

SEGUNDA EDICIÓN

ESTEBAN RODRÍGUEZ ALZUETA

# *Vida lumpen*

Bestiario de la multitud



debates

# Vida *lumpen*

**Bestiario de la multitud**



# *Vida lumpen*

**Bestiario de la multitud**

Esteban Rodríguez Alzueta

Rodríguez, Esteban

Vida lumpen : bestiario de la multitud. - 1a ed. - La Plata :  
Universidad Nacional de La Plata, 2007.

344 p. ; 21x16 cm.

ISBN 978-950-34-0449-2

1. Sociología. I. Título  
CDD 301

## **Vida *lumpen* | Bestiario de la multitud**

**ESTEBAN RODRÍGUEZ ALZUETA**

**Diseño:** Andrea López Osornio



### **Editorial de la Universidad Nacional de La Plata**

Calle 47 N° 380 - La Plata (1900) - Buenos Aires - Argentina

Tel/Fax: 54-221-4273992

e-mail: [editorial\\_unlp@yahoo.com.ar](mailto:editorial_unlp@yahoo.com.ar)

La EDULP integra la Red de Editoriales Universitarias (REUN)

1° edición - 2007

2° edición - 2018

ISBN N° 978-950-34-0449-2

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

© 2007 - EDULP

Impreso en Argentina

*A los amigos, Julián Axat y Jerónimo Pinedo.*



## ÍNDICE

INTRODUCCIÓN:	
El lumpenproletariado y la lumpenproletarización .....	11
 CAPÍTULO 1:	
Las formas del lumpenaje .....	23
 CAPÍTULO 2:	
La barbarie, el hecho maldito y lumpen de la Argentina.....	123
 CAPÍTULO 3:	
La lumpenproletarización de la sociedad.....	191
 CAPÍTULO 4:	
Fragmentación e identificación en la Argentina neoliberal.....	209
 CAPÍTULO 5:	
La lumpenproletarización de la izquierda.....	297
 CAPÍTULO 6:	
Más allá y más acá de la <i>clase</i> .....	313
 Bibliografía.....	333



## INTRODUCCIÓN

### EL LUMPENPROLETARIADO Y LA LUMPENPROLETARIZACIÓN

*“El aire está lleno de nuestros gritos.  
Pero la costumbre ensordece”.*

**Samuel Beckett**, en *Esperando a Godoy*.

*“[...] con toda sinceridad de espíritu, me había comprometido  
a devolverlo a su estado primitivo de hijo del Sol, y errábamos,  
alimentados del vino de las cavernas y la galleta del camión,  
urgido yo por encontrar el sitio y la fórmula”.*

**Arthur Rimbaud**, fragmento de “Vagabundos”, en *Iluminaciones*.

Hay un proverbio chino que dice: “conocer y no actuar es como no conocer”. La frase se completa y complica con las palabras que Morfeo dedica a Neo, en *Matrix*: “Tarde o temprano te darás cuenta que una cosa es conocer el camino y otra recorrerlo”.

Somos lo que hacemos y lo que nos pasa, y como lo que nos pasa y hacemos tiene que ver con una experiencia que resiste quedar disciplinada –una experiencia que atraviesa nuestro cotidiano hasta desestabilizarlo de las amarras donde fuimos entrenados– el recorrido no puede ser menos retorcido.

Había elegido un tema para la maestría: la ética del patrón de estancia en la obra de Carlos Octavio Bunge; un tema, dicho sea de paso, bastante alejado de lo que me estaba pasando. Un tema que no pensaba desarrollar gratuitamente, sin una beca o un subsidio que justificara zambullirse en los archivos generales de la nación. De modo que de un día para el otro decidí cambiarlo. ¡Hay que evitar la esquizofrenia! Escribir lo que somos es escribir lo que nos pasa por el cuerpo y lo que nos pasa por el cuerpo son las interrogaciones que venimos tanteando en la práctica.

Por supuesto que no arranqué de cero. Los temas que aquí se abordan los había ensayado ya en alguna publicación y, otras veces, en voz alta, durante las clases en la universidad. Muchas de las sospechas que aquí compartimos habían sido arrojadas provocativamente en mesas redondas, tal vez a modo de ensayo y error, buscando ponerlas a prueba, como queriendo que se midan con auditorios muy diferentes entre sí.

El telón de fondo, entonces, de la tesis fue el neoliberalismo pero, también, el protagonismo del movimiento de trabajadores de desocupados en general. Como le gustaba decir a Susan Sontag, “escribí con apasionada parcialidad [...] escribí desde el entusiasmo y el partidismo”.

Desde el comienzo me llamó la atención los esfuerzos que nuestros compañeros de ruta de la izquierda tradicional hacían para reordenar el andamiaje conceptual del marxismo alrededor del nuevo sujeto social que protagonizaba la época: el desocupado. En la mayoría de los casos se limitaban a realizar ejercicios de extrapolación y optaban por las tachaduras. Allí donde decía *proletariado* empezaría a escribirse y a leerse *desocupado*. Todo comenzaba a cargarse a la cuenta de los desocupados que, al fin de cuentas, no eran sino trabajadores que no daban pie con bola.



Pero como la obstinación de esa izquierda no tiene límites, tampoco su oportunismo. En realidad, se mostraron dispuestos a realizar una serie de concesiones teóricas a cambio de continuar siendo la vanguardia esclarecida y a los efectos de acumular fuerzas para modificar una correlación que desde hacía décadas les era desfavorable. Encontraban en el movimiento de desocupados la posibilidad de pegar otra vez ese supuesto salto que se verificaba enseguida en la acumulación de masas. Un ejército que, como ya no podía reclutarse entre los obreros de la fábrica —que cada vez son menos y siguen estando casi siempre copadas por la burocracia sindical— había que ir a buscarlo al interior del lumpenproletariado.

Para decirlo con las palabras de Verónica Gago:

Es que si bien en un comienzo —cuando sólo aparecían como meros ‘desclasados’— habían merecido el desprecio de la izquierda partidaria, el crecimiento del movimiento alertó el sentido de oportunidad de las izquierdas cuya decidida política de cooptación dio lugar a una nueva valorización. Buena parte del movimiento piquetero pasó a ser concebido entonces ya no como sobras humanas, estructuralmente inabsorbibles por el proceso productivo —pero también por las ideologías que animan a las izquierdas—, sino como trabajadores despojados sólo momentáneamente de su trabajo. Es decir, como materia laboral organizable políticamente. Este forzamiento tuvo lugar aun cuando muchos de los desocupados nunca pasaran por ‘el mundo del trabajo’, aun cuando sobrarán evidencias para descartar una incorporación futura y, por último, a pesar de que algunos sectores hubieran radicalizado su experiencia hasta el punto de no desear ninguna integración a la pauperizada estructura salarial. El desocupado, entonces, fue presentado como un sujeto político a partir de dos argumentos simultáneos: la atribución actual de una identidad proletaria, derivada de su pasado en la fábrica y la persistencia de una política pseudosindical que, anclada en esta identidad proletaria, tendería a exigir el retorno de las condiciones en las que esa identidad se asegura: la fábrica perdida. (Gago, 2003: 49)

En la tradición marxista el desocupado integra el ambigüario que conocemos con el nombre de lumpenproletariado. Y el lumpenproletariado es el lugar de la pasividad, de la inacción o, peor aún, de la reacción, porque cuando el lumpenaje se digna a actuar, el sentido que asume su acción espontánea se vuelve reaccionario, sirviendo a los intereses de la burguesía o de la clase enquistada en el gobierno.

El protagonismo que adquirió el movimiento de desocupados en la Argentina en la última década impone una revisión de la teoría marxista que es —o sigue siendo—, en buena medida, un conjunto de prejuicios —como se averigua en la obviedad de las lecciones del marxismo elemental y en la petulancia de la izquierda pituca, así como también en las descalificaciones que profesan o en el tono peyorativo que la militancia superiluminada escoge para sus presumidas y arrogantes intervenciones—.

Hablamos de revisar para reescribir y no de glosar o apuntar meras anotaciones marginales como hicieron en su momento las distintas órdenes cuando se disputaban el sentido de su *Biblia*. Puesto que si la historia no siempre es la misma historia, entonces no deberíamos continuar obstinándonos en echar mano a las categorías que fueron esbozadas en función de un contexto que ya no es el que nos toca. No podemos responder a las preguntas de hoy apelando a categorías que se esgrimieron en razón de problemas que ya no son los nuestros o lo son, pero considerablemente mucho más complejos.

La desocupación es el telón de fondo del neoliberalismo en la Argentina. La Argentina, con el neoliberalismo, ha sido lumpenproletarizada hasta la serialización social, hasta transfigurarse en una masa informe, difusa y errante. Primero, a través de la fuerza y el terror que inspiraba esa fuerza; luego, a través de la representación y la espectacularización de la política y, después, profundizándose con los fenómenos que reconocemos en la flexibilización, la desregulación, las privatizaciones y el desmantelamiento del Estado Social; la desindustrialización y la desocupación.

Las dos palabras claves del libro, como se habrá advertido, son el lumpenproletariado y la lumpenproletarización. Dos categorías que nos están informando sobre un sujeto, pero sobre todo sobre los procesos que terminaron abriendo al sujeto en cuestión; esto es, difundiendo las cualidades de ese sujeto al resto de la sociedad.



De todas maneras, como se dijo recién, nuestro punto de partida fue el lumpenproletariado. Justamente la centralidad que tuvieron los desocupados en los últimos años nos lleva a tener que rever el lugar que el marxismo, con Marx y Engels a la cabeza, le había asignado. Porque el desocupado integraba las filas de ese ambigüario que reconocemos con el mote de lumpenproletariado. Y digo *mote* porque el marxismo vio siempre, o casi siempre, como problema, con sospecha, con desdén, al lumpenproletariado. El lumpenproletariado es una categoría negativa, provista de atributos que están para descalificar; es una categoría peyorativa. El lumpenproletariado es el lugar de la desorganización, de la espontaneidad, de la irascibilidad, lo instintivo, lo irracional, lo inconsciente, lo insolidario, del sálvese quien pueda; es uno de los lugares que les cabe a los pueblo sin historia.

El destino de los desocupados tuvo y tiene cien rostros distintos que van desde la delincuencia hasta la prostitución, pasando por el juego, la mendicidad; abarca los esquirols, los patovicas o matones a sueldo, los trapitos, camellos, changarines, etc.

No es casual que Marx haya escogido la expresión lumpenproletariado —que quiere decir, andrajo o harapo— para designar a este sector social. Lumpenproletariado son los trabajadores harapientos, zaparrastrosos. Andrajo es aquello que está roto, deshilachado, gastado o usado. Andrajo es aquello que tiende a cortarse solo, que se desvincula. Aquello que está sucio, que no tiene moral o su moral es contrarrevolucionaria. Por eso harapo significa también astilla: el lumpenproletariado es una astilla para el proletariado, otro palo en la rueda de la revolución.

De esta manera, con todos estos prejuicios, el marxismo tomaba distancia y se desentendía de una categoría que, me parece —y esta es precisamente mi tesis—, hay que rescatar, no sin antes cargarla de otro sentido y despojarla de su carácter despreciativo. Hay que recuperarla decía, porque me parece que tiene mucho para decirnos sobre la actualidad que nos toca.

Repito, si la historia no siempre es la misma, no deberíamos empeñarnos en utilizar categorías que fueron construidas para hacer hablar una realidad que no es la que nos toca. En ese sentido, la categoría lumpenproletariado tiene mucho más para contarnos que la categoría proletariado, sobre todo cuando la abrimos y la pensamos en términos de lumpenproletarización.

Con el paso del tiempo el lumpenproletariado dejó de ser un calificativo despectivo para transformarse en una herramienta teórica que aporta más preguntas que el propio proletariado. Y que conste que no estamos diciendo que haya desaparecido el proletariado, simplemente estamos sosteniendo que el lumpenproletariado contribuye con otros interrogantes sobre la época donde tenemos que intervenir.

En *Vida lumpen*, el lumpenproletariado es una promesa, aunque al mismo tiempo sigue siendo un callejón sin salida, una fatalidad, algo que se sigue experimentando con pesimismo. Nadie le puso demasiadas fichas al lumpenproletariado, salvo Bakunin –y por eso lo llamaron a él *el príncipe de los mendigos*–, Rimbaud y Pasolini y por eso creyeron que estaban *locos*. Para decirlo de otra manera: la lumpenproletarización es la imposibilidad de la acción colectiva pero también, al mismo tiempo, constituye un nuevo punto de partida para pensar la acción colectiva; una acción más radical, más democrática, más horizontal.

*Vida lumpen*, entonces, es una tesis sobre la acción colectiva, sobre la acción colectiva antes de la acción colectiva y sobre la acción colectiva después de la acción colectiva. La acción colectiva modelando una experiencia social. Se trata de pensar las intervenciones en una sociedad desvinculada, atravesada por distintos procesos de serialización social. Para decirlo con otras palabras: la rearticulación de la multitud inarticulada en tiempos de desarticulación; el lumpenproletariado en tiempos de lumpenproletarización. *Vida lumpen* es un libro sobre las condiciones de posibilidad para la acción colectiva en una sociedad serializada, atravesada por procesos de fragmentación e identificación fetichizante.

Quiero decir que si la lumpenproletarización nos vuelve impotentes – cuando nos fragmenta –, la lumpenproletarización puede volvernos potentes otra vez cuando desarma o disuelve la lógica de la representación al interior de las experiencias sociales; cuando desanda la lógica jerárquica, el centralismo vanguardista y escatológico que la termina separando de lo que ésta puede. Esta es la ambigüedad del proceso de lumpenproletarización. Hay una positividad en estos procesos; una positividad que puede volver a polarizar las desigualdades, hasta producir otra vez el salto cualitativo que transforme el conflicto en una lucha; una positividad que le devuelve la potencia a la multitud hasta actualizar otra vez los conflictos so-



ciales. Y en ese sentido, la acción colectiva —de los desocupados, pero también del movimiento campesino, del movimiento de fábricas recuperadas, del movimiento de recuperadores de residuos, del movimiento estudiantil— es la expresión de esa promesa que reclama de los tiempos largos y la paciencia de sus actores para ir madurándola. En definitiva, las prácticas de todas estas experiencias nos permiten volver a pensar lo social desde la polarización de las desigualdades que la práctica puso nuevamente sobre el tapete.

Ahora, para hacernos una idea del recorrido que proponemos, vaya esta suerte de mapa y subrayemos, de paso, los aspectos principales de la tesis que sostiene este libro.

En el *capítulo uno*, “Las formas del lumpenaje”, vamos a detenernos en el lumpenproletariado; en las distintas caracterizaciones que de éste se han hecho. Se trata de repasar el debate marxista en torno a la noción de lumpenproletariado y después, retomando los trabajos de E. P. Thompson y Maurice Agulhon, de postular las distintas experiencias sociales de lucha del lumpenproletariado, como antecedentes de la acción colectiva encarada por el proletariado. En efecto, el proletariado no empezó de cero; no hay un grado cero de la historia para el proletariado. El proletariado hizo pié en las costumbres en común del lumpenproletariado. De alguna manera, la trayectoria del lumpenproletariado constituyó uno de los puntos de partida para la acción colectiva del proletariado.

El lumpenproletariado es una categoría que en la Argentina ha hecho carrera, ha sido muy utilizada para explicar el peronismo o, mejor dicho, para prejuzgarlo y despacharlo rápidamente. Por eso el *capítulo dos*, “El hecho maldito y lumpen de la Argentina”, está dedicado a aquellos trabajos de intelectuales que volvieron sobre aquel andamiaje teórico para descalificar o discutir el peronismo; tal es el caso de Ezequiel Martínez Estrada quien, en 1956, escribió un cuento titulado “La inundación”, en el que el proletario aparece animalizado. Sobre todo en su largo ensayo titulado “Qué es esto”, en el que el trabajador peronista se presenta como una suerte de infraproletario; una criatura automática que habita los sótanos de la historia. Es el caso de Américo Ghioldi quien, desde su exilio en Montevideo, publica dos libros: *El mito de Eva Duarte* y *La Argentina tiene miedo*, que vienen a dar cuenta de la astucia y el terror del gobierno peronista. La astucia

y el terror habían sido, según Marx, las dos recursos de las que se había valido en su momento Napoleón Bonaparte para modelar y organizar al lumpenproletariado de París. Aquí, en las dos obras de Ghioldi, se recurre a esta idea para nombrar –elípticamente– la forma del gobierno peronista. También en la obra de Jorge Abelardo Ramos, *La era del Bonapartismo* de 1957, se postula al descamisado como un sujeto a mitad de camino entre el lumpenproletariado y el proletariado. El descamisado es casi un proletario y casi un lumpenproletario. Pero no es ni una cosa ni la otra. Este carácter indeciso pondrá de relieve la inmadurez del peronismo satisfecho. Y es el caso, finalmente, de *Peronismo*, de Milcíades Peña, para quien el movimiento peronista actualiza todos los temas del *18 Brumario de Luís Bonaparte* de Marx: un proletariado confederado, organizado alrededor del Estado, que crece a partir de los vínculos privilegiados que su dirigencia, cooptada y burocratizada, mantiene con el Estado. Es el devenir lumpen del proletariado estatizado a través de la seducción, el carisma, el personalismo de la política fetichizada.

En el *capítulo tres*, “La lumpenproletarización de la sociedad”, retomaremos la tesis de Peter Stallybrass quien vuelve –a su vez– sobre una proposición de Otto Bauer formulada en 1936, en la que se postulaba que Marx cuando utiliza la categoría lumpenproletariado no estaba caracterizando un sujeto sino describiendo un proceso. Volveremos allí para concentrarnos en los procesos de recomposición de los sectores populares. Porque el lumpenproletariado antes de ser un estado de cosas, antes de estar aludiendo a una situación dada de una vez y para siempre, a una clase social, es un fenómeno complejo donde pueden reconocerse dos momentos que se encuentran relacionados dialécticamente. Un primer momento de desarticulación o heteroginización y un segundo momento de rearticulación u homoginización. Hay que romper para volver a unir. Hay que fragmentar o desvincular a los sectores subalternos para luego identificarlos o vincularlos de otra manera –de una manera fetichizada o abstracta o deshistorizada–.

El *capítulo cuatro* está dedicado a los procesos de fragmentación e identificación en la Argentina neoliberal. Se trata de poner a prueba las dos categorías que trabajamos en los capítulos anteriores –lumpenproletariado; lumpenproletarización–. Nos detendremos en los diferentes procesos de lumpenproletarización que contribuyeron a crear las condiciones de posi-

bilidad para la reestructuración del capital más allá de la vida de los trabajadores; en la constitución de esa masa informe, difusa y errante que Marx denominó lumpenproletariado; en los procesos de serialización o ruptura de los lazos sociales como en los procesos de unificación abstracta implantados a través del consenso organizado, sobre todo, por los *mass media*.

En el *capítulo cinco*, “la lumpenproletarización de la izquierda”, volvemos sobre la categoría en cuestión para dar cuenta de las formas que asume la lumpenproletarización en las experiencias de izquierda. La idea es repasar los obstáculos de la acción colectiva para conjurar la lumpenproletarización del neoliberalismo. Porque hay que decir también que las causas de la lumpenproletarización no hay que buscarlas afuera sino adentro, en la manera de organizar e identificarse que tiene la izquierda en general. Se trata de pensar los procesos de serialización, lo que nosotros llamaremos fragmatismo. Me estoy refiriendo a dos procesos: uno tiene que ver con el sectarismo de la vieja izquierda –en la izquierda innata–, que promueve el socialismo en un solo partido. Otro, con el autonomismo en la nueva izquierda –la izquierda *snob*–, que promueve el socialismo en un solo barrio o en una sola revista o un solo colectivo.

Finalmente, en el *último capítulo*, vamos a detenernos en una categoría muy polémica en la actualidad: la multitud. Vamos a postular a la multitud como ese sujeto que está “más allá y más acá de la clase”. La tesis final sostiene lo siguiente: cuando la sociedad en general está atravesada por procesos de lumpenproletarización y cuando el proletariado se ha lumpenproletarizado –esto es, convertido en una *masa informe, difusa y errante*–, entonces, los sectores subalternos se vuelven multitud o la multitud es la manera de estar en una sociedad cada vez más polarizada y fragmentada. La multitud es la categoría que mejor nos permite dar cuenta de los procesos de lumpenproletarización.

Eso no significa que ya no existan experiencias sociales, todo lo contrario. La reconstitución del proletariado como multitud constituye un nuevo punto de partida para la composición de distintas experiencias sociales al interior de las cuales se forja el sujeto como protagonista de diferentes acciones colectivas que serán luego las que nos permitan plantear los conflictos en términos de lucha y las que nos permitan postular las clases *en el papel* como clases *reales*.

En definitiva, para poder sostener esta hipótesis fue necesario librarse del marxismo o al menos del marxismo oficial; del marxismo manualizado –aunque muy custodiado por los popes teóricos y las *vacas sagradas*–. Tenemos que ir más allá de Marx para comprender el mundo que nos toca y para explicar la Latinoamérica neoliberal. Tenemos que destruir esa imagen que identifica el socialismo con Marx. No estoy diciendo que Marx no haya sido socialista, pero sí que el socialismo es mucho más que las teorías de Marx.

El presente libro no se propone como una descripción del problema; se plantea responder un interrogante fundamental: ¿Se puede imaginar un punto de interrupción a la serialización social? La respuesta que tanteamos aquí es provisoria; la respuesta definitiva debería buscarse en el campo de la puesta en común, al interior de las múltiples experiencias donde participamos. Ensayé una respuesta a semejante cuestión al interior de esa bestia que nos evita, la multitud lumpen. Partí del corazón mismo del problema porque, como dije recién, la lumpenproletarización es un obstáculo pero puede ser también un nuevo punto de partida para ensayar una acción colectiva más democrática.

Quiero agradecer a varios amigos, colegas y compañeros de ruta. En especial a dos personas: a Aníbal Viguera, que fue el director de la tesis de maestría, que leyó y releyó el manuscrito haciendo observaciones implacables, que permitieron acotar y encauzar la escritura; y a Jorge Salomoni – quien ya no está entre nosotros– porque, de alguna manera, contuvo todos estos años, desinteresadamente, la realización de esta investigación teórica. Agradecer a las autoridades de la maestría en Ciencias Sociales de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de La Plata, por la beca completa que me otorgaron, que permitió que pudiera cursar los estudios de posgrado. Agradecer también las observaciones que hicieron los profesores Horacio González, Eduardo Rinesi y Alfredo Alfonso. Agradecer a los compañeros y profesores de la maestría, en especial a Amalia Eguía, Juan Piovani, Alicia Gutiérrez, Antonio Camou y Luís Adriani; a Helena Alapin, Carlos Giordano y Olga Salanueva, por los espacios que me abrieron en la UNLP para poder ensayar muchas de las ideas que aquí se barajan; a Celina Artigas por su paciencia, y Florencia Saintout de la Editorial de la Universidad de La Plata. Agradecer otra vez a Miguel Mazzeo y Mariano Pacheco, con quienes comparto el mismo camino, las mismas preguntas, las mismas tribulaciones; a los amigos de siempre: Fernando Peirone, María Pía López, Jerónimo Pinedo, Maximiliano Costagliola y Julián Axat; a los compañeros de La Grieta. A mis amigos vascos de la izquierda abertzale, Josemi (Kampi), Alizia Stürtze, Alfonso Martínez Lizarduikoa y a Unai y Ekain Martínez, por su afecto y lucha. A mis padres, a Mai, a Fabiana y a Maite. Y a todos, otra vez, mil gracias.

