituciones normalizadoras como el trabajo, la familia, la escuela, la universidad y las fuerzas armadas, entre otras tantas. Y aunque estas instituciones siguen existiendo, ya no existen del mismo modo. El servicio militar optativo y la falta de presupuesto parecen haber acabado con las antiguas formas del dominio militar. A esto se suma el desprestigio impuesto a los militares argentinos por el testimonio organizado por los militantes de los derechos humanos tras el genocidio. Pero, además, el neoliberalismo ha limado las tareas estratégicas de antaño. Seguirá habiendo militares, pero no como los que hemos conocido hasta aquí.

Algo similar sucede con los políticos: el neoliberalismo percibe que la mediación política es cara e ineficaz. Seguirá habiendo políticos, pero sus funciones ya no serán exactamente las mismas.

Por supuesto que las universidades pervivirán. Pero su crisis económica —el vaciamiento del cual son objeto las universidades públicas— determina una disminución del

peso específico de estas instituciones en el conjunto social. Demasiado «politizadas», sentencian los tecnócratas de los organismos internacionales de crédito. Demasiado «caras» para el estado, agregan. O excesivamente «teóricas». En otras palabras: inadecuada para los tiempos neoliberales.

Así podríamos seguir, hasta percibir la bancarrota de cada una de las instituciones disciplinarias. Pero, al mismo tiempo, muchas de estas instituciones han alterado sus significados con el advenimiento de la *sociedad de mercado*.

La familia, el trabajo y la escuela, por nombrar tres «células básicas» de la sociedad que han sido objetadas e incluso transformadas, han pasado a constituirse como verdaderos refugios ante el torrente fragmentador.

Un refugio de ilusiones, un espacio de socialización posible, la obtención de recursos mínimos para subsistir. ¿Qué queda, entonces, de las viejas ideas subversivas de aquellas décadas? ¿Es que hemos quedado reducidos a la defensa de las mismas instituciones que debían ser radicalmente transformadas, sino abolidas, según utopías no tan lejanas?²

El dominio neoliberal condena a muchas de estas instituciones. Por lo mismo que ya no ocupan un lugar central en las relaciones actuales de dominio, van siendo abandonadas a su suerte, dejando en sus propias manos la cuestión del sentido. En este contexto han surgido experiencias alternativas con relación, por ejemplo, a la salud y la educación. Y no se trata simplemente de sustituir al estado en las funciones en que éste se ausenta. No se trata tampoco de simple humanitarismo, ni de acciones nostálgicas destinadas a mantener las viejas promesas nacional-estatales de integración y progreso, sino de hacerse cargo, en las actuales condiciones, de una forma de encontrarle sentido a la existencia, al pensamiento, a la solidaridad.

Se trata de devenires que se desarticulan de la norma mediante los procedimientos más diversos y proponen el

establecimiento de vínculos sociales allí donde el capitalismo actúa como fuerza de la separación, de la tristeza y la formación de individuos aislados. Estas experiencias son parte del protagonismo social emergente y, como tales, se encuentran en procesos de indagación sobre las formas de intervención que producen realmente lazo social en medio de la fragmentación actual.

Los días 19 y 20 han reflejado en forma concentrada los dilemas que se les presentan a estas experiencias cotidianamente, y exigen de ellas formas cada vez más creativas y originales de asumirlas.

LOS SAQUEOS

Durante los días 19 y 20 la ciudad se vio conmovida radicalmente. El itinerario partió de las cacerolas en cada barrio para desembocar, a la madrugada, en la Plaza de Mayo. Este trayecto se ha ritualizado los meses posteriores al levantamiento y cada viernes, desde decenas de puntos de la ciudad, salían por la noche destacamentos de cacerolazos a ocupar la plaza. En momentos en que estas líneas se escriben, cada viernes la plaza es ocupada. Sólo que ahora —a diferencia de la madrugada del 20— quienes convocan a la plaza son las asambleas de vecinos de todos los barrios de la capital.

Como el día 19, cada viernes, se repite un clima festivo. No para olvidar la masacre del 20, ni por inconciencia frente al aparato represivo, sino porque es el tono original del movimiento. De hecho, en la Capital, los sucesos del día 19, como hemos visto, pueden ser pensados como un desafío al estado de sitio por parte de una multitud harta, burlesca y festiva. Pero en la provincia de Buenos Aires los recorridos fueron muy diferentes. La lucha piquetera fue lo que alteró el clima social hace más de un año.

La miseria, la desocupación y los efectos destructivos del neoliberalismo sobre el cuerpo social, desintegrando

y marginalizando zonas completas del país, crecen de manera exponencial año tras año. Y los cordones poblacionales —que alguna vez fueron industriales— que rodean a la Capital concentran a buena parte de esta población.

En la provincia de Buenos Aires, los días 19 y 20 fueron, sobre todo, jornadas de saqueos, miedo, enfrentamientos, operaciones de inteligencia y amenazas represivas.

Norma, vecina de Moreno, cuenta en estos términos cómo vivió esos días: *Lo que más fuerte viví fue lo del día 20. Me la pasé llorando, viendo cómo golpeaban a la gente, sin poder creer que con un presidente democrático golpearan a la gente de esa forma y que él no hiciera nada. Del saqueo lo que vi fue a la gente que se llevaba las cosas, y mi hijo vio a uno que se llevaba en un carrito más de treinta cajas de aceite y que cuando le pidió uno, le respondió que no. Después escuché todos los disparos del supermercado Carrefour: la gente corriendo por esas calles y los que iban en masa para el lugar. Mi hijo, que tiene 19 años, fue a una fiambrería de acá cerca. Me contó que cuando iban caminando, la gente sacada paraba a los camiones y rompían a los que no llevaban mercadería. Después se metieron en una carnicería y me contó que algunos lo primero que hicieron fue tirarse sobre la caja registradora. Entonces, él le dio un empujón y tiró la caja al suelo para que no robaran el dinero, sino que solamente tomaran la comida que necesitaban. Abí se empezaron a pelear y él se fue, aunque antes sacó comida para todos y se trajo un queso.*

Los negocios chicos del barrio estaban preparados: estaban armados esperando para supuestamente bajar a los que fueran a robar. El día 22 nos empezaron a decir que se venían «los camiones con gente a robar» y los vecinos empezaron a hacer fogatas en las esquinas y esperaban armados. Los avisos que llegaron eran muchos rumores. Venían de todas partes y repetían lo mismo: que

«se venían los camiones», que estaban «atacando». Al aparecer tantas versiones iguales, nos pareció que ya no era un comentario, así que nos vinimos porque nos dio miedo. Yo me fui a dormir y mi marido se quedó en la esquina. Y la policía pasó cerca de las dos y media de la mañana, diciendo que se fueran a dormir, que no pasaba nada y que el barrio estaba tranquilo. O sea, lo inventaron todo ellos y, a su vez, después lo disolvieron. Fue un pánico de todo el mundo que duró como dos días.

Óscar, que estuvo en el centro de los hechos, nos cuenta así su experiencia: *Yo me enteré de todo esto porque venía de trabajar, y vi que había fogatas. Me pareció muy raro, y cuando llegué a la esquina había otra y otra. Abí me comentaron, porque por mi barrio no pasó lo de las guardias a la noche. El 19 estaba en casa almorzando, y sentí detonaciones que venían del lado del Carrefour. Yo vivo a dos cuadras. Como el pibe mío, que tiene 14 años, estaba en la calle lo fui a buscar. Lo encontré en la esquina mirando cómo la gente se cagaba a piedras con la policía mientras la policía estaba tirando. Le dije que se fuera para la casa, y yo me quedé. Entonces traté de hablar con la gente para decirles que era una situación que no llevaba a nada, porque toda la policía estaba en Carrefour, y el hecho de tirar piedras contra balas de goma, balas de verdad y gases no nos iba a conducir a nada. Pero como era consciente, a la vez, de que en mi barrio hay gente con mucha necesidad, propuse que nos vayamos a la ruta, sin violencia, a parar camiones. La gente que estaba tirando piedras contra Carrefour serían más de cien personas. Después, en los alrededores había cuatrocientas personas más. Yo hablé con varios conocidos del barrio y fuimos a parar camiones. A los que paramos yo les fui a hablar, explicándoles que la gente tenía mucha necesidad, que el seguro les iba a pagar todo, y que al camión no le iba a pasar nada ni a él tampoco, pero que nos entregara la mercadería. Entonces, el chofer*

nos abría la lona y nosotros repartíamos la mercadería. Hicimos eso con una camión de aceite, con dos de La Serenísima y con un camión de carne. Pero después empezó a llegar gente con otros fines. Cuando estábamos con el camión de aceite apareció una camioneta con cuatro o cinco personas de dos metros de altura, y unas espaldas «así», con botellas de cerveza rotas, que querían todo el aceite que quedaba. Se cargaron las botellas en la camioneta y se fueron. A los tipos ni los conocíamos, no eran del barrio. Incluso, dos o tres que andaban con ellos, pararon un coche, lo amenazaron con una botella, cargaron tres o cuatro cajas de aceite y se fueron. Después, cuando paramos el camión de La Serenísima repartíamos cuatro o cinco leches y un queso para cada uno. Yo lo hacía con un sentido solidario, porque realmente había gente que la estaba pasando muy mal. Pero luego se desvirtuó todo porque empezaron a parar cualquier cosa. Pararon, por ejemplo, un camión de correo argentino, y nosotros les dijimos que lo dejaran ir porque no llevaba mercadería. Entonces lo desviamos por la colectora. Pero allí lo agarraron y lo vaciaron todo (después andaba todo el mundo con la camisa de Correo Argentino). Nosotros dejamos pasar un camión de mudanzas y más adelante lo agarró alguna gente y se llevaron todo. La gente se iba con sombrillas, con hamacas, con sillones. Ya no daba para más. La cosa se había desvirtuado, y había llegado un montón de gente que no era del barrio. En un momento también pararon una camioneta Trafic, de la que el chofer, asustado, se fue corriendo con la llave y se la rompieron toda. Eso no tenía nada que ver, porque se trataba de conseguir mercadería para la gente necesitada del barrio. Después, en Carrefour, tuvimos un enfrentamiento, pero no fue porque nos queríamos llevar comida. Se había formado una fila de mujeres porque las autoridades habían pedido que las mujeres hicieran una cola para que les den mercadería. La gente no estaba en la puerta de acceso sino en un cos-

tado. Había más de cien mujeres. Y en un momento abren la puerta y las hacen pasar, casi tomándolas como rebenes, y las empiezan a reprimir, allí, adentro. Abí nos agarró la indignación, y te digo que yo no quería entrar a Carrefour a robar. Quería entrar a quemarlo, y matar a todos los policías. Así que conseguimos un carro, rompimos veredas, juntamos un montón de piedras, arrancamos un cartel que nos cubría, y empezamos a cagarnos a pedradas con la policía. En un momento se quedaron sin balas, y agarramos a cuatro o cinco de Gendarmería y los hicimos de goma, de la bronca que teníamos. Abí hubo heridos, a mí, por ejemplo, me pegaron un balazo de goma en el codo y otro en la espalda. Pero tiraban también con balas de verdad. Después nosotros observábamos los carteles que estaban atrás nuestro —durante el enfrentamiento— y tenían unos agujeros enormes, de balas de plomo. Fue muy duro. Yo en un momento tenía tanta indignación que corrí a un policía. El tipo me empezó a tirar. Fue como en las películas, porque yo escuchaba cómo las balas me pasaban por al lado. Me zumbaban. Y claro, el policía se sorprendió porque no me había podido pegar, entonces se quedó y bajó el arma y abí le mandé un ladrillazo que le partió la cabeza. Encima yo le fui arriba para matarlo. En ese momento llegó la Gendarmería y casi nos agarra a todos.

Después de eso los que nos dieron mercadería fueron los de Vital, un mayorista de comestibles que queda enfrente. Y fue todo de casualidad porque cuando retrocedimos, éramos como doscientos, todos con bondas, y los policías eran cuatro. Así que la policía llamó al gerente, y éste dijo que nos daba comida si no lo atacábamos. Nosotros ni siquiera pensábamos atacar, sino que veníamos retrocediendo de la Gendarmería. Pero sacaron unos veinte carritos que nos llevamos. Después de eso se calmó todo.

Ahora, después del 1° de enero hubo un hecho que me sorprendió de la gente de Vital. Nosotros íbamos todas

las semanas con la gente muy necesitada del barrio a pedirles comida. El primer día éramos cinco, después diez, y luego quince.

Un día, principios de enero, yo estaba almorzando y cayó mi pibe con un queso entero. ¿De dónde lo sacaste?, le pregunté. Y me contestó que había un camión al frente de Vital, con las puertas abiertas. Agarré la bicicleta y me fui. Efectivamente, era un acoplado frente a las puertas de Vital con las puertas abiertas, y había un montón de gente mirando y nadie se animaba a entrar. Entonces yo fui, y me metí adentro: tenía como tres mil kilos de queso. Las versiones eran que el tractor se había roto, y había dejado el acoplado para buscar otro tractor, y que un chico había encontrado un juego de llaves abajo del camión y eran justo las del candado. Era muy de película.

Cuando la gente que estaba mirando vio que yo entré, entraron todos. Los quesos estaban en canastos de plástico, abí apareció el chico mío con un par de amigos de él, y yo me llevé a casa como cincuenta quesos. Después repartimos en la cuadra.

Carrefour contrató policía de la provincia y gendarmería. Y todos de uniforme. Por eso te decía la diferencia: Vital tenía tres policías de una empresa de seguridad, y tres policías más de la provincia de Buenos Aires, contratados. O sea, eran seis. Mientras que en Carrefour eran más de 150 entre policías y gendarmes. Y Vital es grande, quizás tiene más mercaderías que Carrefour, porque es un mayorista.

La semana pasada estaba trabajando haciendo arreglos de albañilería. Y el que le alquila la casa a la mujer donde yo trabajo le dijo: «¿ese que está con vos es tu amigo?». Ella le respondió que sí, y el otro le dijo: «¡qué amigos que tenés! A ése lo vi robando camiones por la televisión». Y en el barrio hay mucha gente que ya no me saluda. Pero yo sé por qué lo hice y no me da para nada vergüenza. La gente es así, tienen necesidad pero no se meten, y ven mal que lo hagan los demás.

EN LA ESCUELA

La escuela Creciendo Juntos queda a dos cuadras del hipermercado Carrefour. Mientras se producían los saqueos, en la escuela se daban clases recuperatorias.

Juan B., maestro de matemáticas, nos cuenta su experiencia: *Yo me acuerdo que llegué de mi casa y había un movimiento de gente impresionante. A pesar de que había disparos todo el tiempo en Carrefour, el barrio estaba como siempre. No había gente en las calles, salvo acá en la escuela donde había mucho movimiento. Era una situación extrañísima, porque estábamos adentro del aula, con los chicos (en período compensatorio), e intentábamos trabajar. Y se escuchaban los disparos en Carrefour: las detonaciones se oían desde acá. Y nosotros dimos la clase con una naturalidad que tal vez resulte totalmente impensada si uno trata de imaginarlo previamente. Yo vuelvo sobre la situación, ahora, y me cuesta entender —todavía— nuestra posición, que fue de lo más sincera, pero, a la vez, en el fondo, no se pudo reaccionar ante la velocidad y la magnitud con que se dieron las cosas, porque era realmente de no creer.*

Me acuerdo que pasaban chicos por la ventana y decían «nos vamos a Carrefour», y nosotros teníamos que estar acá. Nuestra posición no era la de exigirles que tenían que estar acá adentro, porque se estaban perdiendo de estudiar. No era ésa la cuestión, más bien era: «bueno, está bien, pero tengan cuidado».

Los chicos, en el aula, charlaban entre ellos y uno no podía ordenarles que se callen. Imaginate que se escuchaban tiros y algunos estaban pensando en ir después para allá. Además, si bien estábamos haciendo algo diferente, uno se sentía totalmente ridículo, en el sentido de que estábamos trabajando con una cosa absolutamente desligada de lo que sucedía. Por afuera estaba pasando una cosa de una magnitud impresionante y nosotros acá estábamos un poco queriendo hacer otras

cosas, por lo menos para no pensar o hacerse cargo de lo que sucedía afuera. Por lo menos inconscientemente.

La Comunidad Educativa Creciendo Juntos no es una escuela más. Allí, desde hace años los padres, los maestros, los chicos y los directivos están intentando construir una escuela diferente³. Los maestros trabajan allí la figura ética del «maestro-militante».

El «maestro-militante» es el hecho de ejercer el compromiso dentro y fuera de la escuela. Allí se ve bien la diferencia con el docente militante convencional, que a lo mejor son excelentes militantes de sus agrupaciones, pero no lo son como maestros. Militar no es algo normativo: es algo relacionado a cierta coherencia entre lo que se hace y lo que se piensa. El *maestro-militante* trata de romper esa escisión e integrar la acción en lo social, incluso en lo privado, deshaciendo la falsa distinción entre público y privado.

Esta ética, dicen, no es normativa. No es un «deber hacer», sino que se trata de una actitud: «estar siempre buscando».

Y en esa búsqueda, los acontecimientos de los días 19 y 20 plantean a la escuela exigencias mayores. De hecho, Creciendo Juntos, como toda escuela, registra la crisis general de la educación. Lo que distingue a esta experiencia, en todo caso, es el hecho de que las posiciones radicales no son sustentadas por uno o dos docentes, sino por la comunidad en su conjunto.

Con las puertas abiertas a la comunidad, la escuela se pregunta cuál es el sentido de educar y de aprender cuando las grandes promesas de la escuela pública —el progreso, el ascenso social, la integración— se han hecho pedazos.

¿Cómo sostener una escuela en momentos en que se han roto los sentidos que se derivaban de un proyecto —caduco— de nación? ¿Cómo pretender sostener la práctica docente sobre la base de valores que actualmente son impracticables? ¿O es que alguien puede asegurar que la

educación escolar hace *libres* a los hombres ante un grupo de chicos que saben muy bien cuáles son las formas de obtener poder en la sociedad contemporánea sin fracasar radicalmente? Y es que la escuela ya «no sabe» sobre el mundo, sobre los padres, sobre los chicos, ni tampoco para qué educa.

Los días 19 y 20, los saqueos —es decir, la actualización de la destrucción del lazo social— interpellaron directamente a cada miembro de la escuela Creciendo Juntos. ¿Qué hacer con esos chicos que mientras se dictaba la clase estaban en el Carrefour y que vieron a sus padres volver con balas de goma en el cuerpo? ¿Cómo hablarles sobre el sentido de la escuela y de la educación?

Dice Juan B.: *Este tema lo pensamos retomar, porque ahora nos estamos reuniendo para organizar las actividades de las materias y también de unos talleres que hacemos, que este año van a ser de cine. Entonces, una de las ideas es retomar el tema de los saqueos para tratar de plasmar esa visión que tienen los chicos sobre lo que pasó esos días.*

Este trabajo adquiere toda su importancia si se toma en cuenta la radicalidad de la situación. Dice Juan J., maestro de ciencias naturales: *Es interesante contar la experiencia de Silvina, que es una chica que vive en Las Cantonas. Allí se producen divisiones entre los que saquearon y los que no habían saqueado. Porque Las Cantonas es un barrio que es un complejo de monoblocks, a veinte cuadras de acá, y del que vienen algunos chicos al colegio. Es el barrio al que se le echa la culpa de todo lo que pasa. Es como el Fuerte Apache de Moreno. Y yo estoy seguro que esas cosas van a pasar acá, porque uno escucha a los padres que ya están viniendo, y se notan esas divisiones, esas discusiones. Son desafíos que se les presentan a la escuela sobre cómo tocar ese tema; y habrá que escuchar qué piensan ellos, y por supuesto plantear la posición de la escuela.*

Yo no tengo una respuesta, creo que más bien se trata de elaborarla. Por eso acá los padres están por todos lados: porque siempre quisimos construir una escuela que no estuviera ni más adelante, ni más atrás que la comunidad que la rodea. Siempre pensamos este proyecto así. No se puede estar más adelante, porque no es una luminaria, y las cosas hay que construirlas juntos. Y lo que ocurrió ese día fue eso. Después seguramente nos sentaremos a analizarlo. De alguna u otra forma lo vamos a retomar en las reuniones mensuales, con todos los padres o con los que quieran venir. Habíamos terminado la última reunión con la democracia, con el tema de quién tomaba las decisiones en la escuela y el tema derivó en que lo que teníamos no era realmente una democracia, porque se veía que estábamos tomando decisiones que no representaban lo que estaba pasando por abajo, que era otra cosa. Y eso es lo que había salido acá, quince días antes de los saqueos. Eso te muestra que tenemos que estar a la par. Creo que a nosotros no nos parecía ni bien ni mal, pero creo que lo tenemos que pensar juntos, y ver cómo lo vive cada uno. Yo, por ejemplo, lo veo como él, porque quiero entrar al Carrefour y quemarlo todo, porque es una ideología de la penetración.

Si vos me preguntás cuál es nuestra respuesta como institución, si está bien o está mal, yo te respondo que no la tengo. Porque la institución es la comunidad que la rodea, y la respuesta también.

Óscar, que es parte de la institución, porque tiene a su hijo en la escuela, opina también sobre la respuesta de la escuela: *Yo pienso que —si bien la función de Juan B. y de Juan J. es educar y enseñar— si la escuela tiene que opinar desde el punto de vista de lo que generó el movimiento de masa para ir a hacer un saqueo, por algo tan primordial como es el hambre, no puede tener argumentos en contra. Vos a un chico le podés enseñar matemáticas y ciencias naturales, pero si el chico tiene hambre no*

podés ir contra eso y decirle que está mal ir a saquear un supermercado. Contra eso no podés tener argumentos. Y si los tenés, estás macaneando.

Existe una diferencia entre esta actitud y las previsibles por parte de la escuela tradicional que bien podría sostener que los que no concurren a la escuela son *inadaptados*, o que *no están en condiciones* y que, por lo tanto, otras instituciones tendrían que encargarse de ellos —le derivarían el problema a instituciones como el municipio, un psiquiatra, la policía, una escuela diferencial o un comedor infantil—. Porque la escuela clásica trabaja adecuando a las personas a la norma. Por ello cuando se encuentra con resistencias y obstáculos serios se habla de «fracasos».

Cuando la escuela clásica queda superada, porque los chicos persisten en actitudes de *anormalidad*, se declara impotente y «deriva» el problema a otras instituciones disciplinarias. Esto es lo que normalmente muchas escuelas diagnosticarían y harían.

Una historia real, muy reciente, nos habla de cómo se producen estas situaciones. A fines de febrero, la Defensoría del Menor de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires fue consultada por varios colegios secundarios que preveían para este año una toma masiva de las instituciones por parte de sus respectivos alumnos. Ante la consulta, la Defensoría concurrió a los colegios a hablar con los directores y directoras a fin de sugerirles, de acuerdo a parámetros políticamente progresistas, que no judicialicen la solución de eventuales tomas. Cuando llegaron a las reuniones en cuestión se encontraron con un panorama contrario. No sólo el cuerpo directivo de la mayoría de las escuelas se inclinaba por esta salida —protegiéndose de responsabilidades legales—, sino que, además, tenían otra preocupación: habían recibido decenas de pedidos de asambleas barriales pidiéndoles las escuelas para reunirse en el invierno, a lo que muchos de estos colegios no sabían qué responder.

Y no lo sabían porque la asamblea no es una institución de la sociedad disciplinaria. No habla de institución a institución, sino que presume un lazo diferente, barrial, vecinal, un diálogo en el que la escuela no puede aparecer como garante de un saber general del mundo que las asambleas parecen estar cuestionando, al menos, en parte. Y no siempre la escuela está en condiciones de asumir estos convites.

En fin, la visión tradicional de las instituciones disciplinarias es la apelación al conjunto de las otras instituciones de la red estatal para derivar el problema que escapa a su jurisdicción inmediata. Ellos están para «educar» a chicos que, dentro de las resistencias previsibles, «se dejen educar». Si tal cosa no funciona, si cualquier anomalía interrumpiese este proceso, la escuela acude entonces a otras instituciones en su auxilio.

En el caso de las tomas, será el juez y la policía. En el caso de los saqueos suele ser la familia. Eso es lo que sucedió en la mayoría de las escuelas durante los saqueos del año 89. Esto quiere decir que la escuela supone una familia en condiciones de resolver esta situación y acude a ella.

Vemos aquí dos problemas diferentes. Por un lado el funcionamiento de una escuela que toma a los chicos —o a las asambleas— como objeto de una intervención disciplinaria. Si los chicos no se dejan «educar», la escuela se declara impotente, anuncia el fracaso —que en todo caso recae sobre el alumno— y exige que se le restituyan las condiciones para continuar con su labor pedagógica. Pero el otro problema es que esta red de instituciones disciplinarias está en crisis.

Ahora, en Creciendo Juntos se dice otra cosa: se asume hasta qué punto «no se sabe» y se reúnen con toda la comunidad —docentes, directivos, padres y alumnos— a elaborar juntos. Esto es un episodio casi inédito: la escuela, con todos sus saberes, admite que hay algo al nivel del sentido de las vidas de los padres y los alumnos que no

sabe, y que ese no saber tiene que ser trabajado por todos, para construir, a su vez, un sentido para la institución.

Los saqueos, en la escuela, son un tema difícil. Porque los dilemas que plantean tienden a evidenciar los supuestos de la institución. Porque cuestiona la imagen dominante de «saber» modélico e integral, que siempre se muestra a sí mismo en condiciones de ejercer una moral, de decir lo que está bien y lo que está mal.

La escuela clásica que hace su trabajo de «saber y educar» sin tener que pasar por un proceso de reflexión profunda, hacia adentro y con la comunidad que la circunda, comparte los síntomas de un autismo profundo.

En Creciendo Juntos se comienza por admitir abiertamente que la escuela «no sabe». Y que una escuela no sepa es toda una *novedad*. Porque implica realmente una invitación a aprender juntos, con los padres y con los chicos, sobre una base de no saber común. Claro que no se trata, de ninguna forma, de que los maestros no tengan saberes técnicos, pero esos saberes pueden devenir mera información si no están acompañados por un proceso ético más abarcador.

Según Juan J., miembro fundador de la escuela: *Ésa es la función de la escuela que estamos construyendo. Por ahí estaremos un poquito más seguros sobre quién tendrá que enseñar determinados conocimientos de matemáticas o de ciencias naturales, y el desafío es, en todo caso, cómo los enseñamos mejor. Pero en todo lo demás, en cuál es la posición de la escuela como institución: la verdad es que la estamos construyendo.*

Es la cuestión de cómo conviven saberes técnicos junto con un «no saber» —sobre el mundo, sobre el sentido de las vidas de los chicos, sobre la situación que se vive— lo que abre este proceso ético. El problema del profesor de matemáticas o de ciencias naturales puede comenzar cuando cree que, porque tiene un saber puntual sobre algo, pasa a saber sobre la vida de los chicos y

de los padres. Pero asumir que «no se sabe» no quiere decir que se abandonen los saberes técnicos de un maestro en la clase o que sea mal maestro. Al contrario, asumir en este nivel existencial que no se sabe es una actitud ética que nos habla de la decisión de *no tomar al otro como objeto* y de abrir las puertas al pensamiento, a la producción de saberes situacionales, como puede ser un taller de cine como el que están armando.