**ESTEBAN RODRÍGUEZ ALZUETA,**

*La Plata 2007.*



## CAPÍTULO UNO

### LAS FORMAS DEL LUMPENAJE

*“Se comprende que las corrientes subterráneas más profundas de la sociedad moderna permanecieron siempre ignoradas para él; pero hasta los cambios más palpables operados en su superficie repugnaban a aquel cerebro...”*

**Karl Marx**, en *La guerra civil en Francia*, p. 44.

*“No soy gente... soy carroña.”*

**Sara Gallardo**, en *Eisejuaz*, p. 18.

*“Pero, ¿qué clase de monstruo eres que así insultas a quien ni te conoce, ni conoces?”*

**William Shakespeare**, en *El rey Lear*, p. 226.

## 1. El lumpenaje

Si hay una categoría controvertida en el marxismo, sin lugar a dudas, es el lumpenproletariado. Controvertida es una manera de decir porque en realidad pocas veces ha sido cuestionada. En verdad, se trata de una de las tantas expresiones simplistas que integran la lista de palabras no recomendables —que no merecen ser tenidas en cuenta—. De allí que su expresión esté cargada de connotaciones despectivas y de allí también que antes de constituir una categoría teórica que se dispone para la interrogación, se trata de una categoría negativa que se emplea para descalificar a los sectores populares no adscriptos al mundo del trabajo organizado. El prejuicio se averigua con su invocación, se la percibe apenas pronunciamos la palabra lumpenaje o cuando decimos lumpen. El lumpenproletariado es la escoria, son los residuos sociales que más vale perderlos que encontrarlos en el camino hacia la revolución.

De por sí la etimología de lumpen, que es el punto de partida para descalificar a sus integrantes, es bastante sugerente al respecto. En efecto, lumpen, que es la abreviatura de lumpenproletariat, es una palabra alemana compuesta de *Lump* y *Proletariat*.

*Lump* significa trapo; pedazo de tela desechado por viejo, por roto o por inútil, según el diccionario de la Real Academia Española. O sea, andrajo, guiñapo, harapo, calandrajo o, en América: alaco, chilpe, huila, carlanga. Cuando el trapo se personifica alude a un pordiosero, al mendigo, desarrapado o miserable. *Lump* también significa pícaro o bribón.

En cuanto al *Proletariat*, como se sabe, deriva del latín *Proletarius*: ciudadano de la clase social y económica más baja.<sup>1</sup>

Otras voces que acudieron a su raíz son las siguientes: lumpen—gesindel, que hace referencia a la chusma, y lumpen—woll, a lo cursi.

El uso peyorativo que tiene en el marxismo, en general, la ha incapacitado como categoría analítica. Incluso no sólo se niega su status académico, sino también su peso revolucionario; es una categoría que, revolucionariamente hablando, no vale la pena retomar. No obstante conviene tenerla presente, no olvidarla nunca, puesto que se trata de un problema, un obstáculo para la acción colectiva.



El lumpenproletariado es un concepto polémico, pero también es algo más que un concepto; es una experiencia que está haciendo referencia a una sociabilidad histórica particular.

Todo esto puede advertirse enseguida, al repasar las referencias que hacen Marx y Engels en el Manifiesto Comunista, cuando señalan que: “[el lumpenproletariado] puede a veces ser arrastrado al movimiento obrero por una revolución proletaria: sin embargo, en virtud de todas sus condiciones de vida están más dispuestos a venderse a la reacción para servir a sus maniobras”. (Marx y Engels, 1989: 49)

En otro ensayo, “La lucha de clases en Francia”, dice Marx –cuando describe la formación de las Guardias Móviles con las que el gobierno pretendía generar malos entendidos en los sectores populares y “enfrentar una parte del proletariado con otra” para, de esa manera, sofocar la rebelión obrera–:

El gobierno provisional formó con este fin veinticuatro batallones de Guardias Móviles, de mil hombres cada uno, integrados por jóvenes de quince a veinte años. Pertenecían en su mayor parte al lumpenproletariado, que en todas las grandes ciudades forma una masa bien deslindada del proletariado industrial. Esta capa es un centro de reclutamiento para rateros y delincuentes de todas clases, que viven de los despojos de la sociedad, gentes sin profesión fija, vagabundos, gens sans et sans aveu, que difieren según el grado de cultura de la nación a que pertenecen, pero que nunca reniegan de su carácter de lazzaroni; en edad juvenil, en que el gobierno provisional los reclutaba, eran moldeables, capaces tanto de las hazañas más heroicas y los sacrificios más exaltantes como del bandidaje más vil y la más sucia venalidad.<sup>2</sup> (Marx, 1992: 104)

La referencia aporta otras circunstancias, “[...] el gobierno provisional les pagaba un franco y 50 céntimos al día, es decir, los compraba. Les daba uniforme propio, es decir, los distinguía por fuera de los hombres de blusa. Como jefes se les destinaron, en parte, oficiales del ejército permanente y, en parte, eligieron ellos mismos a jóvenes hijos de burgueses, cuyas bala-

dronadas sobre la muerte por la patria y la abnegación por la República les seducía”.<sup>3</sup> (Marx, 1992: 105)

Después, en El 18 Brumario de Luís Bonaparte, Marx pretende darle otra vuelta de tuerca hasta postular al lumpenproletariado como una de las experiencias constitutivas del bonapartismo. Para Marx, bonapartismo y lumpenproletariado son fenómenos paralelos, las dos caras de una moneda. A grandes rasgos –pues ya tendremos oportunidad más adelante de detenernos sobre el bonapartismo– la tesis de Marx sostiene que la legitimidad de los gobiernos de corte bonapartista proviene o es aportada por este sector marginal de la sociedad.

En esos libros, hay algunas frases en las que Marx y Engels aproximan alguna caracterización del lumpenproletariado, aunque nunca se detienen a explicarlas. ¿Quién es el lumpenproletariado? Responden sucintamente: “Ese producto pasivo de la putrefacción de las capas más bajas de la vieja sociedad”. (Marx y Engels, 1989: 49)

“Una masa informe, difusa y errante”. (Marx, 1992 b: 267)

Por su parte, Engels se anima a dar otro paso más: “El lumpemproletariado –remata en La guerra campesina en Alemania de 1870–, esta escoria integrada por los elementos desclasados de todas las capas sociales y concentrada principalmente en las grandes ciudades, es el peor de los aliados posibles. Ese desecho es absolutamente venal y de lo más molesto”.

Por eso se alegra cuando los obreros insurrectos fusilan a los elementos lumpen de los sectores populares:

Cuando los obreros franceses escribían en los muros de las casas durante cada una de las revoluciones: *Mort aux voleurs!* ¡Fusilad a los ladrones!, y en efecto fusilaban a más de uno, no lo hacían en un arrebató de entusiasmo por la propiedad, sino plenamente conscientes de que ante todo era preciso desembarazarse de esta banda. Todo líder obrero que utiliza a elementos del lumpemproletariado para su guardia personal y que se apoya en ellos, demuestra con este sólo hecho que es un traidor al movimiento. (Engels, 1972:13)

Una masa fantástica compone el staff lumpen. Se trata de grupos heterogéneos de individuos sueltos que si no están al margen del sistema de cla-



ses, no se encuentran integrados a la división del trabajo. De hecho, la enumeración que hace Marx nos recuerda a las disparatadas taxonomías que hacía Borges. La lista confeccionada por Marx incluye indistintamente a los rateros, los delincuentes, los vagabundos, vástagos degenerados, licenciados de presidio, huidos de galera, timadores, saltimbanquis, carteristas, jugadores, lazzaronis, alcahuetes, dueño de burdeles, mozos de cuerdas y traperos; pero podríamos extenderlas, según Thompson, a los receptores de propiedad robada, falsificadores de moneda, agentes de lotería, vendedores fraudulentos, sablistas ribereños, galopines, camorristas, hombres de la cachiporra, changadores, marroquíes, cocheros relámpagos, carpantas, domadores de oso, gitanos, prostitutas y cómicos ambulantes. (Thompson, 1989: 44/5)

Nos recuerda a la enumeración que hacía Shakespeare en *El rey Lear*, cuando el mayordomo le pregunta al conde Kent: “¿por quién me tomas tu?” A lo que responde con una batería de sinónimos descabellados:

Por un canalla, un truhán, un muerto de hambre, un bellaco vil y orgulloso, banal, pordiosero, desharrapado, por un caballero de ocho al cuarto, de sucias calzas de lana, por un engorroso bribón, hideputa, sin agallas, chivato, fatuo, petimetre, lameculos, villano zarrapastroso, uno que vendería hasta las hembras con tal de hacer méritos, y no es sino una mezcla de canalla, pordiosero, cobarde, alcahete e hijo y heredero de una perra callejera, a quién golpearé hasta que rabie, si niegas la más mínima sílaba de tus atributos. (Shakespeare, 1982: 226)

Hay un libro muy interesante, un libro de curiosidades, escrito con la lectura de muchos libros de Alfonso Sastre que se llama *Lumpen, marginación y jeringoça* (1980) que pasa revista al bestiario compilado por la literatura a partir de sus prejuicios. Un libro erudito, sin duda, pero muy divertido. La lista es interminable, comprende al canalla, al pinchaúvas y al rufián. Mercenarios y bandidos, mendigos o vagabundos, el gitano o el drogata, el leñador, el limpiabotas, el cerillero, el reventa, el abrecoches, la lotera, el borracho, el florista, el loco, el expreso, el vendedor de globos, la puta o el maricón, el terrorista o el caherrero por trapos, el busquero o la

sillera. Los ciegos, los minusválidos, a los que le faltan las piernas, brazos o están inmóviles; los tartamudos y los que le cae un hilo de baba; los parados y muerto de hambre, el busca, el extraño o *outsider*, el punk y el guarro; los underground americano; los freaks: enanos, gigantes, siameses, ápodos, macrocéfalos, hombres pájaros, señoras barbudas y otros habitues de los cotolengos. Los hombres tristes, nostálgicos, solitarios o con pensamientos suicidas. Los jugadores, quinquilleros o traperos; los mistagogos, metecos, maquetos extremeños, y demás gente de mal vivir. Personajes miserables, en su mayoría reclutados entre las capas sub o semiproletarias; cuasimodos de la modernidad. Infraproletariados y subnormales.

Néstor Perlongher, en *La prostitución masculina* (1993), un estudio antropológico sobre el gueto gay de São Paulo, babilonia de rarezas y diversiones de todo tipo, ambiente frecuentado por personajes pesados y loqueados a la vez, repasa los circuitos marginales del deseo trazados por los travestis, taxis boys, putas y proxenetas, maridos ejemplares en busca de un poco de acción; tapados y *locas* viejas; chaperos o michés, malandras, jotos, mayates, chongos y maricas. Lo mismo hace el Indio Solari, según Franco Ruiz (2007), en la letrística de Patricio Rey y sus Redonditos de Ricota, nos encontramos con una crema muy shangai de personajes bajos: susanitas, desangelados, casas suburbanas, trenes, dealers, barrabravas, muchachitas fatales, dráculas con tacones y el costado menos conocido de una ciudad que todavía se mostraba amable con la bohemia de náufragos y flaneurs.

Roberto Arlt, otro etnógrafo de la vida cotidiana de la gran ciudad, de la Buenos Aires apretada en los conventillos o en los parques durante los fines de semana, describe en sus *Aguafuertes* (1991 y 1996) a los personajes ajenos al mundo del trabajo, algunos por convicción y otros por razones de fuerza mayor. En ellas encontramos a una revoltosa fauna de seres lunáticos, cuerpos inútiles que se niegan a trabajar, a convertirse en prótesis de las maquinarias. Son los holgazanes, el squenun, el hombre que se tira a muerto, el fiaca, el hombre que busca empleo, el artesano y el esfungiado, el hombre corcho, el parásito jovial o el garronero; los que llevan una vida contemplativa; los mentirosos o el enfermo profesional; el hombre del apuro o la mujer que juega a la quiniela; el hombre de la pensión, el hombre que se jubila y el hombre de brazos cruzados; los escritores y las sirvien-

tas; pero también el mundo de los ladrones: la mala junta, los dateros, el facineroso, martingaleros y ganzúas.<sup>4</sup> Por su parte Ramos Mejía (1974) aporta a los resabios de la montonera, la gauchada descarriada, a la guaran-gada y la canalla.

Más acá, también en la Argentina, la trayectoria de las masas marginales puede aportar a la lista a los crotos, los linyeras, botelleros, atorrantes y hombres de la bolsa; los chiflados; los homeless o sin techo, el trabajador golondrina, al tirabombas, y a toda esa gama de truhanes y trashumantes que componen la deriva nómada, esa tradición itinerante de una economía a la intemperie.<sup>5</sup> Tratándose de las sociedades contemporáneas, la lista se vuelve más disparatada si incluimos a los changarines, cuidacoches, trapitos o limpiadores de parabrisas, malabaristas, cartoneros, cirujas, vendedores ambulantes, feriantes paraguayos, verduleros bolivianos, transas o camellos del barrio, pistoleros o pibes chorros, holgazanes, pasteros y pasadores, buchones, jóvenes desocupados “colgados” o “hueveando” en la esquina del barrio tomando cerveza y todos los otros desocupados que saben o no qué hacer con sus propias vidas. Sintetizando, y para decirlo con una sentencia pronunciada por Marx, “[...] toda esa fauna que los franceses llaman Bohemia”. (Marx, 1992: 267)

Según Horacio González, los 24 oficios que enumera Marx que componen los grupos napoleónicos, que van desde los trovadores fracasados hasta los dueños de burdeles, es el mundo bohemio que está:

[...] socialmente fuera de lugar, era sustancialmente falso, lo que creaba una estratificación fantasmal en la sociedad francesa, que dividía a las personas por el peso que en su conciencia podía tener esa violentación de la realidad. El mundo “lumpenizado” cruza toda la sociedad, desencaja a los sujetos y los pone en un limbo en el cual, ‘hacen como que’ son clases sociales o funciones de la realidad productiva. Pero no lo son, son todos ‘escapados’ del destino social, del lazo material que los hace hombres con su conciencia fundada en el ser práctico de las sociedades. Huye de su destino no sólo el trabajador sino el príncipe. El 18 es un manual de vidas que desean fugarse del drama histórico real, apelando al drama histórico representado a través de trops teatrales. (González, 1992: 98)

Con semejantes enumeraciones, a partir de caracterizaciones apresuradas como éstas, se comprende enseguida por qué el lumpen se ha vuelto sospechoso para el proletariado. Lo curioso es que las sospechas que tiene el proletariado sobre el lumpenproletariado son las mismas sospechas que la burguesía tiene de los trabajadores en general. Y decimos “en general” porque la burguesía no se mueve haciendo sutiles clasificaciones y cuando se refiere a los trabajadores está pensando en el proletariado, pero también en el lumpenproletariado.

Según Peter Stallybrass (2000), Marx pensó a esta clase con los prejuicios sociales de la época, con las acepciones que tenían en la literatura. Vaya por caso, por ejemplo, “Los miserables” de Víctor Hugo (1850), donde el lumpen es la clase indigente surgida de la pobreza y la desgracia, antes que del crimen. De esta manera los lumpenproletariados son los desafortunados, los contornos miserables del mundo del trabajo. Vaya por caso también Jules Janin, que hablaba de la “cosa innombrable”, de “la nación subterránea” o de la “aterradora noche parisina que se percibe en sus sombras”; Wordsworth, en *The Prelude*, que refiere al carnaval de los monstruos y los pervertidos, donde todo está confusamente mezclado, como una marea de objetos triviales; también William Mulready (1851), que hablará de la conjunción de teatralidad y miedo social; o el propio Balzac, en *Facino Cane* (1836), cuando observa, describe y analiza el ambiente de los pobres, su atmósfera carnavalesca, su exótica y alarmante yuxtaposición.

Por frases como estas, decimos, el marxismo clausuró una y otra vez la discusión, por cuanto imaginaba a la historia intermitentemente en el mismo lugar; una coyuntura para la cual no pasaba la historia. Los lumpenproletariados eran los hombres fuera de la historia, la porción del pueblo sin historia, los desclasados. Dice Engels: “El lumpenproletariat en sus formas más o menos desarrolladas es un fenómeno común a todas las etapas de la civilización”. (Engels, 1972: 35)

Hilando más fino, el lumpenaje, era tan sólo una variable de ajuste interna del modo de producción capitalista; constituía un factor de regulación de la relación empleo–salario puesto que cuando las crisis de sobreproducción desocupaban a los trabajadores, deprimían los salarios que les permitía –por eso mismo– recuperar la caída de la cuota de ganancia que producía la competencia entre los capitalistas y el aumento de los salarios en los

momentos de alza de lucha. Nos estamos refiriendo al famoso “ejército industrial de reserva”<sup>6</sup>, al exceso crónico de mano de obra que engrosaba las filas del lumpenaje convirtiéndose en una presión constante hacia la baja de los salarios.

En ese sentido, como bien señala Raúl Zibechi,

[...] el viejo movimiento obrero no concebía al desocupado como sujeto, ni siquiera como miembro de la clase, ya que profesaba una concepción del mundo que hacía centro en torno de las relaciones sociales de producción. Cuando esas relaciones de producción faltaban, cuando no había relación salarial o empleo estable, no fue posible encontrar alguna categoría, ni crearla para dar cuenta de esa situación, salvo la muy despectiva de lumpenproletariado. Véase que los marxistas nunca pudieron visualizar a los sin trabajo de otra forma que como ‘reserva’, como desocupados a la espera de encontrar un lugar en el mundo del empleo formal. En tanto, es como si les faltara algo, por eso desocupados. (Zibechi, 2003: 127)

Después de un siglo y medio podemos agregar que Marx no tuvo en cuenta la repercusión que en el largo plazo acarrearía un ejército de este tipo. Ni siquiera se le ocurrió detenerse en el tráfico cultural que se producía entre los proletariados y el lumpenproletariado como hizo Thompson. Porque esa reserva de fuerza de trabajo a medida que se fue volviendo crónica y por tanto estructural, se fue convirtiendo en una zona de tránsito cultural por donde circularían tradiciones, prácticas y, por qué no, donde se apilarían los legados que fueron también las tareas inconclusas de las generaciones de trabajadores pasadas. De esa manera, vemos cómo las experiencias de lucha, los repertorios, van pasando de un lado al otro. Es lo que sucedió en la Argentina con los desocupados, en la década del 90. Treinta años después, las experiencias de las luchas obreras de la década del 60, los criterios de la organización del sindicalismo de base a principios de los 70, serán retomadas desde otro lugar y bajo nuevas formas y perspectivas, por la lucha de los piqueteros. Lo mismo sucederá con las experiencias de los asentamientos a principio de los ochenta en la zona de Solano o La Matanza.<sup>7</sup>

Para el marxismo clásico, el desocupado era una suerte de masa flotante que, cuando no volvía a ser tomado por la burguesía, es decir, no era de vuelta empleado otra vez en la fábrica una vez que los salarios se desplomaban con la crisis, podía ser reclutado por el Estado. El lumpenproletariado se volvía una suerte de aspirante a integrar las fuerzas represivas de la burguesía. A cambio de lealtad a los gobernantes de turno –fidelidad que se expresaba en una serie de tareas sucias, muchas veces amparadas por el orden legal burgués–, los funcionarios estaban dispuestos a aportar identidad –pertenencia– y un sueldo –sobrevivencia–. En efecto, el lumpenproletariado, estaba constreñido a errar por las calles o ser reabsorbido por el Estado para luego volverlo contra los proletariados en la lucha sindical o contra los propios lumpenes que encontraban en la vida abyecta una manera de supervivencia.<sup>8</sup>

Entre el proletariado y el lumpenproletariado había un abismo social que no podía abrevarse, salvo que tuvieran la voluntad de inscribirse en alguna relación salarial que estabilizara su situación y se volvieran, por eso mismo, previsibles y organizables. Todo aquello que no puede clasificarse, quedará afuera, y lo que queda afuera se volverá sospechoso y, por añadidura, considerado contrarrevolucionario. Aquello que sobra no tendrá demasiados escrúpulos a la hora de resolver su canasta familiar, de venderse a la reacción. De allí –insistimos– que el marxismo se haya negado a reconocer el estatus de sujeto social al desocupado, limitándose a descalificarlo. El lumpen estaba des–clasado, no encajaba en ninguna clasificación, formaba parte del montón.

De esta manera –nos dice otra vez Zibechi–, los marxistas clásicos,

[...] nunca pudieron visualizar a los sin trabajo de otra forma que como reserva, como los desocupados a la espera de encontrar un lugar en el mundo del empleo formal. En tanto, es como si les faltara algo, por eso des–ocupados.” “Las dificultades para comprender a los sectores a los que no se puede adscribir a un rol estructural determinado, se convierte en un gran problema en un período del capitalismo, y en unas regiones del mundo, en que el empleo formal quedó reservado para una franja minoritaria [...]. En este sentido, los desocupados han debido enfrentar un estigma similar al de los campesini-

nos, catalogados por la ortodoxia marxista como atrasados, embrutecidos, manejables por la reacción y un largo etcétera, que generó dolorosos desencuentros en la historia del movimiento revolucionario. [...] De ahí la importancia de los piqueteros: pasan de la negatividad, de definirse por lo que no tienen, a la afirmación de su nueva identidad. (Zibechi, 2003: 129)

Lo más parecido a un piquetero –un lumpenproletariado con reminiscencias o aspiraciones proletarias– que encontramos en la obra de Marx es lo que Luis Blanc denominó el “ejército obrero industrial”, que sería, si no estamos entendiendo mal o arriesgando demasiado, semejante a aquellos movimientos de desocupados que, a cambio de un simple subsidio –o plan trabajar–, realizan “trabajos” o mejor dicho tareas públicas como ser el barrido de calles, zanjeo o parqueización para el municipio o los gobiernos provinciales o nacionales que gestionan esos planes.

Además de la Guardia Móvil, el Gobierno decidió rodearse también de un ejército obrero industrial. El ministro Marie enroló en los llamados Talleres Nacionales a 100.000 obreros, lanzados al arroyo por la crisis y la revolución. Bajo aquel pomposo nombre se ocultaba sencillamente el empleo de los obreros en aburridos, monótonos e improductivos trabajos de explanación por un jornal de 23 sous. Workhouses inglesas al aire libre; no otra cosa eran estos Talleres Nacionales. En ellos creía el Gobierno provisional haber creado un segundo ejército proletario contra los mismo obreros. Pero esta vez la burguesía se equivocó con los Talleres Nacionales, como se habían equivocado los obreros con la Guardia Móvil. Lo que creó fue un ejército para la revuelta. (Marx, 1992 a: 105)

## 2. Lumpenproletariados

Cuando Marx imaginó a la clase revolucionaria no dudó en pensar en el proletariado. ¿Por qué? Porque el proletariado tiene la posibilidad de compartir el dolor que lo determina. El proletariado es esa multitud colectiva

que se condensa pacientemente durante todas las jornadas de trabajo. Así como la iglesia reunía al prójimo en las sociedades medievales y precapitalistas; la fábrica, en la modernidad, será el espacio de encuentro de la comunidad. La fábrica lo interpela y conforma como un grupo homogéneo. Allí, los hombres, tienen la oportunidad de juntarse, mezclarse, potenciarse. Allí el hombre celebra la toma de cuerpo que precede y posibilita cualquier toma de conciencia. Se puede llegar a ser conciente de su dolor porque comparte el cuerpo, es decir, el dolor que le determina la experiencia.

La fábrica es el lugar de producción, pero también un espacio de politización. Allí estará el obrero al lado de otro obrero compartiendo la tarea pero también el dolor de esa tarea. Tengamos en cuenta que cuando Marx pensaba en la fábrica como lugar de politización estaba pensando en el taller de su época. Allí se juntaban mil, dos mil obreros que no son solamente eso, mil o dos mil obreros. Son mil o dos mil familias. Mil o dos mil familias, cada una con sus propios fantasmas, con sus propios legados, con sus propias tradiciones en común. Se comprende de suyo la potencia que estaba en juego en esas reuniones diarias.<sup>9</sup>

En realidad, no es solo la fábrica sino, también, los alrededores de la fábrica. Una sociabilidad que se modela en torno a la fábrica, pero también a partir de las experiencias que tienen lugar en la taberna. En efecto, en aquellos *chambrée* o habitación–dormitorio, en las tabernas o los *cafés*, en los *cabarets*, los *guinguettes* o las *fondas*, el proletariado tenía la posibilidad de compartir algo más que el dolor. El suburbio de la fábrica era un espacio encantado, apto para que los memoriosos pudieran evocar a sus antepasados, antiguas peripecias –los famosos espectros de los que hablaba Marx al comienzo del *Manifiesto*–, pero también el lugar donde imaginaban una vida diferente. No se trataba de la muerte cuanto de la vida. En aquellos lugares, el proletariado, podía corroborar su ímpetu al mismo tiempo que se desvictimizaba en los relatos. Me explico: lo que los reunía era el dolor, pero no solamente el dolor, también la pasión por juntarse nomás. La reunión como la posibilidad de beber, comer, fumar, reír, jugar, cantar, bailar y conversar entre todos. Y todo eso no sucedía de un modo compungido y serio; sino en medio de carcajadas, gritos y jadeos.

La taberna es la prolongación de la fábrica, donde la gastronomía y la danza se confunden con el juego y a veces con el sexo; en medio de tanto



alboroto se va animando la conversación y con ella, la disertación y la discusión. Después de una ardua jornada, los proletarios están descansando. Pero hay algo más que ocio en esos encuentros. Mientras la bebida circula, entre copa y copa, la conversación se va empinando también, irá entonándose de a poco y con ella se pasará revista a los problemas y todos descubrirán que los problemas de uno son los problemas del otro, que todos tienen el mismo problema. Pero descubrirán algo más: la confianza, la amistad. Y entonces alguien se anima y tira la primera piedra: ¿Qué hacer? Nadie sabe muy bien, pero todos se ponen a pensar o recordar otras experiencias. Para cuando termina la tertulia habrá quedado la pelota picando, todos se quedarán rumiando esas ideas, quizá las compartan con el resto de sus familias y recuerden más de la cuenta. Después, los que se enganchen, la seguirán en voz baja o en la habitación del fondo que el dueño de la fonda casi siempre tiene reservada para la lectura colectiva de periódicos o folletos propagandistas. No importa la hora, ni el cansancio que lleven encima, después de cada jornada, pacientemente, los proletariados se volverán a reunir, pero esta vez, empujados por el entusiasmo y la esperanza. No saben muy bien qué hacer pero les basta con la confianza y la camaradería, la alegría de saberse formando parte de algo más grande (una asociación informal o formal) que se hará cargo de los problemas que tienen.

A veces esa sociabilidad gira en torno a espacios informales, pero a veces se vuelve formal, como sucede cuando se dan un reglamento, adquieren un local para encontrarse, fijan fechas de reunión con temario y, lo que es más importante, reparten un carné de socio que identifica su pertenencia. Es lo que suele ocurrir con las Mutuales o Sociedades de Socorro Mutuo donde, sobre la base del cobro de un derecho de inscripción y unas cotizaciones mensuales, los trabajadores pueden costear los gastos de enfermedad o accidentes que no pueden solventar con los míseros sueldos que reciben de la patronal. Como dice Maurice Agulhon: “las estipulaciones de esta ayuda mutua material ocupan, por razones evidentes, la mayor parte de los estatutos, pero en el fondo tal ayuda se vincula a una obligación de moralidad y solidaridad espiritual de igual fuerza”. (Agulhon, 1994: 65) Otras asociaciones formales las encontramos entre los grupos corales o las goguettes (o sociedades populares de canto) y sobre todo, en los círculos o sociedades que, según la tesis de Agulhon, los proletariados tomaron de los propios burgueses.

Todos estos espacios de encuentro van delimitando auténticas comunidades de amigos que irán más allá de la necesidad que pueden tener. “Nos hallamos en el largo camino que lleva de la cofradía de oficio al sindicalismo profesional”. De modo que no sólo la necesidad es lo que junta, también la pasión, es decir, la costumbre de juntarse con todo lo que ello implica. La vida obrera es por naturaleza gregaria, después fraterna y luego militante; pero lo es tanto más cuanto que el obrero, después de 1830, llegará a preconizar la asociación no sólo como instrumento de ayuda mutua sino como instrumento de producción autónoma, colectiva y, por tanto, equitativa; la asociación concebida como cooperativa será una de las palabras claves del socialismo obrero de 1848. (Agulhon, 1994: 77 y 55/6)

La tesis de Agulhon, nos recuerda a las apuestas de Thompson, que más abajo repasaremos, por cuanto entiende que la conciencia y la organización del mundo del trabajo no son sólo tributarias de lo que ocurre en la esfera económica y en la esfera política, sino también en la evolución de las costumbres: las costumbres de los propios obreros al igual que las costumbres de los burgueses y de los pequeñoburgueses.

Y esos pasajes son algo que puede verificarse en la sociabilidad de la clase obrera. “Sociabilidad entendida como la aptitud de vivir en grupos y consolidar los grupos mediante la constitución de asociaciones voluntarias. El obrero, en efecto, por su condición específica, se acerca, tanto en el taller como en su barrio, a sus congéneres, cuya suerte comparte; así, la asociación es una consecuencia natural, si es que puede hablarse de naturaleza en esta materia. Por otra parte, su condición lo empuja a protestar, a él, pobre y débil, contra quien es más fuerte. O, como es cosa sabida, “la unión hace la fuerza”: asociación para lo cotidiano y asociación para la lucha. (Agulhon, 1994: 84 y 55)

Pero todo esto estaba sugerido por Marx:

Cuando los obreros comunistas se asocian, su finalidad es inicialmente la doctrina, la propaganda, etc. Pero al mismo tiempo adquieren con ello una nueva necesidad, la necesidad de la sociedad, y lo



que parecía medio se ha convertido en fin. Se puede contemplar este movimiento práctico en sus más brillantes resultados cuando se ven reunidos a los obreros socialistas franceses. No necesitan ya medios de unión o pretextos de reunión como el fumar, el beber, el comer, etc. La sociedad, la asociación, la charla, que a su vez tienen la sociedad como fin, les bastan. Entre ellos la fraternidad de los hombres no es una frase, sino una verdad, y la nobleza del hombre en los rostros endurecidos por el trabajo. (Marx, 1997:165)

Mientras tanto, el lumpenproletariado, constituía el residuo social de las capas populares, era una “masa informe, difusa y errante” que en última instancia se terminaría vendiendo al mejor postor. Es informe en el sentido que no tiene un espacio de encuentro que le permita compartir el dolor y la pasión que lo atraviesa, y de esa manera poder dar forma a una experiencia que lo identifique y postule como protagonista. Al contrario, el lumpenaje, tiene las mil y una formas. Es difuso, puesto que permanece disperso por doquier, tiene una presencia ubicua. Y errante, en el sentido que se la pasa vagando, andando de aquí para allá, boando de taberna en taberna, de pueblo en pueblo. No puede anclar el cuerpo que le permitiría arraigar una experiencia concreta. Su condición de vida, está sabotando de antemano cualquier forma de acción colectiva, que no sea meramente espontánea. De allí que su derrota se encuentre preanunciada en su propio derrotero, en su deriva nómada.

Estas características son las que llevaron a Marx a descalificar a este sujeto social y a prestar atención en el proletariado que, a diferencia del lumpenproletariado, es una masa que tiene una forma determinada y se halla concentrado en la fábrica. La fábrica le permite tomar el cuerpo, es decir, apropiarse de su vida cuando comparte los problemas, y le permite también ir dando una forma particular a su conciencia –toma de conciencia–.

Por el contrario, al negarle cualquier tipo de conciencia al lumpenproletariado, le estaría privando –negando– de la acción colectiva o en todo caso condenándole a movimientos meramente espasmódicos. Para decirlo de otra manera: el espontaneísmo es la forma que asume la acción colectiva cuando la multitud se encuentra inarticulada. Más aún, el espontaneísmo es la imposibilidad de hablar de acción colectiva organizada.

El lumpenproletariado es lo inarticulado, un sujeto que no se sujeta a nada, que anda *libre*, nómada y acaso por eso mismo, no hay que perder el tiempo intentando su organización. Las condiciones en las que se encuentran (informalidad, difusión y errancia) impiden semejante tarea.

Sin embargo, mal que le pese a Marx y a sus seguidores exegetas, el lumpenaje también tenía una sociabilidad acorde a su devenir. Son los cabaret o las fondas y cafés, que hasta la mitad del siglo XIX, cuando Marx escribe *El 18 Brumario*... era el espacio de encuentro privilegiado de esa multitud errante. Estos antros, como señala Agulhon,

[...] representaban el alto en el camino, en el territorio y, por consiguiente, la zona de influencia de los que viajaban, de los hombres solos, militares o marinos que volvían a sus hogares o a sus guarniciones [...], vendedores ambulantes, a pie o en carreta, viajeros de comercio, solteros o solterones, hombres venidos a veces de lejos [...], portadores de otras culturas y otras costumbres. Ante el estilo “obediente” de la chambrée, el cabaret es el lugar de elección de la ideología liberal y del repertorio de canciones “a la Béranger”, mezcla de epicureísmo (incluso ramplonería) y política avanzada; también es el lugar de costumbres libertinas, las camareras “se dejaban”, y se podía beber hasta emborracharse. Desde luego, el cabaret es también el centro de reunión de los elementos de la población indígena más pobres, los que no pertenecen a ningún grupo social, los marginales y asociales, es decir los más repulsivos. (Agulhon, 1994: 36)

Agulhon no dice ni una palabra sobre el lumpenproletariado, pero nada nos impide deducir de esos espacios su presencia. Y si estaban allí, estuvieron presentes y fueron partícipes en el tráfico de ideas, experiencias y costumbres.

A lo mejor fue en esos lugares donde los anarquistas comenzaron a co-dearse con ellos, a ganarse su simpatía. Porque el anarquismo le asignó un papel especial al lumpenproletariado, sobre después de la derrota de los comuneros parisinos de 1871. Por ejemplo Bakunin, a contracorriente del socialismo, creía que los lumpenes terminarían siendo la vanguardia de la

acción revolucionaria. Para ese entonces, Bakunin había perdido su interés en el proletariado revolucionario cuando llega a la conclusión de que estos estaban irremediablemente corrompidos por la ciencia, la teoría y el dogma. De allí en más, pondría el ojo en los delincuentes, los criminales, los bandidos, y ocuparían el lugar que hasta ahora se había reservado a los proletariados. Giro romántico que revalorizaba al lumpenaje cuando les cargaba las expectativas que hasta ayer eran patrimonio exclusivo del proletariado.

De todas maneras, años después, en sus confesiones, Bakunin se arrepentirá de estas ideas, aduciendo que se trataba de una versión más literaria que política de la realidad, una posición que se explicaba por su amor a lo fantástico o a lo extraordinario, a lo inaudito de las aventuras, que en una lectura atenta de la historia. En realidad, Bakunin estaba resentido de los trabajadores, y provocativamente, había pensado en el lumpenproletariado. Es por eso que Engels, para burlarse de Bakunin, lo llamaba “el príncipe de los lumpenes”, cuya propia esfera era Nápoles, hogar de los lazzaronis, los peores bakunistas de toda Italia.

Lo que Marx escribe para la Francia de 1848 se parece a lo que Sarmiento escribió para la Argentina unos años antes, en 1845, en *Civilización y Barbarie*. El lumpenproletariado pululando por las calles de París se parece a la indiada perdida en tierra adentro o a la gauchada afincada en la campaña; del mismo modo que los cabarets referidos por Agulhon, se asemejan a las tolдерías y pulperías de los indios y gauchos respectivamente.

Estamos forzando las equivalencias, pero si lo hacemos es porque pueden trazarse algunos paralelismos, sobre todo porque para Marx, el proletariado era el lugar de la modernidad –de la civilización diría Sarmiento– mientras que el lumpenproletariado, el lugar de los pueblos sin historia, de la barbarie, traducía Sarmiento.<sup>10</sup> Correspondencia que se verá otra vez, en pleno siglo xx, alrededor del peronismo –¡el bonapartismo argentino!– cuando el socialismo se indigne con ese proletariado alienado que se parece demasiado al lumpenproletariado que hay que desmitificar, es decir, concientizar, educar, civilizar.

Sarmiento distingue matices en el desierto; no se trata de la mera inmensidad. La mirada atenta encontrará variaciones sustanciales que repercutirán en la organización política y en las formaciones sociales. Me explico y

soy breve: no será lo mismo la tierra adentro que la campaña. Si la primera es el lugar del indio; el segundo constituye el hábitat natural del gaucho. La toltería es la forma que asume la sociabilidad en el interior indígena. Una sociabilidad nómada que se construye alrededor de su forma de producción: el malón –experiencia económica que propone una vida itinerante, que se mueve todo el tiempo de lugar, persiguiendo las necesidades diarias–. El ganado cimarrón impone la travesía como el modo de estar en tierra adentro. La campaña, por el contrario, que es el lugar de la gauchada y que provee, cada dos por tres, alguno de los caudillos tan temidos, es la forma que asume el desierto cuando este se encuentra estabilizado, cercado. Concretamente: la campaña es el lugar de la estancia y la estancia es la forma de organizar la producción en territorio conocido. Estamos en las vísperas del alambre de púa. La campaña alude al proceso de institucionalización de las vaquerías en estancias, cuando el desierto comienza a clausurarse.

De manera que si la tierra adentro es un espacio abierto que se nos presenta como inconmensurable, la campaña sería el primer intento de clausurarlo. Y la clausura, lejos de impugnar la naturaleza, se llevará a cabo siguiendo los accidentes y la fuerza que postula para aquellos que deciden enfrentar las inclemencias de un ambiente todavía desconocido. La campaña, entonces, se presenta como un conglomerado de estancias. En su interior, la pulpería es la forma particular que asume la sociabilidad. La pulpería es el nombre que recibe la institución típica de las campañas donde la gauchada, que se encuentra dispersa, se junta de vez en cuando para seguir de esa manera tan pronto salga de ese lugar. Para Sarmiento, la campaña es el espacio cerrado que, sin embargo, permanece desvinculado.

La clausura que la economía imprimió al desierto no redundó en la invención de alguna formación social. Hay una ausencia de sociedad.

En la campaña, la sociedad todavía está vacante. La sociedad es un vacío, una tarea pendiente. Y ese hueco se va llenando por determinadas instituciones –como la pulpería– que darán lugar a lo que Sarmiento llama: *sociedad ficticia*. Ficticia porque, en tanto foco de reunión, no crea vínculos sociales. Es una asociación que desasocia; un espacio imaginario de encuentro que permite la reunión sin generar vínculos sociales. Por el contrario, en espacios como esos, se alimentan los prejuicios, la corre-

dera, se cultiva la enemistad y los malentendidos. Allí se juntan el gaucho malo con el cantor y el baquiano y, eventualmente, con el caudillo también. Allí confluyen, pero allí mismo se dispersan hasta tanto no identifiquen al caudillo que seguirán por la campaña por el resto de sus días. Mientras tanto, ambulan junto al ganado cimarrón que gestionan para el patrón que, dos por tres, en cada estación, los frecuenta. La duración de sus encuentros es la duración de una payada, de una comida o una copa que fraterniza hasta que llega el sueño. Pero allí no cabe la opinión pública y las noticias no superan el estatus de rumor.

La falta de vinculaciones sociales entre sus moradores repercute en las formas políticas que se construyan a partir de ese escenario, delimitando, al mismo tiempo, una personalidad de tipo individualista y anárquica, que exalta el coraje elevándolo a un único patrón de medida de la significación del hombre.

En definitiva, todo este rodeo fue para decir que tanto el indio como el gaucho y más tarde el inmigrante, son los especímenes que componen el lumpenproletariado en la Argentina del siglo XIX, la barbarie que hay civilizar o concientizar según el caso.

### **3. Las multitudes inarticuladas**

Thompson, uno de los pensadores más provocadores que tuvo el marxismo en el siglo XX, se propuso llamar la atención sobre la categoría *multitudes inarticuladas*, antes que para confirmar lo que se sabía de memoria, para sacarlas de ese lugar sospechoso que le habían asignado alguna vez Marx y Engels.

Durante mucho tiempo se postuló al lumpenproletariado como lo subpolítico, negándosele, por añadidura, cualquier protagonismo e influencia en la lucha de clases. Si las multitudes inarticuladas se movían, lo hacían instintivamente, sin meditación, poseídos por la necesidad. La acción colectiva era pura irracionalidad, una suerte de acto-reflejo, arrebatado, espontaneidad.

Thompson aborda este tema en su ensayo “La economía moral de la multitud” y en la revisión que hace más tarde en “La economía moral”.

Allí discutirá la opinión de aquellos historiadores, mucho de ellos marxistas, que sostienen que la multitud del siglo XVIII, que es la multitud que irrumpía en el mercado para hacer valer sus derechos de subsistencia, era una multitud irascible. Thompson los denominó “los espasmódicos” para señalar que la interpretación que ensayaban explicaba la acción de aquella multitud en términos convulsivos, crispados, espontáneo, discontinua, que la acción era una respuesta mecánica, del orden de la causa y efecto.

La animalización de la multitud, cuando se la reduce a sus comportamientos fisiológicos, a sus apetitos trasnochados, encierra una profunda descalificación y al mismo tiempo un profundo desconocimiento de las particularidades que la definen, razón por la cual no podrán percibirse después las relaciones de continuidad que existen entre esta multitud, la inarticulada, y la supuestamente articulada que compone el proletariado.

Para la escuela espasmódica, cuyo principal interlocutor es Rostow, las irrupciones, que se pueden verificar en los motines de las capas populares, no son autoconscientes o autoconvocadas sino meramente compulsivas; “son simples respuestas a estímulos económicos. Es suficiente mencionar una mala cosecha o una disminución en el comercio, para que todas las exigencias de una explicación histórica queden satisfechas”. (Thompson, 2000: 213) La línea de análisis es hambre–instinto–motín. La multitud no conoce otra razón que la de su propio intestino.

Es cierto, por su puesto, que los motines de subsistencia eran provocados por precios que subían vertiginosamente, por prácticas incorrectas de los comerciantes, o por el hambre. Pero estos agravios operaban dentro de un consenso popular en cuanto a qué prácticas eran legítimas y cuales ilegítimas en la comercialización. [...] Esto estaba a su vez basado en una visión tradicional consecuente de las normas y obligaciones sociales, de las funciones económicas propias de los distintos sectores dentro de la comunidad que, tomadas en conjunto, puede decirse que constituyen la economía moral de los pobres. Un atropello a estos supuestos morales, tanto como la privación en sí, constituía la ocasión habitual para la acción directa. (Thompson, 2000: 216/7)



Para Thompson, el hambre, no garantizaba la acción colectiva.

Para que exista una acción hace falta algo más que una necesidad insatisfecha; hace falta una práctica común y un repertorio donde nutrir esa práctica. Lo mismo decía el antropólogo Claude Lévi–Strauss que, estando parado en la otra vereda, entendió la pregunta por el marxismo cuando visitó Calcuta, donde el hambre, moneda corriente, no parecía inspirar otro tipo de conductas más que la mendicidad.

Abro otro paréntesis: vale la pena recoger las palabras de Lévi–Strauss, pues parecen las mismas que después va a tantear Thompson –solo que al interior de la historiografía y el debate marxista–. Dice Lévi–Strauss, en *Tristes Trópicos*, dentro un capítulo cuyo título es precisamente “Muchedumbres”:

Ya se trate de las ciudades momificadas del Viejo Mundo o de los conglomerados fatales del Nuevo, estamos acostumbrados a asociar con la vida urbana nuestros valores más altos tanto en el plano material como en el espiritual. En las grandes ciudades de la India, sin embargo, aquello de lo cual nosotros tenemos vergüenza como de una tara, aquello que consideramos como una lepra, es el hecho urbano llevado a su máxima expresión: la aglomeración de individuos cuya razón es la de aglomerarse por millnes, cualesquiera que sean las condiciones reales. Basura, desorden, promiscuidad, rozamientos; ruinas, barracones, barro, inmundicia; humores, excrementos, orina, pus, secreciones, rezumaderos: todo eso contra lo cual la vida urbana nos parece ser la defensa organizada, todo eso que nosotros odiamos, todo eso de lo que nos protegemos a tan alto precio, todos esos subproductos de la cohabitación, aquí no alcanzan jamás un límite. Más bien forman el medio natural que la ciudad necesita para prosperar. La calle, sendero o callejón, proporciona a cada individuo un hogar donde se sienta, duerme y hasta junta esa basura viscosa que es su comida. Lejos de repugnarle, adquiere una especie de status doméstico por el sólo hecho de haber sido exudada, excretada, pateada y manoseada por tanta gente.