Según Óscar: *Desde chico tenía una idea formada de los maestros que cambió totalmente cuando conocí a los de acá. Por ejemplo, él (Juan) está diciendo que no tiene una idea acabada de lo que la institución debe decir de los saqueos y a mí, cuando era chico, siempre me decían que los maestros eran ejemplo de todo. Si fuera así, la escuela debería estar en contra de los saqueos. Y, sin embargo, acá no sucede eso, porque se trata de una escuela que formamos entre todos, con los maestros, los padres y los chicos, y por lo tanto no puede estar ajena a la realidad. Por eso decía que él (Juan) me puede enseñar muy bien matemáticas, pero si yo tengo hambre no me puede prohibir que vaya a asaltar un supermercado.*

Si la escuela no puede pensar la profundidad del cambio, queda desorientada. Y no sólo esto: además queda en una posición de enfrentamiento con los chicos porque nadie va a poder evitar el hecho de que sus experiencias —las de los chicos— sean muy reales, y más reales que cualquier «valor» abstracto o nostálgico de aquellos que profesores bien intencionados pretendan inculcarles. Esas cosas tienen mucha más fuerza que cualquier idealismo de un maestro al que le gustaría que todo fuera de otro modo.

Según Cristina, la directora de la escuela, se trata de «cambiar de posición». Su experiencia le indica que la humildad frente a los chicos y a los padres, junto con el saber escuchar, abre un mundo diferente.

Pero aquí hay que ver bien qué significa la palabra *posición*. Se trata de un cambio de posición física, actitudinal, y no un «cambio de opinión» sobre algún tema.

Esta posición de no saber qué es lo que el otro tiene que hacer, quita a la escuela y a los docentes de una posición de poder que no puede encontrar en los chicos —y en los padres— sino dos posiciones que hacen fracasar igualmente el proceso educativo: la resistencia —la aparición de un obstáculo para el aprendizaje— o el sometimiento. Entonces, insiste Cristina, hay que combatir la «soberbia del saber». Y practicar el diálogo. Pero diálogo aquí quiere decir algo muy específico: *saber escuchar*. No se trata del diálogo como técnica democrática para llenarle la cabeza al otro, de manera «progre». No, se trata de algo muy diferente. De saber que la enseñanza es algo que sucede «con» el otro y no algo que le sucede «al» otro.

Escuchar quiere decir ceder la palabra a otros, considerar sus problemas y obstáculos como algo muy diferente a una «dificultad que tiende al fracaso». Al contrario, como una resistencia no arbitraria que esconde algún otro saber que, si no es reprimido, puede multiplicar y enriquecer el proceso de enseñanza. En efecto, la ética comienza por no tomar al otro como *objeto*: no saber «lo que un cuerpo puede». Una vieja polémica de Spinoza con los profetas nos ilustra esta ética sobre la base del carácter intransferible de la experiencia.

Según la tradición de las escrituras, Dios prohibió a Adán comer la manzana. De esta forma Adán —que representa aquí la infancia del hombre y al hombre como infante— está sometido a un conjunto de leyes cuyos fundamentos no comprende. Dios es a la vez la autoridad que fija la ley y buen padre —o maestro— que cuida por el hombre. Sin embargo, Adán muerde la manzana. Desafía la ley y es expulsado del *Jardín del Edén*. Así, el hombre ingresa a la historia condenado a ser libre y a asumir sus decisiones. Ésta es la moraleja.

Spinoza nos revela la paradoja planteada por este relato clásico: o bien los decretos de Dios no son necesarios, es decir que Adán tiene poderes suficientes para desobedecer la ley divina —lo que es absurdo—, o bien Adán comiendo la manzana no está desautorizando decreto alguno. En su *Tratado teológico-político*, Spinoza nos dice que «es necesario e imprescindible entender, por tanto, que Dios reveló a Adán el mal que habría de sobrevenirle si comía aquel fruto, sin darle a conocer que el mal fuese la consecuencia de su acción. Por esto Adán comprendió aquella revelación, no como la verdad eterna y necesaria, sino como una ley o mandato, surgido de premio o de castigo; no por la necesidad o naturaleza de acto realizado, sino por el querer de un príncipe y su absoluta voluntad. Por consiguiente, esta revelación no tuvo en él el carácter de una ley y Dios tuvo el carácter de un legislador o un príncipe solamente para Adán y por imperfección y defecto de su conocimiento».

Adán confunde la ley divina (ética) con la ley humana (política, jurídica o moral). Pero Dios no es, para Spinoza, más que un sinónimo de las fuerzas de la naturaleza. En su imperio no hay prohibiciones, ni premios ni castigos arbitrarios, sino en tanto consecuencias naturales. Dios, por tanto, ya desprovisto de toda característica antropomórfica, no hizo más que revelar a Adán los efectos que en él provocaría la manzana para que Adán —un hombre-niño— supiese qué consecuencias podría esperar. Pero Adán no supo comprender la naturaleza de estas palabras. En vez de recibirlas como lo que eran, una indicación, las tomó como una prohibición.

Esta confusión de Adán funda todo un universo pedagógico y moral dominado por la existencia de dioses antropomorfos que se manejan a través de signos imperativos. La enseñanza es concebida como un conjunto de prohibiciones, premios y castigos. La ley que debe ser respetada (o en todo caso transformada) se aleja de todo real que la fundamente.

La crítica de Spinoza a los profetas restituye la dimensión ética: la ley de Dios no es moral. No se trata de velar por el bien de los hombres a pesar de ellos mismo, sino de una experiencia inevitable que cada hombre y cada mujer realiza durante su existencia y que va más allá de todo premio y todo castigo, escapando a la «ley moral y política». La «ley divina» —o ética— no es más que el conocimiento de la multiplicidad de las formas del ser.

La ética implica un proceso de cambio de posición con respecto al otro. Implica abandonar todo «poder sobre» para pasar a compartir un mismo zócalo de *no saber*. No se trata de obrar como el dios moralizador que sabe siempre de ante mano lo que es conveniente o inconveniente para el otro, sino más bien de embarcarse juntos en este experimento sin certezas.

Notas:

1. Este capítulo fue elaborado a partir de entrevistas a padres, directivos y maestros de la Comunidad Educativa Creciendo Juntos del partido de Moreno, en la provincia de Buenos Aires.
2. Alrededor de este dilema se ha planteado entre nosotros una reciente polémica de innegable interés a partir de una entrevista al italiano Paolo Virno, quien caracterizó al fenómeno de los cacerolazos desde categorías clásicas del autonomismo italiano como «éxodo» y «multitud». La noción de multitud es utilizada por contraposición a la de pueblo —para enfatizar su carácter múltiple—, y la idea de éxodo remite a la vía antiestatal del proceso de subjetivación de la multitud. Al poco tiempo de celebrada la entrevista, el filósofo argentino Nicolás Casullo respondió a Virno. Desde la perspectiva

de Casullo, la teoría del éxodo no funciona fuera de las condiciones de desarrollo e integración de las sociedades más ricas del planeta. De hecho, en la Argentina se asiste a una retirada catastrófica del estado que torna absurda toda posición crítica antiestatalista.

Los conceptos de *éxodo* y *multitud* en Virno y Negri están estrechamente vinculados a una teoría del *obrero social*, figura emergente de las nuevas formas económicas y productivas hegemónicas por el trabajo inmaterial —intelectual y afectivo—, a partir de las tecnologías punta de los países más desarrollados. Por nuestra parte, dudamos de la conveniencia de pensar las posibilidades de las luchas emancipatorias en América latina desde esta perspectiva. Nada de interés surgiría, creemos, de reducir la positividad de la acción de las multitudes argentinas a la reapropiación inmediata de las potencias productivas posfordistas, como es el caso de las movilizaciones europeas y norteamericanas. Por el contrario, la multitud de la que podemos hablar desde aquí se haya sometida a un proceso creciente de separación de sus potencias productivas. La caída de las formas de regulación estatal no sólo no emancipa mecánicamente a la multitud, sino que, al contrario, muchas veces opera condenándolas a formas extremas de miseria. Esta objeción, sin embargo, no pretende refutar la tesis de la autonomía italiana, sino más bien discutir dos elementos fundamentales para aprovechar sus más importantes conclusiones. Al respecto, no está de más insistir, por un lado, en que el proceso de globalización —y fundación del imperio— no borra las diferencias estructurales en lo que se refiere al desarrollo social y económico; y por otro, que la estrategia del éxodo, o de autonomización de las formas del dominio estatal, no se logra a partir del alto nivel productivo del obrero social, sino bajo duras condiciones que implican resolver aspectos básicos de la reproducción social.

Mientras escribíamos este libro, pasó por Buenos Aires Sandro Mezzadra, profesor de la Universidad de Bolonia, a la vez que joven colaborador de Paolo Virno y Toni Negri. Conversando sobre los alcances de la polémica creímos llegar a una formulación más equilibrada sobre la cuestión: si, por un lado, ninguna teoría puede proclamar alcances más allá de un cierto límite —en este caso dado por las propias condiciones de elaboración—; de otro, no es menos cierto que la sustracción de las condiciones —estatales y de mercado— de dominio bien pueden ser hoy postuladas como premisa de una política de la emancipación. Es evidente, además, que en América latina las vías de constitución del contrapoder se han desarrollado de manera significativa produciendo experiencias de autogestión de salud, educación, alimentación, trabajo y formación. Tanto Virno como Casullo identifican aspectos válidos de la discusión, pero ninguno parece percibir la complejidad del problema: el éxodo en América latina consiste en la autonomía y la autoorganización del movimiento social. Por eso preferimos investigar estas experiencias desde el punto de vista de la emergencia de un «nuevo protagonismo social», que no deriva su principio de inteligibilidad mayoritariamente de los procesos económicos estructurales. Para rastrear elementos de esta posible polémica con Negri, ver «Entrevista del Colectivo Situaciones a Toni Negri», en *Contrapoder, una introducción*, ob. cit.

3. Ver entrevista del Colectivo Situaciones con la Comunidad Educativa Creciendo Juntos en el cuaderno *Borradores de investigación 2: Conocimiento inútil*, De mano en mano, Buenos Aires, 2001.

CAPÍTULO 6

Expresión y representación

OTRA LÓGICA: LA EXPRESIÓN

Los *problemas* que se presentan a una cultura organizan una época determinada. Claro que sólo en épocas de ruptura se logra percibir como una unidad lo que en su momento se experimentó como multiplicidad. Son las rupturas históricas las que nos permiten alcanzar a entrever cómo las épocas no son nunca unidades sustanciales, sino secuencias al interior de una temporalidad fundada por un conjunto de problemas comunes y de ciertas formas comunes de asumirlos. Pero esta unidad es constituida como tal sólo a partir de una ruptura que funda una nueva diferencia, desde la cual los tiempos anteriores aparecen en su aspecto unitario. Lo mismo sucede con la *hegemonía*. Ella registra los elementos problemáticos de una época determinada.

Estas categorías epistemológicas son las que nos permiten comprender la existencia de modalidades relativamente homogéneas al interior de las secuencias de las luchas políticas. Insistimos: existen problemas comunes, y ellos fundan períodos históricos o épocas. Pero estas épocas son múltiples, en la medida en que tienden a ser asumidas y trabajadas de manera diferente por diversas culturas. Y existen manifestaciones distintas, incluso al interior de una cultura (sus estados, su arte, su filosofía).

Esto es lo propio de la lógica de la *expresión*. La extensa tradición filosófica emparentada a esta lógica incluye de maneras muy diferentes a filósofos modernos como Spinoza¹, Hegel² o Marx³. Si acudimos a esta «cuestión de

la expresión» es porque nos interesa ver hasta qué punto nos abre nuevas perspectivas para comprender la potencia del nuevo protagonismo.

Postulamos que por debajo de las relaciones de representación —clásicas de la *subjetividad política*— trabaja una dimensión *expresiva*. No se trata, aquí, de proponer discusiones metafísicas, sino de indagar sobre las formas de comprender las potencias del nuevo protagonismo, para lo cual —es al menos nuestra hipótesis— hay que abandonar el aparataje conceptual de la *subjetividad política*.

Comencemos por enunciar que la representación trabaja a partir de —y sobre— subjetividades instituidas —y que ella misma instituye—. Se representa una presencia, un existente, un preexistente. Un abogado, un político, un delegado actúa a partir de la constitución de un cuerpo a ser representado —clientes, electorado, ciudadanía, un conjunto de obreros o estudiantes—. Pero esta preexistencia es interior a la relación de representación y no algo temporalmente anterior. El cuerpo representado no se constituye al margen de la relación de representación sino que, como afirma Ernesto Laclau, el representante clausura —constituyendo— el cuerpo representado por medio de la relación de representación.

Así, la representación no está *separada* de lo representado. La representación implica una forma específica, no inocente ni neutra, del vínculo entre los hombres.

Las *sociedades de mercado* son sociedades de la representación⁴. La relación misma de representación lo invade todo, a la vez que separa al máximo al representante del representado. Las categorías fundamentales de estas sociedades de la representación son las de «consenso», «opinión», «articulación», «redes explícitas», «comunicación» y «acuerdo». Se tratan, todas, de categorías de la separación, del capitalismo. Son sociedades en las que domina la imagen, el fragmento, el consumo, el individuo. En ellas, la forma de enlace entre las personas se rea-

liza por medio de la construcción de una imagen que nos muestra y hace aparecer «unido» lo que continúa existiendo de manera «separada», como dice Debord.

El pensamiento de la expresión, en cambio, funciona a partir de los «encuentros», las «composiciones», la «desarticulación», las «resonancias» y las «redes difusas»⁵.

La representación como tal es una relación entre relaciones, pero lo propio de las sociedades del espectáculo está en el hecho de sobredimensionar esa relación, hasta «hacer olvidar» toda relación de *expresión*. Esto implica renegar y virtualizar —en un mismo movimiento— las exigencias que toda época impone a hombres y mujeres. Y en su lugar se difunden *imágenes* que sustituyen todo sentido posible para nuestras vidas por una ilusión de realización y plenitud ficticia ya que resguarda la separación constitutiva del capitalismo. Esta virtualización que practica el capitalismo posmoderno con las exigencias vitales, respecto de todo real, está en el fondo —profundo— de la categoría de individuo.

La expresión, en cambio, pretende hacerse cargo de los problemas de la *existencia*, de las posibilidades de fundar una *ética*. Una ética provee las posibilidades de superar la separación, a la vez que nos reenvía al vínculo con el real de nuestras situaciones. Pensar desde la lógica de la expresión nos habilita una nueva teoría de la justicia, de la política.

Mientras la representación instituye un ámbito representativo, comunicacional, que totaliza un mundo de la separación para, una vez allí, preocuparse por la forma de presentar una unidad entre lo separado, la expresión piensa en una operación de dos tiempos. Por un lado, trabaja a partir de la sustracción del tiempo único del mundo global, representativo y comunicativo y, en segundo lugar, trabaja en términos de composición, de la constitución de un tiempo, de formas y de un espacio autónomo para desplegar la existencia. Por esta vía, la expresión nos permite explicar la producción del mundo

como una «ética sin sujeto»⁶, es decir, como el proceso productivo —no consciente, deslocalizado— de valores de una nueva sociabilidad, por parte de una multitud de experiencias que participan de la producción de sentidos vitales sin ningún tipo de coordinación consciente y voluntaria.

Expresión no implica, entonces, un sustancialismo ingenuo. De hecho, cada experiencia, cada situación, es de una singularidad radical. Lo que de ninguna manera niega que este múltiple trabaja, cada cual a su forma, los problemas del sentido de una época. Para decirlo una vez más: la expresión es expresión de un conjunto de problemas que cada quien asume a su manera. Esa problemática común sólo existe en situación. Y existe a partir de elementos hegemónicos —el capitalismo es uno de ellos— con los que tienen que vérselas situaciones muy diferentes entre sí.

Pero a diferencia de la lógica de la representación, los problemas que fundan una época, y los elementos dominantes que producen coyunturas, no producen una unidad representativa que borra la singularidad radical de cada situación. Lo global no adquiere consistencia propia.

La lógica de la expresión no es otra cosa que la posibilidad de pensar en inmanencia lo que de universal existe en cada situación. Esto es claro en épocas de *sociedad de mercado*, en las cuales no existen aparatos estatales que organicen un espacio homogéneo de la dominación. Esta reflexión nos permite entonces comprender, «más allá de la representación», una dinámica del cambio social que ya no opera según las coordenadas dominantes de la modernidad. La producción del mundo ya no es obra de un sujeto consistente y operante capaz de dirigir voluntariamente la historia, a partir de conocer científicamente sus leyes. Al contrario, es más allá de todo sujeto transhistórico, de todo mito del progreso, que podemos alcanzar una concepción de la producción de valores resignificadores de la existencia.

La lucha de las mujeres en Occidente, de los derechos humanos en la Argentina o de los indígenas en México, por poner ejemplos conocidos, nos muestran cómo funciona la producción de valores de justicia, igualdad y libertad, más allá de un sujeto histórico único: en situación, se logran formas muy concretas de producción de discursos que, refiriéndose a sí mismos —y por tanto cuestionando el discurso que la norma dominante dice de ellos—, logran hablar a todo el mundo.

Así, el lugar de la mujer ha sido radicalmente transformado a lo largo de una generación. Pero también, y por lo mismo, el lugar de los hombres. Esta transformación, sin embargo, no tuvo su origen y potencia en el aparato del estado. Lo que no quiere decir que estas luchas no hayan quedado inscriptas en una legislación específica. Pero esa legislación, por sí misma, no hubiera podido producir los cambios que las luchas de las mujeres hicieron posibles.

Lo mismo podemos decir de la luchas de los derechos humanos en el Cono Sur de América y particularmente en Argentina. Primero las Madres de Plaza de Mayo y luego los H.I.J.O.S. han tomado desde el comienzo la palabra para explicar por ellos mismos qué es lo que significa la justicia. Así, las Madres dijeron «aparición con vida», impidiendo que se dé por muertos a los «desaparecidos» y se borre de un plumazo el conjunto de consecuencias que se desprenden de la figura de la «desaparición». Si hubo desaparecidos, exigieron las Madres, «queremos saber por qué sucedió», y esta explicación implicó desnudar el conjunto de mecanismos concretos que operaron desde el estado terrorista, la participación de las potencias de Occidente y una larga cadena de participaciones civiles, toda la lógica del genocidio, del aplastamiento de la revolución y de los centros de torturas y exterminio como forma última de la razón del capital sobre las vidas de los hombres y mujeres. Y si este primer momento de la lucha de los derechos humanos sirvió para comprender el funcionamiento más profundo de nuestras sociedades,

los escraches de los H.I.J.O.S. produjeron un dispositivo concreto de producción de justicia popular que desiste de la justicia representativa y acude, en cambio, a los vecinos, a la memoria de los sobrevivientes, y a los jóvenes que no aceptan complicidad alguna con los genocidas.

Algo similar podemos decir de la lucha de los indígenas de Chiapas. Es sólo a partir de una subjetividad no capitalista, indígena, capaz de conservar formas de la memoria tradicional comunitaria, elementos muy concretos de una economía de subsistencia y de ejercicio de tomas colectivas de decisiones, junto con el encuentro que se da con la historia de las luchas libertarias de América latina, que los neozapatistas toman las palabras para destituir todos los discursos humanizantes que los gobiernos y las ONGs de los países centrales tenían «sobre» ellos.

El neozapatismo elabora un pensamiento que reorganiza, sin embargo, cada uno de estos restos de las tradiciones de luchas anteriores. Por un lado, son un movimiento de liberación nacional y, como tal, defienden su pertenencia plena a la nación mexicana. Pero, a la vez, consideran que no hay una única forma de vivir la nación —la propia— que debiera extenderse al resto de las experiencias. La capacidad de ser ellos quienes hablen por ellos mismos los pone en un lugar excepcional para explicar quiénes son, cómo viven, y dar al mundo los saberes de una cultura negada, que nos confirma en la convicción de aceptar la multiplicidad de formas de ser en el mundo. Se trata, sin duda, de algo muy diferente a la posición moderna de cómo debiera ser el mundo. A su vez, los zapatistas defienden su propia situación con las armas en la mano. Pero este «estar armados» no conserva ya relación con las formas guerrilleras de toma del poder. La lucha militar es más bien defensiva y de un valor instrumental. Lo central, dicen, es lo que sucede al nivel de las comunidades indígenas y, a partir de allí, de la democratización, por abajo, de la sociedad civil; lo que no obsta,

claro, que puedan exigir al gobierno central que reconozca sus derechos, como mexicanos que son.

Así, estas formas de protagonismo no precisan «salir de situación» para «articularse» con el resto. Cada una de estas experiencias —y podríamos pensar en muchas más, incluso fuera de América latina— trabajan a nivel de lo que podemos llamar un «universal concreto»: trabajan problemáticas universales en el interior de su propia situación.

Algo aparece claro: donde la subjetividad política no vería más que dispersión, el nuevo protagonismo, en su interioridad, produce sentidos a partir de formas múltiples. Aquel supuesto fundamental de la subjetividad política, que dice que el hombre se ha separado del mundo para comprenderlo y controlarlo, se ve seriamente cuestionado. Ya no se vive así. No se trata del hombre frente a la historia, tratando de determinar su sentido, sino de una integración del hombre concreto en su situación, una forma situacional de habitar el mundo y preguntarse sobre las posibilidades que de allí se abren.

Cae el mito de lo global: el mundo siempre existe muy concretamente, y la responsabilidad de lo que se hace con él no es —para nada— exclusiva de quienes operan en «instituciones globales». El nuevo protagonismo logra hablar a todos sin trascender nunca los límites de su situación. Lo que lo distingue de la ideología de la comunicación.

La radicalidad política, entonces, es un reencuentro con lo «que pasa». Su fuerza es expresiva y consiste en que no se separa de las exigencias que la época le impone a la existencia. El nuevo protagonismo es la forma actual de una indagación sobre las formas de resolver estos problemas existenciales una vez que la *subjetividad política* se ha agotado.

La lógica de la expresión nos permite, entonces, argumentar que «lo que pasa» —la lucha por la justicia— «pasa también por lo político». Este «también» es la clave,

el carácter múltiple de la expresión. Lo que pasa al nivel de los obstáculos del sentido, de la existencia, se expresa en el arte, la política, etcétera. Lo que se plantea es una distinción de estatus entre *lo que se expresa, el medio de la expresión y lo expresado*.

Efectivamente, siguiendo una «lógica de la expresión» —como decía Deleuze— podemos ver cómo la política —la lucha por la justicia— se expresa de múltiples maneras. Una de esos «medios de expresión» es, claro, «lo político». Y lo expresado existe como una multiplicidad de experiencias y de formas de protagonismo social. Así, toda época signada por una ruptura —epistemológica y de sentidos— produce nuevas formas de significar sus prácticas, nuevos saberes y conceptos y nuevas formas de intervención en cada una de las instancias de la existencia. Y este proceso es el que viene desarrollándose desde hace un buen tiempo como consecuencia inmediata de la ruptura de los mitos fundamentales de la modernidad.⁷

En fin, la «crisis de la política», alumbrada desde este punto de vista, está lejos de ser definitiva o eterna. Si lo que venimos afirmando no es demasiado lejano de lo que en realidad sucede, podríamos afirmar, entonces, que «lo político», como ámbito expresivo, se irá adecuando a partir del desarrollo de aquello que se expresa a través suyo. Pero esto es muy difícil de aceptar para la *subjetividad política*, obstáculo específico que perturba el entendimiento de esta lógica expresiva y de las transformaciones que viabiliza.

ESE OSCURO OBJETO DE DESEO

Lo político, como ámbito expresivo, tiene sus peculiaridades. No siendo, en relación al conjunto de las situaciones, una instancia propiamente productiva —como lo cree la *subjetividad política*—, trabaja como una dimensión al interior de la multiplicidad expresiva de la existen-

cia. Lo que «pasa», pasa *también* —y no privilegiadamente— por «lo político».

Lo que la *subjetividad política* tiende a negar es ese carácter de múltiple entre múltiples de lo político —es decir, de «*también*» y de «*junto a otros*»⁸—. ¿Qué afirma esta ilusión política? Que «lo político», que extrae su consistencia a partir de su carácter expresivo, podría negar —olvidar— este carácter para afirmarse en sus propias premisas, adquiriendo una consistencia propia y, de alguna forma, una eficacia propia. La *ilusión política* es lo que viene a afirmar que la política no está determinada —en su carácter expresivo— sino que es ella misma «determinante». Así, «lo político» —el estado— sería lo que la cabeza —la conciencia— es al cuerpo: el pensamiento que anima y organiza a las partes físicas, extensas. Lo que proporciona sentidos, tareas, funciones. La política como lo que coordina y articula los fragmentos de otro modo dispersos de lo social. De una u otra forma, la política sería el lugar de mando, el sitio del conductor, y también del filósofo.⁹ Hacer política ya no sería preguntarse qué hacer con «lo que pasa», sino cómo hacer que pase lo que deseamos, a partir de controlar lo que pasa a ser lo importante: los «asuntos del poder».

La «ética del político»¹⁰ —para decirlo en un lenguaje sociológico clásico: de las convicciones o de la responsabilidad— comienza por renegar el carácter expresivo de la actividad política. La política «debería» —en rigor, estamos en un registro moral— asumirse como causa eficaz y responsable de «lo social»¹¹. Se ve entonces la colisión de hecho que existe entre quienes desde la «actividad política» —la gestión del estado y los asuntos que de allí se derivan— asumen su trabajo a partir de esta *ilusión* y quienes asumen las exigencias democráticas —supuestas en la idea misma de *expresión*¹²—, posición que los lleva a acompañar los procesos que ocurren en la base, rechazando todo forzamiento «desde arriba», propuesto por la ilusión de la autonomía política.

La *ilusión* política se constituye a partir de una *sutura de la política* —como lucha por la justicia— y lo político —como ámbito de la gestión estatal—. No conforme con esta indistinción, invierte los términos hasta poner las luchas políticas como atravesadas y explicadas por «lo político». Punto clave de toda *subjetividad política*, esta sutura orientó las luchas de los años 70. Pero en aquel contexto, al menos, había una trama estatal y de resistencias que sostenían prácticamente esa *subjetividad*.

En la actualidad, en cambio, esta misma *sutura* pretende sostenerse a sí misma, sólo que esta vez todo sucede como caricatura, con conclusiones absolutamente opuestas a aquellas que se articulaban con una aspiración y prácticas revolucionarias: dado que lo político sería —a pesar de todo— el lugar privilegiado de lo social, y ya que la política se reduciría por entero a ello, también hoy resultaría impensable un cambio social que no priorice la cuestión del poder central. Este punto de vista nos condena a la tristeza y la incompreensión porque lleva a negar la ruptura epistemológica, y por tanto también política, de la que somos contemporáneos, y nos condena a un autismo absurdo en relación con las experiencias radicales en curso.

En efecto, luego de una década de dominio neoliberal sin contestación, las luchas despuntan por todos lados. La *subjetividad política* nos deja perplejos frente a ellas. De hecho nos somete a dilemas muy difícilmente resolubles. Así, la pregunta por la posibilidad de acompañar desde «lo político» —la gestión— lo que ocurre al nivel del surgimiento de un nuevo protagonismo social implica, desde el comienzo, una reflexión muy profunda respecto de nuestros razonamientos y conductas políticas recientes.

UNA SITUACIÓN PARADOJAL: NEGAR LA REPRESENTACIÓN DESDE LA REPRESENTACIÓN¹³

(Por Luis Zamora)

Es evidente que, desde que decidimos utilizar el sistema de representación como parte de la lucha para cuestionar la representación, nos metimos en una situación paradójica, en la que todo es exploratorio, ensayo acierto-error —y más error que acierto—. Pero, fundamentalmente, es pensar y es caminar preguntando, constatando los estímulos y los obstáculos. A partir del 19 y 20 aparece un elemento muy estimulante: la población haciendo política, como un sujeto o individuo que aporta a lo colectivo. Esto significa, en los hechos, desconocer que la política es para pocos. Aun siendo muy heterogéneo todo este movimiento, aparecen diversas perspectivas: están quienes cuestionan ser mandados y quienes siguen buscando el líder al que seguir. Creo que se trata de un germen, muy embrionario, de cuestionamiento; al mismo tiempo, persiste una cultura generalizada de la delegación. Pero lo que hasta hace poco era una pelea contracultural abstracta, o meramente deseada, hoy empieza a concretarse. Nosotros tenemos una especie de fórmula para no caer en la trampa de las organizaciones clásicas: decir en el ámbito de las instituciones del estado lo mismo que decimos como vecinos en una asamblea, en un cacerolazo o en una manifestación. Creemos que así promovemos una contracultura que implica denuncia, crítica radical y reflexión en voz alta de ideas alternativas. En ese sentido, me parece que es interesante la utilización de estos ámbitos estatales, aunque siempre en términos exploratorios, porque quizás en algún momento lleguemos a la conclusión de que no es así. El problema es que yo no conozco ningún movimiento que haya podido prescindir de contaminarse en alguna medida con el estado. Aun el que no participa electoralmente, reclama al estado, o tiene como referencia dirigirse al estado o directamente lo enfrenta.