“Cada vez que salgo de mi hotel en Calcuta, bloqueado por las vacas y con ventanas que sirven de aseladero a las aves de rapiña, me trans-

formo en el centro de un ballet que resultaría cómico si no inspirara tanta piedad. Se pueden distinguir en él varias entradas, cada una de ellas afianzada por un gran papel; el lustrabotas, que se echa a mis pies; el muchachito gangoso que se precipita: ‘¡One anna, apa, one anna!’; el inválido, casi desnudo para que sus muñones puedan verse mejor; el proxeneta: British girl, very nice...; el vendedor de clarinetes; el repartidor de New–Market, que suplica que compre todo, no porque esté interesado sino porque si me sigue los annas que ganará le permitirán comer. Describe el catálogo con la misma concupiscencia que manifestaría si todos esos bienes le estuvieran destinados: Suit cases? Shirts? Hose?... En fin, toda la compañía de hombrecitos: ‘enganchadores’ de rickshwas, de gharris, de taxis. En la acera, a una distancia de tres metros, se tienen todos los que se deseen. Pero ¿quién sabe? Yo puedo ser un personaje tan importante que ni siquiera me digne tenerlos en cuenta... Sin contar la cohorte de vendedores, tenderos, traperos, a quienes nuestro paso anuncia el Paraíso: quizá les compremos algo.

“¡Cuidado!, reírse o irritarse equivaldría a un sacrilegio. Esos gestos grotescos, esas muecas..., vano sería censurarlos y criminal ridiculizarlos en lugar de ver en ellos los síntomas clínicos de una agonía. Una sola obsesión, el hambre, inspira esas conductas de desesperación, la misma que echa a las gentes de los campos y hace que Calcuta haya pasado de 2 a 5 millones de habitantes; hacina a los fugitivos en el callejón sin salida de las estaciones, donde se los ve desde los trenes, por la noche, dormidos sobre los andenes y envueltos en la tela de algodón blanco que hoy es su vestido y mañana será su sudario; confiere su intensidad trágica a la mirada del mendigo que se cruza con la nuestra a través de los barrotes metálicos del compartimento de primera que, como el soldado armado que se agacha sobre el estribo, nos protege de esa reivindicación muda de uno sólo de ellos, que podría fácilmente transformarse en aullante motín si la compasión del viajero, más fuerte que la prudencia, mantuviera a esos condenados en la esperanza de una limosna. (Lévi–Strauss, 1992: 137/8)

Lo que quiere decir Lévi–Strauss es que observando a esta deriva poblacional se comprende la promesa que significa el marxismo para occidente. Lévi–Strauss, que no era marxista, comprendió la pregunta que aportó el marxismo a Europa cuando conoció la India.

“Al principio, esta alteración de las relaciones humanas resulta incomprendible al espíritu europeo. Concebimos las oposiciones entre las clases en forma de lucha o de tensión, como si la situación inicial –o ideal– correspondiera a la resolución de esos antagonismos. Pero aquí el término ‘tensión’ no tiene sentido. Nada hay de tenso; hace mucho tiempo que todo lo que podía estar tendido se ha roto. La rotura está al comienzo y esa falta de una ‘hermosa época’ a la cual referirse para encontrar sus rastros o soñar con su retorno nos deja frente a una sola convicción: todas esas gentes con quienes nos cruzamos en la calle van camino a perderse. ¿Bastará con privarse de algo para detenerlos en la pendiente? (Lévi–Strauss, 1992: 140)

Calcuta, al igual que el Amazonas, eran realidades desprovistas de marxismo; totalmente despolitizadas. Las muchedumbres no contaban con paradigmas para pensar la realidad en términos de conflicto. La pobreza estaba despolitizada y había sido institucionalizada hasta volverse parte del paisaje.

La diferencia entre la India y Europa era el marxismo o el anarquismo o cualquier concepción que permitiera entender su escena en términos de conflicto.

En efecto: pensar la sociedad desde el conflicto implica pensarla haciendo hincapié en las desigualdades sociales. Vista la realidad desde el conflicto, la historia se parte en dos. Y más allá de que esa contradicción pudiera o no reconciliarse en un momento ulterior, lo que interesa tener en cuenta es que la realidad no se dispone para la resignación, para ser aceptada sin más. El conflicto incorpora un elemento revolucionario para la sociedad. El conflicto, en tanto posibilidad de autoperfectibilidad, interpela voluntariamente a los actores; los inscribe negativamente, disponiendo la realidad para transformarla. Politizar, entonces, como dramatizar, dramatizar para cambiar. La política como la posibilidad de galvanizar las voluntades.<sup>11</sup>

Si no se quiere caer en la mendicidad, no basta con movilizar el instinto de conservación, hay que politizarse. El hambre no es revolucionario. Tanto Lévi-Strauss como Glouber Rocha toman distancia de la máxima “cuanto peor, mejor”. Como dice Guy Debord –reprochando seguramente a Rosa Luxemburg, una de los tantos intelectuales que sostenían que “tanto peor, tanto mejor”–: “Cuando la supervivencia está garantizada, la vida se convierte en reivindicación”.

Y si no llegase a estar garantizada no hay que sentarse a esperar que maduren las condiciones objetivas. Más que nunca, habrá que inventar esas experiencias colectivas que politicen el drama cotidiano, que contaminen el hambre diario de política.

Pero si el socialismo pudo politizar las circunstancias hasta la acción colectiva no fue solamente por la prepotencia u obstinación de sus referentes sino porque había algo más, había otros antecedentes que concurrían. ¿Acaso hay que decirlo? Cuando el socialismo llegó, la multitud no era una página en blanco. Las costumbres que practicaban ofrecían un amplio repertorio para la acción. Mucho antes de que el proletariado fuera percibido o reconocido con ese nombre, aquellas prácticas que venía repitiendo por generaciones fueron modelando su imaginario, lo fueron entrenando sin saberlo, preparándolo para la acción colectiva.

Pero volviendo a nuestro tema –aunque en verdad nunca nos apartamos–, estábamos hablando de las multitudes inarticuladas, aquellas que solían identificarse con las multitudes que participaban de los motines de subsistencia del siglo XVIII. Dijimos que para Thompson “no hay una respuesta única, sencilla, animal al hambre [...] Es una respuesta aprendida”. Y, además, “Desde luego, los amotinados a causa del hambre estaban hambrientos, pero el hambre no dicta que deban amotinarse ni determina las formas del motín”. (Thompson, 2000: 301 y 302)

Ya vimos que lo inarticulado se caracteriza por la dispersión; es decir, por la ausencia o la imposibilidad de acción colectiva. Ahora bien: cuando la ortodoxia marxista encuentra algún tipo de experiencia comunitaria en estos sectores populares, enseguida la descalifica por espontánea. Se trataría de meros amuchamientos sin dirección ni objetivos, sin ninguna moralidad que los identifique o pueda imprimirles alguna legitimidad a las acciones que encaran desordenadamente. Por eso no pueden perpetuarse en el tiempo. Más

aún; esa espontaneidad, para los espasmódicos, sería la prueba irrefutable de que esas acciones son tan sólo respuestas físicas a necesidades físicas. No hay nada más que biología; es decir, una economía visceral.

Por el contrario, para Thompson, detrás de cada motín de subsistencia había una economía alternativa aceptada por la costumbre que legitimaba las acciones colectivas que estaba runroneando. El motín es la respuesta que un grupo, una comunidad o una clase, daba a una crisis. Una de las tantas respuestas, porque también habría que tener en cuenta otras acciones como ser las peticiones en masa a las autoridades, los días de ayuno, los sacrificios, las plegarias, la visita a las casas de los ricos o la migración de poblados enteros. Por tanto, detrás de cada motín hay una respuesta aprendida, por eso –agrega Thompson con razón– “el motín suele ser una respuesta racional y no tiene lugar entre las personas desesperadas o sin esperanzas, sino entre los grupos que se percatan de que tienen un poco de poder para ayudarse a sí mismos cuando los precios suben vertiginosamente, falla el empleo, y pueden ver cómo las existencias del producto que constituye su principal alimentación se exportan del distrito.” (Thompson, 2000: 300)

La tesis de Thompson es que al lado de la economía política liberal, que cierra filas en la economía de mercado, existe toda una tradición, lo que él llama “la economía moral de la multitud”, que es una economía doméstica y afectiva, que no persigue producir afanosamente para luego ahorrar o acumular, sino ponerle límites al acaparamiento.

Si la economía de mercado es capitalista, la economía moral, comunitaria. Si una es libre (el mercado se autoequilibra), la otra es paternalista (tiene que haber algún tipo de control). La economía moral de la multitud en el mercado de alimentos incluye también modelos ideales que asignan papeles económicos y aprueba prácticas consuetudinarias en las épocas de escasez. Llegado ese momento, la economía moral se presenta como una ética de subsistencia que se manifiesta, por un lado, en el derecho de las multitudes a exigir a la autoridad, y por el otro, en la obligación moral de las autoridades para intervenir en el mercado y satisfacer aquel derecho. Una dialéctica desigual, como mal menor o límite a la economía de mercado, es lo que se pone en marcha con esa economía alternativa: si al derecho le corresponde un deber, a la súplica la caridad o el deber de dar. Un intercambio necesario entre grupos sociales para la subsistencia de gobernantes y gobernados.

La economía moral hace referencia a los conflictos en el mercado (los enfrentamientos y las negociaciones) por el acceso a los artículos esenciales de primera necesidad.

No es solo que existe un conjunto identificable de creencias, usos y formas asociadas con la comercialización de alimentos en tiempos de escasez, a los cuales conviene unir bajo la expresión común, sino que las emociones profundas que despierta la escasez, las exigencias que la multitud hacía a las autoridades en tales crisis y la indignación provocada por el agiotaje en las situaciones de emergencia que representaban una amenaza para la vida comunicaban una obligación moral particular de protestar. (Thompson, 2000: 380)

Para Thompson, mal que le pese a los marxistas, no estamos solamente ante un límite a la economía de mercado, o una forma de regular los precios, sino ante una de las primeras críticas solapadas que se esbozaron contra la economía capitalista. Una crítica que no proviene de los intelectuales sino de las masas populares inarticuladas.

Cuando los espasmódicos se niegan a ver en el motín una acción colectiva lo hacen resaltando el carácter espontáneo. Y el espontaneísmo lo verifican en la desorganización de esas ménades<sup>12</sup>. Sin embargo, una de las cosas que llama la atención de estas insurrecciones, según Thompson, es la disciplina que impera: “Lo notable es la moderación, más que el desorden.” Moderación que se explicaría en la aprobación abrumadora que tiene entre los sectores populares, consenso que estaría exhibiendo un modelo de conducta cuyo origen habría que buscarlo ciento de años atrás, y que, por tanto, está íntimamente instalado en la costumbre que se encarga de regularla.

Se entiende, entonces, la heterodoxia de Thompson cuando va a buscar los antecedentes del proletariado en el lumpenproletariado. En efecto, el lumpenproletariado, que él llamará lo inarticulado<sup>13</sup>, tendrá su cuota de incidencia en el movimiento obrero y esa influencia no será menor. Las tradiciones subpolíticas participarán de diversos modos en la fundación del movimiento obrero. Entre esas costumbres en común encontraremos experiencias religiosas, jurídicas y sociales.

Proletariado y lumpenproletariado no son dos clases diferentes, dos categorías que se repelen mutuamente; son dos clases que se encuentran estrechamente vinculadas por una serie de tradiciones que tienen sus antecedentes en la multitud inarticulada del siglo XVIII.

Durante más de un siglo, el marxismo pensó a estos sujetos en términos de discontinuidad, sin advertir las profundas relaciones de continuidad que existían entre unos y otros. Estas continuidades debían ser rastreadas al interior de las costumbres populares – por ejemplo, en las formas de organización que se adoptaban cuando sobrevenía el motín después de la huelga o en otras acciones directas por el estilo–. Para decirlo provocativamente, pero para ser claros: Thompson va a buscar la conciencia de clase del proletariado en la experiencia del lumpenproletariado. De alguna u otra manera, el proletariado fue forjado por el lumpenproletariado. ¿Por qué obstinarse en encontrarle un origen ilustrado al proletariado? Mal que le pese a los intelectuales comprometidos, el proletariado no se explica en la razón ilustrada de la vanguardia que los identifica y organiza, sino en las prácticas que le antecedieron; en las costumbres en común de la multitud inarticulada.

Por supuesto que no será éste el único antecedente que halla Thompson. Entre otros, tiene en cuenta a la religión que practicaban los metodistas. De hecho, en el siglo XVII o XVIII, la multitud inarticulada no estaba distante de lo religioso; más bien la religión seguía siendo la experiencia a la que recurría para sentirse formando parte de algo; la religión era generadora de identidad y servía para darle sentido a una vida que se sobrellevaba a los ponchazos.

No hay, entonces, que apresurarse tampoco a descalificar la religión. La experiencia religiosa permitió ir madurando una serie de temas que después retomaría el proletariado, cuando decide organizarse secularmente. Una serie de temas y, sobre todo, de prácticas le aportarían al proletariado un plafón para organizarse en torno a la fábrica.

Thompson, al igual que Max Weber, advierte profundas relaciones de continuidad entre el mundo de la economía y el mundo de la religión. No se trata de perspectivas antagónicas, sino de dos fenómenos interdependientes. Se sugiere la posibilidad de pensar alguna vinculación entre protestantismo y socialismo o, mejor dicho, entre la ética protestante y la ética prole-

taria. De esta manera, Thompson, como antes lo había hecho Weber con la burguesía, se propone otra vez completar al marxismo –reconociendo y tomando como punto de partida las condiciones económicas en la formación de clase– cuando sugiere que deben explorarse las influencias que tuvieron las religiosas, en general, y las de los metodistas, en particular. Para decirlo con las palabras que había ensayado Weber:

Nuestra intención no es tampoco sustituir una concepción unilateralmente materialista de la cultura y de la historia por una concepción contraria de unilateral causalismo espiritualista. Materialismo y espiritualismo son interpretaciones igualmente posibles, pero como trabajo preliminar; si, por el contrario, pretenden constituir el término de la investigación, ambas son igualmente inadecuadas para servir a la verdad histórica. (Weber, 1984: 226/7)

Resumiendo: si para Weber el capitalismo tiene que ver con el desarrollo de las fuerzas espirituales –o sea, no es una consecuencia exclusiva del desarrollo de las fuerzas materiales–; si para Weber hay una materia pero también una ética y esa ética no es ingenua –sino que estaría sentando las bases, determinando también las formas que asumiría después el capitalismo tan pronto se secularice la vida–; para Thompson, el socialismo o, mejor dicho, la formación de la clase obrera en Inglaterra, tiene que ver, entre otras cosas, con las costumbres en común; con el desarrollo de ciertas fuerzas espirituales. Y ese desarrollo, si cabe hablar de desarrollo, hay que rastrearlo al interior de la experiencia religiosa.

La religión sería algo más que el opio de los pueblos, sería algo así como el motor en las sombras; la posibilidad de organizar una experiencia, cuando la política estaba proscripta para estos sectores. Así, el proletariado, antes de llegar a ser proletariado, estuvo ensayando sin darse cuenta al interior de la experiencia religiosa y mucho antes de ser político fue religioso. Esa experiencia no habrá sido en vano, como corrobora Thompson cuando traza esas vinculaciones.

En el proletariado no actúan solamente condiciones económicas; también intervienen condiciones de otro tipo, como ser, las prácticas religiosas que constituyen el acervo común de los sectores populares. Así como We-

ber hace descender la burguesía del protestantismo, Thompson, hará lo mismo con el proletariado e irá a buscar al proletariado –más aún; los antecedentes de la conciencia del proletariado– en las prácticas protestantes del metodismo de base.

El metodismo aparece casi siempre como una influencia políticamente regresiva o estabilizadora. Pero, en otro nivel, en el caso de Thompson, el metodismo es responsable, aunque de forma indirecta, “de un incremento de la confianza en sí misma y la capacidad de organización de la población obrera”. Él cita a un tal Southey que –en fecha muy temprana: 1820– decía lo siguiente: “Quizá entre los males accesorios que ha producido el metodismo, se pueda contar la forma en que éste ha dado a conocer a las clases bajas la labor de organizarse en asociaciones, estableciendo reglas para su propio gobierno y comunicándose de una parte a otra del reino [...]” (Thompson, 1989, I: 31) Y luego cita algunos ejemplos concretos de los aportes que proporcionaba el metodismo:

[...] no solo las reuniones de clase, la recaudación sistemática de cuotas de un penique y el cupón, adoptados con tanta frecuencia por las organizaciones radicales y sindicales, sino también una experiencia de organización centralizada eficiente –tanto al nivel de distrito como al nivel nacional– de la que la disidencia había carecido. (Aquellas Conferencias Wesleyanas Anuales, con su “programa”, sus camarillas trabajando en el orden del día, y su cuidadosa dirección, desgraciadamente parecen otra “contribución” al movimiento laborista de épocas más recientes.) Así, el metodismo de finales del siglo XVIII estuvo agitado por tendencias democráticas ajenas a él, mientras que al mismo tiempo servía de modelo, a pesar suyo, de otras formas de organización. (Thompson, 1989, I: 33)

Pero ese es otro tema que por el momento no nos incumbe, al menos en este ensayo. Estábamos explicando la tesis de Thompson; cómo hace descender al proletariado del lumpenproletariado; cómo va a buscar la organización en la espontaneidad –una espontaneidad que, como se sugiere, había que entrecomillar, toda vez que los motines tenían su fundamento en una economía moral paternalista–.

Lo que interesa remarcar es que, a diferencia de Kautsky y Lenin, que iban a buscar la conciencia de clase del proletariado afuera de los sectores populares —en la conciencia de la pequeña burguesía ilustrada, que sabe y contesta y que por eso mismo puede guiar a los que no saben y están como alienados—<sup>14</sup>; Thompson, va a buscarla en la supuesta *espontaneidad* de los sectores populares inarticulados, así como también en la experiencia religiosa o en la lectura desperdigada pero atenta de libros como el de Thomas Paine, *Los derechos del hombre*. Allí donde el marxismo, en general, tiene vergüenza, Thompson hincará sus dientes.

En definitiva, para Thompson la clase social, sea el proletariado, la burguesía o el lumpenproletariado, no es meramente un dato económico sino también un dato político y cultural. En realidad ni siquiera se trata de un *dato*; es una experiencia. Una experiencia en la que interviene la economía, pero también la política y la cultura. Y cuando se habla de *la política y la cultura* se hace referencia a la puesta en juego de la libertad y a los modos de vida que recalcan en las costumbres en común y que constituyen algo más que el telón de fondo de las experiencias de lucha.

#### 4. El populacho: esa turba subpolítica

Dijimos más arriba que el lumpenproletariado no había sido siempre el mismo lumpenproletariado, de allí que algunas veces se hayan esgrimido distinciones, puesto que si bien es cierto que se define como una masa informe, lo cierto es que al interior pueden establecerse algunas continuidades entre sus pares.

Eric Hobsbawm identifica —en el ambigüario que compone el lumpenaje— a un sector que, siendo el antecedente del proletariado, no debería confundirse con él. Nos estamos refiriendo a la *turba urbana* o, mejor dicho, al populacho.

La turba es la clase que se encuentra, al decir de Hobsbawm, “a caballo entre lo viejo y lo nuevo [...] en las grandes ciudades preindustriales”. “Su fuerza principal residía en las capas generalmente descritas en el continente europeo como bajo pueblo (menu peuple, popolo minuto o popolino)”. (Hobsbawm, 1983: 172)

Al decir de George Rudé, venían a ser algo así como una combinación de asalariados, pequeños propietarios y los inclasificados desheredados urbanos. Para Goethe, se trataba del bajo pueblo o, mejor, de los trabajadores en paro, los desocupados, los que Croce llamaba *ganapanes*.

La turba (*the mob*) es lo que se mueve en remolinos, de aquí para allá, que no tiene una forma definida todavía a pesar de que se encuentra empleada en los talleres artesanales o en las manufacturas que antecedieron la industria. Es que, básicamente, la turba estaba compuesta por los estibadores, pescadores y barqueros y los aprendices y oficiales de las artes y oficios menores como cordeleros, herreros, caldereros y cerrajeros; curtidores, sastres y zapateros; los laneros y sederos; carpinteros y ebanistas; los orfebres, plateros y joyistas; carniceros; adoquineros, así como los criados de las casas acomodadas, las sirvientas; los vendedores de pescado, frutas y legumbres; los mercachifles y quincalleros y toda esa masa de pequeños vendedores ambulantes y gentes que vivían al día y llenaban las ciudades preindustriales como la de Roma, Nápoles, Palermo, París, Viena o Estambul.

Si bien a veces se colaban entre sus filas los buscadores de fortunas o los lazaronis, no cabe identificarlos con esta clase de lumpenproletarios toda vez que tienen un oficio que, por más esporádico que sea éste, le imprime alguna permanencia al cotidiano que sobrelleva. En definitiva, “no cabe duda –dice Hobsbawm– que la proporción de lumpenproletariados entre ellos es elevada [...], de todas formas está claro que la turba se componía del desheredado común de la ciudad y no solamente de la hez”. (Hobsbawm, 1983: 173/4)

Para Hobsbawm, la turba era una de las experiencias donde podía reconocerse la rebeldía primitiva.

La asonada era la forma que asumía la acción colectiva del populacho; una mezcla de disturbio callejero con barricada y arrojado de adoquines. La asonada, entonces, era la expresión de su primitivismo. “Su tragedia radicaba en que un mundo nuevo, que no comprendían bien, les llevaba en torbellino a un futuro que ellos trataban de dominar con sueños y con violencia.” (Hobsbawm, 1983: 165) El hecho de que no estuviera inspirada por ninguna ideología específica –lo que no significa que no tengan ninguna idea implícita o explícita–; el hecho de que no tuviera otra aspiración

que la supervivencia, la define como un *movimiento prepolítico* y, por añadidura, como un fenómeno primitivo.

La asonada como acción directa era una práctica acotada, meramente espasmódica también; que se quedaba en los impulsos. “Solían no ser más que la reacción automática e inevitable ante cambios [...] motivados por la carestía de la subsistencia”. Sin embargo, el hecho de que no tuviera ningún programa que la organizara, no implicaba que los integrantes de esa turba no tuvieran ninguna idea al respecto. Hobsbawm encuentra por lo menos tres ideas: la primera tiene que ver con una demanda típicamente paternalista: el populacho que pedía se lo atienda.

La turba clásica no se soliviantaba solamente en son de protesta, sino que lo hacía porque esperaba sacar algún beneficio de sus disturbios. Suponía que las autoridades se sentirían afectadas por sus movimientos, y probablemente también que harían algún tipo de concesión inmediata; y es que la muchedumbre no era solamente una reunión casual de gentes unidas con algún propósito del momento, sino, de modo palmario, una entidad permanente, aun cuando permaneciese escasas veces organizada como tal. (Hobsbawm, 1983: 170)

La segunda idea está referida al interlocutor de la protesta: la asonada iba dirigida contra la cabeza oficial del Estado, pero también contra el rico y el poderoso. En realidad la turba vivía una extraña relación con sus autoridades, a las que, por un lado las cuestionaba de vez en cuando, pero en general mantenía una relación de fidelidad con ella. De allí que los gobernantes contasen con el activo y entusiasta apoyo popular si les proporcionaban o fomentaban empleos o protegían de los abusos de los comerciantes locales. En este sentido puede decirse que,

[...] dirigentes y pobres parasitarios vivían en una suerte de simbiosis. Por el otro, si el príncipe no cumplía con su deber, se alzaba hasta que se enmendase su desidia. Este mecanismo lo comprendían perfectamente ambas partes, y no planteaba ningún problema político fuera de alguna pequeña destrucción ocasional de la propiedad.



De allí que, y ante la amenaza de una asonada perpetua, los dirigentes, se disponían a “controlar los precios y distribuir trabajo o mercedes, y aun a atender a las peticiones de su leal brazo popular en otras cuestiones. Como los tumultos no iban dirigidos contra el sistema social, el orden público podía permanecer. [...] En cambio, como el populacho quedaba satisfecho con la eficacia con que este mecanismo de tira y afloja facilitaba la expresión de sus propias exigencias políticas, sin requerir otros más complejos, ya que tales exigencias no iban mucho más allá de una subsistencia, alguna diversión y un poco de gloria reflejada. (Hobsbawm, 1983: 176 y 177)

Y, finalmente, el tercer factor constante tiene que ver con la hostilidad hacia los forasteros, hacia los que no pertenecen a la ciudad. Según Hobsbawm se trataría de una suerte de “patriotismo municipal”, de localismo, que estaría aportando alguna identidad a lo populachero.

El populacho podía alzarse pero sus levantamientos eran esporádicos después volvía a su cause, prefiriendo la aceptación tácita del gobierno y de quienes les brindaban trabajo —es decir, el gobierno—. Sin embargo, aclara Hobsbawm,

[...] la turba era tradicionalista solamente a falta de algo mejor, y esto es lo que los nuevos movimientos, fueran jacobino, nacional o socialista, parecían suplir, por vagamente que fuese. Claro que sólo podían absorberlos de forma incompleta. La disposición de la muchedumbre a alzarse facilitó la tarea de los revolucionarios en los primeros días de las revoluciones, pero sus ventajas quedaron neutralizadas por una incapacidad casi total para comprender que la agitación social no termina cuando la asonada alcanza sus objetivos inmediatos, y también por su falta de disciplina. (Hobsbawm, 1983: 185 y 187/8)

No vamos a detenernos en una crítica que, en parte, formulamos cuando presentamos el punto de vista de Thompson y, en parte, la completaremos cuando nos detengamos en los bandidos —otra de las formas primitivas de rebeldía—. Simplemente restaría decir que, como pudo apreciarse, Hobs-

bawm insiste en la caracterización general que tanto Marx como Engels hicieron “por arriba” en el *Manifiesto Comunista* cuando dijeron –palabras más; palabras menos– algo así como: el lumpenproletariado puede, de vez en cuando, plegarse a alguna que otra revolución de corte proletario pero, casi seguro, por su propia naturaleza [esto es: por su conciencia fragmentada], será arrastrado por la contrarrevolución, por las fuerzas reaccionarias.

De todas maneras no había porqué preocuparse demasiado pues, según Hobsbawm la industrialización está, por un lado, sustituyendo al populacho por una clase trabajadora moderna, cuyo ser mismo es la organización y la solidaridad duradera y, por el otro, el cambio de las condiciones había hecho desaparecer las hambrunas periódicas y el gran desempleo, sustituyéndolas por “una forma de crisis económicas que han dejado de producir los disturbios de subsistencias como reacción casi automática e indefectible”. Y por último también, “la sensibilidad creciente de los gobiernos a la violencia callejera [...] han dificultado la asonada o el alzamiento clásicos, espontáneos, aun en aquellos casos en que seguía habiendo los ingredientes básicos para ello”. (Hobsbawm, 1983: 188/9)

En definitiva, al socialismo, en general, y a la vanguardia, en particular, le tocaba imprimir un sentido, que es como decir: una disciplina; o sea, una conciencia a eso que no lo tenía y acaso por eso mismo amenazaba venderse como el lumpenproletariado al mejor postor.

## 5. Criminales plebeyos

Pero si hay alguien lumpen, el lumpen de los lúmpenes, ese será el criminal; el rey del lumpenproletariado. Al menos para Hobsbawm, no hay demasiado lugar para dudar si ese es o no el lugar que les corresponde a los delincuentes. El delincuente sería la expresión más auténtica, más acabada, pero también más peligrosa y patética, del lumpenaje.

Crimen y política no son términos que puedan conjugarse fácilmente en la tradición marxista. La afirmación de uno de los términos supone la descalificación del otro; los términos se miran de reojo, se siguen de cerca pero se impugnan mutuamente.

Desde ya que el crimen es una definición política que se precisa jurídicamente. Se habla de *delito* para caracterizar como problemática a determinadas situaciones. Y esa caracterización no es neutral y, mucho menos, inocente.

Pero cuando hablamos de crimen “y” política, postulando al crimen por un lado y a la política por el otro, lo que estamos queriendo hacer es llamar la atención sobre la tensión que transcurre entre los términos. Para decirlo de otra manera: ¿existe alguna relación de continuidad entre el mundo del crimen y el mundo de la política? ¿O se trata, por el contrario, de experiencias que se repelen mutuamente?

En este punto, el marxismo más duro, parece coincidir con la burguesía más reaccionaria. El crimen es el lugar de la no-política. El crimen es una experiencia que está más acá de la política, una experiencia despolitizada o prepolítica. En efecto, para el marxismo no hay política en el crimen. Se trata de prácticas sueltas; destinos individuales que si bien pueden extenderse sobre la parentela o los mejores amigos, nunca irán más lejos de esas yuntas.

El crimen es uno de los destinos fijos de la pobreza, pero también es la expresión de la falta de conciencia o, mejor dicho, de la impotencia que experimenta la pobreza cuando se encuentra expuesta a *la buena de Dios*. Si tuviera un trabajo, tendría la oportunidad de darse cuenta de que su situación no es excepcional. Podría compartir el dolor y las discusiones con sus compañeros. Pero como se niega a trabajar o no encuentra trabajo, está condenado al azar, se mueve como un cazador furtivo, aprovechando las oportunidades que se le presentan a medida que se desplaza por la ciudad.

La vida lumpen nos conecta directamente con el crimen. Hay una línea muy delgada entre el lumpenproletariado y los criminales. El crimen constituye una de las salidas *laborales* para el lumpenproletariado. Una salida egoísta, ensimismada y sin demasiadas perspectivas, como corresponde al lumpenproletariado. De allí que Marx y Engels hayan visto sospechosamente a los lumpenproletariados. Como son los que tienen menos que perder, son también los que menos tienen para ganar; es decir, los sectores más baratos para comprar. De allí que siempre estén dispuestos a venderse al mejor postor, sea éste el comisario o el puntero del barrio.

Para Lenin el lumpenproletariado también era uno de los problemas principales de la revolución. No sólo porque estaba dispuesto a venderse al mejor postor, como sostuvo Marx en *El 18 Brumario*, sino porque la burguesía había tejido profundas relaciones con el lumpenproletariado. Además de haber sido la fuerza de choque del líder carismático y el sector social que aportaba el público de rigor para los actos que celebraba, el lumpenproletariado tenía vinculaciones abyectas con la burguesía; sobre todo la burguesía con equívocos modos de vida – a quienes Marx llamaba precisamente los “aventureros de la burguesía”. La burguesía solía contratar al lumpenaje para *mover* una economía que reclamaba de la clandestinidad; para producir importantes dividendos. Las relaciones entre la burguesía y el lumpenproletariado siempre fueron contradictorias, y estas contradicciones alimentaron más aún las sospechas contra el lumpenproletariado.

De allí que otro de los obstáculos *con los que tiene que medirse* cualquier revolución es el lumpenproletariado. Dice Rosa Luxemburg:

Un problema aparte, y de mayor importancia, lo constituye en una revolución la lucha contra el lumpenproletariat. También nosotros en Alemania y en otras partes tendremos que ocuparnos de ello. El elemento subproletario tiene profundas raíces en la sociedad burguesa, no sólo como categoría especial, como desecho social, destinado a acrecentarse en proporciones gigantescas en los momentos en que estallan las murallas del orden social, sino también como elemento integrante de la sociedad en su conjunto. Los acontecimientos de Alemania, y también los de otros Estados, han demostrado con qué facilidad todos los estratos de la sociedad burguesa se degradan. Los matices entre especulación comercial, de la bolsa, pseudo negocios de ocasión, adulteración de alimentos, chantaje, peculado, robo, escalamientos y rapiña se confunden tanto entre sí que desaparecen los límites que separan a la honorable burguesía de la delincuencia. Se repite el mismo fenómeno que conduce regularmente a la rápida degradación de los ornamentos burgueses una vez trasplantados en el terreno social extraño de las condiciones de las colonias de ultramar. Con el abandono de las barreras y de los soportes convencionales de la moral y del derecho, la sociedad burguesa,



cuya ley íntima de existencia es la más profunda inmoralidad, la explotación del hombre por el hombre, recaee directa y desenfrenadamente en la pura y simple delincuencia. La revolución proletaria deberá, por tanto, luchar contra este enemigo, instrumento de la contrarrevolución.<sup>15</sup> (Luxemburg, 2003: 98/9)

La revolución es un momento de felicidad pero también de confusión económica y política. Y esas situaciones pueden ser aprovechadas por el lumpenaje que no tiene demasiados escrúpulos y tampoco demasiados compromisos con el proletariado. La revolución es la ocasión ideal para practicar el pillaje y la rapiña indiscriminada y, en este sentido, no deberían confundirse los saqueos con la insurgencia popular –aunque ésta suela ser la oportunidad para practicar el robo en banda–. Puede ser también aprovechada por aquella burguesía decadente que encuentra en la carestía un mercado negro para sacar una ventaja extra. Contactos no le faltan, toda vez que emplea al lumpenproletariado para ese tipo de negocios.

En efecto, la burguesía decadente no sería sino los residuos de la burguesía después de la revolución, esa burguesía que aprovechará los contactos que cultivó en otra época para seguir valorizándose en el mercado negro que se produce con el desplome del capitalismo.

Como se puede advertir, al marxismo no se le escapaban las relaciones entre la burguesía y el lumpenproletariado, que son las profundas relaciones entre el mundo del crimen y el mundo de la política y la economía clandestina.

Eso es algo que la burguesía entendió mejor y más rápidamente que nadie. Existe una profunda relación de continuidad entre el mundo del crimen y la política o la economía informal, y acaso por eso mismo tiene que evitar que las dimensiones se superpongan y deba presentarlas como mundos paralelos, separados por una moralidad que debe ser custodiada por la familia y las fuerzas de seguridad.

Si la burguesía necesita del proletariado, en tanto fuerza de trabajo, en su momento también requerirá de los servicios del lumpenproletariado. El lumpenaje, en tanto medio de circulación, es la posibilidad de producir un excedente en esa economía en negro.

Para decirlo de otra manera: de la misma manera que la burguesía necesita del proletariado –con todos los riesgos que ello implica– necesita también del lumpenproletariado, aunque le tenga miedo. En ambos casos, la policía constituye la posibilidad de gestionar a los sujetos de los que no puede desentenderse.

Por otra parte, y como dijo alguna vez Foucault, a través de esa criminalidad, la burguesía tiene la posibilidad de producir malentendidos en los sectores populares y de reclutar, al mismo tiempo, la mano de obra barata que necesita para gestionar los negocios que reclaman clandestinidad para que se vuelvan rentables, así como también para realizar las tareas sucias de la burguesía o los gobernantes en la lucha contra los trabajadores.

La burguesía reclutará de las filas del lumpenaje a los hombres que necesita para hacer el trabajo sucio, utilizando a los antiguos detenidos como confidentes, soplones, matones o rompehuelgas. “Emplea a estos elementos plebeyos como soldados, policías, traficantes, matones y los utiliza para la vigilancia y la represión del proletariado”. (Foucault, 1993 a: 58) Y los reclutará también para mover esa economía abyecta, que transcurre en los costados informales de la sociedad que, por más informales que sea, alguien debe encargarse de mover –por ejemplo: el juego, la prostitución, el tráfico de drogas, el contrabando, etc.–.

El sistema penal no es meramente una superestructura que permanece determinada y, por ende, agazapada fuera de las relaciones de producción. Según Foucault, el sistema punitivo tiene un papel constitutivo para el capitalismo, en general, y para las relaciones de producción, en particular.

Uno de los principales problemas para la burguesía, según Foucault, han sido las sediciones populares. Hay una suerte de temor reverencial hacia los motines plebeyos, dado que no son hechos que puedan contenerse fácilmente con el despliegue de las tropas de asalto. En pleno siglo XIX, cuando la industrialización estaba en marcha, era un dato del cual había que tomar debida nota para ensayar alguna estrategia que se anticipe al estallido.

Según Foucault, el sistema penal, que en las sociedades clásicas tenía una función esencialmente fiscal, fue dirigido contra la lucha antiseditiosa que se presentaba como el *principal peligro*. “Lo que había que evitar a toda costa, era la sedición, el pueblo armado, los obreros en la calle, y la calle al asalto del poder”. (Foucault, 1993 a: 61 y 58)

Hasta entonces, las revueltas populares habían sido una cuestión militar que podía resolverse apelando a la represión. El Estado intervenía reactivamente, después que estallaba la revuelta. Con el desarrollo de las fuerzas productivas, no se podía esperar al estallido, había que intervenir antes, proactivamente. Y allí es donde entra en juego la justicia penal como un instrumento táctico para multiplicar las oposiciones que impidan o dificulten la sedición popular.

A través del sistema penal, el Estado produce malos entendidos al interior de los sectores populares y estos malos entendidos no son ingenuos ni meros efectos colaterales, sino que contribuyen a modelar los cuerpos, sea los cuerpos dóciles, pero también los cuerpos indóciles; aquellos que se resisten a quedar inscriptos en dispositivos de producción económica. El capitalismo necesita de los dos, pero hay que evitar que se junten, hay que romper o bloquear la comunicación entre ellos, hay que introducir–producir contradicciones en el seno del pueblo. ¿Por qué? En principio, porque “la burguesía reconoce en la plebe no proletarizada, en los plebeyos que rechazaban el estatuto de proletarios o los que estaban excluidos de él, la punta de lanza de la insurrección popular”. (Foucault, 1993 a: 58).

Hay una finalidad implícita o por lo menos no dicha –lo que Foucault denomina “la invisibilidad de la época”–, en la gestión de justicia, que tiene que ver con la normalización de las relaciones económicas o, mejor, con la producción de cuerpos disciplinados que permite maximizar la energía económica cuando minimiza la energía política contenida en ellos. Para Foucault, el sistema penal es un mecanismo que contribuye a la proletarización. Cuando la justicia estatal te dice, “trabajas o eres un vago”, “trabajas o te vuelves sospechoso”, “trabajas o vas a la cárcel” está inscribiéndose al interior de las relaciones económicas procurando imprimirle algún sentido, una dirección a esa fuerza que prometen los hombres y que es fundamental contar con ella para la producción del excedente que permite la valorización del capital.

El sistema penal se vuelve un factor de proletarización porque obliga a aceptar el estatuto de proletario y las condiciones de explotación del proletario. Proletarización que se hace a regañadientes, pero como no le queda otra tiene que tomar medidas y esas medidas también son previas:

A partir del momento que la capitalización puso entre las manos de la clase popular una riqueza investida, bajo la forma de materias primas, de maquinaria, de instrumentos, fue absolutamente necesario proteger esta riqueza. Porque la sociedad industrial exige que la riqueza esté directamente en las manos no de quienes la poseen sino de aquellos que permitirán obtener beneficios de ella trabajándola. ¿Cómo proteger esta riqueza? Mediante una moral rigurosa: de ahí proviene esta formidable capa de moralización que ha caído desde arriba sobre las clases populares del siglo XIX. Observad las formidables campañas de cristianización de los obreros de esta época. Ha sido absolutamente necesario constituir al pueblo en sujeto moral, separarlo pues de la delincuencia, separar claramente el grupo de los delincuentes, mostrarlos peligrosos, no sólo para los ricos sino también para los pobres, mostrarlos cargados de todos los vicios y origen de los más grandes peligros. (Foucault, 1993 a: 90/1)

Las campañas de moralización tenían por objeto instalar en los sectores populares creencias, concepciones de mundo, hábitos, que actuaran generando distancias morales. Allí donde la realidad los amuchaba y los mezclaba hasta la indiferencia, allí comenzaban a operar concepciones morales que generaban miedo, creando desconfianzas y desacuerdos. Había que impedir la solidaridad entre los diferentes actores de los sectores populares.<sup>16</sup>

La segunda finalidad del sistema penal tiene que ver con el lumpenproletariado. En el mismo movimiento, cuando se producen los malos-entendidos entre los proletarios y la plebe no proletarizada, está produciendo al lumpenaje. Para decirlo otra vez con las palabras de Foucault: “El sistema penal ha tenido por función introducir un cierto número de contradicciones en el interior de las masas y una contradicción principal que es la siguiente: oponer entre sí a los plebeyos proletarizados y los plebeyos no proletarizados”. Se trataba de:

[...] hacer aparecer a los ojos del proletariado, la plebe no proletarizada como algo marginal, peligroso, inmoral, amenazante para toda la sociedad, la hez del pueblo, el desecho, el hampa; se trata para la burguesía de imponer al proletariado por vía de la legislación penal,

de la prisión, pero también de los periódicos, de la *literatura*, determinadas categorías de la moral llamada *universal* que servirán de barrera ideológica entre éste y la plebe no proletarizada.<sup>17</sup> (Foucault, 1993 a: 56 y 57/8)

El sistema penal está dirigido especialmente contra los elementos más escurridizos de la sociedad; contra los personajes nómades, los más inquietos que, a veces, también suelen ser los más violentos o, por lo menos, los más imprevisibles; elementos que, por otra parte, eran los que se negaban a aportar su fuerza de trabajo, de vincular su capacidad económica a las relaciones de producción.

Foucault hace su propia lista de lumpenproletarios que va del labrador endeudado obligado a abandonar su tierra al campesino que huía del fisco, pasando por el obrero desterrado por robo, el vagabundo o el mendigo que rechazaba limpiar las alcantarillas de la ciudad, los que vivían del pillaje en el campo, los pequeños rateros y los salteadores de caminos, los grupos armados que atacaban al fisco y a todos aquellos que durante los días de la insurrección en las ciudades o el campo, llevaban las armas y el fuego. Como se ve, la lista es amplia y cabe cualquier cosa. Todo aquello que se mueve, que se resiste a quedar emplazado en dispositivos de producción capitalista, se vuelve peligroso; un elemento de desestabilización que hay que neutralizar y mantener alejado de la plebe proletarizada.

La tercera función tiene que ver el bonapartismo, una estrategia para gestionar al lumpenproletariado, pero también —a través del lumpenproletariado— al proletariado. Aquello que lumpenproletariza, tampoco será inocente, tiene una finalidad precisada inescrupulosamente. Me explico: no se trata simplemente de generar malentendidos; de crear distancias morales en los sectores populares sino de volverlos en contra, uno respecto del otro. Y acá es donde, según Foucault, la burguesía retoma a la plebe no proletarizada para volverla contra la plebe proletarizada que, dicho sea de paso, también es peligrosa, pues desde el momento que puede amotinarse, *hacer una huelga*, dejar de trabajar o romper las máquinas; desde ese momento se vuelve sospechosa también. Si trabaja es porque siempre puede dejar de trabajar, de modo que para hacerla trabajar no basta con emplazarla en un dispositivo de vigilancia que modele sus conductas, que administre esa fuerza

de trabajo. Se requiere también contar con otros elementos que lleguen allí donde el ojo del supervisor no llega, que pueda infiltrarse en la vida cotidiana, andar por las tabernas, colarse entre los proletarios cuando discuten y deciden el sentido de sus acciones colectivas. Necesita de una moralidad que le lleve a tomar distancia de su vecino.

La moralización de la sociedad, producida a través de la criminalización de la pobreza, es la posibilidad de producir malentendidos al interior de las clases populares y de paso fragmentar o impedir la solidaridad entre los hombres que pueden estar pasando las mismas necesidades. Evitar la identificación con los ladrones que a veces pueden ser los más lanzados y que, acaso por eso mismo, pueden tentar al resto de la comunidad a cuestionar a los gobernantes. El ladrón es un criminal, alguien capaz de lo más abominable. Ya se conoce la ecuación: quien puede lo más puede lo menos. Y si alguien sale a robar armado es porque está dispuesto a todo.

Desde el momento que los trabajadores adoptan la perspectiva burguesa, cuando la ideología surte efecto y los trabajadores comienzan a pensarse desde un lugar donde no se encuentran —es decir, cuando comienzan a pensarse desde las categorías burguesas, que son sus valores, sus concepciones de mundo o sus creencias—, desde ese momento, el proletariado tomará distancia del lumpenproletariado y verá en él a otro enemigo.<sup>18</sup>

Uno de los trucos de la burguesía tiene que ver con la deshistorización. El liberalismo saca de contexto cuando postula la realidad más allá de las circunstancias sociales, cuando todo tiene que decidirse según el libre albedrío. La libertad individual nos vuelve responsables por lo que no somos. Esa es la trampa. Cuando nos abstraemos de las condiciones particulares hacemos pasar una cosa por otra; la ficción por la realidad. Uno de los instrumentos para practicar la ideología sigue siendo la ley. Pensar la realidad desde la legalidad es postular la realidad más allá de la historia que nos toca. Con todo, lo que hace el liberalismo cuando deshistoriza es criminalizar la sociedad y con ello transformar al desocupado en un vago o simplemente en un sospechoso que merece nuestra atención, alguien que todo el tiempo tendrá que ser detenido o demorado por averiguación de antecedente, para certificar o inventar otra identidad.

Eso en cuanto a la burguesía.

Resta ver ahora la perspectiva del marxismo.



El marxismo siempre detestó al criminal. Por empezar porque se trata de un personaje con reminiscencias ácratas, alguien que anda sólo, que es reacio a cualquier vinculación que lo *sujete*; alguien que está siempre moviéndose entre las malas yuntas, desplazándose sigilosamente por las sombras.

Pero además porque el *delincuente* es alguien entrenado en el terreno de la traición; un personaje del que no se puede andar fiando demasiado. Sus contactos, sus relaciones con las fuerzas de seguridad, su condición —en la mayoría de los casos— de ex presidiario, lo vuelve una amenaza constante para el proletariado que se quiere tomar las cosas en serio. Detrás de un criminal hay un soplón, pero también alguien que está dispuesto a venderse al mejor postor.

Al mismo tiempo, el delincuente es alguien que se mantiene al margen de las relaciones de producción y, sin embargo, comparte con la burguesía el arrebato. Puesto que, y en última instancia, el delincuente es alguien que también se va a apropiarse de la vida de los demás, de ese tiempo objetivado que puede ser lo que éste necesita para vivir o simplemente algo que estaría aportando confort a su cotidiano.

Cuando el marxismo expulsa al criminal de su entorno lo hace casi siempre por las mismas razones que asistían a la burguesía y, lo que es peor, no se da cuenta que lo hace adoptando su punto de vista. Una vez más el marxismo unidimensionaliza la realidad cuando carga todo a la cuenta del lumpenproletariado, cuando se niega a ver la particularidad de las condiciones del crimen.