Hay quienes están ligando lo que pasó el 19 y 20 al Santiagueñazo o al Cutralcazo. La verdad es que todo está vinculado, porque son experiencias que en alguna medida se van acumulando pero, desde otro aspecto, el que lo vincula sin destacar lo nuevo le está sacando poco provecho. Porque, por ejemplo, el Santiagueñazo fue una cosa convocada por todas las organizaciones estatales. Pero lo que pasó en diciembre fue otra cosa: sin líderes, sin referentes, sin planificación previa, sin organización, sin siquiera un boca a boca, no hubo ni llamados telefónicos para encontrarse en la esquina. Nada, fue una cosa totalmente espontánea y simultánea. Creo, incluso, que el propio análisis corre el peligro de cosificar, cuando uno intenta conceptualizarlo. El problema es cómo pensar desde adentro porque escuchar no es quedarse callado.

Pienso si el 19, en esa expresión de «que se vayan todos», no hubo un retomar el poder constituyente que tiene la población y que se convierte en poder constituido cuando lo ha delegado. Por ejemplo, yo voy a Plaza de Mayo en medio de los cacerolazos y, por la cultura que se ha creado, se me ve como un referente y hasta como el futuro presidente. Y más allá de que esto halaga mi ego, hay algo que me choca profundamente. Lo mismo pasa cuando en una asamblea me quieren hacer hablar para que me escuchen, me pregunten y me transformen en el centro de la asamblea. A veces me escondo detrás del más grandote para que no me vean, pero otras trato de debatir, de dialogar, de no eludir el tema, de discutir por dónde podemos ir explorando, y dónde está el poder para enfrentar el poder estatal: si en la búsqueda de un referente honesto o en la construcción de un contrapoder, es decir, de la política en manos de la población. En ese momento, yo no soy un vecino más. Creo que ése es el uso de la representación para socavar la representación. Desmitificar el hecho de que porque yo tome un tema va a adquirir inmediatamente trascendencia, me parece que

ayuda, porque se tiende a una especie de mito, y la búsqueda de referente es una cosa desesperada.

El otro día había una discusión en el Congreso: se abrió una comisión investigadora sobre la fuga de capitales a la cual adhería la mayoría de la cámara. Nosotros pensamos ¿qué diríamos en una asamblea, si estuviéramos entre los vecinos? Yo siempre me imagino que no tengo legisladores ahí, sino una cámara en donde están todos los vecinos mirándome; son cosas a las que uno recurre para ayudarse frente a una presión enorme como la de esos ámbitos.

Yo empecé diciendo: ¿ustedes tiene alguna credibilidad en la población para investigar? Lo pregunté después de la prédica de una diputada peronista de Junín a la que le habían incendiado la casa. Entonces, muchos diputados se pararon y me insultaron, cosa que no había ocurrido en todos estos meses, se volvió un poco a la etapa menemista. Me gritaban, me abuchaban, no me dejaban terminar. Creo que ahí hay una vinculación entre lo que dice un vecino en una asamblea, el «que se vayan todos», y ese día que yo no pude terminar de hablar. Creo que es un ejemplo de cómo uno puede cuestionar la representación en el propio ámbito, y aprovechando las discusiones que ellos plantean. Esto es una cosa que se puede intentar en cualquier momento, pero mucho más en estos momentos en que uno puede referirse a algo concreto como es una asamblea vecinal. Para mí el que se vayan todos es que se vayan todos los que están; y es una consigna que definiendo. Pero a partir de ahí, está el tema de si eso implica cuestionar también el funcionamiento de la institución y no sólo a los integrantes. El discurso de cambiar honestos por deshonestos es débil, no despierta mucho entusiasmo; es el discurso del ARI por ejemplo. Ahora, no me parece que eso sea generalizado, que la población esté cuestionando explícitamente y de una forma masiva el sistema de representación. Sí en las acciones, pero me

parece que está mucho la idea de volver a instituir, aunque sea algo distinto, algo nuevo.

El cacerolazo para mí sigue teniendo la fuerza de lo que nació desde abajo. Ya no es espontáneo, es organizado, pero sigue teniendo esa fuerza: es una pulseada. Se puede tener la audacia de pensar que cuando se dice que se vayan todos es literal, que se vaya todo lo que significa el poder estatal. No porque yo vea, como otras organizaciones de izquierda lo plantean, que está la toma del poder al alcance de la mano, ni tampoco porque ése sea el objetivo. Pero sí planteado en términos de destrucción del poder estatal, por los caminos que vayamos explorando, aunque tampoco lo veo como una cosa cercana; sí veo que hay algo nuevo que hace pensar que eso es posible. El irse o ni irse es parte de algo más amplio: una discusión sobre para qué servimos. Nosotros empezamos por hacer lo que dijimos que íbamos a hacer cuando nos presentamos en las elecciones: insistir en apelar a la autodeterminación, en denunciar el sistema representativo, en denunciar la barbarie del capitalismo. Ahora, los problemas surgen en la instrumentación de esas cosas, cuando uno ve que ya en las asambleas hay un juego político partidario y de aparato. ¿Qué son las asambleas? Porque tampoco las asambleas están para discutir qué hacemos nosotros. Además, las asambleas barriales, cuando se nuclean en Parque Centenario, me da la impresión que es cuando más peso tienen las estructuras y los aparatos, porque ahí ya está lo representativo, se repite la forma de organización del aparato del estado con el piso de los partidos. Entonces, ¿por dónde podríamos sentir que nos indican el camino las asambleas autororganizadas? Eso es complejo de instrumentar. Por otra parte, es muy interesante ver cómo el afán de capturar y dirigir pone en boca del movimiento reclamos que el movimiento no está poniendo, aunque los esté incorporando al debate. La polémica en Porto Alegre era esa: la bronca contra la autorganización, la espontaneidad. La

pregunta era: ¿por qué no formaron un PT? ¿Por qué no se une la izquierda? Nos decían, «ustedes en la Argentina tienen en estos momentos una responsabilidad». Y nosotros no tenemos ninguna responsabilidad, no es el término que expresa lo que está pasando. Podemos tener desafíos, ni siquiera oportunidades; sí momentos ricos de los cuales ser parte, disfrutar y sufrir también. La cuestión era: «esto hay que organizarlo». Pero no organizarlo en el sentido de autorganización, porque ahí yo también creo que se debería avanzar en la organización, cuanto más difusa mejor, porque más autónomo, pero con más fuerza y más ricos los vínculos. Como dijo Chomsky cuando le preguntaron cómo debía organizarse el movimiento antiglobalización. Él balbuceó y dijo: «¿organizar esto? No sé, yo pienso que nos debemos contentar con un entendimiento». Me encantó la palabra: un entendimiento, algo que sintonice. Y agregó: «puede tener algunos objetivos, fijarse algunos objetivos». Esto último es ya más tradicional, pero a mí lo que me interesó fue lo del entendimiento. Porque para organizarse, para autorganizarse, tiene que haber sintonías.

ATAJOS

Hay una fórmula que revela el olvido del carácter expresivo de lo político: «copar el aparato del estado». Lo que se olvida no es menor; va al centro de la ilusión política: si lo que representa el estado-nación es una resultante de tendencias que se producen y se organizan a partir de la base, lo que el estado democrático encarna no es nunca otra cosa que un reflejo más o menos logrado¹⁴, una resultante de estas tendencias y no a una tendencia autónoma. Esto es así al costo de que cualquier renuncia del estado a operar de esta forma lo cuestiona en sus funciones soberanas —lo que por otro lado comienza a suceder en muchas partes—. ¹⁵

La naturaleza de las representaciones emergentes y organizadas en el cuerpo del estado —la resultante— tiene un estatuto tal de realidad que aparece como intangible para quien pretenda modelarla, por un lado; pero, por otro, es de una raíz estructural imposible de forzar. De esta forma, quien pretende la sustitución de las actuales representaciones por otras para transitar el atajo de la toma del poder es ya un candidato a tirano: ninguna pedagogía del poder es tan potente como para controlar, modelar y manipular tales representaciones.

Esta fantasía del *atajo* consiste en creer que sería posible modificar unas representaciones con otras, en lucha directa. El estado bien podría ser manejado por otros grupos: cada cual pasa a ser divisado como el portador de un conjunto de representaciones propias, que se impondrían al conjunto, desde arriba. Surge, así, todo un diccionario de palabras que pretenden ser saberes sobre los «espacios políticos» y la lucha por su ocupación. Este imaginario de una física política es parte de los saberes de la subjetividad política y sus discursos consisten, como vimos —y como es propio de toda saturación imaginaria—, en borrar toda marca del real.

Sólo si las reflexiones anteriores sobre el agotamiento de la *subjetividad política* y la emergencia de un *nuevo protagonismo social* tienen alguna potencia es que cobra sentido comprender cómo la relación entre «política» —luchas infinitas por la base que son productoras de valores de justicia— y «gestión» es tan inevitable como necesaria, a partir de que quienes habitan cada uno de estos polos de la relación comprendan su naturaleza.

Cuando la política intenta suplir a la gestión, se cae en un «idealismo elemental». Cuando la gestión quiere suplir a la política, se cae en un «materialismo vulgar» que acaba con el pensamiento y la práctica de la revolución. No existe así una gestión revolucionaria «en sí». La gestión, como conjunto de relaciones, leyes y diferentes elementos de la organización de una sociedad puede —en

un momento dado— ser la bandera, el objetivo histórico y coyuntural de la política pero, a la vez, la gestión no debe aspirar a eliminar la política. Esto es cierto, a la vez, para toda tentación de una saturación «política» de la realidad social. En efecto, si un movimiento político no acepta en un momento dado afirmar y defender cierto tipo de gestión, una eventual «saturación» política caería en lo que se conoce como el «ultraizquierdismo», que en nombre de ciertos principios, en general positivos, se niega a asumir la gestión como reflejo, quizás como «sombra» de la política. En estos casos, la vida de la sociedad estará también amenazada, ya que sin «gestión» una sociedad tiende a desaparecer.

Esta reflexión pasa a ser de suma importancia, por cuanto implica, entre otras cosas, un balance y un aprendizaje de la experiencia del fracaso de los socialismos reales. Si el estado no es el lugar privilegiado del cambio, no es tampoco un lugar simplemente suprimible ni tampoco una realidad que se pueda negar. Es, sí, un lugar que tiende a permanecer en toda sociedad masiva y compleja y, antes que nada, es a la vez un punto de vista situacional posible, de un lado y de otro, un elemento presente en las situaciones más variadas.

Existen claves situacionales para pensar la relación con este elemento «político estatal»: por un lado, la afirmación de una autonomía situacional que no consiste en desligarse, sino en asumir esa relación desde un tiempo, espacio y criterios propios. Por otro, ver las diferentes posibilidades de relación con el estado —cooptación, represión y capacidad de trabajar de conjunto en asuntos puntuales¹⁶— y ser capaces de asumirlas.

Notas:

1. Spinoza es uno de los autores modernos que más y mejor trabajaron la cuestión de la expresión. Los *modos*, según él, son expresión de la sustancia. Al respecto se puede consultar el trabajo de Gilles Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*. Se ve con claridad que si bien la *sustancia* es causa y realidad de los *modos*, los *modos* mismos son la única forma de existencia de la *sustancia*. La *sustancia* no existe fuera ni separada de los *modos*. Existe sólo «en» los *modos* y «como» *modos*. Así, en Spinoza el todo está «en» la parte. Es esta ontología materialista y radicalmente immanente la que ha influido de maneras diferentes en autores contemporáneos como Althusser, Negri y Deleuze. Este último, por ejemplo, elaboró su propia filosofía —y su ontología— sobre la idea de que lo sustancial —como lo propio del ser— no es sino en lo existente, es decir, que *lo mismo* es siempre en *lo otro* o, en sus propias palabras —influenciadas por el eterno retorno nietzscheano—, que la *repetición* se da sólo como *diferencia*.
2. Hegel es, a su manera, también un filósofo de la expresión. Se ha discutido mucho en las últimas décadas sobre la incompatibilidad de la dialéctica y el immanentismo expresivo —Hegel vs. Spinoza—. En general, desde una posición «spinozista» se considera que el finalismo —trascendentalismo— dialéctico es un obstáculo insuperable que torna incompatibles ambas filosofías. No es seguro que Hegel hubiese sido tan radical al respecto. Por nuestra parte, nos limitamos a constatar que la dialéctica hegeliana se compone de un absoluto que, desde el final, termina organizando el sentido de los momentos anteriores —dándoles una unidad, una consistencia y una necesidad *post festum*—; a la vez que, junto a este «teleologismo», existe —al menos parcialmente— una lógica cierta de la expresión, presente en categorías tales como *espíritu* —«objetivo», de un «pueblo», «absoluto»— y *universal* concreto.
3. Marx mismo ha sido leído «spinozistamente» por el althusserianismo —secretamente— y por Negri —abiertamente—. Para ver la lectura de Althusser se puede consultar *Elementos de autocrítica*, Fontamara, México, 1975. Para conocer la lectura de Negri ver *Marx más allá de Marx. Nuevas lecciones sobre los Grundrisse* —sin edición en español—; *La anomalía salvaje. Ensayo sobre el poder y la potencia en B. Spinoza*, Antrophos, Barcelona, 1993; y *Spinoza Subversivo*, Akal, Madrid, 1990. Pero además de las lecturas propiamente «spinozistas» de Marx, que son más bien proyectos de lecturas o lecturas productivas, pueden captarse innumerables momentos «expresivos» en la metáfora marxista de la estructura y la superestructura así como en numerosos pasajes de *El Capital*.
4. Ver al respecto la crítica situacionista sobre todo en la obra de Guy Debord *La sociedad del espectáculo*, Editorial La Marca, Buenos Aires, 1995.
5. Sobre la cuestión de la red explícita —orgánica— o difusa, ver el último capítulo 8 de este libro.
6. Ernesto Laclau propone una concepción de «lo político» que no se reduce a «reflejar» lo que sucede a nivel social, sino que participa —como una práctica más o menos privilegiada— de lo social, dándole forma y sentido. Lo político inventa lo social. La lucha política es una lucha por constituir, bajo una determinada hegemonía, a la sociedad —civil—. Por esta vía, la subjetividad política encuentra sus argumentos más sofisticados, dando cuenta de la dificultad de hablar de un sujeto clásico a la hora de pensar la cuestión de la política. Lo político sigue siendo postulado como ámbito productor de subjetividades sociales pero, a la vez, el político pierde todas las cualidades del príncipe moderno. Lo político sigue, sin embargo, «suturando» sus dos significados —de lucha por la justicia y «cierre hegemónico» a partir del aparato del estado— característicos de la *subjetividad política*. De allí que Laclau proponga como ontología de lo político la precariedad del lazo social, y como horizonte de lo político una democracia radical. Si el lazo social es precario y contingente por *naturaleza*, la representación política viene a dar forma y sentido a lo social. La acción del «representante» implica una dialéctica azarosa entre representante y representado, en la que ambos términos se constituyen a sí mismos. Pero hay algo difícil de captar desde una posición de separación sujeto-objeto. Y es que «representante» y «representado», copulando pasionalmente, jugando a este juego de eficacias paradójales —juego en que, lo sabemos bien, los representados, cada tanto, hacen fracasar la representación convirtiendo al representante en el responsable de toda desgracia—, no pueden decir nunca *por qué* «hacen lo que hacen» y «quieren lo que quieren». Así, la ruptura, el desacople y la crisis de la representación, contra toda apariencia, no es decidida por ningún sujeto transhistórico. En fin que, más allá del juego subjetivo de las representaciones, existe un fenómeno más vasto de expresiones que, a diferencia de las representaciones, no depende nunca de sujetos conscientes.
7. Nos referimos a la separación sujeto-objeto, y a los mitos del progreso y del determinismo. Para encontrar un desarrollo de estos argumentos ver Miguel Benasayag, *Pensar la Libertad*, ob. cit.
8. No se trata de que la política venga en un segundo tiempo a formar lo preexistente: no hay una realidad «previa» a las situaciones y sus elementos. La realidad está aquí, desde el comienzo. Sucede que lo que se expresa es siempre un *real*, una multiplicidad autoafirmada que va organizando —otorgando sentidos y formas— a la realidad. En otras palabras: que la realidad es *real* más *simbólico* e *imaginario*, y que mientras no se desate el nudo, *lo imaginario* y *lo simbólico* no cobrarán independencia. A la vez, los *medios de la expresión* —que aparecen a la subjetividad política como las causas de toda realidad, en este caso, lo político— actúan como conjunto de condiciones que hacen posibles nuestras propias experiencias. Pero no se trata ya de la imagen estructuralista —althusseriana— del juego causa/efecto sino de la «lógica de la expresión», que no piensa ya en términos de causa y efecto por una variable estructural independiente —ni muchos menos en términos de «creación»—, sino a partir de los términos de *lo que se expresa*, *el medio de la expresión* y *lo expresado*, con la condición metodológica de que cada uno de estos tres términos está sometido a una ontología de lo múltiple. Así, es tan múltiple la política como lo expresado por medio de lo político. Por último, lo político mismo no es una forma privilegiada de la expresión.
9. No estaríamos alejados si concluyéramos que la «ilusión política» acompaña a quienes practican, desean y piensan la política por lo menos desde la Grecia antigua. Así, *La República* de Platón encontraría en la mítica figura del filósofo rey —el timonel de la nave del estado (*polis*)— a un personaje apto para tales funciones en la medida en que «sabe» lo que es lo justo y lo conveniente para toda la *polis*, y para cada una de sus partes.

10. Ver Max Weber, *El político y el científico*, Alianza, Madrid, 1982.
11. Ver Ernesto Laclau, *Emancipación y diferencia*, Ariel, Buenos Aires, 1996.
12. Ver Spinoza, *Tratado Político*, Alianza, Madrid, 1986. Allí dice: «Hay que señalar, sin embargo que, cuando digo que el Estado está constitucionalmente orientado al fin indicado, me refiero al instituido por la multitud libre y no al adquirido por derecho de guerra sobre esa multitud».
13. El argumento que presentamos pertenece al diputado Luis Zamora. Se trata de un texto elaborado a partir de una conversación que con él tuvimos.
14. John Holloway ha recordado recientemente que esa representación no es neutral. Al contrario, esa condensación se constituye bajo la hegemonía capitalista. Así, que el estado exprese, represente o refleje tendencias no lo colocan en un «más allá» de la hegemonía vigente. Esta observación de Holloway nos lleva a radicalizar el argumento central: precisamente porque los estados representan la hegemonía vigente, resulta ilusorio creer que podrían ser instrumentos de una decisión consistente en alterar la hegemonía que les da su carácter.
15. Entre quienes han teorizado últimamente la cuestión de la soberanía nacional como producto y efecto de un ciclo de transformaciones de largo alcance se puede consultar *Imperio*, ob. cit. Dicen allí sus autores: «Nuestra hipótesis básica es que la soberanía ha tomado una nueva forma, compuesta por una serie de organismos nacionales y supranacionales unidos bajo un mismo mando. Esta nueva forma global de soberanía es lo que llamamos Imperio».
16. En el caso del MTD de Solano, como en general en las experiencias piqueteras, las relaciones con el estado abarcan estas tres opciones: el estado se hace presente ofreciendo, a la vez, intentos de cooptación de sus dirigentes, represiones periódicas y planes sociales. Estas son, en general, las tres posibilidades a las que se enfrentan todas las situaciones que reflexionan sobre la forma en que el elemento estatal está presente en ellas.

CAPÍTULO 7

Asambleas

DEL 19 Y 20 A LA ASAMBLEA

Corrían los primeros días de enero. La cotidianeidad había sido alterada completamente. La ciudad, los ritmos, las formas de habitar los lugares públicos se vieron radicalmente transformados. La vertiginosidad de los hechos clamaba el advenimiento de ideas, conceptos, palabras que fijasen sentidos posibles en un contexto radicalmente incierto. Las calles y plazas seguían siendo ocupadas por caceroleros autoconvocados.

Sobre ese suelo inestable no hacía pie gobierno alguno. Desfilaron presidentes, planes económicos, ministros. La depresión económica aceleró el crecimiento de los índices de desocupación. El ritmo de la caída del consumo fue meteórico. El país entró en cesación de pagos.

Una línea invisible ha surcado definitivamente al país: la que separa a quienes aún tienen tiempo, ganas y recursos para escuchar la *voz del mercado*, y correr de banco en banco intentando proteger lo suyo —o hacer una diferencia— en momentos en que el Fondo Monetario Internacional y el gobierno norteamericano han decidido castigar a la Argentina; de los que se han entregado a extraños ritos: asambleas populares, danzas caceroleras y misteriosas autoconvocatorias de todo tipo.

El movimiento asambleario daba sus primeros pasos. Más de cien asambleas vecinales poblaron Buenos Aires con la intención de organizar, pensar, construir y sostener los significados posibles de la ruptura de diciembre. Un desplazamiento que destituye las reglas del juego

haciendo estallar sus prescripciones. Un movimiento simultáneo de miles de personas que altera todo reglamento previo hasta dar lugar, gradualmente, a un nuevo juego.

Por resonancias, se van produciendo aquí y allá —sin que nadie pueda planificarlo ni detenerlo— sitios de elaboración y pensamiento. Emergen nuevas formas de habitar el espacio público. La asamblea barrial nace como dispositivo que contiene y hace trabajar a una multitud heterogénea: se trata de una labor de discusión, coordinación y pensamiento colectivo que se constituye más allá de las vías clásicas de la organización política.

Miles de vecinos se sumaron a participar de este proceso. Las asambleas son foros populares donde cada quien se acerca con sus ideas, sus inquietudes y sus saberes, y participa de un momento de elaboración colectiva a partir de un heterogéneo punto de partida. El trabajo de fijar premisas comunes, de abarcar la diversidad y de armonizar expectativas plurales —y no siempre coincidentes— constituye un rico proceso de politización que lleva a miles de personas a protagonizar —muchas veces por primera vez— sus propios destinos.

Las asambleas procesan una lectura práctica de los sucesos de los días 19 y 20. Son una intervención en acto que produce las operaciones específicas de pensamiento necesarias para recorrer el espacio de significaciones abierto por la insurrección, hasta hacer emerger, desde allí, el sentido de nuevas formas de la participación pública. Los efectos pronto se manifestaron. Las calles, esquinas y plazas fueron subjetivamente reconfiguradas con la producción de nuevas dimensiones del espacio público luego de años de aplastante avance de la lógica mercantil. Cambió así la forma de habitar la ciudad.

Las asambleas prolongaron las modalidades de ocupación del espacio urbano inventados durante la insurrección: bares, plazoletas y esquinas se transformaron en sitios de asambleas, talleres, comisiones y festivales. De

pronto una sociabilidad hostil y alienada logró encontrarse con un deseo de comunidad latente. Actividades y encuentros cotidianos fueron produciendo en muchos barrios relaciones —previamente inexistentes— entre los vecinos.

En algunas asambleas se ocuparon terrenos pertenecientes al estado, pero en desuso, para dar lugar a nuevos espacios públicos¹. Los lugares recuperados son puestos, invariablemente, en disponibilidad de los requerimientos culturales y de recreación. Pero lo mismo ha sucedido con el tiempo. A partir de los días 19 y 20 se ha inaugurado un nuevo espacio en la vida cotidiana de muchas personas: la noche. Fuera de la intimidad, las asambleas y las manifestaciones se dan luego de la jornada laboral regular.

A contramano de la tradición de organización sindical, que desplegaba sus esfuerzos al interior del espacio de la fábrica y de la jornada laboral, el movimiento se desarrolla robándole horas al sueño y, también, a los fines de semana. El cambio es tanto más radical si tomamos en cuenta que en los últimos años la tendencia del comportamiento habitual estaba signada por la búsqueda de seguridad, privacidad y de refugios frente a la hostilidad dominante. Infinidad de espacios de encierro habían sido creados masivamente para dar lugar a una subjetividad signada por una auténtica *ideología de la seguridad*, enfermedad decadente de nuestras entristecidas ciudades posmodernas: antes del 19 y 20 muchos vecinos habían comenzado a juntarse... pero para vigilar los barrios del peligro «exterior», para exigir a gritos policías en cada esquina, y así asegurarse que sus casas estuvieran «fuera de peligro». Otros tantos, se habían fugado a barrios privados —cercados— o a «countries» con seguridad propia.

Mientras escribimos estas líneas, el proceso asambleario permanece vivo. Si bien su capacidad de convocatoria oscila y algunos indicadores parecen hablarnos de un cese de los entusiasmos —los cacerolazos han perdido poder de convocatoria y ha disminuido la asistencia en la

asamblea interbarrial²—, fue notable la masiva presencia de las asambleas en la última manifestación contra el golpe de estado de 1976.

No se trata entonces de prever la orientación del desarrollo de este movimiento, sino de reflexionar sobre su poder transformador actual, sobre los devenires que inaugura y los elementos de nueva sociabilidad que en él puedan cristalizar.

EL TERRITORIO VECINAL COMO ESPACIO DE SUBJETIVACIÓN

Una de las dificultades mayores para las luchas radica en la constatación de que el mundo no es tan fácil de modificar. Hasta hace muy poco carecíamos de nuevas pistas para pensar qué hacer frente a estas complejidades. Es más, la *complejidad* se convirtió en sí misma en una refutación incontestable para quienes pretenden iniciar luchas emancipatorias.

La ideología de la *complejidad* nos habla de un mundo totalmente incomprensible, salvo para un conjunto de técnicos y entendidos, para quienes el mundo sería transparente, sin secretos y por tanto manipulable. Bajo la ilusión de que unos pocos hombres y mujeres conocen las claves de lo que ocurre realmente, el resto de nuestros contemporáneos queda encerrado en la paradoja posmoderna de la «era del conocimiento»: precisamente en el momento en que los saberes son fuente de toda productividad, la inmensa mayoría de los seres humanos desconocemos radicalmente los mecanismos a través de los cuales funcionan nuestras sociedades.

El *discurso de la complejidad* actúa, entonces, como un llamado a la pasividad. Las cosas aparecen «demasiado complicadas» como para pretender transformarlas. Pero esta ficción tecnicista no podría funcionar, por cierto, si no tuviera su «parte de verdad». La técnica —como la eco-

nomía— es una práctica fundada en un conjunto de combinatorias autónomas que se ha independizado radicalmente del control de las instituciones encargadas de regularla hasta devenir un verdadero proceso de dominación «sin sujeto». Nadie controla sus designios, aun si siempre hay quien se acomode en ellos.

La ilusión no consiste en la existencia de esta *complejidad*, sino en la forma de asumirla. Por un lado nos habla de un grupo de técnicos —científicos y economistas— que controlarían las complejidades del mundo sin ser controlados a su vez por ellas. Por otra parte, la ideología de la complejidad nos dice también que los hombres y las mujeres han hallado en la economía y las ciencias el límite de toda libertad posible. Se trata de un verdadero determinismo histórico. Nuestro mundo ya no será comprensible ni pensable y, por tanto, tampoco transformable.