En el extremo opuesto, y al igual que los anarquistas del siglo XIX, los situacionistas del siglo XX, encontraban en los delincuentes una potencia contestataria susceptible de descompagnar a la sociedad del espectáculo. A través del robo o el hurto se podía tomar aquello que estando dispuesto para verse no se podía tocar porque era del otro.

Si bien el crimen no será siempre el mismo crimen, lo cierto es que el robo y el hurto siguen siendo una de las formas más eficaces de redistribución de la riqueza, una de las maneras que tienen los sectores más bajos de socializar la propiedad, de devolverla a los sectores populares.<sup>19</sup>

Tanto Guy Debord como Raoul Vaneigem pondrán nuevamente las fichas en los delincuentes comunes. Encuentran en aquella vida descarriada, lumpen, una crítica implacable a la vida burguesa, pero también la promesa de una transformación de la vida cotidiana.

En un artículo muy polémico, llamado “La verdadera vanguardia: el juego–revuelta de la delincuencia, el delito común y el nuevo lumpen”, sostenían que:

[...] la enorme escalada de los delitos comunes –crímenes espontáneos y cotidianos a escala masiva– marca una etapa cualitativamente nueva en el conflicto de clases contemporáneo: el punto de inflexión entre la pura destrucción de la mercancía y la etapa de su subversión. Los robos en comercios, por ejemplo, más allá de constituir un rechazo elemental de la distribución organizada jerárquicamente, son también una refutación espontánea del empleo tanto del producto como de la fuerza productiva [...] <sup>20</sup> De hecho, el robo es un derrocamiento sumario de toda la estructura del espectáculo; es la subordinación, cuyo libre empleo se nos impide, a las sensaciones vivientes que puede despertar cuando se juega imaginativamente con él en el marco de una situación específica. (Internacional Situacionista, 2004: 52)

De modo que hay un componente negativo pero también otro positivo en el “delito amateur”, para utilizar la categoría de Gabriel Kessler (2004). Es justamente ésta positividad la que transforma al delincuente en un nuevo lumpen que merece la atención revolucionaria. La delincuencia, entonces, no sería solamente una forma de redistribución forzosa de la riqueza, la posibilidad concreta de derramar aquello que no está destinado a derramarse (momento negativo), sino una crítica radical al mundo del trabajo forzado a través de la disciplina taylorista (momento positivo).

Para decirlo con las palabras de los situacionistas, y con esto termino:

La formación del nuevo lumpen prefigura varios rasgos de una subversión de conjunto. De una parte, el lumpen es la esfera del derrumbe social completo, de la apatía, la negatividad y el nihilismo –pero al mismo tiempo, en la medida en que se define por su rechazo a trabajar y el intento de emplear su ocio clandestino para inventar nuevas modalidades de actividad libre, busca a tientas, por torpemente que lo haga, la superación revolucionaria viviente ahora posi-

ble. Como tal podría convertirse en dinamita social. (Internacional Situacionista, 2004: 53)

## 6. Los bandoleros sociales

Un punto aparte merecen los bandidos, otro de los prototipos de las sociedades precapitalistas. Sabemos que los delincuentes comunes forman parte del lumpenproletariado pero, ¿qué sucede con los bandoleros? ¿El bandolero social, forma parte de esa masa informe, difusa y errante?

Aquí vamos a valernos otra vez de la escritura de Hobsbawm, especialmente del libro *Bandidos*, que escribe en 1969, en el que vuelve sobre las hipótesis que había esbozado diez años atrás en *Rebeldes primitivos*.

Según Hobsbawm, el bandolerismo social es una forma de rebelión individual o minoritaria dentro de las sociedades campesinas precapitalistas; una forma primitiva de protesta, si no la más antigua. A lo largo del tiempo y, según el lugar, asumirá formas diferentes. A veces está representado por el ladrón noble –más conocido como el Robison de los bosques–, a veces, por los vengadores y, otras, por los haiduks.

Pero no hay que identificarlos con los criminales de la ciudad, pues el bandido, a diferencia del criminal, en ningún momento se separa de la sociedad, mientras que el criminal es básicamente un personaje antisocial. El criminal, según Hobsbawm, es alguien que construye su propia sociedad o, mejor dicho, su propio mundo, más allá de la sociedad. De allí que tenga su propio lenguaje y de allí también que la fuerza sea considerada un fin en sí mismo. Por el contrario, los bandidos, desde el momento que permanecen vinculados a la sociedad campesina, no tienen necesidad de un lenguaje distinto. En cuanto a la fuerza, es una consecuencia no deseada, un medio, por eso nunca hicieron culto de ella.

Sin embargo, al bandolerismo tampoco le cabe el lugar de la política. Como ocurrió con los motines de la multitud inarticulada o las asonadas del populacho, las acciones que identifican al bandolerismo social tampoco alcanzan un estatuto político y serán consideradas por Hobsbawm como una práctica prepolítica; y como toda experiencia prepolítica se caracteriza –en primer lugar– por su falta de conciencia. Dice Hobsbawm al respecto:

El bandolero social solamente surge mientras el pobre no ha alcanzado conciencia política ni ha adquirido métodos más eficaces de agitación social. El bandolero es un fenómeno prepolítico, su fuerza está en proporción inversa de aquella con que cuentan los movimientos revolucionarios agrarios organizados, y el socialismo o el comunismo.” Y más adelante: “El bandido, pues, se halla inerme ante las fuerzas de la nueva sociedad que no alcanza a comprender. Lo más que puede hacer es luchar contra ella y tratar de destruirla. (Hobsbawm, 1983: 42 y 45)

En segundo lugar, se trata de protestas individuales. Dice Hobsbawm: “Su rebelión es individual, está minada política y socialmente, y en circunstancias normales –o sea, no revolucionarias– no constituye la vanguardia de una rebelión de masas, sino más bien el resultado y la contrapartida de la pasividad general de los pobres”. (Hobsbawm, 1976: 37)

Por eso el reformismo y su desenlace trágico constituyen otros rasgos específicos.

La sociedad campesina lo crea y se vale de él cuando siente la necesidad de un defensor y un protector. [...] Y es que el bandolerismo social, aunque protesta, es una protesta recatada y nada revolucionaria. No protesta contra el hecho de que los campesinos sean pobres y estén oprimidos, sino contra el hecho de que la pobreza y la opresión resultan a veces excesivas.” Por eso, “de los héroes bandoleros no se espera que configuren un mundo de igualdad. Solamente puede enderezar yerros y demostrar que algunas veces la opresión puede revertirse. (Hobsbawm, 1983: 44)

La cuarta característica tiene que ver con su espontaneísmo. Según Hobsbawm,

[...] el bandolerismo en sí no constituye un programa para la sociedad campesina, sino una forma de autoayuda para escapar de ella en determinadas circunstancias. Los bandoleros, dejando aparte su voluntad o capacidad de rehusar la sumisión individual, no tienen más

ideología que la del campesinado de que forma parte. Son activistas y no ideólogos o profetas de los que quepa esperar nuevos enfoques o planes de organización social. [...] Su función es la de desbrozar el camino y no la de descubrirlo. (Hobsbawm, 1976: 20/1)

Otro rasgo que caracteriza al bandolerismo social es su propensión al tradicionalismo; casi siempre persigue la defensa o la restauración del orden tradicional de las cosas, pues cuando terminan con los abusos y eliminan o vengan las injusticias, están poniendo en práctica un criterio más general de relaciones justas e imparciales entre los ricos y los pobres o entre los fuertes o los débiles. No se cuestiona la existencia de estas diferencias, sino su exacerbación. Como se ve, el objetivo es modesto, puesto que se deja a los ricos el derecho de explotar a los pobres y a los fuertes oprimir a los débiles, siempre y cuando los ricos no vayan más allá de lo que se acepta tradicionalmente como justo y los fuertes se mantengan dentro de los límites razonables y tengan en cuenta sus deberes sociales y morales. De allí que Hobsbawm considere al bandolerismo, antes que como una puesta en tela de juicio de las relaciones tradicionales, como una limitación a la opresión tradicional.<sup>21</sup>

Ahora bien; el hecho de que no puedan considerarse como prácticas políticas no les quita mérito alguno. En parte por lo que dijimos recién y, en parte, también porque representan auténticos síntomas de la crisis y la tensión social; del hambre, la peste, la guerra o cualquier otra cosa que distorsione la sociedad. Refleja sus conflictos pero también la aparición de estructuras y clases sociales nuevas, así como la resistencia de comunidades o pueblos enteros frente a la destrucción de su forma de vida donde habían sido entrenados durante décadas; a veces siglos.

Pero hay excepciones. Pues, en ocasiones, pueden convertirse en auténticos revolucionarios y ello es algo que puede suceder cuando se transforman en símbolos de la resistencia del orden tradicional frente a las fuerzas que lo distorsionan y destruyen,<sup>22</sup> o cuando, por ejemplo, sueñan con un mundo en el que la explotación y la opresión no existan; un mundo de igualdad, libertad y hermandad; un mundo totalmente nuevo en el que no exista el mal.

Pero si hay algo que puede convertir a los bandidos en revolucionarios es su incorporación a un movimiento más amplio. Allí, señala Hobsbawm,

[...] se convierten en parte de una fuerza que puede transformar y que de hecho transforma la sociedad. Dado que los horizontes de los bandoleros sociales son a la vez estrechos y limitados, como los del campesinado, el resultado de sus intervenciones en la historia puede no ser previsto. Puede incluso resultar lo contrario de lo que esperaba. Pero no por ello es el bandolerismo una fuerza histórica menos importante. (Hobsbawm, 1976: 26/7)

Desde el momento en que el bandolerismo constituye una forma de protesta social, ya tiene alguna afinidad con la revolución. Puede que sea un incubador potencial de la rebelión o un precursor de lo que se viene amasando por lo bajo, en el subsuelo de la historia pero –nuevamente– su incapacidad ideológica lo vuelve ineficaz para semejante tarea.<sup>23</sup>

En definitiva: “La contribución de los bandidos a la revolución moderna ha sido, pues, ambigua, dudosa y de corta duración. Esta ha sido su tragedia. Como bandidos pudieron, en el mejor de los casos, vislumbrar la tierra prometida, como Moisés, sin poder alcanzarla”. (Hobsbawm, 1976: 137)

Ahora podemos retomar la pregunta que dejamos pendiente al comienzo de este punto. ¿El bandolero social forma parte de esa masa informe, difusa y errante?

Después de todo lo dicho, no es difícil concluir con una respuesta afirmativa, pues el *crimen*, al igual que el resto de las acciones que vimos arriba, representa una intervención espontánea, coyuntural y desorganizada. Hablar de una coyuntura inaprensible es como referirse a una conciencia que no puede comprender lo que le toca. La realidad lo desborda. De allí que, en definitiva, no pueda alistarse críticamente en esa realidad, en términos de cambio. Las acciones intentan paliar una serie de problemas, pero en ningún caso atacan las causas concretas y profundas de esos problemas. Las acciones van detrás de los hechos, no pueden nunca dar ese paso que los coloque adelante, hasta alcanzar la revolución.

Un poco más acá, en la Argentina, Roberto Carri discutirá con la postura sostenida por Hobsbawm. Lo hace en su libro *Isidro Velásquez* escrito en 1968. Ya en el subtítulo –“formas prerrevolucionarias de la violencia”– puede percibirse la polémica. En efecto, el bandolerismo ya no sería considerado como una instancia prepolítica, sino una forma violenta de protesta

que, si bien no adopta manifiestamente un contenido político, es una experiencia profundamente política.

Para decirlo de otra manera: cuando el Estado lo es todo y la sociedad no es nada –o sea, cuando la sociedad es algo gelatinoso– la multitud se encuentra dispersa. Pero el hecho de que se encuentre de esa manera no significa que no reconozca formas de protesta social a través de las cuales se expresa.

La ausencia de mediaciones ideológicas; o sea, la carencia de una sociedad civil, que es la imposibilidad de trabar cualquier tipo de comunicación, hace que la política formal sea una instancia imposible, al menos en las sociedades que conocieron este tipo de experiencias como se dio en el norte argentino –una sociedad que no terminó de resolver la cuestión racial, con una economía con reminiscencias feudales–. Si no hay comunicación posible entre los sectores populares y la policía o la burocracia no hay acuerdo viable y, por tanto, tampoco habrá política para ellos. De allí que la violencia, en general, sea la forma que tienen para expresarse. Y una de las formas que asume esa violencia tiene que ver con las acciones de los bandoleros.

Para decirlo con las palabras de Carri: “Cuando las puertas están cerradas en la sociedad oficial y los trabajadores del campo no encuentran a nadie que defienda sus intereses, una expresión individual de rebeldía encuentra el campo propicio para convertirse en una expresión colectiva de protesta social contra el orden establecido”. (Carri, 1968: 98)

Según Carri, el marxismo en general –como se puede reconocer en la postura de Hobsbawm– subestima la experiencia de los bandidos cuando niegan su estatus político. Si bien se los observa con simpatía, a la hora de evaluar su capacidad real, se termina siempre dejándolos a un lado. Ya lo dijimos; se trataba tan sólo de experiencias violentas –sin duda– pero en tanto se trata de manifestaciones primitivas –son el pasado–, constituyen prácticas pre-políticas.

Para Carri, por el contrario, el crimen del bandido es un hecho político que define a la experiencia como política también. ¿Por qué? Porque “al no haber sociedad civil *autónoma*, toda la violación de la ley, en definitiva, adquiere carácter público (político)”. (Carri, 1968: 40). El crimen sería algo así como una válvula de escape de lo que se viene condensando en la comunidad y no tiene cómo expresarse: “Velázquez actúa en cierto modo como

válvula de escape de la cólera acumulada por la comunidad [...]. Al reflejar el odio acumulado, su presencia aparece como un factor intercomunicante del sentimiento colectivo, la solidaridad del pueblo con Velázquez es un momento de solidaridad general, hace consciente la necesidad del mutuo apoyo”. (Carri, 1968: 57)

En la escritura de Carri puede advertirse el eco de Frantz Fanon, pues al igual que el intelectual argelino, Carri entiende que la violencia colonial – del mundo colonial– es la forma de expresarse o hacerse valer. En efecto, para Fanon, la violencia es la manera de forjar una identidad cuando no se la tiene, pero también cuando no queda otra.<sup>24</sup>

Sin embargo, siendo un hecho político, no constituye todavía un hecho revolucionario. En todo caso se trata de una rebelión, pero una rebelión todavía –incluso– espontánea. En síntesis: se trata de una experiencia política pre–revolucionaria, puesto que la forma de esa violencia es todavía individual, aislada. Su individualismo constituye todavía una limitación que vuelve vulnerable a dicha experiencia. El aislamiento de Velázquez expresa el aislamiento y la falta de organicidad de la protesta. Por eso, agrega Carri,

[...] mientras la protesta activa se mantenga en un plano individual, mientras la corriente de solidaridad con el rebelde sea de carácter psicológico (identificación) y no política (conciencia colectiva de la contradicción y de su necesaria superación), al sistema no le cuesta demasiado mantenerla circunscripta en un área relativamente pequeña y controlable. (Carri, 1968: 108)

Las interpretaciones que consideran a los bandidos como expresiones episódicas, se deben a que abstraen la experiencia del contexto general y porque consideran que la población campesina está pasando por un estadio previo de desarrollo y que la política transcurre fuera de allí. En última instancia, porque se cree que la política nació con el socialismo.

Por eso, en el límite, la crítica de Carri tiene en la mira el foquismo de Guevara tan en boga por aquellos años en la Argentina universitaria. Recuérdese que cuando Velázquez era perseguido por la partida policial, el Ché también estaba siendo buscado por las sierras bolivianas. Ambos mu-

rieron el mismo año y los acontecimientos fueron paradigmáticos. Vale la pena, entonces, detenerse algunas líneas más en este aspecto.

En un momento, Carri nos recuerda lo que repetía Mao; aquello de que el revolucionario tiene que moverse “como pez en el agua.” La cita está para decir que la revolución no puede implantarse desde el exterior y desde afuera, sino que tiene que surgir de la propia comunidad y asentarse también en ella. Concretamente:

Planteo esta cuestión –señala Carri– porque aun cuando los reformadores ilustrados consideran que es en las áreas rurales y colonizadas donde se encuentra la mayor potencialidad del cambio y la revolución, creen que son los enviados de las ciudades avanzadas quienes dirigirán la rebelión campesina. Sin ellos los campesinos seguirán rebelándose de manera pre-política y los bandoleros actuarán como válvula de escape del descontento. (Carri, 1968: 116)

Desde el momento que se considera al crimen una instancia prepolítica, se esta postulando al foco como la posibilidad de imprimirle alguna política a esa violencia. Para Carri, por el contrario, el crimen es un hecho político y la revolución tiene que hacer pié ahí, en sus formas violentas, porque allí mismo está la cultura popular, su adhesión, la expresión social. Hacer hincapié en los bandoleros será recalar en el sentimiento popular. No hay que implantar desde afuera otra política porque –en principio– hay una política; una política que se manifiesta en la violencia del crimen y en la adhesión que tiene en los sectores del campesinado. En todo caso la hay que desarrollar para que trascienda su individualidad, o sea, para volverla colectiva. Pero no es necesario llevar una violencia a otro lugar. Primero porque esa violencia ya existe y, segundo, porque esa violencia es una auténtica expresión política. De manera que, por más sofisticada que sea la violencia de la vanguardia; por más consciente que pueda resultar, si no recalca en los cuerpos de la comunidad, en su imaginario, por más entrenada y financiada que esté; si no tiene en cuenta la violencia social, ese revolucionario, antes que un pez en el agua, será como un cachalote en un charco de agua;<sup>25</sup> se habrá ganado la desconfianza, la desaprobación y, lo que es peor –ya se sabe–, puede costarle demasiado caro.

## 7. La violencia del lumpen–proletariat y la liberación nacional en el mundo colonial

Además de Bakunin o los situacionistas, otro intelectual que redimió al lumpenproletariado fue Frantz Fanon en su libro *Los condenados de la tierra* (1986), por eso le dedicamos un punto y aparte. Dice Fanon:

Es en esa masa, en ese pueblo de los cinturones de miseria, de las castas ‘de lata’ en el seno del lumpenproletariat donde la insurrección va a encontrar su punta de lanza. El lumpenproletariat, cohorte de hambrientos destrribalizados, desclanizados, constituye una de las fuerzas más espontánea y radicalmente revolucionarias de un pueblo colonizado. (Fanon, 1986: 118)

“Los últimos serán los primeros” recuerda Fanon.

La pregunta por la revolución en los países colonizados del Tercer Mundo –donde el capitalismo es una tarea pendiente, donde los campesinos se fueron apiñando alrededor de las grandes ciudades– es una pregunta que apunta directamente al lumpenproletariado. El éxodo de los campesinos más miserables a los arrabales de la ciudad, donde se afincan con sus tolde-rías, despierta virtudes revolucionarias en sus moradores, devenidos ahora en lumpenproletarios. Hasta ese momento la batalla se daba en el campo. Ahora es en el suburbio de la ciudad donde se encuentran los subhombres, donde se juega el conjunto de la Colonia. “La insurrección en las grandes ciudades es un inesperado tanque de oxígeno”. (Fanon, 1986: 120)

La constitución de un lumpen–proletariat es un fenómeno que obedece a una lógica propia y ni la actividad desbordante de los misioneros, ni las órdenes del poder central pueden impedir su desarrollo. Ese lumpen–proletariat, como una jauría de ratas, a pesar de las patadas, de las pedradas, sigue royendo las raíces del árbol. El cinturón de miseria consagra la decisión biológica del colonizado de invadir a cualquier precio, y si hace falta por las vías más subterráneas, la ciudadela enemiga. El lumpen–proletariat constituido y pesando con todas sus fuerzas sobre la ‘seguridad’ de la ciudad significa la podre-

dumbre irreversible, la gangrena, instaladas en el corazón del dominio colonial. Entonces los rufianes, los granujas, los desempleados, los vagos, atraídos, se lanzan a la lucha de liberación como robustos trabajadores. (Fanon, 1986: 119)

Se ha dicho que la violencia es la partera de la historia. La violencia está a flor de piel, se respira en el ambiente. A medida que los negros resienten la violencia colonial en carne propia, irán dando forma a la acción colectiva, hasta reconstituirse en un sujeto revolucionario. “El hombre se libera en y por la violencia”, dice Fanon en una consigna memorable, que dejará su huella en la Argentina de los 70 y en el *Movimiento Panteras Negras*, en los Estados Unidos. Hay que transformar la violencia negativa en violencia positiva. El pasaje del conflicto a la lucha; de la conciencia en sí a la conciencia para sí –que en Fanon se presenta como el tránsito de la atmósfera violenta a la violencia en acción– hay que buscarlo en el repliegue de la violencia. De esa manera la violencia del colonizador se vuelve violencia del colonizado; una violencia contra el colonizador. La violencia constituye la herramienta para descompagnar esa sociedad polar.

El mundo colonial es un mundo de compartimentos estancos, inmóvil, “un mundo de estatuas”, dice Fanon. En un mundo maniqueo, sin mediaciones sociales, no hay conciliación posible. Uno de los dos términos sobra y la violencia será la práctica que suple ese vacío institucional. La violencia será “la intuición que tienen las masas colonizadas de que su liberación debe hacerse, y no puede hacerse más que por la fuerza”. (Fanon, 1986: 65) El mundo está partido en dos, los conflictos sociales coinciden con los conflictos raciales, se es pobre porque se es negro, y negro porque se es pobre. “En las colonias, la infraestructura es igualmente una superestructura. La causa es consecuencia: Se es rico porque se es blanco, se es blanco porque se es rico”. (Fanon, 1986: 34)

Por eso, sugiere Fanon, los análisis marxistas deben modificarse ligeramente siempre que se aborda el tema colonial. Cuando los proletariados no existen o son una minoría, cuando el cambio social está supeditado al cambio nacional y la liberación nacional depende de la liberación de la raza negra, entonces no hay que apresurarse a descalificar al lumpenproletariado. La estructura social del mundo colonial tiene particularidades que no

pueden dejarse de lado si se pretende el socialismo para los países subdesarrollados y colonizados. Una de las particularidades tiene que ver con el lugar que tiene el lumpenproletariado en la lucha de clases y, otra, con el papel que juega la violencia. Dice Fanon:

Esos vagos, esos desclasados van a encontrar, por el canal de la acción militante y decisiva, el camino de la nación. No se rehabilitan en relación con la sociedad colonial, ni con la moral del dominador. Por el contrario, asumen su incapacidad para entrar en la ciudad salvo por la fuerza de la granada o el revolver. Esos desempleados y esos subhombres se rehabilitan en relación consigo mismos y con la historia. También las prostitutas, las sirvientas que ganan 2000 francos, las desesperadas, todas y todos los que oscilan entre la locura y el suicidio van a reequilibrarse, a actuar y participar de manera decisiva en la gran procesión de la nación que despierta. (Fanon, 1986: 120)

La lumpenproletarización de las capas populares fue creando las condiciones de posibilidad para la lucha de clases. Las acciones espontáneas en la gran ciudad fueron modificando la fisonomía de la lucha, una lucha que hay que rastrear en el lumpenproletariado antes que en las filas del proletariado, hasta entonces inexistente. Al menos en esta etapa, en la lucha por la nación, por la descolonización, el lumpenproletariado fue una promesa de liberación, “en esta etapa reina lo espontáneo.” (Fanon, 1986: 121)

De todas maneras la politización de la violencia del lumpenproletariado no es una fatalidad; algo que sucederá a pesar del propio lumpenproletariado. Conviene estar atentos y disputarle a la clase dominante el sentido de la violencia del lumpenproletariado, que enseguida sacará provecho de ella para generar malentendidos y de esa manera evitar o neutralizar cualquier acción emancipatoria.