La *complejidad* adquiere así un estatus singular: no sólo designa la existencia de estructuras de dominio muy reales, productoras de valores que organizan la sociedad, sino que actúa como verdadera coartada de pensamiento que argumenta la renuncia a toda investigación militante, a toda lucha social. Lo que se bloquea, entonces, por medio de este mecanismo es la capacidad de reapropiación de los pueblos de sus propias condiciones de existencia³.

El proceso asambleario adquiere su pleno sentido cuando se concibe la inteligencia de las resistencias desde esta perspectiva. En efecto, en las asambleas se proponen hipótesis prácticas de reapropiación —todo lo parciales que se quieran— de las condiciones de vida de las personas.

Si bien es cierto que las asambleas no arreglarán todos los problemas —¿y quién lo haría?—, no es menos cierto que también transforman, en un sentido fundamental, a sus participantes: el abandono de la pasividad justificada en la posición de *víctima*. Despliega una voluntad manifiesta de establecer formas de soberanía de los vecinos

sobre sus propios recursos y posibilidades. Este pasaje de la impotencia a la potencia es clave: allí se sortea un primer gran obstáculo. Pero también puede pensarse a las asambleas como dispositivos de experimentación de un contrapoder inmediatamente territorial. En este sentido, el territorio *vecinal* se ha convertido en el terreno de una disputa o, si se prefiere, en el sitio de una *subjetivación*.

El *vecinalismo* resurgió en épocas de desestructuración de los lazos constituidos en condiciones estatales, como correlato barrial de la interpelación a la modalidad del *consumidor*: aquel que se ha refugiado en su intimidad tras la caída de la ley, la política y la regulación estatal. La figura del *vecino* se constituye, ahora, por el repliegue, el miedo a la exclusión y el consumo a domicilio.

En condiciones de dominio radical de las fuerzas del mercado, los lugares públicos que hasta hace un par de décadas constituían espacios de socialización ciudadana se han transformado en «inseguros», sitios donde la presencia de los *excluidos* opera como amenaza permanente. El *vecinalismo* puede ser pensado, entonces, como uno de los nombres que adoptó y desarrolló la conversión del *ciudadano* —ocupando el espacio público— en *consumidor* —replegado en su espacio íntimo—.

Desde las telenovelas⁴ y los servicios de medicina privada a la proliferación de suplementos «barriales» en las más importantes empresas de comunicación gráfica y la generalización de las redes virtuales, la interpelación al *cliente en su casa* es un síntoma del retiro de lo público a lo privado.

Pero, como dijimos, el barrio ha vuelto⁵ a ser terreno de subjetivación. La hipótesis puede ser formulada así: sobre el territorio *vecinal* se ha operado, en los últimos años, un proceso de producción de lazo social. Esta operación subjetiva ha transformado la fisonomía de los barrios urbanos, pasando de las formas pasivas de ocuparlos a modalidades activas —y múltiples— de habitarlos.⁶

La asamblea funciona como máquina productora y verificadora de formas prácticas y afirmativas de la resistencia, apuntando a la recuperación de las condiciones sociales de la existencia⁷. En ellas se encuentran vecinos de todas las edades para asumir problemas de reconocida relevancia, como la ocupación de lugares públicos que hasta el 20 de diciembre estaban en manos de empresas privadas, la reapertura de instituciones barriales quebradas —como es el caso del Club Atlanta, en Villa Crespo⁸ donde funciona ahora un comedor—, creación de ollas populares, compras comunitarias, boletines informativos, bolsas de trabajo, clubes del trueque, iniciativas culturales, artísticas y de recreación, y hasta de comisiones encargadas de negociar el precio de los servicios de las empresas monopólicas privatizadas.

La asamblea se ha constituido en un espacio de experimentación sobre las posibilidades de producción de formas de gestión populares y autónomas. Como tales, transitan un proceso de reelaboración colectiva sobre los modos actuales de la emancipación. Se trata de un pensamiento que no se reduce a enunciados explícitos, ni al nivel *consciente*⁹ de la reflexión. En las asambleas circula un pensamiento práctico que no es inmediatamente visible, que está constituido por una trama de fragmentos de experiencias y saberes anteriores, y por la existencia imperceptible de acciones y conocimientos individuales que allí coexisten. La existencia de «saberes anteriores»¹⁰ es una auténtica fuente de recursos a la hora de ensayar trayectorias alternativas a los recorridos propuestos por el poder estatal y las fuerzas de mercado.

La estrategia vecinal de formas horizontales y democráticas de elaboración lejos de operar a partir de una exigencia moral o de ser un invento arbitrario, constituyen una necesidad práctica para maximizar ese pensamiento corporal de la asamblea.

LA DESESPERACIÓN POLÍTICA

Las asambleas son un lugar de investigación práctica. Allí se está elaborando. Por eso, porque éste es el valor de la experiencia, no hay peligro mayor que caer en la ilusión de pensarlas como «alternativas de poder».

Como ya vimos, «la política» sigue funcionando bajo los imperativos de la ideología de la inclusión, sin considerar la alteración profunda de las condiciones de la reproducción social, política y económica. También hemos presentado el argumento según el cual la política, si quiere estar a la altura del verdadero pensamiento y las auténticas luchas por la libertad, tiene que ir «más allá de la política», entendida ésta como mediación de las luchas sociales y el sistema de representaciones que tienen al estado como centro condensador. De lo que se trata, ahora, es de comprender cómo opera la subjetividad política clásica como obstáculo específico frente al nuevo protagonismo asambleario, y cómo el movimiento va construyendo en ésta polémica el significado de sus consignas.

La *subjetividad política* —partidos, militantes, intelectuales y grupos con vocación vanguardistas— actúa con la secreta creencia de que el movimiento asambleario carece de una dirección correcta. Los proyectos concretos que surgen de los grupos de vecinos son considerados como secundarios respecto de las orientaciones estratégicas y los programas.

Las asambleas mismas no son consideradas tanto como experiencias singulares, que transforman a sus participantes y al barrio, sino como instituciones populares que desempeñan un papel previsto por los planes revolucionarios. Según la mayoría de estos planes, las asambleas deberían subordinar toda tarea a los requerimientos del «problema del poder», verdadera *medida* de adecuación de la asamblea al partido.

Por esta vía se realiza una exaltación del enfrentamiento político como grado máximo de conciencia y radicali-

zación, sin prestar atención a la autoafirmación que el proceso supone. En definitiva, las asambleas no son consideradas en interioridad. No se cree en ellas y no se las valora sino a partir de un pensamiento general que identifica objetivos según una racionalidad partidaria —impermeable al curso de los acontecimientos— para luego subordinar las asambleas a estas consideraciones.

En efecto, el movimiento asambleario es instrumentalizado. Las asambleas no valen por sí mismas sino como vehículo hacia la realización plena de un nuevo orden, organizado según criterios tan exteriores como prolijamente jerarquizados.

La desesperación con que se percibe el movimiento es retratado agudamente por Luis Mattini: «De una manera u otra la angustia por el futuro y ese empedernido revolver en el pasado sin asumirlo, impiden vivir el presente con la intensidad de lo sorprendente y la belleza de lo creativo. Sufrimos en el pasado y sufriremos en el futuro y ambos sufrimientos nos impiden gozar este *aquí y ahora*».¹¹

Pero la desesperación de la subjetividad política se extiende a la máxima consigna del movimiento: el «que se vayan todos, que no quede ni uno sólo». El carácter paradójico de la consigna es interpretada de manera más o menos directa, apelando a la inconsistencia de su literalidad para completarla con un concepto implícito. Así, el «que se vayan todos» no podría practicarse, ya que «alguien» quedaría. Y este «alguien» es, claro, quien está en posición de enunciar que el resto se tiene que ir¹². La *subjetividad política* se cree en posición privilegiada de explicar quién es ese «alguien» y, por tanto, quién es ese «todos», sin abandonar, ni un minuto, la literalidad de la consigna¹³.

Una *astucia* tal sólo puede ser sostenida cuando se adopta la posición de quien se queda luego de que «todos se vayan». Precisamente de eso se trataría en la política. El carácter novedoso y múltiple del movimiento queda nue-

vamente borrado. Las asambleas serán enarboladas como *representación* y no como fenómeno. Se habla en nombre —y a pesar de— las asambleas. La política consiste en «decir lo que las asambleas dirían si fuesen políticamente conscientes».

Por esta vía se constituye al movimiento como un *dispositivo mayoritario*. Como definía Deleuze, lo *mayoritario* no es un problema de cantidad o masividad sino del establecimiento de un modelo al que hay que conformarse. La *mayoría* supone, así, la subsistencia de las relaciones de dominio y serialización, y de ninguna manera nos anuncian la emancipación¹⁴. Esta pretensión mayoritaria no sólo es opaca y desconoce la infinidad de devenires en juego, sino que obtura el verdadero valor singular de la experiencia asambleísta misma.

La subjetividad política actúa entorpeciendo el funcionamiento de las asambleas como instancias de un contrapoder efectivo en los barrios —productor de cambios y alternativas—, convirtiéndose en un obstáculo burocrático en nombre de una «politización» abstracta.

En contra de esta «politización», las asambleas cuentan con otros recursos para interpretar la paradoja de sus consignas. En rigor, «que se vayan todos» funciona como la postulación de un lugar de *enunciación radicalmente heterogéneo* respecto de los discursos *políticamente instituidos*. No se trata de un enfrentamiento simple entre lo instituido y lo instituyente. La destitución no opera como condición de institución de un nuevo poder. Las potencias actúan destituyendo las representaciones políticas previas, como premisa para afirmar un devenir no representativo. Esta apertura implica la renuncia a toda literalidad. El «que se vayan todos» no precisa de intérpretes que lean lo que el texto sugiere, sino de prácticas que recorran lo que este enunciado abre.

«Que se vayan todos», entonces, es autoafirmación y trabajo de desmalezamiento. Es un intento por liberar un terreno, un tiempo y la posibilidad de practicar radical-

mente la experiencia del lazo social; por marcar la línea a partir de la cual toda efectividad adquiere consistencia práctica. Ya no se trataría, entonces, de componer un tiempo único que articule y que dé consistencia a la fragmentación neoliberal, sino de crear espacios-tiempos singulares donde experimentar la producción de nuevos sentidos.

Si la *subjetividad política* parte de una totalidad ya totalizada, el nuevo protagonismo actúa según un no saber sobre la situación. No se trata de una simple ignorancia, sino de un saber aún más profundo, que comienza por admitir la inexistencia de un *saber universal* apto en situaciones diferentes. El nuevo protagonismo actúa por destitución, autoafirmación y producción de sentidos. Pero afirmar que «no hay línea» no quiere decir que no haya nada que hacer. Al contrario: sólo nos indica que este hacer actual tiene que ser capaz de asumir cuánto hay de inédito y de incierto en esta búsqueda.

Una vez que se han superado las perspectivas clásicas, las luchas y las experiencias que producen nuevas formas de existencias sociales e individuales se ven despojadas de toda garantía; pero también de todo saber abstracto sobre *qué hacer* y de toda forma tradicional de pensar. Se arriba así a un suelo en donde las creaciones están a la orden del día.

ESTAR

En la cafetería de una estación de servicio del barrio porteño de Floresta tres jóvenes miraban en la televisión la nocturna movilización callejera que desembocaba en la Plaza de Mayo. Se trataba del primer cacerolazo masivo y espontáneo posterior a la insurrección. De pronto las imágenes mostraron cómo la multitud le propinaba una fuerte paliza a un policía. Los chicos lo festejaron. Al oírlos, un policía que estaba en el lugar, sacó el arma y los asesinó.

Al día siguiente —aún no expiraba el 2001— nació la primera asamblea barrial. Los vecinos allí reunidos comenzaron a evaluar los procedimientos disponibles: peticiones, festivales, juntadas de firmas y audiencias con el gobierno. En eso estaban cuando advirtieron que los amigos de los chicos asesinados se mantenían alejados de la asamblea sin pronunciar palabra. Más bien se paseaban elaborando silenciosamente planes destinados a arrasar con la comisaría que protegía al asesino. Los vecinos, preocupados, les pidieron que interviniesen, explicando qué debía hacer la asamblea según ellos. Fue entonces cuando uno de ellos tomó el megáfono y pronunció estas palabras: «a mí lo que se discute en la asamblea mucho no me interesa. Aquí lo que hay que hacer es ¡estar!, no sé cómo, ¡pero hay que estar, todos los días!».

Esta anécdota nos habla profundamente sobre el carácter de los acontecimientos desencadenados luego de la insurrección. Nos referimos a la caída radical de las representaciones, como premisa para acceder a un mínimo de sentido capaz de crear las condiciones de la elaboración colectiva. La exigencia es profunda: estar, callar, acompañar. No se trata de la destitución de la palabra pero sí de sus usos irreflexivos como condición de elaborar un discurso situacional, no representativo. No se trata de convocar interpretes o jefes políticos. No hace falta mesa redonda ni opinión. Sólo estar, físicamente, a ver qué pasa.

Esta exigencia nos habla de un movimiento ético que impone nuevos procedimientos de acción y comprensión. La ética requerida implica asumir hasta qué punto la teoría es sólo uno de los elementos del múltiple que no dirige, no explica ni produce representaciones acabadas sobre la situación. El nuevo protagonismo parece así inaugurar una racionalidad que trabaja a partir de esta multiplicidad, y de la destitución de todo centro consciente, de todo liderazgo exterior y de toda promesa de futuro o modelo que organice el presente.

Es esta interioridad la que funda la inmanencia espacial y temporal de las asambleas. El trabajo de pensamiento que realizan se produce a partir de un proceso de diferenciación, de división de las posiciones y de producción de sus equilibrios, sin congelar a nadie en posiciones definitivas, evitando así rupturas inútiles, movidas por diferencias narcisistas puramente imaginarias. De hecho, las asambleas que han «logrado» evitar estos obstáculos —y que pueden felicitarse de funcionar a partir de consensos fáciles—, se tornan espacios burocratizados, llenos de minúsculos poderes a la medida de «tiranos de barrio».

Nuevamente la polémica está planteada con la *subjetividad política*: dominar una asamblea es anularla. Los liderazgos situacionales son, precisamente, los que operan potenciando la multiplicidad y el sentido interior del proceso y no los que subordinan la situación a criterios exteriores. Contestando a siglos de creencias en la superioridad de las estructuras centralizadas y en la separación entre teoría y práctica, sabemos hoy que la inteligencia atraviesa todo el cuerpo vivo y no se concentra en el cerebro. Las ideas no fluyen de un centro director, sino que dependen de toda una red sensible y perceptiva.

Lo mismo resulta pensable con respecto al cuerpo asambleario. La asamblea como *máquina* de pensar, se extiende hacia el cuerpo social. La unidad de este cuerpo no es una consigna abstracta, sino realidad de lo múltiple que existe en tareas concretas, consistente en crear espacios, territorios y tiempos propios que permitan sustraerse de las interpelaciones de las redes comunicacionales, para pasar a asumir cada aspecto de la coyuntura desde —exclusivamente— la potencia de los movimientos y la propia percepción de los desafíos y problemas que se enfrentan. La autonomía que proclaman las asambleas —y en general todas las experiencias de contrapoder— es ella misma una vía de autoproducción de la experiencia.

ASAMBLEAS Y PIQUETES

Otra de las consignas producidas por el movimiento es: «piquete y cacerola: la lucha es una sola».

Lo cierto es que las luchas piqueteras comenzaron a ocupar calles y rutas mucho antes del surgimiento de las asambleas. De alguna forma, esos cortes abrieron camino, y las asambleas aprendieron —indudablemente— de ese recorrido. Ésta es la conexión auténtica entre piquetes y asambleas. Los piquetes mostraron lo que hoy verifican las asambleas: que están surgiendo nuevas formas de intervención en la lucha por la justicia que ya no pasan mayoritariamente por renovar los partidos políticos ni las elites gobernantes.

Piquetes y asambleas son puntos en conexión de una red difusa. Estos dispositivos trabajan sobre la exploración de vías de intervención públicas no tradicionales. Ésta es la riqueza del movimiento actual. Ambos tienen sus demandas, pero, a la vez, el movimiento no se agota en la realización de esas exigencias. Los piquetes no piden «sólo» trabajo, comida, derechos. Piden algo más que no puede ser enunciado por el lenguaje de la demanda. Lo mismo sucede con las asambleas. Más allá del discurso sociológico —de políticos, «intelectuales» y periodistas—, las asambleas están constituidas alrededor de un deseo de justicia y protagonismo que ningún logro, por importante que sea, puede agotar.

¿Podrán las asambleas y los piquetes, efectivamente, deshacerse de todo el peso de los discursos políticos tradicionales —«revolucionarios» y «reformistas», «nacionalistas» y «ciudadanos»— para asumirse, sin rodeos, como un verdadero eje impulsor de nuevas experiencias, como un lugar de creación radical?, ¿en qué consiste la *unidad* de los piquetes y las asambleas?

El problema de muchos de los que claman por esta unidad es que la imaginan como una «alianza política». Esto sería sólo una ilusión, un atajo. Una alianza así, que

pretendiese otorgar «coherencia» a la multiplicidad del movimiento «desde arriba», no sería fiel a la potencia del proceso.

Las asambleas y los piquetes se desarrollan cada cual en sus condiciones. Pero indudablemente tienen muchos puntos fundamentales de encuentro. Las demandas los separan, pero la experiencia común de fundar nuevos modos de participación puede implicar formas más profundas de intercambio. ¿Por qué esa unión debiera ser sólo «política»? ¿Por qué seguir imaginando encuentros entre piqueteros y asambleístas sólo a partir de las formas de la representación política?

Se habla, así, de «alianza de clases»: desocupados y clases medias. Cortes de ruta y cacerolas. De pronto el poder analiza todo lo que está sucediendo con un lenguaje «pseudomarxista»: todo se lee en términos de clases sociales, de intereses materiales, de racionalidades fuertemente condicionadas por la inserción en la estructura económica.

El modelo de «alianza de clases» oscurece los procesos en juego. No sólo los empobrece, sino que termina siendo utilizado para, por un lado, culpar a la «clase media» —*incluidos*— por no haberse movilizad sino «hasta que les tocaron sus bolsillos»; y por otro, para confirmar que los *excluidos* se movían desde antes porque «ya no tienen nada en sus bolsillos». Hay incluso, en ciernes, una reedición de la división social del trabajo «político» entre asambleas y piquetes: las clases medias —«educadas»— serían la dirección «cultural o ideológica» de un movimiento en el que los *excluidos* serían «fuerza de choque» o «cuerpo obediente».

«Incluidos» y «excluidos», clases medias y desocupados —o «pobres»—, son categorías de un pensamiento que concibe la política como una operación ideológica de la inclusión, olvidando que la norma es siempre excluyente y que desearla es ya empobrecer nuestra existencia.

Incluidos y excluidos son, entonces, categorías tramposas. No hay lugar para los excluidos sino precisamente

en donde están, en los márgenes. No hay inclusión posible —presente ni futura— para quienes ya no quieren asistir pasivamente al empobrecimiento —material, intelectual y espiritual— de la propia vida. Por eso, el *clasismo* que todas «las clases» sacan a relucir —«somos de la clase media argentina», «los trabajadores y sus intereses»— es una forma de empobrecer lo que ha surgido, reduciendo la multiplicidad emergente a las condiciones económicas de las que provienen. Piqueteros y assembleístas aspiran a ser figuras de una indagación sobre la forma de construir una autonomía real, irreductible a todo economicismo.

Esta reducción de la multiplicidad del proceso al *clasismo* —económico— es una condición que el poder exige para *representar* a cada una de estas clases en el juego de la política —de partidos, candidatos y gobernantes—. Por esta vía, entonces, se corre el riesgo de la absorción de las energías desatadas.

A partir de las jornadas de diciembre tomó forma algo que ya se venía gestando. Ahora es totalmente visible, para todos, que transcurren luchas muy intensas. Ellas están procurando, sobre todo, recuperar una dignidad gravemente afectada durante décadas.

MEMORIA Y NACIÓN

(Por Horacio González)

Uno de los puntos fuertes del debate actual en la Argentina es dónde quedan todos los estratos culturales anteriores que atravesaron la fase «nacional-popular» o «liberal-social» de la política. En este sentido, ir a las asambleas barriales es un dilema, porque las asambleas no reclaman esa pregunta por la memoria para constituirse, y quizás gracias a eso se constituyen. Pero sin eso, tampoco puede decirse que puedan potenciar su voz. Las asambleas dramatizan el 19 y 20 de diciem-

bre, donde no hubo banderas políticas, y hacen su propio corte histórico. ¿Pero de qué carácter o de qué profundidad debe ser ese corte?

Cada irrupción hace un corte transversal, donde se plantean responsabilidades nuevas y un abandono del pasado. Un momento inaugural se declara sin obligaciones con lo anterior, lo que es quizás indispensable como protoforma de la innovación. ¿Pero esa protoforma queda eximida de revisar las protoformas anteriores? No sería bueno que eso ocurriera. El problema es cómo plantearlo sin proponer a cada paso que se recuerde que hay una historia anterior, porque esto en general lo hacen las personas llamadas a esgrimir su conocimiento previo como único válido. Hay ahí un punto sutil en el cual tienen que anudarse las necesidades de lo nuevo y una cierta memoria anterior.

Y en esa memoria anterior hay radicales, hay peronistas, y un sinfín de identidades resquebrajadas de la Argentina. Que estén resquebrajadas no significa que alguna vez estuvieron íntegras. Están hoy, quizá en forma exacerbada, bajo el mismo rubro de imprecisión con el que estuvieron siempre. El peronismo y el radicalismo son lugares de intersección, de tránsito, aunque dure más o menos la expresión que los cobija. En ese sentido me parece interesante cuál es la interpretación que hacemos de la cuestión del peronismo. Una posibilidad es que lo veamos como un conjunto de conciencias inducidas, arrastradas a la plaza pública por el rubro de las solicitudes inmediatistas, algo así como el «quiero mis dólares» pero en el nivel de la adhesión política; de hecho así es como se está pensando, pero no creo que se trate de una feliz resolución. Ninguna conciencia está enteramente presa del horizonte de su inmediatez.

Efectivamente, el peronismo es una fuerza vencida que está cumpliendo sus últimos ciclos como nombre en la Argentina. Al concluir su ciclo como nombre, parece-

rían que sólo emergen conductas de inmediatez de aquello que Gramsci llamaba «pensionistas de la historia». La cuestión sería entonces, si la política ahora es la expresión de los intereses legítimos de, por ejemplo, el pequeño ahorrista. ¿Este personaje tiene potencialidad de corte histórico? Evidentemente no. La tuvo más el peronismo. Pero la interesante situación actual es que un personaje frágil para la historia, como el ahorrista estafado, reclama más potencialidad de corte que la antigua clase obrera peronista, con sus espolones sindicales tan poderosos.

Mi pregunta es entonces sobre qué porciones de los nombres anteriores se constituyen para seguir siendo interrogados en el presente. Lo que se juega es el juicio que le hace el presente a toda la etapa anterior, al peronismo, al alfonsinismo, y al menemismo también. Y en este sentido tiene validez el tema de quiénes son los caceros, la pregunta sobre la historia de las personas que reclaman por derechos legítimos ante instituciones financieras. Hay que preguntarse por la historia de esa clase también. En este sentido, me parece inconveniente decir que es la clase media que hace cuatro o cinco años gozaba ciegamente de privilegios. No me parece que ese estado anterior desautorice la protesta. Hay que buscar cuál es ese punto de ebullición que los hace actuar y salir a la calle, y al mismo tiempo, entender que el «quiero dólares» tiene una historia en la Argentina que no se puede desconocer. Eso supone rearmar un lenguaje con el cual se haría posible la participación en las asambleas. Es ese punto de tensión que yo personalmente no percibo que se esté tratando con la atención que merece, en la fruición de lo nuevo. Pero ningún corte histórico fue jamás intolerante con las sobrevivencias pasadas, al precio de que éstas, en su persistente existencia, sean enterradoras de los que se creyeron nuevos pero cometieron el pecado de no revisar la sentina de la historia.

Los medios tratan este tema de una forma en la que es evidente el olvido de la historia. No por vocación de irresponsabilidad sino por la propia estructura de su retórica. Es la lógica de su propio procedimiento. Por ejemplo, de lo único que no se puede hacer historia en *Clarín* es de *Clarín* mismo. Y su historia es algo fascinante, es la historia política argentina de los últimos cincuenta años. Y hoy escriben en *Clarín* una colección de personas que han tenido experiencias fuertes en los sesenta y setenta. El diario mismo es una especie de gran caverna o catacumba de esos pensamientos que están todos archivados, que están mezclados con el lenguaje periodístico. Todo diario tiene su archivo pero es también un archivo viviente que no se atreve a declararse a sí mismo so pena de su extinción. De tanto en tanto salen esas hilachas de historia, pero bajo forma cínica. Por eso todo medio de comunicación, de alguna manera es cínico, entendiendo esto no como una calificación moral, sino como lo que se hace con un pensamiento que sigue siendo fuerte como estrato del pasado —y que deja heredar toda clase de recursos de lenguaje— pero en el cual ya no se cree.

Podríamos pensar ejemplos anteriores muy importantes del historicismo. Por un lado, el modo en el que cuenta la historia Perón. Se trata de un modo militar. Perón es, entonces, un historicista vulgar porque lo que cuenta es la historia de las estrategias, de las batallas de todos los genios de la humanidad. Por otra parte tenemos la discusión de Walsh con Montoneros, a quienes acusa de déficit de historicidad. El historicismo de Walsh consiste también en estudiar la estrategia anterior, por eso recomienda pensar la resistencia peronista.

Por último, está Cooke que en un tramo de un discurso dice: «al final, cuando todos estos hechos aparentemente olvidados se vean desde el momento de liberación adquirirán otro sentido». Ésta es una frase muy desafiante de Cooke, porque supone una apelación a un momento final

de redención como consuelo del militante que dice «esto se perdió». Todas estas ideas del tiempo obligan a plantear un revisionismo de las estrategias políticas anteriores, y nos obligan a explicitar con qué fórmula de temporalidad nos movemos.

Hoy la izquierda argentina, la que conserva capacidad de movilización y cierto crecimiento, sigue moviéndose con la vieja temporalidad. Ni siquiera es la del 18 Brumario, que es una temporalidad más compleja, de ascensos y caídas. Marx habla de un punto de éxtasis y de muchos retrocesos. Pero si hay un problema de tiempo hay un problema de historia. Creo que se trata de una historia que transcurre sin una única mirada que la discipline, y con muchos aportes de muy extraordinario vigor y disparidad. De lo contrario, es posible que este momento de fuerte circulación de ideas mundiales se convierta en una mera recepción de algunos textos que, por más originales que sean, pueden convertirse en textos aprisionados a otra forma de temporalidad.

Es el problema de la recepción de temas y textos en la época de la llamada globalización. Combinado con las relaciones imperiales, las de sometimiento, los flujos económicos y con la hegemonía mundial, surge una nueva diversidad en la incorporación de temas. Surge, por ejemplo, el dilema de si la lucha contra la globalización debe ser también globalizada. En una entrevista reciente me dí el lujo de decir lo «inglobalizable», como si fuera el nouméno kantiano. Uno prueba palabras, más que resuelve debates. Esa es la esencia del ensayo, no del ensayismo como género literario, sino como forma de la opinión en una época repleta de desafíos y ebullición.

Se trata entonces de la posibilidad o del ensayo de vivir un universal conservando la propia individualidad para, entonces, realmente poder participar en él. En la dialéctica eso dependía de la fórmula del paso del tiempo, pero esto ya no es así. ¿Qué sería eso de «nuestra

singularidad» si no son las naciones, las tradiciones culturales, la propia capacidad autobiográfica, la memoria? Pues bien, creo que nuestra singularidad ya es el modo en que la ensayamos, a la manera performativa del que recibe el nombre de piquetero por cortar una ruta, aunque no está todo el día haciendo eso y su cultura social proviene de muchos lados, especialmente de la vieja clase trabajadora.