El colonialismo va a encontrar igualmente en el lumpen–proletariat una masa considerable propicia a la maniobra. Todo movimiento de liberación nacional debe prestar el máximo de atención, pues, a ese lumpen–proletariat. Éste responde siempre a la llamada a la insurrección, pero si la insurrección cree poder desarrollarse ignorando-

lo, el lumpen–proletariat, esa masa de hambrientos y desclasados, se lanzará a la lucha armada, participará en el conflicto, pero al lado del opresor. El opresor, que jamás pierde la ocasión de hacer que los negros se peleen entre sí, utilizará con una singular alegría la inconsciencia y la ignorancia que son las taras del lumpen–proletariat. Esta reserva humana disponible, si no es organizada de inmediato por la insurrección, se encontrará, como mercenaria, al lado de las tropas colonialistas. (Fanon, 1986: 126)

Y pone algunos ejemplos:

En Argelia, el lumpen–proletariat integró los haréis y los messalistas; en Angola, aporta los contingentes que abren el camino, procediendo a las columnas armadas portuguesas; en el Congo, se encuentra al lumpen–proletariat en las manifestaciones regionalistas de Kasai y Kananga, mientras que en la ciudad de Leopoldville fue utilizado por los enemigos del Congo para organizar mítines ‘espontáneos’ antilumbistas. (Fanon, 1986: 126)

La agresividad del colonizador que se fue sedimentando en sus músculos, durante generaciones enteras, va a manifestarla primero contra los suyos. Se sabe: cuando uno no sabe de dónde viene la violencia aporrea al que tiene a su lado. “Es el período en que los negros se pelean entre sí y los policías, los jueces de instrucción no saben qué hacer frente a la sorprendente criminalidad norafricana”. (Fanon, 1986: 46) Los negros están en una situación de permanente tensión que los vuelve alertas.

Pero no hay que perder las esperanzas, hay que saber esperar. El colonizado está dominado pero no domesticado. Está interiorizado pero no convencido de su inferioridad:

Espera pacientemente que el colono descuide su vigilancia para echársele encima. En sus músculos, el colonizado siempre está en actitud expectativa. No puede decirse que esté inquieto, que esté aterrorizado. En realidad siempre está presto a abandonar su papel de presa y asumir el de cazador. El colonizado es un perseguido que sueña per-

manentemente con transformarse en perseguidor. Los símbolos sociales –gendarmes, clarines que suenan en los cuarteles, desfiles militares y la bandera allá arriba– sirven a la vez de inhibidores y de excitantes. No significan: *¡No te muevas!* Sino, *¡prepara bien el golpe!* [...] Ese impulso de tomar el lugar del colono mantiene constantemente su tensión muscular. Sabemos, en efecto, que en condiciones emocionales dadas, la presencia del obstáculo acentúa la tendencia al movimiento. (Fanon, 1986: 47)

La periferia será el espacio de encuentro de los negros para plegar la violencia del colonizador. El trance y la danza constituyen las prácticas para plegar esa violencia. Todo está permitido en el ámbito de la danza. “Todo está permitido porque, en realidad, no se reúnen sino para dejar que surja volcánicamente la libido acumulada, la agresividad reprimida”. (Fanon, 1986: 50)

Con la violencia, el negro se abre paso. No solo identifica a su enemigo, le pone un nombre a las desgracias, sino que lanza por esa vía toda la fuerza exacerbada de su odio y de su cólera. La delincuencia juvenil será una de las primeras manifestaciones, producto directo de la violencia que caracteriza al lumpenproletariado. Pero la violencia puede ir más allá; puede hacer estallar todo por los aires. Basta un incidente trivial para poner un dedo en el gatillo, pero también para que el colonizador empiece con el ametrallamiento. Para ese entonces, la hecatombe ya no inhibirá al negro, “[...] a partir de cierto estadio de desarrollo embrionario de la conciencia, fortalecen esa conciencia, porque indica que entre opresores y oprimidos todo se resuelve por la fuerza”. (Fanon, 1986: 64)

## **8. Las formas de la población excedente: ejército industrial de reserva, masa marginal y pauperismo**

No hay que confundir el lumpenproletariado con el famoso ejército industrial de reserva, así como tampoco al ejército industrial de reserva con el excedente de población relativa. Al menos en una primera instancia.

Pero no nos adelantemos; vayamos por parte, porque la cuestión es bastante engorrosa. Según José Nun no hay que confundir –como hacen algunos exegetas de *El capital*, por ejemplo Oskar Lange, Paul Sweezy o Fernando Cardozo– el excedente de población relativa o sobrepoblación relativa –*pluspoblación*, *supernumerarios* o *superpoblación*– con el ejército industrial de reserva. No son sinónimos, sino categorías distintas. Si la superpoblación relativa es una ley general de los modos de producción, el ejército industrial de reserva es un efecto del capitalismo. Esto quiere decir que la superpoblación relativa no se agota en la explicación del modo de producción capitalista, mientras el ejército industrial de reserva sí.

Para decirlo con otras palabras: el ejército industrial de reserva es la forma que asume la superpoblación relativa en el modo de producción capitalista en su fase competitiva. De modo que durante el capitalismo competitivo, la superpoblación relativa funcionó como ejército industrial de reserva.

La sobrepoblación relativa es la parte de la población no adecuada a la producción; una población que excede precisamente y que por eso permanecerá como factor virtual.

El trabajo, para el capital, es el trabajo necesario, en tanto le permite al trabajador satisfacer sus necesidades; es decir, en tanto le consiente recobrar la energía que tendrá que volver a vender al otro día. Pero sobre todo, constituye el trabajo excedente; es decir, ese tiempo de trabajo no remunerado. La fuerza de trabajo en tanto trabajo excedente será la posibilidad de valorizarse que tiene el capital.

En este sistema el trabajador solamente puede acceder a los medios de producción para efectuar el trabajo necesario a la reproducción de su existencia si su trabajo excedente tiene valor para el capital: cuando este trabajo excedente deja de ser necesario para el capital, es el trabajo necesario para el trabajador el que se vuelve excedente y, por lo tanto, el trabajador mismo pasa a ser superfluo. Esta es la ley particular que rige la existencia de una superpoblación obrera como producto necesario de la acumulación o del incremento de la riqueza dentro del régimen capitalista. (Nun, 2003: 61)

Para entender la función del ejército industrial de reserva hay que tener en cuenta los ciclos del capital. Según Marx, la industria moderna tiene ciclos decenales cuya constante repetición acota períodos de animación media, producción a todo vapor, crisis y estancamiento. La superpoblación relativa, su volumen, se expande y se contrae en correspondencia con las alternativas periódicas del ciclo industrial.

Según Marx, tres son las funciones del ejército industrial de reserva. En primer lugar, la función directa que cumple, como su nombre lo indica, es la de proveer los brazos requeridos en la etapa ascendente del ciclo económico; es decir, el ejército actúa como la reserva siempre lista para responder a cualquier aumento de la demanda de fuerza de trabajo debida a procesos expansivos del capital. Reserva de mano de obra para futuras expansiones del capitalismo, o para el recambio de la fuerza de trabajo ocupada. Como señala Marx: si un mercado quiere extenderse a otros territorios y necesita construir, por ejemplo, un puente, si no tuviera el ejército industrial de reserva a su disposición, o bien tendría que desocupar manos de su proceso productivo para que construyeran el puente, o bien tendría que esperar unos 15 años hasta que una nueva generación de obreros pudieran hacerlo.

Las otras dos funciones son consecuencias indirectas, aunque no por ello menos relevantes. Al contrario, es allí donde hay que rastrear la necesidad que tiene el capital del ejército industrial de reserva. Por un lado, porque opera como mecanismo de disciplinamiento político —en tanto opera como amenaza constante sobre las cabezas de los ocupados—. Así, el empresario puede aprovecharse de la presión que establece la competencia de esa masa disponible sobre la mano de obra ocupada para obligar a los obreros que trabajan a trabajar todavía más y someterse a las imposiciones cada vez más desfavorables del capital.

Pero sin duda, la función indirecta más importante es la que concierne al precio de la fuerza de trabajo, o sea, a la regulación del salario. Como toda mercancía, la fuerza de trabajo constituye su precio en dos momentos: un precio básico, dado por el valor de su reproducción simple (en este caso, el tiempo de trabajo socialmente necesario que cuesta mantener vivo al proletariado); y otro precio construido en la circulación de esta mercancía en el mercado, al calor de la oferta y la demanda. Cuantas más posibilidades de sustitución haya de las manos ocupadas, más presión puede ejercer el capi-



tal sobre el precio de la mercancía que consume. De esta manera, un ejército industrial de reserva numeroso permite mantener un precio ínfimo a la fuerza de trabajo, con lo cual la proporción de plus valor que puede obtenerse de ella es mayor, ya que menor es la proporción de trabajo que se le abona efectivamente al trabajador.

En efecto, la superpoblación relativa de obreros durante el capitalismo en su fase competitiva, fue la posibilidad que tuvo el capital para recuperar la caída de la cuota de ganancia. La competencia entre los burgueses modificó la composición orgánica del capital al punto de incrementar el capital constante –trabajo muerto o maquinarias, instalaciones, materia prima, etc.– respecto al capital variable –trabajo vivo o salario–. Con todo, las ganancias se vieron disminuidas.

Básicamente el ejército industrial de reserva es el producto de la crisis económica de sobreproducción. La competencia por el mercado lleva a la burguesía a producir más de lo que el mercado puede o está dispuesto a absorber. Cuando se satura el mercado no tiene sentido continuar la producción o, al menos, mantener el ritmo en que se estaba produciendo. Hay suficiente stock para seguir estando en el mercado sin tener que producir o al menos sin tener que producir lo que se estaba produciendo hasta el momento en que se manifiesta la crisis. De allí que una de las consecuencias de la crisis, o mejor dicho, una de las respuestas inmediatas de la burguesía ante la crisis, sea el despido o las cesantías de trabajadores que pasarán a conformar o engrosar las filas de lo que Marx llamó precisamente el ejército industrial de reserva.

No es una fatalidad y tampoco un proceso azaroso. Tiene una influencia significativa para la formación de los salarios. Al mismo tiempo que se producen las mercancías se están creando las condiciones para producir la superpoblación –que será luego lo que permita al capital sofrenar las pretensiones salariales de la clase trabajadora y ajustarlas a sus propias expectativas–. Si en tiempos de estancamiento económico y de comienzo de un auge la superpoblación relativa presiona sobre el ejército activo de trabajadores no permitiéndole situar demasiado alto sus exigencias salariales, en tiempos de crisis le impedirá, muy a menudo, hacer uso de su derecho de huelga para rechazar la ofensiva del capital contra el nivel de vida de la clase obrera.<sup>26</sup>

En el mercado laboral la oferta superará ampliamente a la demanda de trabajo y eso es algo que va a repercutir en el valor de cambio de la fuerza de trabajo, disminuyendo el precio de los salarios.

La fuerza de trabajo disponible será recanalizada tan pronto el precio de los salarios permita recuperar la caída de la cuota de ganancia, es decir, cuando los titulares de los medios de producción estén otra vez en condiciones de pagar menos por la fuerza de trabajo que el valor que los mismos trabajadores incorporan a las mercancías que ayudan a producir. Ya se sabe: la cuota de ganancia es mayor cuanto menor es la proporción desembolsada en términos de capital constante respecto de lo desembolsado en concepto de capital variable.

Uno de los mecanismos que tiene la burguesía para reducir los salarios y, de esa manera, recuperar la caída de la cuota de ganancia es la crisis de sobreproducción, que actúa como una crisis estructural, en tanto constituye un mecanismo regulador que permite al sistema capitalista en general sobrevivir a las fluctuaciones periódicas a que está sometido. Las crisis – decía Marx – son soluciones violentas puramente momentáneas de las contradicciones existentes, erupciones violentas que restablecen pasajeramente el equilibrio roto.

De modo que el capital produce y se reproduce a sí mismo. Produce valor (a través de la apropiación del trabajo excedente) y se reproduce a sí mismo a través de la ideología (como sugirió alguna vez Althusser) pero también a través de la superpoblación relativa. El capital produce mercancías pero también la superpoblación relativa que, en su fase competitiva, funcionará como ejército industrial de reserva para controlar los salarios y de esa manera recuperar la caída de la cuota de ganancia.<sup>27</sup>

Por supuesto que una de las consecuencias del aumento del ejército industrial de reserva es la pauperización, pero será siempre una pauperización relativa, nunca absoluta, puesto que en los períodos de bonanza, el ejército industrial de reserva resulta más o menos asimilado. De ese modo se suprimen también temporalmente sus influencias sobre el nivel de los salarios, o cuando menos se restringen sustancialmente. O sea que si la superpoblación en tiempos de crisis se manifiesta en gigantesco ejército de desocupados, en tiempos de elevada prosperidad será absorbida.<sup>28</sup>



Hay que aclarar que la sobrepoblación relativa se encuentra siempre presente en la sociedad y que lo que hacen las crisis es engrosar sus filas. De hecho, se trata de una porción de la población, los desocupados, “cuyo penoso sostén pesa en parte sobre la sociedad y en parte sobre la propia clase obrera ocupada”. (Rosdolsky, 1989: 33)

Para decirlo con las palabras de Marx:

Los últimos despojos de la superpoblación relativa son, finalmente, los que se refugian en la órbita del pauperismo. Dejando a un lado a los vagabundos, los criminales, las prostitutas, en una palabra, al proletariado andrajoso (‘lumpenproletariado’) en sentido estricto, esta capa social se halla formada por tres categorías. Primera: personas capacitadas para el trabajo [...] La masa de estas personas aumenta con todas las crisis y disminuye en cuanto los negocios se reaniman. Segunda: huérfanos e hijos de pobres. Estos seres son candidatos al ejército industrial de reserva, y en las épocas de gran actividad [...] son enrolados rápidamente y en masa en los cuadros del ejército obrero en activo. Tercera: degradados, despojos, incapaces para el trabajo. Se trata de seres condenados a perecer por la inmovilidad a que les condena la división del trabajo, de los obreros que sobreviven a la edad normal de su clase y, finalmente, de las víctimas de la industria, cuyo número crece con las máquinas peligrosas, las minas, las fábricas químicas, etc., de los mutilados, los enfermos, las viudas, etc. El pauperismo es el asilo de inválidos del ejército obrero en activo y el peso muerto del ejército industrial de reserva. (Marx, 1994 I: 545)

Ahora bien, ¿cuál es la relación que existe entre el ejército industrial de reserva y el lumpenproletariado? La respuesta a esta cuestión nos lleva a recorrer otro de los debates interminables al interior del marxismo; un debate que gira en torno al pauperismo, a la supuesta “ley de la pauperización” formulada por Marx en *El Capital*.

De modo que, antes de hacernos cargo de la pregunta, respondamos esta otra cuestión: ¿Qué es la pauperización? En términos generales y muy rápidamente puede señalarse que la pauperización es la necesidad de un em-

peoramiento absoluto progresivo de la situación de clase. Para Stenberg, la concentración y acumulación del capital tendría que llevar, antes que a un aumento de los salarios, a su disminución. Por el contrario, según Rosdolsky, de ser así la ley de la pauperización estaría contradiciendo la concepción del mínimo existencial fisiológico (y por ende también a la ley de bronce del salario de Lasalle).

La discusión sobreviene porque tanto Marx como Engels dijeron cosas muy distintas en momentos diferentes. Por ejemplo en el *Manifiesto Comunista* cuando dice:

El siervo, en pleno régimen de servidumbre, llegó a miembro de la comuna, lo mismo que el pequeño burgués llegó a elevarse a la categoría de burgués bajo el yugo del absolutismo feudal. El obrero moderno, por el contrario, lejos de elevarse por el progreso de la industria, desciende siempre más y más por debajo de las condiciones de vida de su propia clase. El trabajador cae en la miseria, y el pauperismo crece más rápidamente todavía que la población y la riqueza. Es, pues, evidente que la burguesía ya no es capaz de seguir desempeñando el papel de clase dominante de la sociedad ni de imponer a ésta, como ley reguladora, las condiciones de existencia de su clase. No es capaz de dominar porque no es capaz de asegurar a su esclavo la existencia ni siquiera dentro del marco de la esclavitud, porque se ve obligada a dejarle decaer hasta el punto de tener que mantenerle, en lugar de ser mantenida por él.<sup>29</sup> (Marx y Engels, 1989: 50/1)

Algo muy parecido habían dicho ya en *La ideología alemana*, polemizando con Stirner: “[...] el pauperismo es la situación del proletario arruinado, la fase final en que se hunde el proletario incapaz de ofrecer resistencia a la presión de la burguesía, ya que sólo es pobre el proletario despojado de toda energía”. (Marx y Engels, 1966: 220)

En estos pasajes, el pauperismo, la miseria o la indigencia (*elend*), se presenta como una tendencia general; la consecuencia inevitable del desarrollo capitalista. Y por este camino, una de dos: o la indigencia se vuelve mendicidad —hecho que habría que descartar puesto que si no, no se podría llegar a pensar en ninguna acción colectiva— o la indigencia se vuelve ac-



ción espontánea –lo que llevaría a soluciones que explican la acción colectiva en la profundización de las contradicciones–. Como todavía suele repetirse en una fórmula tan sencilla como pegadiza, tan ingenua como peligrosa: “tanto peor, tanto mejor.” Esa es la posición de Rosa Luxemburg: valerse de la pauperización para precipitar la caída de la dominación capitalista.

Sin embargo, no es ésta la caracterización que se desprende de la lectura de *El Capital*. Según Marx...

[...] dentro del sistema capitalista, todos los métodos encaminados a intensificar la fuerza productiva del trabajo se realizan a expensas del obrero individual; todos los medios enderezados al desarrollo de la producción se truecan en medios de explotación y esclavización del productor, mutilan al obrero convirtiéndolo en un hombre fraccionado, lo rebajan a la categoría de apéndice de la máquina, destruyen con la tortura de su trabajo el contenido de éste, le enajenan las potencias espirituales del proceso del trabajo en la medida en que a éste se incorpora la ciencia como potencia independiente; corrompen las condiciones bajo las cuales trabaja; le someten, durante la ejecución de su trabajo, al despotismo más odioso y más mezquino; convierten todas las horas de su vida en horas de trabajo; lanzan a sus mujeres y sus hijos bajo la trituradora del capital. Pero, todos los métodos de producción de plusvalía son, al mismo tiempo, métodos de acumulación y todos los progresos de la acumulación se convierten, a su vez, en medios de desarrollo de aquellos métodos. De donde se sigue que empeorar la situación del obrero, cualquiera que sea su retribución, ya sea ésta alta o baja. Finalmente la ley que mantiene siempre la superpoblación relativa o ejército industrial de reserva en equilibrio con el volumen y la intensidad de la acumulación mantiene al obrero encadenado al capital con grilletes más firmes que las cuñas de Vulcano con que Prometeo fue clavado a la roca. Esta ley determina una acumulación de miseria equivalente a la acumulación de capital. Por eso, lo que en un polo es acumulación de riqueza es, en el polo contrario, es decir, en la clase que crea su propio producto como capital, acumulación de miseria, de tormentos de trabajo, de

esclavitud, de despotismo y de ignorancia y de degradación moral.  
(Marx, 1994 I: 546/7)

Según Rosdolsky lo que Marx está señalando es que:

[...] con el crecimiento de la acumulación aumenta también el ejército industrial de reserva, por lo tanto que cada vez quedan mayores sectores excedentes de la clase obrera, quienes por ende caen víctimas de la miseria, la ignorancia, la brutalización y la degradación moral. La acumulación de miseria se refiere, pues, únicamente a los menesterosos enfermizos de la clase obrera, y no a la clase obrera en su totalidad. De lo contrario habría que suponer que Marx esperaba precisamente del creciente proletariado sujeto a la ignorancia, embrutecimiento y degradación moral la realización del socialismo, cosa que acaso pueda afirmarse de Bakunin, ¡pero nunca de Marx! (Rosdolsky, 1989: 339)

No se trata de negar la pauperización, sino de señalar que se trata de una tendencia relativa antes que absoluta. Una tendencia que se manifiesta, por un lado, durante las épocas de crisis y, por el otro, según Rosdolsky, en las regiones subdesarrolladas del mundo. Si en el primer caso se trata de una tendencia temporaria, en el segundo caso es una tendencia permanente, que busca prolongarse en el tiempo.

Para Paul Mattick, tanto la desocupación como la miseria, antecelas de la vida lumpen, no son el resultado de las crisis capitalistas. Esas crisis pueden explicar el aumento de esos fenómenos. El desempleo acompaña todo el desarrollo del capitalismo y le es tan necesario como la fuerza de trabajo empleada para valorizarse. Por eso los esfuerzos de la burguesía se dirigían menos a combatirlos que a disminuir los peligros que implicaban para la *sociedad*.

No hay que perder de vista, sin embargo, que el desempleo y la acumulación de miseria por generaciones –tedio, ignorancia, brutalización, degradación moral, pérdida de la cultura de trabajo– tienden a ampliar las filas del lumpenproletariado. Como señalaba Mattick, un ex espartaquista quien, en 1926, emigró a los Estados Unidos donde editó varias revistas de la izquierda consejista:

Cualquiera que resulta marginado del proceso de trabajo pierde también la capacidad y la posibilidad de trabajar de nuevo. Considérese por ejemplo el caso de alguien que haya estado desempleado tres o cuatro años. Para esa persona resulta indeciblemente difícil ocupar de nuevo su puesto en la vida económica. Dada la creciente racionalización del proceso productivo, no solo psicológica sino físicamente será difícil que pueda resistir las mayores demandas de rendimiento. Por esa razón los empresarios casi siempre rechazan contratar a trabajadores que han estado desempleados varios años, hacia los cuales tienen una actitud muy escéptica, a la que también contribuye el aspecto miserable y desaliñado del solicitante. Una vez alcanzado cierto nivel de miseria, no hay posible vuelta a la rutina del trabajo diario. Entonces solo queda la posibilidad de subnutrirse mediante la mendicidad y el lento deterioro en las calles de las grandes ciudades. Sólo queda la embriaguez para conseguir el olvido del sinsentido de la propia existencia; o el salto a las filas del submundo, lo que inevitablemente lleva a la prisión y a la muerte violenta.