Notas:

1. Los vecinos de Villa Urquiza tomaron un predio «cedido» al supermercado Coto y fundaron una plaza. Allí funciona actualmente la asamblea barrial, se organizan actividades culturales, se construyó una cancha de fútbol y se reúne semanalmente un grupo de vecinos para discutir el sentido y las formas de construcción de lo público.
2. La asamblea interbarrial reúne a los delegados de todas las asambleas de la ciudad de Buenos Aires y sus alrededores. Funciona en el Parque Centenario todos los domingos desde hace meses. Si en un primer momento el entusiasmo de los asistentes era notable, actualmente ha caído su convocatoria y disminuido la presencia —y la influencia— de las asambleas barriales, dando lugar a una cada vez mayor participación de los partidos de izquierda.
3. Este proceso por el cual un conjunto de prácticas «sin sujeto» se autonomizan —economía, ciencias médicas y biológicas, saberes técnicos— expropiando a los pueblos la capacidad de decidir sus propias vidas está en el fundamento de la categoría de biopoder desarrollada por Michael Foucault.
4. Especialmente las producidas por Adrián Suar, a partir del éxito de *Gasoleros*.
5. Este retorno al barrio recupera formas de sociabilidad anteriores como las murgas y diversas actividades artísticas y culturales.
6. Lo cual es especialmente evidente en la juventud, donde se han producido nuevos circuitos de participación y socialización, especialmente alrededor de la cultura del rock.
7. Claro que no se puede absolutizar. Por eso nos referimos a una disputa abierta en el territorio *vecinal*. De hecho, la insurrección de los días 19 y 20 existió como el encuentro de este proceso con el descontento del vecino/consumidor/ahorrista por la expropiación de sus ahorros. Los ahorristas no pueden ser considerados de manera homogénea. Algunos de ellos han procurado ligar sus demandas a la elaboración asamblearia, produciéndose en ellos una transformación mayor. Pero otros se han constituido subjetivamente a partir de la particularidad de sus reclamos sin sumarse mayormente al movimiento asambleario. En este sentido, los *aborristas* constituyen en la actualidad un activo movimiento de damnificados que han mostrado un alto nivel de movilización. Pero no siempre su perspectiva es coincidente con la del nuevo protagonismo vecinal. En una reciente manifestación a la embajada de los Estados Unidos, los *aborristas* reclamaban que el gobierno de ese país garantice la devolución en dólares de sus ahorros. Unos días después ocurrió una conversación imprevista entre algunos manifestantes y el jefe de la delegación del FMI que vino en marzo de 2002 a la Argentina para hacer un informe de la situación. Los ahorristas intercambiaron opiniones en un «marco de cordialidad», y luego declararon haber sido muy bien atendidos por el enviado del Fondo.
8. Los vecinos de Villa Crespo, que participan en la Asamblea de J.B. Justo y Corrientes, han encarado la organización de un merendero a partir de observar todos los días a familias recorriendo las calles del barrio y revisando las bolsas con residuos —no sólo para el reciclaje de cartoneros o botelleros sino para alimentarse—. Los asambleístas decidieron que estas personas no debían ser consideradas como pasajeras sino que habían pasado a conformar parte de la cotidianeidad, implicándolas en las luchas por las necesidades barriales. Para esto se consiguió el Club Atlanta, lugar elegido no sólo por su cerca-

nía a la estación de tren Chacarita, sino también por ser un símbolo barrial expropiado a la comunidad por acciones corruptas. Así, se rescata un espacio de pertenencia popular con el objetivo de realizar diferentes actividades sociales.

9. Como vimos al comienzo del capítulo 3, el pensamiento consciente es sólo una forma del pensamiento.
10. Un mínimo rastreo de las experiencias de resistencia urbana anteriores nos llevaría al surgimiento, a principios del siglo XX, de las sociedades de fomento, bibliotecas populares y demás formas autónomas de la cultura popular. Más tarde, con el dominio de las instituciones del salario, el consumo de masas y el estado de regulación social, esta cultura autónoma será absorbida por la acción institucional y política del estado. El peronismo fue la conciencia de este intercambio en que la autonomía es cedida a cambio de la participación obrera en un proyecto inclusivo de nación.

Con la crisis de la *nación peronista* —durante los años setenta— resurgen experiencias obreras autónomas de mucho interés, entre ellas las comisiones de fábrica del cordón industrial de Buenos Aires y de las provincias de Córdoba y Rosario, que despliegan una lógica alternativa respecto del sindicalismo subordinado al estado.

A su vez, esta experiencia obrera se expandió hacia los barrios y las universidades produciendo, también allí, dispositivos autónomos de experimentación, como las llamadas Juntas Vecinales, en ese momento alternativas a las Sociedades de Fomento. Villa Constitución, durante los años 1974 y 1975, es un claro ejemplo de este doble poder territorial que se estructuraba alrededor de la fábrica. Allí «la experiencia fructificó en la creación de comisiones barriales elegidas en multitudinarias asambleas que tomaron en sus propias manos la solución de los problemas que los afectaban. Esta nueva forma organizativa del pueblo de Villa se extendió a 34 barrios y se llegó a gestar la federación de los mismos». En el barrio de Stella Maris, por ejemplo, se creó la Comisión Vecinal para ocuparse de las «obras que afectan al bien común, y que difícilmente se logren realizar si no es con el concurso organizado del conjunto de la sociedad, [...] aunque son derechos que deberían conseguirse por la simple solicitud [...] El Plan de Trabajo de la comisión contempla entre otros puntos, el mejoramiento de la calle del balneario, arreglos de desagües sobre la barranca, construcción de un dispensario y atención médica [...] y arreglo del campo de fútbol». Ver el cuaderno *Luchas Obreras Argentinas: «La lucha por la democracia sindical de la UOM de Villa Constitución»*, Editorial Experiencia, Año 2, número 7, marzo de 1985.

11. Luis Mattini: «Después de los piquetes, las cacerolas y las asambleas», marzo 2002.
12. Un afiche reciente de Izquierda Unida reproduce esta consigna, suponiendo que el que se vayan «todos» no alcanzaría a los grupos de la izquierda, cosa que está más bien en discusión.
13. La búsqueda de un significado literal para esa consigna lleva a lecturas supersimplificadas. Por ejemplo, «que se vayan todos los burgueses», o «los corruptos», etcétera.
14. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*, Pre-textos, Valencia, 2000.

CAPÍTULO 8

La red difusa: de la dispersión a la multiplicidad

Hay luchas. Se multiplican. Y se desarrollan sobre un suelo estructuralmente fragmentado. La *dispersión* es, por tanto, el punto de partida para cada experiencia, el punto de inicio inevitable de cualquier pensamiento actual que se quiera crítico.

La tentación política nos lleva a negar el carácter estructural de la fragmentación. Lejos de asumirla como zócalo común, enuncia un voluntarismo: la articulación, la pretensión de centralizar las experiencias. Escapar de la dispersión hacia la centralidad.

Según esta concepción, la desarticulación de una totalidad de fondo que dé sentido a cada experiencia es el origen de una debilidad que hay que revertir. Si la fragmentación es lo que conduce al fracaso, la búsqueda de un dispositivo articulador, totalizador, dador de sentidos —en última instancia: el estado— se convierte en el verdadero objeto de deseo.

Intentando superar las formas autoritarias y jerarquizadas de la política clásica —partidaria—, se busca otro tipo de totalización. Desde las teorías de la hegemonía y de la articulación, se habla en todas partes de organizarse en *red*. ¿Pero esta idea de red es realmente superadora de las formas centralizadas de organización? ¿Todos pensamos la red de la misma forma? Si la situación es singular, es decir, universal y concreta, ¿cómo sería posible que se establezca una relación horizontal con otras situaciones sin perder, precisamente, esta singularidad?

CONSENSO Y HEGEMONÍA

La tradición comunista y socialista se organizó alrededor del territorio nacional sobre el que trabajaba. Su consistencia estaba garantizada por la presencia de un estado-nacional cohesionante de sentidos, capaz de significar simbólicamente y de organizar tareas y funciones comunes y correlativas a sus instituciones. El movimiento contestatario clásico, entonces, operaba sobre una totalidad —estado-nacional— preexistente. Su cometido era «hegemonizar», con sus puntos de vista —de clase—, el conjunto de las instituciones privadas que conforman la sociedad civil.

Pero esta tarea siempre fue acompañada, para los revolucionarios modernos, de una preparación para el momento de asaltar militarmente el aparato del estado. Hegemonía y lucha militar son las instancias en las que se desarrollan políticas hacia el control del aparato del estado y las instituciones de la sociedad civil.

Hegemonía y consenso son categorías de una política de la «articulación». El objetivo último es el estado nacional. ¿Por qué? Porque se intuye que sin el dispositivo estatal —que da unidad y coherencia, que «forma sociedad»— no hay sino fragmentos carentes de valores políticos.

La hegemonía funciona como proceso «rearticulador» de las «partes» —clases, grupos sociales, instituciones, personalidades— de un todo mayor —la sociedad, la nación— en torno a un nuevo principio —ético, político, social y económico—. Y para que este principio sea eficaz en el proceso de reorganización debe consistir en una efectiva voluntad de «devenir estado». A este razonamiento general —con variaciones— hemos llamado «política revolucionaria» —o «política» a secas, si consideramos que las políticas «burguesas» son «posrevolucionarias»—.

La hegemonía es de clase, se encargó de aclarar frecuente e impecablemente su máximo teórico, Antonio Gramsci. Pero las clases no operan *políticamente* si no es

por medio de un conjunto de instituciones productoras de hegemonía. Entre ellas, el principal organizador de la hegemonía de la clase —tanto hacia adentro de la clase misma, «produciéndola como tal», como hacia fuera, produciendo un «bloque histórico»— es el Partido. Así, la hegemonía es pensada como un tipo particular de red. Se trata de una red «con centro»: una articulación cuyo motor productor es el partido de la clase —Gramsci aclaró muchas veces que el partido no tiene por qué ser exclusivamente un tradicional partido político: incluso una revista, por ejemplo, puede ocupar esta *función*—. Su cometido último, queda dicho, es la conquista del poder estatal, objetivo que no se logra enteramente a partir de la difusión de una hegemonía alternativa, sino que —nos dice el comunista italiano— es indispensable hacer intervenir, en un momento determinado, a la acción militar organizada. La hegemonía no se completa, sino a partir del control del aparato estatal.

La articulación funciona aquí bajo una modalidad centralizadora. Y esta acción *centralizadora* es asumida como condición eficaz ineludible para destruir el centro dominante. Para eliminarlo y sustituirlo por otro principio ético, intelectual, político y económico. La revolución se expresa en un cambio de carácter en el estado. Derrotado el bloque de los capitalistas, la sociedad se reorganiza a partir de los intereses de los trabajadores y el pueblo. Esta centralización —continuada coherentemente en la teoría de la *dictadura del proletariado*— no era, en principio, la manifestación de un deseo patológico de jerarquías y clasificaciones, sino una deducción lógica impecable: ninguna lucha aislada es capaz de triunfar contra el poder del estado —que opera organizando los recursos de la totalidad contra las débiles potencias de la lucha aislada—. La hegemonía crece en forma horizontal. Y lo hace a partir de un centro, reforzando la tendencia centralizadora. Es la única forma de enfrentar, llegado el momento, al centro del poder.

Esta teoría política de la revolución resulta efectiva en la medida en que logra pensar un operador fundamental: la *crisis revolucionaria* —Lenin—, la *crisis orgánica* —Gramsci—. El razonamiento es el siguiente: mientras el estado mantenga su dominio sobre el conjunto de las partes constituyentes de la sociedad —«represión más consenso»—, no habrá posibilidad alguna de constituir una hegemonía alternativa. El conjunto de las fracciones de clase y grupos sociales estará ligado, subordinado, al dominio vigente. El todo sujetará eficazmente a las partes de forma tal que no habrá posibilidades de reorganizarlas a partir de otro principio. El *todo* será consistente. Las luchas se darán al interior de esta hegemonía imperante. No habrá «verdaderas luchas políticas», se dirá; no habrá más que —como máximo— reacomodo de grupos al interior del bloque de poder. El movimiento de las partes no organizará cuestionamiento alguno al principio organizador mismo.

Pero estos momentos no son la constante en la historia, insisten los clásicos Marx, Lenin y Gramsci. Hay contradicciones económicas, políticas, sociales, hay límites al poder del dominio burgués. La hegemonía no se da de una vez y para siempre. En otras palabras: *el todo no cierra, no es consistente*. Esta afirmación es la condición de posibilidad de la revolución.

Si no hay todo consistente, hay operación constante de totalización. Se trata de un trabajo continuo que conoce momentos de una fragilidad extrema, hasta llegar a verdaderas crisis «orgánicas» del bloque de poder. En momentos como éstos, las luchas se radicalizan, se abren nuevas perspectivas, debates, se ganan las calles desafiando el poder represivo mismo del estado y se prepara el asalto final al poder. Pero esto no se puede hacer sin una acumulación hegemónica, sin un complejo juego táctico de alianzas, de idas y venidas, sin dirigentes claros y una disposición de masas —partidos, sindicatos, periódicos e intelectuales «orgánicos» y otras instituciones de clase—

al combate. En otras palabras, la crisis es una condición necesaria —esencial—, pero no suficiente. Falta aún «el partido» —la organización política—. La crisis es un dispositivo fundamental de la política. Es lo que permite «lanzar la ofensiva». «Crisis» es sinónimo de alteración de las capacidades de dominación, de toda temporalidad homogénea, de toda normalidad. Refiere a la ruptura de los equilibrios sobre los que se estabiliza el dominio estatal. He aquí la dificultad de esta categoría: aun siendo fundamental, no es capaz, de por sí, de garantizar el rumbo del proceso revolucionario. Se la vive esperando y, cuando llega, no estamos a la altura de aprovecharla. Por ello, decía Lenin, resulta fundamental la existencia de un partido que sepa y pueda organizar la insurrección, para no perder la oportunidad. La crisis debe desencadenar una situación revolucionaria. Podríamos resumir: «de la crisis revolucionaria a la toma del poder».

La crisis estructural —económica—, nos decía Gramsci, no nos regala nada. La crisis económica se torna política, precisamente, cuando coincide con la irrupción de una fuerza social antagónica capaz de organizarse «políticamente», desorganizando la unidad «política» del bloque de las clases dominantes —precisamente, en crisis—. Luego, si las cosas salen bien y ya desde el poder, el nuevo bloque de clases asume la tarea de organizar su dominio —dictadura del proletariado—. Como teoría política resulta francamente impecable.

Se comprende bien que la red de la que nos habla esta subjetividad política supone a la dispersión como un riesgo mayor y a la vez excepcional. Si una sociedad existe en la medida en que hay un dominio que la organiza como tal, se concluye que sólo es posible su consistencia por medio de la articulación de formas consensuales y represivas, única manera en que las partes se ven impelidas a convivir en sociedad. Sólo cuando hay «crisis de dominio» se actualizan las posibilidades normalmente ausentes: 1. la dispersión de las fuerzas, y 2. la reorganización

de esas fuerzas a partir de la hegemonía revolucionaria. Según la primera posibilidad hay dos alternativas: la disgregación social o la reconstrucción del bloque de clases en el poder. Según la segunda, no llega a haber dispersión porque las «partes» —clases y grupos subalternos— pasan de estar dirigidos por una clase en el poder a estarlo por *otra* que pasa a una posición de dominio (se sostiene así un principio hegemónico alrededor de la forma estado).

La dispersión no tiene lugar en este pensamiento, sino a título excepcional. Y siempre como la *carencia* de un principio organizador que sustituya al principio dominante del estado. Esta *carencia* es política. Es una falla en la «conciencia», en la «voluntad» de producir significados alternativos capaces de organizar otro orden. Es, en fin, carencia de organización, de dirección y de orientación de la lucha. No hay hegemonía alternativa que no se plante destituir a la dominante. No hay política hegemónica, en fin, sin pretender sustituir el principio organizador de la sociedad.

La *tarea* política —por excelencia— es la que se dirige a dismantelar los sentidos dominantes —racionalizaciones de los intereses de las clases dominantes— y producir significados alternativos, lo suficientemente potentes como para ser capaces de reorganizar el juego de las clases en un sentido inverso al actual. El lugar central del juego, la posición privilegiada, es el aparato del estado.

LA REVOLUCIÓN NEOLIBERAL

El neoliberalismo no fue simplemente *una política*. Si fuera así podríamos festejar su final, al menos en la Argentina, en donde su hegemonía discursiva fue contundente y hoy está quebrantada. El problema es más complejo. El neoliberalismo implicó una transición mayor. Una reorganización del mundo: una reducción violenta

de la multiplicidad de lo humano a las motivaciones y racionalidades puramente económicas.

Miguel Benasayag afirma —en esta misma perspectiva— que este proceso de independización de la economía hay que pensarlo como un «proceso sin sujeto». La macroeconomía sería así una combinatoria autónoma de elementos, autosuficiente y resistente a todo intento de ser regulada por instituciones políticas. En condiciones neoliberales, agreguemos, estallan todos los discursos integradores e institucionalistas que pretenden «humanizar la economía». La política contestataria queda así bajo riesgo cierto de convertirse en un conjunto de enunciados morales.

No es fácil asumir las consecuencias que se desprenden de esta transformación. Los flujos de capital —la dinámica del mercado— sustituyeron, en su potencia determinante, la primacía de los estados nacionales a la hora de organizar un determinado orden en su propio territorio. Claro que los estados nacionales no desaparecen pero sus funciones estratégicas son reorganizadas de acuerdo a los imperativos de las nuevas fuerzas dominantes. Lejos de la «muerte del estado», lo que se constata es un nuevo tipo de estado. En este sentido, se ha teorizado sobre el estado *posfordista*¹, de *competencia*² o *técnico-administrativo*³.

Todas estas categorizaciones de las nuevas modalidades estatales coinciden en un aspecto: formas fijas, internas a territorios nacionales, que intentan, cada vez con menos fuerza, regular los flujos demográficos, de información, monetarios y de bienes y servicios. Así, estas formas estatales posmodernas persisten sometidas a la fuerza de los flujos mercantiles.

En resumen: el desarrollo desmedido y la autonomización de la macroeconomía operan sometiendo al conjunto de las relaciones sociales que se desarrollan bajo el territorio que dominan. La fragmentación deja de ser una excepción. No es una política transitoria o eventual, sino

un suelo inestable e incierto en el que estamos condenados a desarrollar nuestras vidas.

La dispersión es la *ontología* del capitalismo actual. Los fragmentos de la nación son articulados virtualmente por las fuerzas de la economía. Este nuevo paisaje evidencia cada vez más la incapacidad de las instituciones del estado nacional para organizar y sostener su soberanía en los términos clásicos del «monopolio de la violencia legítima sobre un territorio»⁴. ¿Qué significa en este nuevo escenario que las luchas sean «dispersas»? ¿Cuáles serían las formas de superar esta fragmentación?

La fragmentación no es efecto de una carencia, tal como lo pensaba la subjetividad política. Al contrario, esta dispersión de sentidos en la que se despliegan hoy nuestras vidas está producida por la afirmación de fuerzas efectivas: los designios del mercado. El mismo Max Weber creía que los mercados eran productores de las asociaciones y clases sociales. Claro que estas clases no tenían relación aparente con las clases sociales pensadas por Marx. Según Weber, las clases eran asociaciones de individuos separados, pero que poseían —por su posición frente al mercado, y no en la producción como en Marx— *intereses comunes*. El mercado como fuente estructurante no produce sino individuos consumidores, que se asocian temporalmente sin llegar a trascender jamás ese carácter de individuo consumidor.

Esta «desestructuración» social ya no es, en la actualidad, el efecto de una crisis. O en todo caso, la crisis ha dejado de ser excepcional. Ésta es la paradoja del neoliberalismo: ha regularizado y normalizado una *situación excepcional*. Que «ya no es la crisis» quiere decir que la lucha política ha alterado sus fundamentos. Ya no se trata de una lucha contra un estado represor —aunque reprima— ni contra un operador hegemónico de totalidad, proveedor de roles para cada habitante de la nación. El dominio económico, técnico y mediático utiliza al estado para la dominación, pero ya no es el estado el dispositivo

estratégico de la producción de una subjetividad sujeta, dominada, subordinada.

La pregunta evidente parece ser la siguiente: *¿cómo articular estas luchas fragmentadas?* Es decir: pareciera que ya no se trata de preguntarnos cómo desorganizar la hegemonía estatal, porque los fragmentos «ya están sueltos». Entonces: *¿cómo desplegar estrategias que aun sin reproducir formas jerárquicas en su interior, incluso renunciando a las formas clásicas y centralistas del partido, logren a la vez coordinar esfuerzos, articular las luchas y dar orientación a la acumulación política lograda, con el objetivo de «resolver» la cuestión de «quién gobierna»? ¿Cómo construir un poder de carácter popular que, desde abajo y bajo su hegemonía, sea capaz de volver a producir un estado fuerte, organizador, planificador? ¿Cómo se comunican las luchas? ¿Cómo se coordinan? Éstas son las preguntas organizadoras de las conciencias políticas en la actualidad.*

RED EXPLÍCITA Y DESCONEXIÓN (EL CLUB DEL TRUEQUE)

La imagen de la *red* nos ha servido durante los últimos años para organizarnos y pensar formas posibles de vincularnos sin «hacer centros». Según este lenguaje prestado de la informática somos, cada uno de nosotros, *nodos* de una red. Así trabajan, entre otros, los clubes del trueque: cada *nodo* es la «parte concreta» de la red de intercambios. En esa red participan los *prosumidores*: figura que designa a quienes son a la vez productores y consumidores. Estos *prosumidores* aspiran a mantener la experiencia directa y simultánea de ser productores de lo que ofrecen, y consumidores de lo que obtienen en dicho intercambio.

La red ha sido la respuesta de las experiencias alternativas a la pregunta sobre cómo conectar lo disperso, cómo vincular a aquellas personas y grupos que han que-

dado expulsados del sistema central. Se han desprendido de las redes oficiales otros circuitos, otras redes que, descentralizadas, permiten a hombres y mujeres organizar sus vidas por «fuera» —un «fuera» relativo pero efectivo— de los *nodos centrales* de la sociedad. Cada uno puede, a su vez, formar parte de uno o más circuitos. El desarrollo de estas redes forma una consistencia propia. Una red de trueque no es para cualquiera y, en principio, no aspira a organizar a las otras redes.

Las *redes explícitas* —en este caso las redes del trueque— extraen su fuerza del hecho de operar un *recorte* en la red global de intercambios y lograr así un espacio habitable por el *prosumidor*, quien habitualmente ha sido expulsado de la *red global*. Pero, a la vez, cada una de estas experiencias están permanentemente bajo riesgo de ser releída, absorbida y reincorporada a la *red global*. En el caso de la red llamada «club del trueque», las fronteras⁵ entre la red recortada y la red global están marcadas, por ejemplo, por el hecho de que la «moneda» utilizada para el intercambio no acepta «paridad» cambiaría con el sistema monetario de la red global.

Pero una vez establecido el funcionamiento de una red explícita, acotada, como es el ejemplo del trueque, es posible que se produzcan allí fenómenos impensados por los propios organizadores y hasta por los *prosumidores*. Es posible —pero de ninguna manera necesario— que surjan allí nuevas formas de la relación de las personas con los objetos, muy diferentes a las formas fetichizadas del capitalismo posmoderno actual. También es posible que se desarrollen en este tipo de prácticas alternativas nuevas formas de sociabilidad, de valores y vínculos que durante siglos el capitalismo reprimió. Pero de ninguna forma está asegurado. De hecho, sólo una investigación que se ponga como tarea pensar —a partir de la ruptura epocal a la que asistimos— las nuevas formas de producción de lazo social podrá comprender la fenomenología de una nueva subjetividad emergente.

LA NORMA Y LA ÉTICA DE LA MARGINACIÓN AUTOAFIRMADA

Las redes explícitas operan en su singularidad a partir de establecer límites —aduaneros— al flujo de intercambio respecto de la red global. Ésta es su fuerza, y de aquí puede extraer su carácter deseable por miles de personas que han quedado *excluidas* —compulsiva o vocacionalmente— de la articulación central. Pero esta *marginación* no es evidente. No se trata simplemente de una marginación económica, ni tampoco de una supuesta virtud de los marginados frente a los *integrados*.

Se trata de definir *integración* y *marginación* como términos imaginarios en relación a una norma dominante con respecto a la cual se constituyen los espacios de la inclusión y la exclusión. Esta inclusión/exclusión, insistimos, no tiene por qué ser pensada como fundamentalmente económica, sino que abarca cuestiones tales como la sexualidad o la etnia, en fin, todas aquellas formas de ser de lo humano que son sometidas a percepciones normalizadas según los parámetros de la grilla normalización/patología.

La *marginación* de la que hablamos no es la de quien fue catalogado como excluido, sino más bien la de quienes reniegan de la norma central para pasar a autoafirmar modelos propios de adecuación. Quien se considere excluido a partir de la norma está ya incluido en el sistema que lo excluye; de la misma forma que el incluido estará sometido a la amenaza perpetua de la exclusión. Incluido y excluidos son, paradójicamente, dos lugares del mismo sistema.

El carácter imaginario de la norma opera bajo una lógica «fractal», es decir, que se reproduce en cada espacio. En un barrio periférico hay también centros y periferias. Y en esas periferias de la periferia hay también zonas más «seguras» y otras por las que mejor «no pasar» y, así, al infinito. Lo mismo sucede en los «centros»: en las ciudades

más integradas hay siempre zonas y zonas. Esta topología «fractal» sostiene así la norma, reproduciendo la misma lógica en cada ciudad, en cada barrio, en cada calle.

La marginación de la que hablamos aquí no es la de quienes se encuentran sujetos por la norma —y la siguen deseando—, sino que esta marginación implica una operación subjetiva: rechazar lo que la norma hace con uno, oponer resistencias y crear formas propias y novedosas del ser. Estos tres momentos, a su vez, son parte de un mismo movimiento de «toma de la palabra». Gilles Deleuze aludía a esto con la consigna «resistir es crear».

La posibilidad de una experiencia —un colectivo cualquiera o una persona— de desarticularse de la norma que la nombra, que sabe sobre ella y que designa sus características de normalidad supone el movimiento de asumir soberanamente su situación, proponiendo discursos, saberes y criterios cuyo origen es ya situacional, es decir, múltiple. Este acceso a la multiplicidad es, a la vez, rechazo y resistencia frente al saber de la norma.

Esta *marginación autoafirmada* es una de las principales vocaciones del nuevo protagonismo. Estas operaciones son las que podrían producir nuevos valores de sociabilidad y saberes situacionales potentes. A la vez no lucha «contra» la norma, por abolirla o sustituirla. No se trata de «cambiar la norma» por otra, ya que lo que se rechaza no es el contenido normativo específico sino el funcionamiento normativo mismo. Tampoco se trata de abolirla, porque la permanencia de la norma no depende de *un* sujeto sino de los deseos de los sujetos.

La *marginación autoafirmada* no es nunca un nivel de «exclusión». Precisamente porque la exclusión es ya —siempre— una posición subordinada de la inclusión. La norma misma incluye excluyendo⁶.

La *marginación autoafirmada* es una forma *ética* compuesta por dos momentos. La *sustracción* resistente y la *autoafirmación* creativa. Pero la *sustracción* no es una acción abstracta. Implica un trabajo de reapropiación

de las condiciones mismas sobre las que trabaja esta operación ética. Tal operación parte de las determinaciones históricas y materiales concretas y consiste en una modificación de dichas determinaciones. Esta operación no es negación ni sublimación, sino reapropiación: transforma la determinación en condición.

Mientras la norma opera *determinando* la soberanía de las condiciones sobre la libertad posible en las circunstancias; la situación, en cambio, opera tomando las condiciones como el suelo material e histórico sobre el que se produce un encuentro con la potencia. Pero esa *reapropiación situacional* tiene un efecto paradójico sobre quienes siguen deseando a través de la norma: por un lado, puede inspirar experiencias análogas pero, a la vez, puede aparecer amenazando a las estructuras de poder dominante, a quienes gozan en su interior. Esto último es lo que sucede en las sociedades que reprimen la homosexualidad: la fantasía de que el homosexual experimente un goce mayor y más diverso lo coloca en un lugar amenazante para la *normalidad*. El nuevo protagonismo —*marginación autoafirmada*— implica por sí mismo una nueva política en la medida en que produce tendencias potentes de nueva sociabilidad por la base social. Sin embargo, la norma adquiere actualmente un funcionamiento más abstracto que aquel que hemos conocido y criticado durante la época de la sociedad disciplinaria y la hegemonía del estado nación. Insistimos: en nuestras sociedades biopolíticas la norma se ha vuelto aún más abstracta —la economía y la tecnociencia— dando lugar a un verdadero «proceso sin sujeto». Tanto lo *patológico* y lo *normal* como lo *incluido* y lo *excluido* pasan a ser producidos por las redes posmodernas de biopoder antes que por las instituciones de encierro que teorizara Foucault.

En la película *El Placard*, del director Francis Veber, se nos cuenta la historia de un empleado administrativo de jerarquía indefinida en una gran compañía productora de profilácticos. Nuestro amigo, un *francés medio*, está tris-

temente divorciado de su única mujer a quien ama —y aburre— y distanciado de su hijo a quien no logra seducir por ninguna vía. Este es el cuadro inicial: el de un hombre totalmente normalizado, deprimido e indiferente, que no logra llamar la atención de su compañera de trabajo ni convocar a la camaradería de sus compañeros de trabajo. Es sólo un número para el directorio de una empresa que, por razones estrictamente técnico-económicas, decide reducir su planta y lo incluye entre el personal a despedir. Arruinado y al borde del suicidio, un nuevo vecino, mayor que él y también solitario, interviene invitando al protagonista a considerar una estrategia para revertir su situación laboral: hacerse pasar por homosexual, de forma que la compañía se vea obligada a rever su decisión o a afrontar una demanda pública y jurídica por discriminación. El costo de esta decisión será alto para nuestro hipernormalizado personaje: deberá elegir entre tener fama de homosexual o afrontar la situación más temida: pasar a ser un desempleado, un excluido. Finalmente, y como es de esperar, elige la primera. Así, los cómplices mandan una foto trucada del protagonista en un ambiente indudablemente gay, que pronto circulará por todas las oficinas. La estrategia resulta todo un éxito, y de inmediato el gerente general de la empresa asciende a nuestro amigo, a la vez que los miembros masculinos y homofóbicos del directorio son forzados por sus superiores a «hacerse amigos» del falso homosexual. De pronto, todo se invierte y su esposa e hijo se interesan vivamente por el descubrimiento. Incluso su compañera de trabajo prácticamente lo viola en horario laboral. La película nos muestra entonces a su cómplice: un genuino homosexual que debió soportar en otra época —y en la soledad más dura— la expulsión de su trabajo, precisamente «por» su condición sexual. Como nos muestra *El Placard*, la homosexualidad y la exclusión económica y social han invertido sus lugares. No se trata de ningún progreso de la sociedad francesa en su conjunto, ya que

el reconocimiento del homosexual es presentado como un acto obligado y calculado de hipocresía —aunque probablemente la resistencia homosexual haya logrado avances al respecto—, sino de algo muy diferente: el proceso de producción de valores ha sido desplazado hacia el desarrollo de la economía y la tecnociencia, las cuales, en su propio devenir producen como consecuencia involuntaria nuevos criterios de integración y exclusión.

Esta nueva característica fundamental de las formas contemporáneas de la dominación imponen nuevas exigencias al pensamiento radical y a las formas de la marginación autoafirmada, y nos obliga a reconsiderar la puesta en *acto* de la operación ética —multiplicidad— bajo las actuales condiciones —de dispersión—.

DE LA DISPERSIÓN A LA MULTIPLICIDAD

Llegamos entonces a la pregunta que recorre buena parte de las preocupaciones de quienes participan del movimiento alternativo. ¿Es la multiplicidad un problema a superar a partir de formas de articulación que organicen y den eficacia a las luchas? Y más aún: ¿cómo podría organizarse una red de estas experiencias de nuevo protagonismo?

La única red existente entre estas experiencias sólo puede ser la *red difusa*. Precisamente la singularidad de estas experiencias consiste en que su propia operación implica salirse de la red global —de la norma, del panóptico— y afirmar en ese «ir más allá» un saber de sí misma y de su situación.

La red explícita que produce cada experiencia es, por tanto, restringida e interior a las propias premisas que la fundan. Afirman sus propias formas de intercambio. No se aíslan, sino que delimitan nuevas fronteras con el «exterior». O, de otra forma, se apropian de ese «exterior» volviéndose soberanas de la relación.

La red difusa opera a partir de *resonancias*. Estas suponen compartir problemas epocales, determinados obstáculos comunes, que hacen transferibles —por medio de composiciones situacionales— determinados saberes, sentidos y enunciados. No hay formas de imitación y traducción directa que tornen generales —e inmediatamente universales— las eficacias de esos saberes.

Pero estos encuentros, estas composiciones, no implican la conformación de un nuevo espacio global. Una red explícita no puede vincular realmente situaciones diferentes sin tomarlas como «nodos» de la red, los cuales suponen un espacio virtual de comunicación entre experiencias homogeneizadas por una propiedad común. Así, se ve afectada la singularidad situacional lograda a partir de la operación ética, para volver a aceptar un dispositivo soberano —normativa— sobre la experiencia misma.

Red difusa y red explícita son, entonces, dos nombres que intentar ordenar desde la perspectiva del nuevo protagonismo las conexiones posibles entre las experiencias del contrapoder. En efecto, la red explícita es presentada aquí como la existencia de conexiones activas entre puntos de una red organizados por un sentido presente, es decir, una situación. La red difusa, a su vez, es el medio ambiente, o la existencia de situaciones con las que la situación —red explícita— se comunicará, precisamente, por resonancias.

La red difusa es la percepción de la red global desde el punto de vista de la situación. En efecto, mientras la red global funciona articulando toda la extensión de puntos posibles bajo el vínculo virtualizante de la comunicación, la red difusa opera como el conjunto de las resistencias respecto del punto de vista abstracto de la red global. Otra forma de decir esto considera a la red global como la dispersión propia del dominio biopolítico, mientras que la red difusa es la capacidad de producir una sustracción o, mejor, una autonomía respecto de la red global. La red difusa es el punto de vista que nos permite pensar la com-

posición de situaciones a partir de la producción de un zócalo común a ambas.

Lo que afirma la red difusa es la imposibilidad de organizar explícitamente la red global. La composición, entonces, sólo se produce a partir de una reflexión intrasituacional que es capaz de hallar en sí misma, como elemento que la teje y la constituye, la situación con la que se encuentra y componen.

Lo que comparten estas experiencias no es «ni tanto ni tan poco»: ni se someten a una propiedad común que las agrupe y normativice su acción, ni existen como una pura dispersión inconexa. Las situaciones existen como totalidades concretas. Ellas no tienen nada que buscar fuera de ellas. No hay un «medio ambiente» global del cual extraer información. Y menos aún se trata de que una «lógica global» las gobierne. Estos universales concretos son múltiples consistentes que reproducen el mundo en su interior⁷. Cada una de las otras situaciones que viven en ella como elemento pueden activarse, decirle algo, o no. Se trata, dijimos, de resonancias, es decir, de los efectos de un trabajo en interioridad situacional que al tratar problemas epocales comunes, inspira procesos activos de reapropiación en otras situaciones.

Cada situación trabaja a la vez como red explícita y como red difusa. Como recorte frente a la red global y como red difusa con respecto al resto de las situaciones. Estas resonancias abren vías de comprensión a lo que podríamos llamar el «cambio de hegemonías»: la emergencia de nuevos elementos epocales que se hacen presentes en cada situación. Así, las resonancias son las formas en que repercuten —expresivamente— las novedades, los descubrimientos, los nuevos saberes.

La pretensión de organizar una red explícita corre siempre el riesgo paradójico de recentralizarse, ya que: ¿cuál es el criterio de pertenencia a la red?, ¿cómo controlar que este criterio sea cumplido?, ¿cómo evitar que resurjan excluidos e incluidos en su interior?

Hay suficiente experiencia acumulada en el sentido que todo agrupamiento alternativo, si cristaliza como tal, pasa a fijar sus propios criterios de pertenencia e identidad, realizando, paradójicamente, los designios opuestos a los deseados. Pero también pudiera ser que la red no hiciera totalidad en ningún momento. La red difusa se propone indagar estas posibilidades. Que ella misma no existiese *realmente* como tal. Ya no estaríamos frente a las partes de un todo, o ante fragmentos que deben ser articulados, sino frente a singularidades radicales, capaces de ser receptoras de las resonancias de otras universalidades por la sencilla razón de que estas singularidades tienen la vocación de integrar al mundo —a la red— dentro de su propia universalidad concreta.

Así, la dispersión pasa a tener otro estatuto. Ya no es la carencia excepcional de una «política» de voluntad estatal, y su destino no es más la centralidad. La dispersión es la forma espontánea de la «sociedad de mercado» y no deviene activa y productiva sin devenir multiplicidad.

La operación de devenir múltiple siempre es percibida desde el punto de vista de un espectador exterior. Este último ve la «falta de centro», de coordinación entre las partes y confunde con facilidad dispersión y multiplicidad. Pero este espectador exterior es también quien se resiste —desde la subjetividad política típica de los universitarios, los militantes políticos, los humanitarios de las ONGs y los militantes «globales»— a pensar al interior del proceso de lo múltiple.

Ambas figuras, lo múltiple y lo fragmentado, parten de un suelo común. Pero tienen una diferencia sustancial: mientras lo disperso se concibe según un sentido unitario anterior o posterior, lo múltiple, en su sentido, existe y consiste en sí mismo.

La dispersión es, así, el múltiple que ha perdido toda consistencia. Todo sentido. El nuevo protagonismo es un múltiple que se descubre como tal. Sólo puede aparecer como una pura dispersión a partir de la exterioridad con

que se observa o bien a partir de una falta de elaboración al interior del múltiple mismo.

La situación —múltiple entre múltiples— puede hablarle al mundo, a partir de su propia experiencia y sin hablar «del» mundo «exterior». Es lo que venimos llamando hasta aquí una *universalidad concreta*.

A diferencia de la dispersión, el todo está en cada parte. Mientras cada elemento del múltiple, en su extrema singularidad, va afirmando una universalidad que permite pensarnos como parte de «lo mismo»: «productores de mundos», diríamos. Esta red es, paradójicamente, una red que lejos de existir por fuera de cada nodo, existe «en» cada «nodo». Cada red explícita trabaja en la red difusa sin pretender organizarla.

La red no exige ser articulada. No hay que enredarse en la red. Por eso, decimos, la red sólo sirve como *red difusa*. La red explícita o política es la forma del pasaje de la dispersión y el fragmento a la totalidad —estatal—. La *red difusa*, en cambio, implica no pensar en términos de pasaje de un estado a otro, sino de la conversión *de lo disperso en lo múltiple*.

La *red difusa* es la imagen de situaciones singulares, formas productivas y concretas de apropiarse del mundo, de crearlo, sabiendo que hay tantas luchas, modos de existencia y puntos de vista, como experiencias situacionales se asuman. *La red difusa consiste en el conjunto de las resonancias posibles —no comunicativas— entre estas situaciones*. Por su mismo carácter, la red difusa no es una red comunicacional: no transmite *información*.

Se parte del principio según el cual todo saber —y su valor— es puramente situacional —dependiente de un conjunto de premisas axiomáticas que le dan consistencia—. Trasladar un saber proveniente de un sistema de premisas a otro es reducir una operación situacional a pura «información»; es decir, a «dato». Pero un dato no conserva su valor independientemente del contexto de apropiación, del conjunto de referentes en función del cual se lo interroga.

RED DIFUSA

Estos últimos años hemos visto nacer una contraofensiva de las luchas en todo el mundo. Pero este contrapoder no siempre logra pensarse como una red difusa del nuevo protagonismo. Muchos de quienes participan de esta nueva radicalidad se piensan a sí mismos como parte de una lucha global. Pretenden, entonces, organizar la resistencia de acuerdo a *redes explícitas*. La pregunta que estas experiencias se hacen suele ser: ¿cómo revertir las tendencias injustas y autodestructoras de la humanidad si se rechazan los términos de un pensamiento global?

Los partidarios de la construcción de redes explícitas sostienen que «si el dominio es global, la resistencia también debe serlo». Así, horizontalidad, pluralismo, coordinación global, circulación de información y acción directa son los principios que orientan los intentos de constituir movimientos «anticapitalistas», bajo la consigna: «actuar localmente, pensar globalmente».

La multiplicidad del movimiento, a su vez, no admite la emergencia de centros «dirigentes» o «inteligentes» que pretendan ser el lugar desde el que se organiza o se piensa la alternativa⁸. La multiplicidad es múltiple. En el movimiento de la resistencia antiglobal aparecen dos tendencias: quienes se orientan hacia la constitución de centros alternativos, organizando así la dispersión —bajo la idea de oponer una globalización «justa», a la actual, «injusta»—; o, por otro lado, aquellos que apuestan a la multiplicidad y consideran que, si la globalización es lo propio del capitalismo, lo que las resistencias deben hacer es «desglobalizar».

Desde la posición globalizante se cataloga a lo múltiple como lo disperso a organizar, como aquello «sin sentido»: lo múltiple así vuelve a ser una «carencia». Desde este punto de vista se activan todas las aporías de la subjetividad política clásica. Por otra parte, esta perspectiva repone la separación entre lo económico, lo social y lo

político en términos clásicos. «Lo político» insiste en aparecer como clave salvadora contra la dispersión, subordinando la multiplicidad de experiencias⁹. Pero no se puede reducir la contraofensiva actual a esta tendencia. Desde la aparición del EZLN, en Chiapas, una enseñanza inédita agregó recursos prácticos a la autopercepción del nuevo protagonismo. Esto es: el zapatismo practica impulsos muy concretos para evitar que las redes cristalicen en un centro. Recuperando, vivificando y socializando conceptos de inspiración foucaultianos/deleuzianos, la red que proponen los zapatistas es la de «un mundo en el que quepan muchos mundos». Estos mundos no son fragmentos dispersos, ni «nodos» de una red, sino un múltiple no dirigido¹⁰.

La renuncia a la toma del poder por parte del EZLN implica una reubicación del estado al interior del múltiple. El estado ya no sería el dispositivo que asegure unidad y sentido a «las partes», sino la institución que regula y administra los recursos de la nación mexicana. Ésta estaría formada por experiencias diversas —comunidades profesionales, universitarias, campesinas, obreras, de mujeres— que no se propondrían subordinar una a las otras: el movimiento democratizador es concebido como un llamado a una operación ética en cada situación, antes que una adhesión mecánica al zapatismo. Así, el pensamiento zapatista puede ser entendido —al menos por nosotros— como el de una *red difusa*: una acción que admite la coordinación, la solidaridad y los encuentros a nivel planetario, pero que, aun así, no olvida su universalidad concreta. Y es interesante ver hasta qué punto esta interioridad situacional coloca a los zapatistas en las mejores condiciones de lucha contra las fuerzas globales del capitalismo. Lejos del aislamiento, el EZLN y las comunidades indígenas del sur de Chiapas logran apropiarse de todo aquello que les resulta útil para desplegar su experiencia.

El neozapatismo asume el enfrentamiento al que está expuesto. Las comunidades indígenas pretenden salvar

una forma de vida¹¹ y de relación con la naturaleza que está amenazada por los intereses de las grandes multinacionales¹², las cuales ambicionan la biodiversidad de la selva Lacandona. Los zapatistas han logrado asumir esta lucha coordinando su pelea junto a otros indígenas, intelectuales, ONGs y militantes de todas partes del mundo. Pero, a la vez, esta acción no implica ninguna «conciencia global del mundo». No les hace falta a los indígenas emitir juicios morales, universales, para derivar de allí el sentido de sus acciones. Sólo el capitalismo pretende saber *realmente* sobre «el mundo». Para las culturas que logran afirmarse sobre bases alternativas sólo existen situaciones: no resulta fácil, salvo para nuestra cultura occidental del individuo, concebir un mundo imaginario desde el cual «observar al mundo».

La existencia es, como decía Sartre, previa y múltiple con respecto a la conciencia. Gilles Deleuze leía en la obra de Spinoza este mismo movimiento: según Deleuze, el procedimiento de Spinoza consiste en ir más allá de la conciencia por medio de una revalorización del cuerpo: «... el modelo corporal no implica desvalorización alguna del pensamiento en relación con la extensión, sino algo mucho más importante, una desvalorización de la conciencia en relación al pensamiento; un descubrimiento del inconsciente, de un inconsciente del pensamiento, no menos profundo que lo desconocido del cuerpo»¹³.

Es esta esencialización que hace la conciencia sobre la existencia, sobre lo múltiple, la que se activa cuando se piensa desde lo global. Este procedimiento, sin embargo, se encuentra en el corazón de los procesos comunicativos. La hipótesis de origen spinozista-deuleziana afirma que sólo al nivel de la existencia, es decir, de lo práctico corporal como pensamiento múltiple —que siempre va más allá de la conciencia—, se establece un reencuentro de práctica y teoría, cuerpo y pensamiento, unidad existencial viva y operante, refutación de la escisión a la que nos condena la separación capitalista.

SABERES SITUACIONALES (LOS ESCRACHES)

Los escraches son, según Horacio González, las armas específicas de las asambleas. Si algunos saquean y otros piquetean, las asambleas «escrachan». Así, el «que se vayan todos, que no quede ni uno solo», consigna dominante del movimiento asambleario, adelanta, en palabras, lo que luego se materializará en forma de escraches: «que no quede ni uno sólo sin escrachar».

No pasa inadvertido para nadie que los escraches han sido reinventados los últimos años por la agrupación H.I.J.O.S.¹⁴. Ha sido este trabajo de recuperación y creación de nuevas formas de manifestar demandas y exigencias lo que posibilitó a la asamblea apropiarse de una modalidad de protesta, disponible a partir de este trabajo previo.

Y bien, el escrache se ha «generalizado». ¿Podría ser ésta la muestra de cómo funciona la red? ¿Conservan los escraches, en su *generalización*, el mismo significado que cuando lo realizan los H.I.J.O.S.? ¿Es importante que así sea?

Los escraches de H.I.J.O.S. pueden ser concebidos, en primer lugar, como un *procedimiento práctico de producción de justicia*. Como tal, realizan sus denuncias-escraches contra personas —jurídica y/o socialmente— condenadas. Personas que, luego de su condena, no han cumplido su pena. Los crímenes que han cometido han quedado impunes.

El escrache nace como una forma de *autoafirmación*. En lugar de confiar en la justicia representativa, se inauguran formas directas de «hacer justicia» sin esperar mediaciones de ningún tipo. No se trata sólo de un déficit institucional, sino de algo más importante: los efectos del escrache no son sino secundariamente una denuncia a un funcionamiento inoperante del poder judicial. El escrache no trabaja «presionando a los jueces para que actúen», aun si, eventualmente, esto también ocurre. La marca del escrache sobre el cuerpo social es más profunda e inquietante.

tante. Remueve toda una cadena de complicidades que hicieron posible el genocidio y convoca —para hacer justicia— a miles de personas, particularmente vecinos de los genocidas, que son quienes toman en sus manos la tarea de ejercer la pena. Así, el escrachado ya no será un «vecino más». Y a partir de ese momento, «todos» saben quién *es* y lo que *bizo*. La pena pasa a manos de los vecinos a partir de un acto simbólico: el escrache.

En contra de lo que afirman supuestos especialistas —intelectuales de opinión demasiado fácil—, el escrache de H.I.J.O.S. no es tampoco un hecho mediático. Según las «reflexiones» de estos «analistas» de la sociedad posmoderna, los escraches de H.I.J.O.S. serían formas imprevisibles del resurgir de un protofascismo, de la patota. Sin embargo, la respuesta de los hijos hacia quienes mataron a sus padres —¿vemos o no alguna diferencia entre esto y el fascismo?— es cualitativamente diferente. Sin detentar poder alguno, desarmados, pacíficos, los escraches convocan a una fiesta *cuya duración* no está marcada ni por la lógica del «apriete» ni por los noticieros de la TV. De hecho, y cada vez más, los escraches constituyen un largo proceso previo de discusión con organizaciones barriales y vecinos sobre el *sentido del acto* que, evidentemente, escapa totalmente al televidente.

El tiempo del escrache es opuesto al de la espera. La acción directa, la apelación a los vecinos del barrio como ejecutores de una condena permanente, los lazos que H.I.J.O.S. debe construir con los vecinos y la acción de reactivación/actualización de una memoria de luchas populares —sin nostalgia y por fuera de toda posición de «víctima»— tiñen de manera significativa el sentido de este dispositivo. Por otra parte, ¿es menor que quienes convoquen a sostener la condena social sean «hijos» de «desaparecidos» y cientos o miles de jóvenes de una generación que se resiste a aceptar el genocidio y la sociedad neoliberal como forma de sociabilidad? ¿Es secundario que el escrache surja cuando las formas clásicas de la

política han agotado su potencial transformador y productor de justicia? ¿Es indiferente, para pensar el sentido de los escraches, que la acción directa sea emprendida en momentos en que la «representación» política y la virtualización mercantil y mediática han moldeado las relaciones sociales hasta un punto no recordado?

Tampoco está de más decir que los escraches comenzaron en una relativa soledad y que han sido reprimidos numerosas veces. Es decir, que el clima en el que emergieron era muy diferente del actual. Ahora bien, si el significado del escrache se compone a través de todos estos elementos, ¿cómo podría *otra experiencia* utilizar estas mismas formas del escrache pretendiendo *para sí* el mismo significado? La hipótesis sería ésta: es posible hacer *otros* escraches, pero no generalizar los escraches de H.I.J.O.S. Quienes tomen al escrache como «técnica mediática y eficaz», es decir, comunicante, *traicionan* el sentido del escrache. Pero a la vez no hay forma de no traicionarlo, ya que el significado no se separa de las condiciones prácticas que lo hacen ser en su singularidad.

La exigencia, entonces, es la de adoptar el escrache —sólo para los interesados, claro— como elemento que puede ser parte de la producción de un nuevo sentido. Esto implica, por cierto, no reproducirlo en exterioridad, sino a partir de una *nueva singularidad*: la de la experiencia que decide apropiarse del escrache y se dispone a producir un significado propio y nuevo. Así, las asambleas, por ejemplo, constatan que el escrache no porta una eficacia en sí mismo, sino que produce efectos a partir de constituirse como una operación situacional específica.

Escraches, asambleas, cacerolas y piquetes son todas formas de lucha que extraen su valor de una producción situacional de significados. Entonces, no hay generalización sino aparente. Porque la *generalización —red explícita—* tiene un límite: la difusión de una forma de lucha con su significado original —por ejemplo, el escrache de H.I.J.O.S.— sólo se sostiene al interior de determinadas

condiciones de producción. Por fuera de esas condiciones de producción —que están organizadas por un sentido— no se sostiene el significado del escrache. Se comprende, entonces, que extraídas del conjunto de premisas que le daban significación, las formas de lucha más expresivas ya no dicen nada.

La incorporación de una forma de lucha no es una simple importación, sino que implica un trabajo de reelaboración, apropiación y colonización de la práctica en cuestión por un nuevo sentido que le dará —o no— un determinado significado. La traslación de la práctica y su sentido de una experiencia a otra es inverosímil. Ello sólo ocurre como efecto de la ideología de la comunicación, que pretende reducir todo al mundo de la imagen y la opinión, dispositivo productor de subjetividades de la red del mercado que aniquila todo sentido bajo la fuerza de la cuantificación.

El escrache posee el valor de una «operación» singular intransferible. Lo cual no quiere decir que haya una única forma de practicarlos, sino que cada vez que se lo practica se impone una reflexión sobre las dificultades de la mímica; es decir, de la imposibilidad de importar eficacias de otras luchas por el fácil proceso de la copia. Esta reflexión sobre los escraches abarca una epistemología. Porque nos habla de la imposibilidad de trasladar mecánicamente saberes que tienen un valor al interior de un conjunto de premisas, de una situación, a otra, sin un proceso de reelaboración. Y es esta conciencia de las fronteras que necesariamente tiene toda situación la que muestra la diferencia sobre el funcionamiento entre la red explícita y la red difusa. La primera funciona al interior de un conjunto de premisas comunes. La segunda no; funciona, en cambio, en la complejidad de situaciones diversas y, por tanto, cada «pasaje» exige una profunda resignificación. La ilusión de un mundo «sin fronteras» no puede ser la de un mundo homogéneo y abstracto, de sentido único o, mejor, sin sentido alguno.

CONTRAPODER

Dice León Rozitchner que las izquierdas han extraído dogmas y modelos de las revoluciones triunfantes. En ellas se manifestarían las leyes de la historia. Nos hablan de las posibilidades de los hombres de conocerlas y manejarlas. Nos llenan, en fin, de una fe racional en el futuro. Sostiene Rozitchner que esta fe en el progreso oculta que estas mismas leyes históricas que se manifiestan en los triunfos debieran ser tenidas en cuenta a la hora de comprender el significado de las revoluciones fracasadas.

Si el destino de las revoluciones exitosas está en la modelización mitificada, en la invitación a «generalizar la receta», las revoluciones derrotadas debieran prevenirnos sobre esta facilidad con que los éxitos nos hacen olvidar los recovecos, las idas y vueltas de la historia. Si las izquierdas seleccionan sus éxitos para entusiasmarse con ellos, barriendo bajo la alfombra las enseñanzas de los fracasos, el resultado previsible es la subestimación de las luchas marginales, periféricas y los saberes que ellas producen.

Sin embargo, las luchas derrotadas (su sabiduría) también nos hablan. Y en ese punto de fracaso encierran una carga histórica significativa. Es ésta la historia de la Argentina moderna: un conjunto de derrotas cuyas palabras nos resultan difícilmente tolerables. Biografías y batallas olvidadas por una razón u otra. Porque no realizaron su promesa o porque los triunfos parciales alcanzados no conforman a quienes tienen una visión acabada sobre la forma en que la historia debiera desplegarse. Y bien, el olvido es una *posición reversible* dentro de un campo de *posiciones* contrapuestas. Lo que ayer fue olvidado hoy renace con una fuerza inusitada. Las capas de discursos, solidaridades, saberes y sentidos puestos en juego en las batallas, por momentos relegadas, se activan secretamente, reorganizadas a partir de una llamada eficaz, perpetrando su propio contraataque en el momento en que,

como brasas envueltas en cenizas, logran nuevamente prender su fuego, y propagar el contagio.

Los días 19 y 20 de diciembre se arrumban junto a otros posibles. Su interés es también un misterio. Pero si tuviéramos que argumentar el por qué de esas fechas y no alguna anterior, priorizaríamos dos argumentos. Por un lado, la *intensidad*. La concentración de demandas, exigencias y decisiones tomadas en una ciudad por una multitud hasta el momento —y en apariencia— más o menos inconexa. Esta intensidad estuvo cargada por los fracasos acumulados y nunca del todo bien asumidos. Como diría Walter Benjamin, estas derrotas parecieran no molestar por un tiempo, hasta que ese tiempo mismo resulta abruptamente interrumpido. Así, la irrupción no es deshistorizada; más bien se trata de la única historización efectiva.

Por el otro, la *visibilidad*. Los días 19 y 20 obraron como un contundente llamado de atención. Como si alguien hubiese prendido la luz, en medio de la madrugada. El aviso fue dado: «¡acá pasa algo; no se puede seguir durmiendo, como si *nada* pasara!». Es decir, se alteró la visibilidad general, la autopercepción del país, se reestructuró el campo del discurso —de lo— público. Como una recaída del paciente en el real de su afección, o como el fin de una ilusión —según los gustos y las posibilidades—.

Los días 19 y 20 son jornadas de fusión, emergencia, irreversibilidad, visibilidad, intensidad, reacomodo, retorno e invención. Todos movimientos realizados «en» —y por— una historia esquiva cuyos caprichos no son nunca definitivamente interpretados. Una larga tradición de lecturas políticas, enhebrada al calor de conspiraciones verdaderas e imaginarias que comprenden los hechos históricos a partir de grupos constituidos e intereses consolidados, nos aconseja una metodología eterna: preguntarnos quiénes son los beneficiados. Ésta sería la respuesta del acertijo. ¿Quién ganó y quién perdió? Los efectos nos llevan directamente a las causas. Así, se confirma una y otra vez que «los de siempre ganan» y «los de siempre pierden». ¿Qué nove-

dad podría traernos la historia? ¿Qué libertad auténtica podemos pensar en caso de que esta historia realmente siga transcurriendo?

Sea lo que sea que haya realmente sucedido los días 19 y 20 de diciembre, ningún discurso podrá abarcar sus significados últimos. Investigaciones venideras iluminarán aspectos determinados del caso, pero no agotarán el potencial de interpretaciones posibles. Como las grandes insurrecciones de nuestra historia, como la del 17 de octubre del 45 o la del 29 de mayo de 1969, los días 19 y 20 tienen un significado abierto a lo que podamos hacer con ellos. De aquí su irreversibilidad.

Una insurrección de nuevo tipo, sin autor, sin propietarios, que obró por fusión de historias menores irrumpió una noche dejando perplejos a quienes debían ser sus protagonistas, a quienes se preparaban hacía años para participar de ella, y decían saber muy bien qué hacer en momentos de grandes definiciones. Y es que las insurrecciones soñadas son siempre más (im)perfectas e imposibles que las reales, que no se acomodan al sueño de los restos caricaturales de una vanguardia deshilachada. Sin un centro organizador, la multitud fue produciendo las formas prácticas y efectivas de potenciar, coordinar e impulsar de conjunto todos esos fragmentos del pasado y del presente, actualizando saberes, memorias y demandas que resultaron ser más perdurables de lo previsto. La multitud actuó como una multiplicidad sin centro.

¿Quién sería capaz de hallar al autor de estas jornadas, quién las pensó, quién la predijo? ¿Quién puede «reducir» la compleja trama de cacerolas, marchas, piquetes, demandas encontradas en una única lógica, en una única razón? Ni la misma red de asambleas que surgió como efecto del levantamiento puede hablar de autoría. Cuando hay tantas historias, tantas crónicas, tantos cronistas e historiadores posibles, se comprende que la historia es tan múltiple y perspectiva que no hay sujeto único y consistente de este relato.

La situación actual —demasiado viva para ser escrita, descrita— tiende a acomodarse nuevamente en función de las singularidades de cada experiencia. Otras luchas se suman al paisaje de la resistencia. Basta nombrar las experiencias de fábricas, frigoríficos y empresas quebradas y tomadas a su cargo por los propios trabajadores, quienes mantienen sus plantas en actividad, alterando las formas productivas y vinculándose con prácticas culturales, artísticas y políticas radicales y constituyendo otras formas de practicar el contrapoder. Esta extensa red difusa alternativa no es nueva, pero ahora es visible. Resulta innegable que todas ellas, y tantas otras más, están cambiando la composición del país y abriendo, cada vez más, nuevas posibilidades, experiencias y valores, que van mucho más allá de lo que cada una de estas experiencias puedan planear a nivel puramente consciente. De hecho, cada experiencia por separado no tiene otro destino que la muerte. Todo lo que vive tiende a morir. No hay nada de extraño en esto y, por tanto, el fin de una experiencia no implica un disvalor. Al contrario, los valores se hallan entre quienes saben afrontar el final. Por ello, la *inmortalidad* no es un fin en sí, sino el efecto de la intensidad de lo que cada experiencia —individual o colectiva— haga en vida. Una existencia plena altera las posibilidades de vida, multiplicándolas, extendiéndolas. Sólo en ese sentido cada experiencia radical vive más allá de sí misma. Éste es el carácter irreversible de las insurrecciones que signaron a las generaciones modernas de argentinos.

La insurrección de diciembre implican una apertura a ser recorrida, significada. Una nueva radicalidad comienza a protagonizar este espacio abierto.

Notas:

1. Ver los trabajos de la denominada *escuela de la regulación*.
2. Ver Joaquín Hirsch, *Del estado de seguridad al estado nacional de competencia*, ob. cit.
3. Apuntes de Ignacio Lewkowicz en archivo de materiales del Colectivo Situaciones.
4. Definición de la sociología clásica. Pertenece a Max Weber, *Economía y Sociedad*, FCE, México, 1995.
5. El prosumidor conoce perfectamente la existencia de esta frontera, pero no tiene ninguna prohibición para cruzarla una y otra vez.
6. Giorgio Agamben, *Homo Sacer I*, ob. cit.
7. Ver Leibniz, *Monadología*, Hyspamérica, Barcelona, 1983.
8. Alrededor de esta pregunta parece girar buena parte del debate actual. Según un reciente artículo de Michael Hardt, en el II encuentro del Foro de Porto Alegre se han enfrentado dos posiciones divergentes: «hay dos posturas básicas de respuesta a las actuales fuerzas dominantes de la globalización: se puede trabajar para fortalecer la soberanía de los estado-nación como barrera defensiva contra el control del capital extranjero y global, o se puede luchar por una alternativa no nacional a la forma actual de la globalización que sea igualmente global». Hardt continúa describiendo el funcionamiento concreto al que lleva cada una de estas posiciones: «La estructura centralizada de la soberanía del estado se opone a la forma de red horizontal de los movimientos. A la vez, los movimientos argentinos surgidos en torno de la actual crisis financiera, organizados en asambleas barriales y delegados de ciudades, también se muestran hostiles a las propuestas de soberanía nacional. Sus eslóganes se orientan no contra un político en particular sino contra todos ellos (“que se vayan todos”)». Finalmente, Hardt nos habla de las ubicaciones políticas concretas de cada una de estas posiciones: «Los partidos tradicionales y las organizaciones centralizadas ocupan en general el polo de la soberanía nacional, mientras los nuevos movimientos organizados en redes horizontales suelen agruparse en el polo de la no soberanía. Y en las organizaciones tradicionales, el vértice tiende a la soberanía y la base a alejarse de ella». Según Hardt, la hegemonía en la organización del encuentro estuvo del lado de las posiciones que priorizan la soberanía del estado-nación como «la conducción del Partido de los Trabajadores (PT) brasileño, que fue el anfitrión del Foro y también los dirigentes franceses de Attac» que, «pese a la fortaleza de quienes ocuparon el centro de la escena en el Foro, en última instancia puede que hayan perdido la batalla», ya que el movimiento de las redes y las multitudes tiene las de ganar. El mérito de las palabras de Hardt no radica, desde nuestra perspectiva, en la caracterización de cada una de las tendencias enfrentadas como en la elocuente explicitación de la existencia de dos grandes tendencias en el movimiento radical: quienes están por la centralización y quienes están por la multiplicidad.
9. Algo así comenzó a suceder en el II Encuentro de Porto Alegre. Allí se prohibió a las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia —FARC—, al Ejército de Liberación Nacional de Colombia —ELN— y al Ejército Zapatista de Liberación Nacional —EZLN— participar como panelistas oficiales —ver la entrevista de Verónica Gago a Douglas Bravo en el diario *Página/12*, 10-02-02—. No se trata, para nosotros, de decir «sí» o «no» a estos *ejércitos revolucionarios* —tan distintos entre sí—, sino de constatar cómo van surgiendo personas con el poder para decir, por ejemplo, «la violencia no» o «aquel grupo no

- pertenece». Por esta vía, la multiplicidad se absorbe y pasan a imponerse los criterios de determinados grupos o personas que son, sin duda, también parte del movimiento, pero que terminan centralizándolo y formateando el potencial de estas experiencias.
10. Ver Raúl Zibechi, *Los arroyos cuando bajan*, Nordán-Comunidad, Montevideo, 1995.
 11. Carlos Lenkersdorf, filósofo, lingüista y autor del primer y hasta ahora único diccionario tojobal-español (que le llevó unos 20 años de vida en las comunidades tojobales de Chiapas) sostiene que su labor estuvo inspirada en una convicción: la necesidad de aprender de las culturas que no fueron dominadas por la civilización capitalista del individuo y la mercancía. Estas culturas, sugiere, son verdaderos bancos de información de perspectivas y puntos de vista de lo humano, cuya riqueza nos es imprescindible a la hora de pensar formas de existencias alternativas. Cuenta Lenkersdorf su primer acercamiento al tojobal: «Fue en los altos de Chiapas, en 1972, en Bachajón, en una reunión de representantes, mujeres y hombres, de diferentes comunidades. Eran tzetzales y, por supuesto, hablaban su lengua. Aunque no entiendo ninguna expresión, escucho constantemente y con repetitiva insistencia *lalalatik*, *lalatik*, *lalalalatik*, con la voz ascendente en la última sílaba. ¿Qué puede significar ese *-tik -tik -tik?* [...] Al terminar la reunión pregunto a un sacerdote presente, y él comienza a explicar que el *-tik -tik -tik*, que quiere decir *nosotros*, es un distintivo de la lengua tzetzal y de todo el pueblo. El *nosotros* predomina no sólo en el hablar, sino también en la vida, en el actuar, en la manera de ser del pueblo». Lenkersdorf reflexiona hasta qué punto este *nosotros* estructura toda la cultura tzetzal a partir de un relato que concierne a la cuestión de la justicia en las comunidades: resulta que dos hombres jóvenes de una comunidad (x) están a punto de robar una vaca perteneciente a la comunidad vecina (y), pero son atrapados por miembros de esa comunidad (y). Reunidos en asamblea, los miembros de la comunidad (y) deciden mantenerlos encarcelados hasta que no paguen unos cinco mil pesos. Los miembros de la comunidad (x), mientras tanto, se reúnen también en asamblea para discutir este problema que les concierne también a ellos y no solamente a los delincuentes y a sus familias. La decisión de la asamblea es recaudar entre todas las familias de la comunidad la suma de cinco mil pesos y se nombra una comisión para que pague el dinero a la vez que pida perdón a la asamblea de la comunidad (y). A la vuelta, los infractores son sometidos al rigor de la asamblea de su propia comunidad, ya que lo que han hecho ha perjudicado a la comunidad toda: «tienen que restituir los cinco mil pesos a través de una serie de trabajos determinados por la comunidad y para el bien de la misma y, además, vivirán vigilados por los comuneros para mostrar su cambio de actitud». Según Lenkersdorf hay tres señalamientos que hacer respecto de la justicia que funciona sobre el «*nosotros*» tzetzal: en primer lugar, «la comunidad se identifica con los malhechores porque son miembros del *nosotros* comunitario»; en segundo lugar, desde el «punto de vista del *nosotros* el encarcelamiento no resolvía nada»; y, en tercer lugar, está el «intento de buscar la reintegración de los delincuentes al *nosotros* comunitario». La justicia comunitaria no es «punitiva, ni vengativa, sino reparatoria». La conclusión de Lenkersdorf es que «la justicia del *nosotros* no es ni idealizada ni utópica, sino que representa relaciones sociales muy exigentes. Todos y cada uno de los miembros de la comunidad tienen que reconocerse en los demás miembros del conjunto social del *nosotros*. La gente individualizada de la sociedad dominante difícilmente aceptaría tal corresponsabilidad con todo lo que implica», tal como lo hizo la gente de la comunidad (x). Ver «El mundo del *nosotros*», entrevista de Ana Esther Ceceña a Carlos Lenkersdorf, revista *Chiapas*, 7, México, 1999.
 12. La disputa se ha centrado sobre el *territorio*. Ana Esther Ceceña —directora de la revista *Chiapas*— ha argumentado en un reciente artículo —«Revuelta y territorialidad», *Revista Actual Marx*, Buenos Aires, 2000— la lógica de esta disputa en el sudoeste de México. Las fuerzas del capital conciben el territorio como la reducción de la multiplicidad de sus posibilidades «a la suma de sus elementos rentables o sus potencialidades rentables o a sus potencialidades geoestratégicas». Las tendencias económicas y tecnocientíficas en curso han producido un nuevo punto de vista: «la naturaleza ahora es pensada como biodiversidad». «El conjunto del sureste de México es una de las áreas prioritarias para la conservación y desarrollo de la vida en la Tierra y constituye uno de los tres bancos fundamentales de información genética del mundo». Ahora bien, «la biodiversidad es la base de actividades productivas de primer orden y cada vez más se incorporan procesos biotecnológicos en el procesamiento industrial y agrícola. Es, sin lugar a dudas, la materia prima paradigmática del patrón tecnológico que empieza a perfilarse y, por tanto, es el recurso estratégico de definición de la hegemonía mundial hacia el futuro». Buena parte de la relevancia de los sucesos de Chiapas puede ser presentada desde la siguiente perspectiva: como la competencia entre el «patrón tecnológico de corte fordista, de producción industrial en gran escala, y sus derivaciones o adaptaciones hasta hoy, privilegian la obtención y acaparamiento del petróleo», y «el patrón biotecnológico y de manipulación o aprovechamiento genético», que se «contraponen a la explotación petrolera, al menos en la manera como se realiza hoy en día, por la alta depredación y empobrecimiento genético que conlleva y promueve políticas de conservación y cuidado del medio ambiente». Esta contradicción nos revela la existencia de al menos «dos fuerzas representativas de los sectores más poderosos de la economía mundial, confrontadas en torno al modo como se efectúa una mejor apropiación del territorio. De un lado, se encuentran empresas como Shell, Amoco o Texaco y, del otro, empresas como Monsanto, Pfizer, Pharmacogenetics, Bristol Myers-Suib o Cyanamid. Es una controversia de gigantes que, no obstante, coinciden en el interés de profundizar su control sobre la región bajo la protección y el auspicio del propio estado norteamericano». Ambos conglomerados encuentran en el sudeste mexicano un banco privilegiado de recursos. Ceceña concluye que «lo que no admite duda es que esta lógica transnacional, en cualquiera de las dos versiones mencionadas, significa una agresión a las poblaciones autóctonas y un atentado a una de las pocas reservas de la biosfera que alimenta la vida no sólo en la región sino en todo el planeta. Las territorialidades del gran capital provocan una desterritorialización física y cultural de la mayoría absoluta de la población del planeta, así como también una desterritorialización de la biodiversidad». En este contexto se sitúa la insurrección zapatista. Para un desarrollo de este contexto y del significado del levantamiento del EZLN ver los artículos de Ana Esther Ceceña en la revista *Chiapas*.
 13. Gilles Deleuze; *Spinoza: filosofía práctica*, Tusquets, Barcelona, 2001.
 14. Ver *Cuaderno Situaciones 1: Conversación con H.I.J. O.S. sobre los escraches*, De mano en mano, Buenos Aires, octubre de 2000.

Epílogo

Como dijimos en la introducción, este libro está tramado por la *urgencia*. Queremos, al terminar, explicarnos: *urgencia* no es, al menos para nosotros, *apuro*.

El *apuro* es lo propio de la aceleración de los tiempos, refiere a la premura con que nos vemos obligados a actuar. Como tal, la velocidad nos habla de una temporalidad alienada en la que no nos es posible interrogarnos por el *sentido*.

La *urgencia* es de otro orden. Tiene que ver con una *vivencia* y una *resistencia*: la primera refiere al deseo de intervenir, pensar, comprometerse y producir experiencias, investigaciones, lazo social, en fin, eso que, desde hace algunos siglos, ha dado en llamarse *comunismo*. Y la segunda —la resistencia— es a la homogeneización mercantil y colonizadora en curso que circula bajo el nombre de *globalización*.

El apuro, sin embargo, no nos fue —lamentablemente— del todo ajeno. Desde los acontecimientos de diciembre fuimos tomados por la temporalidad enloquecedora de la insurrección. La elaboración de este libro, entonces, fue el intento de operar, sobre ese caos desquiciante, la producción de un significado posible. En efecto, este libro está tejido de urgencias más que de apuros. Sus tensiones y claroscuros son tal vez producto del exceso celo con el que quisimos combatir este impulso.

Cuando comenzamos a escribir estos textos ya intuíamos lo que hoy se nos aparece como una conclusión posible: los hechos de diciembre —que aún siguen trabajando sobre nuestras subjetividades— no serán ya capturados

por ninguno de los conjuntos de representaciones ideológicas disponibles. No es que no existan intentos de que ello ocurra, y más aún: que parcialmente pueda ocurrir. Se trata de otra cosa: de la persistencia con que el nuevo protagonismo y la lógica de lo múltiple hacen fracasar todo dispositivo de captura que se le tiende.

Si no hay pensamiento más que en acción, la exigencia actual parece estar dada por la capacidad de asumir el nuevo papel que la teoría puede encontrar al interior del movimiento de lo múltiple: ni dirigiendo ni capturando, sino pensando —precisamente— lo que la multitud va resolviendo, como una dimensión entre dimensiones. En este sentido, como en tanto otros ya discutidos, la insurrección de diciembre vino a arruinar esquemas cristalizados y certezas tranquilizadoras, pero también a confundir y condenar al fracaso a los apurados.

Estos textos fueron trabajados por la materialidad y la urgencia de unos sucesos que nos han transformado. Conservamos un deseo: que la conexión activa entre estas páginas y tantas otras logren escapar al destino del texto académico, al panfleto político y a toda pretensión estetizante, para formar parte de este momento de fundación de un nuevo protagonismo social capaz de revivir la experiencia de la revolución.

Anexo

SOBRE EL CLUB DEL TRUEQUE

(Por el Colectivo Situaciones)

Este breve escrito sobre las redes de trueque en Argentina agrupa un conjunto de hipótesis —más que provisorias— de una investigación aún inconclusa: se trata sólo de *borradores de trabajo* que aquí presentamos como un anexo a pedido de la editorial Virus. Más allá de la improvisación que estos apuntes implican, es necesario remarcar la complejidad y la extensión del fenómeno del trueque, que se despliega en todo el país y ocupa a siete millones de personas. Por lo tanto, no se trata de una experiencia marginal, sino de la forma específica en que millones de personas resuelven buena parte de su existencia. A la vez, no es sólo una modalidad de supervivencia, sino más bien *otro* modo de vida que intenta constituirse más allá de la omnipresencia del mercado y del Estado. Actualmente la experiencia del trueque atraviesa una profunda crisis como consecuencia del crecimiento inédito que experimentó tras la debacle económica de diciembre. Intentamos esbozar aquí algunos de esos problemas.

1.

El primer club de trueque nació el primero de mayo de 1995, en Bernal, al sur de la provincia de Buenos Aires. Sus fundadores pertenecían a un grupo ecologista llamado Programa de Autosuficiencia Regional, que trabajaban desde fines de la década del ochenta en emprendimien-

tos productivos autosustentables. La experiencia tiene su mito fundador: cuentan que todo comenzó con la abundante cosecha de zapallos que se produjo tras plantar algunas semillas en una pequeña terraza. Su dueño — uno de los tres fundadores— empezó a repartir zapallos entre los vecinos y éstos, a su vez, a darle productos a cambio.

En 1996 ya existían 17 clubes, que pasaron a ser 40 en 1997, 83 en 1998, 200 en 1999, y en el 2000 crecieron a 400. Además, se incorporaron dos redes que ya existían, pero pasaron a reorganizarse alrededor del trueque: por un lado, la experiencia empresaria de la Red de Profesionales, que ayudó a potenciar iniciativas; y, por otra parte, la Red de Intercambio de Saberes y Cibernética Social que hizo importantes aportes metodológicos, incorporando los *intercambios de saberes* como una nueva modalidad y poniendo énfasis en la *capacitación permanente* como condición para el crecimiento de la red.

En un principio, el intercambio de productos era realizado a través de la inscripción en planillas de lo producido y lo consumido por cada *prosumidor* (término que sintetiza la característica fundante de quienes trocan: son productores y consumidores a la vez), las que luego eran volcadas a una base de datos informatizada con la cual se regulaba el intercambio. Con el crecimiento de la experiencia este método fue insuficiente, no sólo porque volvía casi imposible el trabajo y la manipulación de semejante complejidad de flujos de intercambio, también porque se tendía a centralizar el comando de la información en el club de Bernal, donde desde el principio se hacía la contabilidad.

Lo que originalmente fue el surgimiento de clubes locales se constituyó luego como una *red* (Red Global del Trueque), articulada de numerosos nodos (clubes de trueque), fundamentalmente a partir de la invención de una moneda social (crédito) que permitió la conexión entre los distintos nodos. Sin embargo, hoy también per-

siste el trueque simple o directo: se intercambian clases de inglés por ropa o dulces caseros por el diseño de etiquetas para esos mismos frascos.

El 2001 fue el año de la explosión: los nodos se multiplicaron hasta llegar a los 1.800, y entre diciembre de 2001 y marzo de 2002 llegan a constituirse 5.000. La red se extiende a todo el país. Se calcula que tres millones de argentinos *viven* de los intercambios que realizan en el trueque y otros tantos millones participan de él ocasionalmente.

La crisis económica fue el desencadenante de tal «engorde»: a partir de la imposición del «corralito» financiero en diciembre, junto a la creciente recesión y los aumentos de precios de los alimentos, empezaron a sumarse 5.000 personas por día a la red.

2.

Partimos de una hipótesis que sintetiza el por qué de nuestra investigación en las redes del trueque (habría que tener en cuenta la existencia de otros procesos paralelos —y diferentes, aunque emparentados a través de elementos—, como son las compras comunitarias que realizan algunas asambleas barriales, las diversas experiencias productivas desarrolladas por determinados movimientos de trabajadores desocupados y la ocupación de fábricas por parte de los obreros una vez que sus dueños deciden cerrarlas por improductivas):

El nuevo protagonismo social en sus múltiples formas tiene un desafío: su producción y reproducción social; es decir, la socialización del hacer en sentido material. Desde esta perspectiva, el desarrollo de las experiencias radicales depende hoy de sus capacidades de construir y vincularse con redes alternativas de producción material. Si el proceso abierto el 19 y 20 de diciembre instituyó una negación radical de las formas de la política existentes, el despliegue de esa negatividad —o, diríamos, su

positividad— implica el desarrollo de otras formas de relación social¹, de otras formas de existencia: no subordinadas al capital, más allá de la exclusión capitalista y que intentan no ser recapturadas o reabsorbidas². En síntesis: las formas de sociabilidad alternativa tienen ante sí la prueba de concebir y construir formas de organización que vayan más allá de la discusión colectiva y democrática —aparecida y afirmada en el proceso asambleario—, y que impliquen prácticas que comportan una socialización material del hacer.

En este sentido, los clubes de trueque involucran, a través del «intercambio *multirrecíproco*» —uno de los tantos conceptos que el fenómeno utiliza para pensarse a sí mismo—, prácticas alternativas en las relaciones con el dinero, los objetos y las instancias de producción, circulación, intercambio y consumo. El trueque intenta romper con la dominancia de la *distribución normalizada* que impone el mercado y apuesta a la creación de sociabilidades solidarias. Por tanto, es una experiencia que implica muchas *más dimensiones* que las del puro intercambio económico.

Si la noción de *prosumidor* intenta diluir la diferencia entre «trabajador» (sujeto) y «producto» (objeto), porque los *prosumidores* aspiran a mantener la experiencia directa y simultánea de ser productores de lo que ofrecen y consumidores de lo que obtienen en dicho intercambio, la recuperación del vínculo entre producción y consumo apunta a establecer un criterio regulador que resista la fuerza de abstracción del equivalente general (dinero). En su lugar, se apuesta a la producción de lazo social, de vínculos directos y cotidianos, a la puesta en común de potencias y capacidades productivas, a la generación de un movimiento de reciprocidad y cooperación que no persigue la acumulación, y que aparece, más bien, como un flujo de *dar y recibir* no determinado exclusivamente por la ganancia. Es así que en el espacio del club se realizan periódicamente encuentros de intercambio (ferias) y

reuniones administrativas, pero también actividades de capacitación, recreativas, asistenciales y productivas.

Lo que surge es una serie de problemas mayores a la hora de pensar una economía *paralela*: ¿Cuál es la medida que rige el intercambio que funciona en las redes de la economía alternativa? ¿Aparecen en el trueque elementos que resitúan el carácter de mercancía de los productos como sólo uno de las *dimensiones* del intercambio? ¿Aparece un más allá de la noción de equivalente general, es decir, de un valor trascendente que reglamenta, mide y legitima al resto de los valores? ¿Qué elementos de *intercambio simbólico* constituyen estas prácticas? ¿Es la existencia de lazo social —o, por lo menos, la suspensión del individuo posesivo— lo que habilita esa dimensión no estrictamente utilitaria? Y en ese sentido, tomando en cuenta la diferencia hecha en este libro entre sociedad *con* mercado y sociedad *de* mercado (Polanyi), ¿en los clubes de trueque deja de existir —aunque sea parcialmente— la esfera económica como autonomizada del resto de la existencia social?

Las posibilidades de compra con los «créditos» (nombre de la moneda del trueque) alcanzan prácticamente todas las áreas de la economía y no, como se supone, sólo los rubros más urgentes. Quien va al trueque encuentra posibilidades de consumo de todo tipo, las mismas que en el mercado formal se vuelven prohibitivas: ropa, artículos de decoración, atención psicológica, peluquería, talleres de música y una variedad que se reformula según los barrios y las especificidades de cada territorio. Es decir, el intercambio multirrecíproco dudosamente pueda denominarse simplemente de «supervivencia» o de «subsistencia». Más bien, instituye —como decíamos— la posibilidad de otro modo de vida.

La particularización —singularización— de la moneda por la base, al decir de Toni Negri, remite —en el caso del trueque— a la incorporación de una dimensión de futuro implicada en el hecho de que en el intercambio se

encuentra un bien presente por una promesa de un bien futuro. Por ejemplo: se intercambian empanadas por «dos» cortes de pelo. Uno de los cortes, indefectiblemente, depende de la confianza y la perduración del compromiso. Negri insiste en que un *éxodo material* necesita un proyecto de futuro porque lo biopolítico está atado a lo real y, a la vez, al intento de recuperar algunas formas de *utopía*. Marcel Mauss también habla de la importancia de la noción de *tiempo* para pautar las contraprestaciones. El *don*, según Mauss, comprende necesariamente la noción de crédito, ya que el intercambio recíproco se realiza con la *seguridad* de que un *don* (regalo, visita, etc.) será devuelto (obligación a *largo plazo*).

El desarrollo de tan vasta red de autogestión social implicó una figura específica y novedosa de la actividad militante: *los coordinadores*. En su comienzo *los coordinadores* eran los encargados de fundar un nuevo nodo —reuniendo los elementos disponibles— y atender las funciones regulatorias que de allí surgían. Si se trataba de conectar puntos productivos para salir de la impotencia, es decir, de la soledad, los coordinadores eran los encargados de llevar adelante una lucha feroz contra el aislamiento. Se trata de una figura que articula la capacidad *empresarial*, la capacidad *gerencial* y la capacidad *política*. Los coordinadores son los encargados de (re)establecer los vínculos entre capacidades productivas y necesidades comunitarias, ya sea con la conformación de un nuevo nodo de la red o a través de las modalidades que hace poco se han puesto en marcha, como la (re)construcción de rutas de producción y comercialización de alimentos y medicinas que conectan a pequeños productores con organizaciones y comunidades sociales, o como alternativa práctica a las redes multinacionales de producción (transgénicos).

Los coordinadores apuestan a la autorregulación de precios. Se trata de un proceso complejo y con mecanismos diferentes. En algunos lugares consiste en la capacidad del propio nodo de conseguir productos de una «canasta bási-

ca» a muy bajo precio que limita los precios posibles. Otro ejemplo es que el 50% de lo que cada nodo recauda con los bonos de contribución —fundamentalmente entradas a las ferias— sea devuelto a los socios mediante la compra de insumos que fomenten la producción.

3.

Mucho se habla —y con cierta razón— de que en el trueque se dan fenómenos de corrupción, especulación, de acumulación y de estafas. Pero esas «impurezas» —nada sorprendentes en los fenómenos de cierta escala, sobre todo cuando se alzan sobre el suelo fragmentado de las sociedades neoliberales— no alcanzan a penetrar en las razones de la actual decadencia de las redes más abarcativas del trueque.

Un punto clave para entender la actual crisis de las redes del trueque pasa por lo que en economía suele llamarse la cuestión del «respaldo» de la moneda —en este caso el crédito—: es decir, la relación de correspondencia entre el volumen de lo producido y el circulante monetario. Para decirlo sin rodeos: una de las causas más profundas de la actual encrucijada de las redes de intercambio pasa por la carencia productiva³ en los nodos.

La masificación de la concurrencia y la emisión de créditos no fue acompañada por el consiguiente aumento productivo —ni en variedad— lo que saturó, secó y descompuso buena parte de la dinámica que se observaba en casi todos los nodos existentes. Se generó una brecha abismal entre necesidades de consumo y capacidad productiva.

En el fondo, el problema no es estrictamente económico —como suele suceder—, sino más integral y sencillo: las redes del Club del Trueque trabajan sobre la producción de subjetividad, de lazo social. En el centro de la red está la figura del *prosumidor*, que —como decíamos más arriba— intenta sintetizar en sí mismo las

posiciones que habitualmente el mercado escinde: las de la producción y las del consumo. Y bien, el carácter abierto de la red y la invasión de necesidades de la población que comienza a volcarse masivamente sobre las redes alternativas, buscando soluciones instantáneas a sus urgencias más básicas, alteró la constitución de esta figura del prosumidor e hizo del trueque una extensión del mercado capitalista sin más.

Este fenómeno desató los mecanismos —tan habituales en el mercado formal— de especulación con productos escasos y de primera necesidad, la falsificación de la moneda, la acumulación de moneda, el control político del nodo, etc. Este tipo de sabotajes que estuvieron siempre presentes, habían existido en un segundo plano hasta que con la crisis se volvieron centrales y aceleraron la crisis de la experiencia.

Ahora bien: la experiencia de la economía alternativa no ha concluido. De un lado, las redes del trueque no han desaparecido. Ciertos nodos que se cerraron a tiempo han logrado sobrevivir. Por otro lado, las redes como tales no han desaparecido y se hallan en un proceso de reflexión intenso sobre las formas de autoprotección que les permitan un relanzamiento.

Pero quizás la transformación más importante pase por la incorporación de procesos y flujos que se desprenden de la red mercantil y que van estableciendo, incluso, acuerdos cada vez más significativos con instituciones estatales locales. Surgieron así nuevos fenómenos como las «megaferias», donde se reúnen integrantes de distintos nodos o clubes de diferentes puntos del país, y donde concurren hasta 20.000 personas a intercambiar productos y servicios; comenzaron a articularse redes de compras comunitarias que establecieron vínculos entre todo tipo de productores de alimentos (arroz, aceite, harina, etc.) y los nodos o megaferias; se intentó organizar una red de salud al interior de la red de trueque, incorporando como *prosumidores* a médicos, enfermeros/as, psicólogos/as, etc.; se

fundó la primera farmacia de medicamentos genéricos del país, experiencia que proyecta extenderse a diferentes barrios, y se pretende en el mediano plazo conseguir un laboratorio donde producir los propios medicamentos; hubo acuerdos con varias municipalidades del país para cancelar tasas municipales con las monedas de las redes del trueque, ingreso que el municipio usará para mantener programas de empleo, promover planes sociales para desocupados y contratar como proveedores a emprendimientos productivos de la red del trueque.

La experiencia de las redes del club del trueque fue una monumental experiencia de masas de economía alternativa. Esa experiencia ha sido capitalizada. De aquí en más el trueque, organizado como tal, será uno de sus elementos, pero ya no el único. Las experiencias (los saberes, los contactos, etc.) se multiplican, y la incorporación de conocimientos técnicos y profesionales se van haciendo cada vez más reales.

Notas:

1. Estas formas sociales nuevas están implicadas en la doble modalidad implícita en su *ser potencia*: potencia desplegada como multiplicidad, fuerza, acto, y también potencia como potencial, como apertura de posibles, como lo aún no realizado y, por tanto, con posibles convocados por la posibilidad de la posibilidad.
2. La captura es captura de la potencia en sus dos sentidos anteriores: apropiación del acto y la fuerza, dándole orientación a la multiplicidad y conduciendo la energía hacia ideales o modelos instituidos, pero también captura se utiliza en el sentido de lo que amputa los posibles potenciales.
3. En efecto, lo que está en juego aquí es el hecho de que las redes de la economía alternativa tiendan a autonomizar la producción social efectiva respecto del mando del capital.

Cronología

DE LA DICTADURA AL 19 Y 20

1976-1983

En este período se despliega la dictadura militar en la Argentina, proceso que puede visualizarse como el comienzo de la reestructuración neoliberal en el país. La dictadura tuvo como objetivo desestructurar el bloque de clases subalternas a través de la implementación del terrorismo de estado consistente en el secuestro y desaparición de decenas de miles de militantes populares. Hasta entonces se venía desarrollando en el país un proceso de poder popular que incluía un amplio abanico de organizaciones sindicales, territoriales, estudiantiles, coordinadoras obreras autónomas, núcleos artísticos e intelectuales y organizaciones armadas, que reconocían como antecedente las luchas de la resistencia posterior al derrocamiento del gobierno peronista y una serie de insurrecciones como el Cordobazo, el Rosariazo y el Viborazo.

La implementación del plan genocida tuvo como correlato la reunificación del bloque de clases dominantes bajo la hegemonía del capital financiero y el desmembramiento de la relativa homogeneidad de las clases populares, momento a partir del cual comienza un ininterrumpido proceso de concentración de la riqueza y desindustrialización, inédito desde la década del cuarenta.

Pese a la enorme derrota que la dictadura significó para las fuerzas populares, en sus últimos años comienza

a reconstruirse una resistencia activa al gobierno militar que alcanza mayor fuerza luego de la desastrosa derrota en la guerra de Malvinas, pero que reconoce sus comienzos en la heroica lucha de las Madres de Plaza de Mayo que abrió caminos a partir del reclamo de «aparición con vida» y «castigo a los culpables».

1983-1989

Es el período conocido como pos-dictadura o retorno de la democracia. Formalmente: período de restauración democrática. Luego de los devastadores efectos de la dictadura, renacía una esperanza: que el regreso a las elecciones libres y a la institucionalidad democrática permitirían la posibilidad del juicio y castigo a los genocidas, y que se abrirían las perspectivas políticas capaces de reconstruir una fuerza popular y democrática para lograr revertir los efectos de la dictadura en términos de redistribución del ingreso y recomposición de los niveles de vida perdidos.

El radicalismo, uno de los dos partidos políticos tradicionales, le ganaba por primera vez en la historia una elección nacional al peronismo. Asumió Raúl Alfonsín como presidente, representante de los sectores más progresistas de la Unión Cívica Radical, ligados a la socialdemocracia europea. A poco de asumir, el presidente electo anula los decretos de autoamnistía elaborados por los militares antes de dejar el poder, y a la vez redacta dos decretos: uno de enjuiciamiento a las juntas militares —exceptuando a la última— y otro de enjuiciamiento a militantes populares acusados de participar en organizaciones armadas. De este modo comienza a operarse una lectura de la historia reciente conocida como «teoría de los dos demonios», consistente en demonizar tanto la acción de los genocidas, por actuar por fuera del marco de la legalidad constitucional, como la violencia armada de las organizaciones revolucionarias, unificando ambos términos de la confrontación bajo la hipótesis de que la

historia de los setenta fue producto de una irracionalidad de dos bandos, mientras la mayoría de la sociedad permanecía «inocente».

Se creó la CONADEP (Comisión Nacional de Desaparición de Personas), encargada de relevar casos de desapariciones para saber «de qué se trató».

En 1984, el gobierno confirma a la inmensa mayoría de los jueces que actuaron en la dictadura y, a su vez, el Congreso de la Nación continúa ascendiendo a militares que participaron de la represión; y en 1985 se dicta un decreto que obliga a juzgar solamente a los militares de mayor rango, consagrando la impunidad de militares que tuvieron participación directa en el genocidio. Sólo el 10% de los militares quedaban en condiciones de ser juzgados.

Durante todo el gobierno de Alfonsín, la Iglesia asume la defensa de los militares, a partir de reiteradas solicitudes de amnistía y del ejercicio permanente de la oposición al gobierno, apoyada por sectores del peronismo, cuyos niveles de confrontación con el gobierno comenzaban a plantearse en términos cada vez más duros desde las centrales sindicales.

En diciembre de 1986 se sanciona la ley de *Punto Final*, que establecía un plazo de 60 días para tomar declaración a quienes estaban sospechados de participar en la represión.

En abril de 1987 se produce un levantamiento militar de un sector del ejército llamado «carapintadas». En rigor no era tanta la amenaza de un nuevo golpe de Estado como la defensa corporativa de los militares. La rebelión de «Semana Santa» se sostuvo bajo la idea que no se podía juzgar al bando ganador de una guerra, y por lo tanto éste reclamaba impunidad. Millones de personas se congregaron en contra de la sublevación, en plazas públicas y frente a los cuarteles. El gobierno negoció con los militares la rendición a cambio de la sanción de la ley de *Obediencia Debida*, que consideraba que todo el personal subalterno —ya sea de las fuerzas armadas, policiales o penitencia-

rias— quedaba absuelto de condena por su participación en la desaparición de personas, por tratarse de cumplimiento de órdenes emanadas desde los estratos superiores. Sobre el final del gobierno de Alfonsín quedaban tan sólo 18 militares procesados por la justicia.

Durante este período la concentración económica se pronunció y la deuda externa se multiplicó incesantemente. Varios planes económicos, trece paros generales y un estallido hiperinflacionario trajeron como consecuencia un alto nivel de conflictividad social, que incluyó saqueos a supermercados en el año 1989 y terminó de forma anticipada con el gobierno radical.

1989-1999

El neoliberalismo en la Argentina se conoció bajo el nombre de *menemismo*. En las elecciones de 1989 se impuso nuevamente el peronismo con la figura de Carlos Menem como presidente. Las promesas electorales se remontaban a un discurso peronista clásico que prometía una redistribución del ingreso bajo las consignas de «salariazó» y «revolución productiva». Entre las primeras medidas del gobierno electo, y frente a una masiva oposición popular, se decretaron los indultos —primero en 1989 y luego en 1990— que terminaron de consagrar la impunidad de los asesinos.

Las directrices fundamentales del menemismo no estuvieron del todo claras desde el comienzo. Hubo dos años de tironeos internos en el bloque de poder hasta finalmente lograr un modelo económico capaz de rearticular a los sectores en pugna. Apertura total de la economía, desregulación, paridad cambiaria entre el peso argentino y el dólar y privatización de las empresas estatales (telecomunicaciones, ferrocarriles, rutas, empresas aéreas, puertos, electricidad, agua, minería, petróleo, agua, gas y el sistema previsional pasaron a manos de asociaciones mixtas entre grupos trasnacionales y locales)

fueron los núcleos centrales del modelo en curso. En pocos años se consagró el desmembramiento de la que hasta entonces —y pese a quince años de transferencia de recursos— seguía siendo la sociedad más integrada de América Latina. Semejante reestructuración de las relaciones sociales sólo era posible a partir de la incorporación del peronismo al proyecto. La corrupción emergió como elemento estructural al neoliberalismo, y la pérdida creciente de sentidos integradores estatales produjo una lógica de bandas mafiosas (políticas, policiales, judiciales y empresariales) que operan desde entonces alrededor de los restos del Estado.

Desde el comienzo empiezan a darse las primeras resistencias a un modelo económico, social y cultural que en forma abrupta iba generando niveles de pobreza y desempleo cada vez mayores. En este caso, por vez primera, estas nuevas luchas emergentes comienzan a darse por fuera de las referencias políticas tradicionales. El peronismo dejaba de contener y representar las luchas sociales. De este modo, las resistencias comenzaban a interrogarse acerca del significado de la crisis de las identidades políticas tradicionales y la representación política.

A fines de 1992 se crea la CTA (Central de Trabajadores Argentinos), una central sindical que nace como una escisión del sindicalismo tradicional y se constituye básicamente alrededor de los sindicatos estatales y docentes. Entre sus principios fundacionales figuran la autonomía del Estado, las patronales y los partidos políticos.

En 1993 se produce el primer estallido popular en la provincia de Santiago del Estero, una pueblada que incendia todos los símbolos del poder político, gubernaciones, tribunales de justicia, etc. Las distancias entre las formas representativas y las luchas que comenzaban a desplegarse en el país era cada vez más mayor.

En 1994 se produce la «marcha federal», una importantísima movilización convocada por la CTA y la CCC (Corriente Clasista y Combativa, de orientación maoísta)

a la cual adhieren diversas organizaciones sociales, estudiantiles y de derechos humanos, que recorren el país hacia la Plaza de Mayo. Por entonces se había gestado el «Pacto de Olivos», un acuerdo entre los dos partidos tradicionales que permitía, a partir de una reforma constitucional, la reelección presidencial. El Frente Grande, luego transformado en Frepaso (Frente por un País Solidario), aparecía como una expresión electoral opositora que canalizaba parte del descontento social con la descomposición del sistema político.

En mayo de 1995 es reelecto Menem y el Frepaso se convierte en segunda fuerza electoral, desplazando al radicalismo hacia el tercer puesto.

A mediados de la década comienzan a darse una serie de luchas que nacen por fuera de las formas clásicas de intervención política, y empiezan a prefigurar elementos de un nuevo protagonismo social.

En 1996 se produce una multitudinaria manifestación en ocasión del 20.º aniversario del golpe de Estado de 1976. Allí surgen los H.I.J.O.S., una agrupación de jóvenes que recoge el legado abierto por las Madres de Plaza de Mayo, reinterpretándolo de modo creativo en la lucha por «juicio y castigo» a los culpables del genocidio. Poco tiempo después serán los impulsores de los escraches, una forma singular de justicia popular de características realmente novedosas.

Existían ya experiencias de trabajo territorial, campesino (como el Movimiento Campesino de Santiago del Estero que comienza desde mediados de los 90), un amplio abanico de agrupaciones estudiantiles autónomas, experiencias alternativas en educación y salud, iniciativas culturales autónomas, clubes de trueque y comedores populares.

En junio de 1996 comienza una lucha que dará luz a lo que será posteriormente el movimiento piquetero. Se visualiza en Cutral-Co, provincia de Neuquén, el primer gran piquete que inauguraría una nueva modalidad de

lucha de los desocupados. Los piquetes empiezan a darse en el interior del país y van creando nuevas formas organizativas respecto a los estallidos populares que se habían dado originalmente con la implementación del neoliberalismo. Rápidamente estas formas de lucha se expanden por todo el país en lo que constituyó un verdadero aprendizaje popular. Cutral-Co, Tartagal, Mosconi y otras tantas experiencias se despliegan modificando la escena social. En paralelo, estas modalidades nuevas comienzan a combinarse con otras luchas, paros, movilizaciones, cortes de calle, ollas populares, escraches y tomas de universidades y colegios secundarios y, en 1997, la instalación frente al Congreso de la Nación de la «Carpa Blanca», una iniciativa del sindicato docente en la que se proponía el ayuno docente como forma de protesta por la crisis presupuestaria de la educación y por los planes de reestructuración de la educación pública. Todas ellas crecían al ritmo de la precarización de las condiciones de vida de porciones de la población cada vez más amplias.

En 1997 se conforma la Alianza, una coalición política entre el Frepaso y el radicalismo que, si bien no se proponía cuestionar los puntos centrales del modelo vigente, prometía una política de transparencia que lucharía contra la corrupción y lograría mayores niveles de equidad. Nacía entonces la ilusión de que un gobierno de la Alianza, si bien no modificaría radicalmente las condiciones sociales y económicas, traería oxígeno al movimiento de resistencia. En octubre de ese año, la Alianza derrota al peronismo en elecciones parlamentarias, imponiéndose en la provincia de Buenos Aires, principal bastión electoral del peronismo.

En los últimos tramos del menemismo los conflictos sociales se multiplicaron: en el conurbano bonaerense comenzaron a desarrollarse organizaciones piqueteras.

En 1999 se producen las elecciones presidenciales: Fernando de la Rúa, candidato radical de la Alianza se impone a Eduardo Duhalde, candidato del peronismo.

1999-2001

A poco de asumir el nuevo gobierno, se produce el bloqueo por parte de trabajadores estatales y docentes, a los que se les adeudaban varios meses de salario, de un puente que une las provincias de Corrientes y Chaco. El flamante ministro del Interior —perteneciente a lo que se consideraba el ala más progresista de la coalición gobernante— ordena la represión y el desalojo del puente, provocando el asesinato de dos manifestantes.

La política era ambivalente. Por un lado, el gobierno prometía restituir el financiamiento educativo y recuperar los salarios docentes, promesa que llevó a levantar la «carpa blanca»; y, por otro, mostraba hasta qué punto estaba dispuesto a reprimir el conflicto social, profundizando la política iniciada en la década anterior y que se cobró la vida de una decena de luchadores sociales.

En abril del año 2000, el gobierno de la Alianza envía al parlamento un proyecto de reforma laboral que continuaba las reformas promovidas por el menemismo tendientes a profundizar la precarización del trabajo. Diferentes expresiones sindicales se movilizaron para impedir que se trate la ley propuesta, y se ordenó una represión de una violencia policial pocas veces vista en los últimos años en movilizaciones en la ciudad de Buenos Aires. Poco después, en agosto de ese año, se supo que los senadores habían recibido sobornos para votar la ley, lo que motivó una serie de denuncias del vicepresidente Chacho Álvarez, principal referente del Frepaso, que terminará renunciando a su cargo en octubre de 2000 como consecuencia de la poca disposición del gobierno a investigar y juzgar a los responsables. Esta imprevista renuncia parecía anunciar que la suerte de la coalición oficial estaba echada. El Frepaso conservaba unos pocos ministros, una porción de legisladores y algunos intendentes de ciudades importantes, pero el alejamiento de su principal referente volvía evidente la fractura en el gobierno.

Por entonces la crisis económica se profundizaba. A los altos niveles de desempleo —se calculaba oficialmente que el cincuenta por ciento de la población económicamente activa se encontraba desempleada o subocupada con trabajos temporales o precarizados— se agregaba una recesión que venía agudizándose desde 1997 y fuga de capitales al exterior; y la amenaza de la cesación de pagos aparecía como un horizonte cercano. En febrero de 2001, el Fondo Monetario Internacional aprueba un crédito de más de 20.000 millones de dólares para cubrir vencimientos de la deuda externa.

En marzo, es impuesto por los sectores más concentrados de poder un nuevo ministro de Economía que propone un ajuste estructural de 5.000 millones de dólares (recortes presupuestarios que implicaban, entre otras cosas, el cierre de la universidad pública). Inmediatamente se desata un proceso de resistencia a las medidas adoptadas que terminan por expulsar al reciente ministro de su cargo. De inmediato asume en ese puesto Domingo Cavallo, ministro de Economía durante la primera presidencia de Menem y creador del «Plan de Convertibilidad», que establecía la paridad cambiaria entre el peso y el dólar. En los seis meses de gestión, Cavallo intentará tomar medidas para retrasar el estallido económico (salida de depósitos de los bancos y la cesación de pagos) que parecía inevitable. En la Argentina había en ese momento unas veinte monedas diferentes funcionando en forma simultánea. Se trataba de bonos que emitían las provincias para evitar la cesación de pagos, y con los cuales erogaban los salarios públicos y los contratos que prestadores privados mantenían con los estados provinciales.

En mayo de 2001 se produce un conflicto de gran escala, la amenaza de cierre de Aerolíneas Argentinas, la empresa aérea que era estatal y pasó a manos privadas, las que la vaciaron por completo haciéndola quebrar. Fue en principio un conflicto sindical en el que rápidamente se involucró toda la sociedad. El cierre de esta empresa

representaba el saqueo neoliberal sobre el patrimonio social construido por décadas.

En forma paralela, el conflicto social alcanzaba niveles crecientes. En junio, se produce un piquete en General Mosconi, en el norte argentino. Los piqueteros cortan la ruta de acceso a una de las refinerías de petróleo más grandes del país en reclamo de «Planes Trabajar». Las fuerzas de seguridad desatan una violenta represión que arroja como saldo dos muertes. Poco tiempo después se lanza la convocatoria al Primer Congreso Nacional Piquetero, un intento de coordinación nacional de gran cantidad de organizaciones piqueteras de las más diversas geografías y formas organizativas. La unidad alcanzada en ese congreso no fue muy duradera. De todos modos, de allí surgió un plan de lucha con cortes de rutas y de los accesos a la Capital Federal y paros sindicales que duró unas tres semanas. Se pasó de veinticuatro horas en la primera semana a cuarenta y ocho horas en la segunda semana y setenta y dos horas la tercera semana. La crisis política, social y económica era ya, a esa altura, evidente. En todas las provincias del país había intensas jornadas de protestas y luchas, pero también se multiplicaban las experiencias de contrapoder que aún no eran del todo visibles.

Las elecciones legislativas de octubre llegaron en medio de un gran conflicto social, pero a la vez con una profunda hostilidad hacia el sistema político en su conjunto. En ellas se impuso el peronismo con el 31%, venciendo a la Alianza por diez puntos de diferencia. Pero lo más notable de esta elección, es que el 40% de las personas en condiciones de votar lo hizo en blanco, con voto impugnado o directamente no votó.

La debilidad del gobierno después de las elecciones fomentaba todo tipo de conspiraciones, desde el armado de un co-gobierno con la oposición hasta la salida anticipada del poder. La fuga de depósitos continuaba a ritmo ininterrumpido. El 3 de diciembre, el gobierno redacta un decreto por el cual se establece el «corralito financie-

ro» que inmovilizaba los fondos depositados por parte de los ahorristas. Casi no había moneda circulante, lo que acentuaba la situación recesiva. La presión sobre el dólar parecía arrasar con el sueño de una moneda convertible.

En ese contexto se produce la gran crisis económica que desemboca en los saqueos a supermercados que comienzan a producirse desde el 15 de diciembre, la declaración del estado de sitio el día 19 y la insurrección de esa misma noche y el día 20.



Stewart Home
EL ASALTO A LA CULTURA
Corrientes utópicas desde
el Letrismo a Class War

VIRUS editorial
232 págs., 12 euros
ISBN 84-96044-04-1

De la tensión entre política y arte nacieron durante el siglo XX las vanguardias que cuestionaron tanto la POLÍTICA como el ARTE. Se trató de grupos y corrientes de pensamiento a veces muy minoritarios y de vida efímera que, aun así, tuvieron una gran trascendencia entre los adversarios de la cultura dominante. Envueltos en intensas y violentas disputas acerca de su actividad práctica y teórica, que contribuyeron a enriquecer las reflexiones acerca del modelo de sociedad que trasciende al arte dominante y las maneras de enfrentarse a uno y otro, muchos de estos movi-

mientos sucumbieron a sus propias contradicciones internas. Stewart Home se adentra en las entrañas de un mundo muy complejo y poco conocido, e intenta establecer las líneas de continuidad que unen a movimientos aparentemente tan distantes en el tiempo como el Dadaísmo, el Situacionismo y el Punk.



Stefan Wisniewski
FUIMOS TAN TERRIBLEMENTE CONSECUENTES...
Una conversación acerca de la historia de la RAF

seguido de

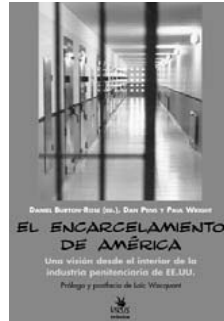
LA GUERRILLA URBANA YA ES HISTORIA
Comunicado de disolución de la RAF

VIRUS folletos
68 págs., 4.50 euros
ISBN 84-96044-03-3

Hace 25 años de lo que se conoció como el "Otoño caliente alemán" y 4 años de la disolución de la RAF, la Fracción del Ejército Rojo, protagonista de aquellos acontecimientos, que giraron en torno al secuestro del dirigente de la patronal alemana Hans Martin Schleyer, el secuestro por un comando palestino -con participación de miembros de la RAF- de un avión lleno de turistas alemanes que se dirigían a Mallorca y

el presunto suicidio/asesinato -aún no aclarado- de tres militantes de la RAF en las cárceles alemanas.

Tanto la entrevista a Stefan Wisniewski, como el comunicado de disolución de la RAF de 1998 nos ofrecen una breve, pero intensa y vívida imagen de los orígenes y trayectoria de este grupo armado tan significado para la izquierda europea, y una reflexión crítica sobre las razones, dificultades, errores y contradicciones de su actividad militante.



Daniel Burton-Rose (ed.)
Dan Pens
Paul Wright
EL ENCARCELAMIENTO DE AMÉRICA
Una visión desde el interior de la industria penitenciaria de EE.UU.

Prólogo y postfacio de Loïc Wacquant

El encarcelamiento de América es una selección de artículos publicados en Prison Legal News, una revista independiente editada íntegramente por personas presas, en los que se recogen de manera temática investigaciones y denuncias en torno a los cambios en la legislación penal, la manipulación mediática, la censura, las torturas y diferentes formas de humillación en las prisiones, la

VIRUS editorial
376 págs., 15 euros
ISBN 84-96044-02-5

explotación laboral, el negocio de las prisiones privadas, el racismo, los nuevos modelos de aislamiento para acabar con actitudes rebeldes y también, por supuesto, las formas de resistencia y luchas de las personas presas.



Miguel Martínez López
OKUPACIONES DE VIVIENDAS Y DE CENTROS SOCIALES

Autogestión, contracultura y conflictos urbanos

¿Qué es el movimiento okupa? ¿Por qué surgió y se expandió como lo hizo? ¿Qué relaciones mantiene con otros movimientos sociales? ¿Quién lo compone? ¿Cómo se organiza y cómo actúa en su entorno urbano? ¿Qué tipo de conflicto social es el que protagoniza? ¿En qué se diferencia de otros movimientos sociales pasados y presentes?... No hay una amplia literatura sobre el movimiento de okupación en el Estado español, entre otras cosas porque tampoco desde el propio movimien-

VIRUS crónica
328 págs., 13 euros
ISBN 84-88455-36-4

to han proliferado los debates y los textos de análisis y autorreflexión. Sí ha habido una gran producción de artículos periodísticos, en gran parte basados en estereotipos y, en ocasiones, simplemente reproductores de los procesos de criminalización que han padecido este y otros movimientos sociales afines. El sociólogo Miguel Martínez López intenta en su estudio dar respuesta a todas esas preguntas, y reconstruir la historia de los más recientes movimientos sociales urbanos.