Y luego lo remata con estas palabras:

Considerando simplemente la actitud psicológica de los desempleados, por no hablar ya del lumpen, produce horror la penuria espiritual de esos elementos. Liberados de la fatiga embrutecedora, resultan todavía más incapaces que antes de desarrollar una conciencia revolucionaria. Sus conversaciones versan sobre los temas más triviales (sucesos y deporte) y no tienen relación alguna con su situación actual. Se apartan casi con temor del reconocimiento de esa situación y de sus consecuencias políticas. El efecto que tiene el empobrecimiento sobre los desempleados puede dividirse en grados. Un pequeño porcentaje no se viene abajo ante la nueva situación. Todavía no han estado apartados del trabajo suficiente tiempo o resultan protegidos del hundimiento por algunos ahorros. Se alzan sobre sí mismos una y otra vez, se empeñan en encontrar trabajo y todavía tienen esperanzas en el futuro del que esperan una mejora en su situación. La intensidad con la que se esfuerzan en no hundirse

excluye a este grupo más o menos totalmente de la actividad política. [...] Sin embargo, la gran masa de los desempleados (que como consecuencia del tiempo que han estado sin trabajo han dejado el primer nivel mencionado) vive en el más profundo estado de resignación y falta de energía. No esperan nada de la vida. Ni la fantasía misma les permite tener esperanzas. Nada suscita su interés, ni son capaces de implicarse e nada. Han dejado a un lado las características de la humanidad viviente, vegetan y son conscientes de que poco a poco se están hundiendo. De esa enorme masa gris surge el pequeño porcentaje de los completamente desesperados que se integran en el lumpen o en poco tiempo desaparecen de la vida. La desesperación y la amargura limitan con la locura y las víctimas o se arrastran o se enzarzan en furiosas peleas como animales aterrorizados. Tan pronto como la sociedad se libra de ellos sus vacantes son ocupadas por elementos procedentes de la masa gris de los resignados que a su vez son reemplazados por los procedentes de los aún íntegros. (Paul Mattick, en “La hez de la humanidad”)

De allí que los caminos de la desocupación, sobre todo cuando ésta se vuelve crónica y se trasmite de generación en generación, conduzca al lumpenproletariado. Un desocupado, tarde o temprano –él y su prole– se convertirán en parte del lumpenproletariado.<sup>30</sup>

Algo parecido sostenía Rosa Luxemburgo cuando se preguntaba: ¿La gris teoría del pauperismo no ha sido ya refutada ya desde hace tiempo? – un artículo muy curioso, “Navidad en el asilo de noche”–. Llegó la navidad y Luxemburgo se sorprendió visitando el asilo en noche buena donde se habían apiñado las *almas piadosas* para entonar algún villancico pero también clamando algún plato de comida caliente:

Todos saben bien que existen asilos de noche, mendigos, prostitutas, soplones, criminales y otros elementos de perturbación. Pero se piensa ordinariamente en esto, como algo lejano, existente en alguna parte, fuera de la sociedad propiamente dicha. Entre la clase obrera decente y sus parias, hay un muro y se piensa raramente en los miserables que se arrastran en el fango, al otro lado del muro. (...) Verdaderos

cuadros del infierno surgen, en los que se ven criaturas humanas hurgando en los montones de basura. Buscan los desechos, retorciéndose en los espantos de la agonía. Se le ve así, agonizando, enviar a lo alto su aliento pestilente. Y el muro que nos separa de este siniestro reinado de sombras, aparece bruscamente como un simple decorado de papel pintado.

Y se pregunta:

¿Quiénes son, pues, estos habitués del asilo de noche envenenados por el arenque podrido o el aguardiente infecto? Un dependiente de almacén, un albañil, un tornero, un herrero, obreros, obreros, nada más que obreros. ¿Y quienes son, pues, los sin nombre que no han podido ser identificados por la policía? Obreros, siempre; nada más que obreros, en todo caso que lo era todavía no hace mucho tiempo. (...) Los viejos proletarios en los que la edad y el trabajo y las privaciones, han debilitado el espíritu, revientan como los perros de Constantinopla, en las calles, contra las palizadas, en los asilos, el arroyo y al lado de ellos se encuentra por todo rastro una cola de arenque podrido.

Luego concluye:

Todos los años, millares de existencias proletarias, se desplazan así, fuera de las condiciones de existencia normal de la clase obrera, hacia los bajos fondos de la miseria. Se desplazan insensiblemente como un sedimento, sobre el suelo de la sociedad, igual que las sustancias inútiles, de los que el capital no puede sacar ya ningún provecho; igual que un montón de basura humana que la sociedad barre despiadadamente con su escoba de hierro. El brazo de la ley, el hambre y el frío proceden aquí a su entera comodidad. Y en fin de cuentas, la sociedad burguesa tiende a sus parias la copa de veneno que hace desaparecer. [...] Cada día los sin albergue mueren de hambre y de frío. Nadie se ocupa de ellos, a no ser el parte cotidiano de la policía. La emoción provocada esta vez por este fenómeno banal se

explica únicamente por su carácter de masa. Pues no es más que cuando su miseria adquiere su carácter de masa que el proletariado puede obligar a la sociedad e interesarse por él. Hasta el mismo sin albergue en su aspecto de masa o simplemente tomando como un montón de cadáveres adquiere una verdadera importancia pública. En tiempo ordinario, un cadáver es una cosa muda, sin la menor importancia. Pero hay cadáveres que hablan más alto que las trompetas e iluminan aventajando a las antorchas. (Luxemburgo, 1929: 10 y ss.)

Acá habría que hacer otro paréntesis puesto que, como señala Nun, el ejército industrial de reserva es la forma que asume la superpoblación relativa durante el capitalismo competitivo. Porque en las condiciones actuales de producción –que serán diferentes según estemos pensando en los países centrales o en los países subdesarrollados o dependientes como lo sucede en América Latina– la superpoblación relativa ya no funciona como ejército industrial de reserva. Esta es, precisamente, la tesis fundamental que plantea Nun: El capitalismo, en su fase monopólica, genera una masa marginal no absorbible –que no puede desagitar– por el sector hegemónico de la economía.

Durante el capitalismo monopólico la sobrepoblación es un efecto afuncional –la manifestación no funcional– de la población excedente. El sistema sigue produciendo excedente poblacional pero ya no precisa de él para seguir operando. De manera que cuando el ejército se vuelve irrelevante no debería continuar hablándose de *reserva* sino de marginalidad. Con un agregado –que no es un dato menor– sobre todo para el capital: porque si la masa marginal es la población irrelevante –por ser afuncional–, acaso por eso mismo, se vuelve otra vez peligroso para la estabilidad del capital, es decir, que corre el riesgo de volverse disfuncional.

Dicho más fácil: si la masa marginal es a–funcional en el plano de la producción; se vuelve “disfuncional en el plano del consumo, porque no constituye mercado para productos que podrían ser fabricados masivamente, con mayores economías de escala”.<sup>31</sup> (Nun, 2003: 138) La disfuncionalidad es económica pero también política y cultural. Puesto que la amenaza puede volverse delito, saqueo, piquete, toma de ruta, etc.

Para saber por qué el capital no puede absorber la superpoblación relativa —o sea, por qué el excedente poblacional se transforma en masa marginal, en población no funcionalizable— hay que advertir las diferentes condiciones de producción según se trate de los países centrales o los países subdesarrollados.

En los países centrales la respuesta a la pregunta hay que buscarla en la automatización industrial; es decir, en la revolución tecnológica. La ciencia y la tecnología incorporada intensivamente al proceso productivo han cambiado la composición de calificaciones de demanda obrera. Por eso dice Nun:

A medida que avanza la mecanización, cada unidad de capital o de producto requiere una mayor especialización laboral. En consecuencia, declinan las probabilidades de transferir trabajadores de una rama a otra que, como se recordará, partían del supuesto de un bajo nivel general de calificación; pero, sobre todo, pierde sustento la idea anterior de una reabsorción posible de los obreros desplazados por la máquina: la demanda industrial de trabajo tiende a contraerse o, en el mejor de los casos, a estancarse.<sup>32</sup>

Por el contrario, en las regiones subdesarrolladas como América Latina en general, la respuesta a esta cuestión hay que buscarla en el desarrollo desigual, combinado y dependiente. Por un lado, en el mantenimiento de formas productivas tradicionales,<sup>33</sup> y por el otro, en la dependencia neocolonial respecto de centros imperialistas.<sup>34</sup>

En definitiva, la masa marginal en América Latina, según Nun, “indica ese bajo grado de integración del sistema, debido a un desarrollo capitalista desigual y dependiente que, al combinar diversos procesos de acumulación en el contexto de un estancamiento crónico, genera una superpoblación relativa no funcional respecto de las formas productivas hegemónicas”. (Nun, 2003: 137)

Para decirlo con las palabras que Trotsky dedica para analizar la desocupación de 1930, que nos parecen cada vez más apropiadas, y con esto cerramos el paréntesis:

“El actual ejército de desocupados ya no puede ser considerado como un ejército de reserva, pues su masa fundamental no puede tener ya espe-

ranza alguna de volver a ocuparse; por el contrario, está destinada a ser engrosada con una afluencia constante de desocupados adicionales”. (Trotsky, 1969: 28)

Retomemos, ahora sí, la cuestión pendiente: la diferencia entre el pauperismo y la lumpenproletarización de la sociedad. No queda claro cuál es el límite más allá del cual dejamos de hablar de pauperismo para comenzar a hablar del lumpenproletariado. Más aún; si uno de los destinos de la indigencia, de la miseria, que se proyecta hacia delante, con el derrotero del linaje –como sucede precisamente en los países subdesarrollados– es la vida lumpen.

El lumpenproletariado forma parte del pauperismo, pero como no son personas capacitadas para el trabajo –sea porque éste ya no está en sus planes, sea porque no está en los planes de la burguesía, sea también porque han perdido toda *cultura del trabajo* y entonces ya no pueden por más que quieran– y como no son tampoco los invalidados por la industria que los empleó alguna vez; entonces no son candidatos para ser reclutados en el ejército industrial de reserva. Si en el primer caso tienen la pretensión de reingresar o ingresar al mundo del trabajo; en el segundo, estando condenados a la inmovilidad, ya no pueden tener esa chance. Por el contrario, el lumpenproletariado, es aquel que, pudiendo moverse, todavía no tiene en sus planes formar parte de la fuerza de trabajo que reclama el capital para valorizarse, prefiriendo la informalidad y la movilidad constante a quedar fijos en un lugar por el resto de sus vidas.

Para terminar con este punto aclaremos que cuando se habla de lumpenproletarización de la sociedad no se pretende corroborar la ley de la pauperización. Tal como insinuó Marx en *18 Brumario...*, la lumpenproletarización no es meramente una categoría económica, sino también una categoría política y cultural. Eso quiere decir que no es la consecuencia inevitable de la tendencia pauperizante, puesto que puede existir mucho antes que una crisis económica. No empleamos esta categoría para corroborar una tendencia que se expresa en el empeoramiento progresivo, relativo o absoluto de la clase obrera en la sociedad contemporánea.

Como ya tendremos oportunidad de ver más adelante, la lumpenproletarización tiene que ver sin dudas con la pauperización general, pero tiene que ver también con otros procesos que no son económicos. Procesos polí-

ticos y culturales, como pueden ser, respectivamente, el terror de estado o la espectacularización de la política (a través de la electoralización de la multitud); o la formación de la opinión pública por parte de los medios masivos de comunicación. De allí que no pueda identificarse la lumpenproletarización con la pauperización y de allí que tampoco la pauperización pueda explicar la lumpenproletarización. La lumpenproletarización está haciendo referencia a un proceso de fragmentación y heterogeneización social que tiene que ver, sin duda, con la pauperización económica pero tiene que ver también con la intervención de otras condiciones de carácter político y cultural.

Por otro lado, la lumpenproletarización es un proceso transversal, por tanto tampoco es un fenómeno exclusivo que atañe al lumpenproletariado clásico. Es más; cuando la sociedad se ha lumpenproletarizado, de alguna u otra manera, todos somos en alguna medida lumpenproletarios sin llegar a estar pauperizados.

Esto no significa que los pauperizados no puedan pasar a formar parte del lumpenproletariado. Cuando el desempleo se vuelve estructural; cuando la desocupación se prolonga sobre la descendencia y se acumula por generaciones, una tras otra, el ejército industrial de reserva dejará de ser una *reserva* –residuo más o menos circunstancial– para convertirse en una población permanente, en una suerte de excedente biodegradable.

Porque si la sobrepoblación, en tanto ejército industrial de reserva permanecía vinculado al capital, puesto que era el contingente que le permitía controlar la formación de salarios y de esa manera recuperar la caída de la cuota de ganancia; el lumpenproletariado sería aquel sector desvinculado del capital no sólo porque se resiste o simplemente no quiere quedar inscripto en las relaciones capital–trabajo, sino porque al capital ya no le interesa vincularse con el trabajo. El capital se desvincula cuando tiene la oportunidad de valorizarse más allá de la fuerza de trabajo. Para entonces, el trabajo, deja de ser la fuerza favorita que el capital necesita para valorizarse. Ya no estamos, como decía Marx, ante una fuerza de trabajo *disponible*. El excedente, como ya tendremos también oportunidad de ver, no se produce centralmente a partir del excedente de la fuerza de trabajo (el plusvalor); es decir, durante la producción, sino durante la circulación del capital. El capital se valoriza a sí mismo sin necesidad de recurrir al trabajo. El trabajo

dejó de ser la mediación necesaria para valorizarse; para transformarse en excedente social.

Eso no significa que haya desaparecido la fuerza de trabajo y con ello el capital productivo que se valoriza a través de esa fuerza de trabajo. Simplemente se trata de advertir la pérdida de centralidad del capital productivo en relación con el capital especulativo que se valoriza más allá de la fuerza de trabajo, en la circulación de capital. Y eso no significa que el capital productivo no saque provecho de esa situación; esto es, de la generalización de la lumpenproletarización. Justamente será ésta situación la que le permitirá al capital avanzar sobre el patrimonio de los trabajadores –salario–. Lo que le permitirá, por añadidura, no solo seguir apropiándose del trabajo excedente –plusvalía– sino del trabajo necesario, despojándolo de lo que éste y su grupo necesitan para poder sobrevivir –sobreplusvalía–.

En la sociedad contemporánea, el deterioro del mercado de trabajo y el pauperismo no forman parte de las estrategias del capital para deprimir – formar– los salarios. Son las consecuencias inevitables de un sistema de producción que no necesita centralmente de la vida de los hombres para maximizar sus ganancias.

## **9. No tan distintos. La cuestión de la espontaneidad: La reminiscencia lumpen en el proletariado**

Decíamos arriba, al comienzo de este capítulo, que la categoría *lumpenproletariado* era una categoría residual, en el sentido que allí se apilaba todo lo que no encajaba, todo aquello que se apartaba de la línea correcta, del lugar que le correspondía a los sectores populares en la historia, al menos en el capitalismo.

Como pudimos ver, ni siquiera llegó a constituir un concepto claramente delimitado. Si hace referencia a los vagos, a los delincuentes, a los bandoleros, a los desocupados o los matones de la burguesía, también los esquiroles y los burócratas integrarán sus filas.

A principios del siglo xx, los grupos comunistas a la izquierda del movimiento obrero oficial parlamentario y sindicalista, le han dado tal amplitud al concepto que éste se ha convertido prácticamente en un insulto para ca-



lificar a todos los elementos que, en virtud de su situación de clase, deberían naturalmente incluirse en el proletariado pero realizan algún tipo de servicio para la clase dominante. En esta concepción, el elemento lumpen no estaría integrado solamente por los des-clasados sino también por los burócratas del movimiento obrero. En esta extensión del concepto se refleja el odio dirigido contra los vendidos, los traidores de la revolución, los esquirolas o los supervisores de los patrones en los talleres industriales.

No había duda de que los esquirolas —es decir, aquellos obreros que substituyen a los huelguistas— formaban parte del lumpenproletariado. Los esquirolas constituyen la mejor prueba de la influencia del lumpenproletariado en las filas del proletariado. Como decía Paul Mattick:

El esquirol todavía no ha comprendido ni experimentado suficientemente en la práctica que son precisamente sus necesidades individuales las que habrían de moverle a la acción colectiva. Todavía no está suficientemente desilusionado por la improductividad de los esfuerzos destinados a hacerse un lugar partiendo de los fundamentos de la presente sociedad. Espera prebendas a partir de su mejor adaptación a la práctica social y solamente a partir de la inutilidad de sus esfuerzos podrá convencerse de que en realidad permanece al margen de tal sociedad, por mucho que se esfuerce en hacerle justicia. (Mattick: 3)

Pero allí no se detienen las influencias del lumpenproletariado. Si los referentes del movimiento suelen comportarse como auténticos lumpenes, sirviendo a la reacción igual que los esquirolas, qué se puede decir del proletariado en general. También el proletariado está expuesto al lumpenproletariado, sobre todo cuando éste no tiene conciencia para sí.

Por eso nos preguntamos, ¿cómo no va a mirar sospechosamente el marxismo al lumpenproletariado si el mismísimo proletariado era visto, de vez en cuando, de esa manera; si el propio proletariado era interpelado como problema? Cuando la proletarización no garantiza la politización; cuando el conflicto no viene polarizado de antemano, la pregunta por el proletariado, que es la pregunta por la politización, es la pregunta del millón. ¿Cómo politizar lo que no está politizado? ¿Cómo impedir las acciones economi-

cistas, espontáneas y casi siempre reaccionarias, del proletariado inexperto? ¿Cómo evitar que el proletariado se piense desde los modos de vida lumpenproletarios? Porque el lumpenproletariado, opuesto al proletariado, es lo que suele conectarlo a los puntos de vista de la burguesía. ¿Cómo impedir que el proletariado se piense desde las categorías burguesas?

Todas estas cuestiones son las preguntas centrales del leninismo, los problemas que Lenin abordó tempranamente en su libro *¿Qué hacer?*, uno de los textos que contribuyeron a reinventar el socialismo desde el liberalismo.<sup>35</sup>

Para Lenin la proletarización no garantizaba la política. La ausencia de una conciencia de clase condenaba a los obreros a acciones meramente espontáneas y con ello a aceptar compromisos que los retrotraían a la perspectiva burguesa, toda vez que era una lucha que no apuntaba a cuestionar las relaciones de explotación capitalistas, sino a obtener mejores condiciones para la venta de la fuerza de trabajo. Pero en ningún caso se objetaba esa situación.

Para decirlo con las palabras de Lenin: “La historia de todos los países atestigua que, librada exclusivamente a sus fuerzas, la clase obrera no puede alcanzar más que una conciencia sindical [...] La conciencia de clase política sólo puede aportarse al obrero desde el exterior, es decir, el exterior de la lucha económica, el exterior de las relaciones entre trabajadores y empleadores”. (Lenin, 1990: 136) Y en algún otro pasaje de esta obra señalaba: el desarrollo espontáneo del movimiento obrero lleva justamente a subordinarlo todo a la ideología burguesa [...] Ese sindicalismo es precisamente el sometimiento ideológico de los obreros por parte de la burguesía. Es por eso que nuestra tarea, la de la socialdemocracia, es combatir la espontaneidad [...] No puede haber conciencia revolucionaria sin teoría revolucionaria. (Lenin, 1990: 82)

Para Lenin la politización no debía rastrearse al interior de la relación económica burguesía–proletariado sino, por el contrario, al exterior de ella; en las relaciones políticas. La concientización viene de afuera, de la intelligenzia, de los profesionales de la política; esa porción de la pequeña burguesía ilustrada conmovida ante la desigualdad social. A ellos les tocaba aportar la línea correcta, guiar al proletariado en su tarea histórica.

La clase trabajadora debía ser conducida y organizada por la vanguardia. La vanguardia –en la medida que podía insuflar a la clase obrera ese

carácter clasista que le permitía no caer en el error ni bajo la dominación de la ideología burguesa— es el verdadero creador de la lucha de clases, puesto que puede politizar al proletariado. El Partido pues, como la vanguardia de los proletariados, es la manera de contrarrestar y combatir el espontaneismo en el proletariado.

Ahora bien, ¿por dónde empezar? ¿Cuál será la mejor forma para concientizar al proletariado cuando la política si no se encuentra proscrita, está bajo sospecha? Lenin no duda: la prensa. La prensa es la forma que asume la vanguardia cuando el partido se encuentra en el exilio o no puede tener una intervención masiva. De allí que el último capítulo del *¿Qué hacer?* esté dedicado al rol del periodismo revolucionario en la sociedad. Por eso se pregunta Lenin, ¿por dónde empezar? Una pregunta que contesta, luego, rápidamente con otra pregunta: ¿puede un periódico ser un organizador colectivo?

Cualquiera que lea *¿Qué hacer?*, que es algo así como el manual de estilo de cualquier vertiente bolchevique, encontrará una reescritura intempesativa del periodismo empresarial contemporáneo. En este libro se combinan las figuras del político con la del periodista; de tal manera que el militante se confunde con el publicista. El político debía comportarse como un periodista. El mejor militante sería el mejor publicista y a la inversa: el mejor publicista sería la referencia política exitosa. Para decirlo rápidamente: hacer política desde el periodismo.

Allí se dice que el periódico no es sólo un propagandista y un mero agitador, sino también el organizador colectivo. Se trata de alentar, pero sobre todo de tender un hilo sobre las multitudes que permanecen dispersas. Semejante a un andamio que se levanta alrededor de un edificio en construcción, que señala sus contornos, que facilita las relaciones entre los diferentes constructores y les ayuda a distribuir su trabajo y a observar los resultados generales alcanzados por el trabajo organizado; el periódico, como luego será el hombre de gabinete, organiza la labor cotidiana sobre bases más flexibles, procurando orientar y arrojar luz.

Hagan ustedes el favor de decirnos: cuando unos albañiles colocan en diferentes lugares las piedras de una obra grandiosa y sin precedentes, ¿es una labor *en el papel* tender la plomada que les ayuda a

encontrar el lugar justo para las piedras, que les indica la finalidad de la obra común, que les permita colocar no sólo cada piedra, sino cada trozo de piedra, el cual al sumarse a los precedentes, y a los que sigan, formará la línea acabada y total? ¿No vivimos acaso en un momento de esta índole en nuestra vida de partido, cuando tenemos piedras y albañiles pero falta precisamente la plomada, visible para todos y a la cual todos pudieran atenerse? (Lenin, 1990: 252)

Para Lenin, el periodismo debía concretarse en “[...] una agitación política unificada [...] que arroje luz sobre todos los aspectos de la vida y que se dirija a las grandes masa [...]” “El periódico sería una partícula de un enorme fuelle de forja que atizase cada chispa de la lucha de clases y de la indignación del pueblo, convirtiéndola en un gran incendio”. (Lenin, 1990: 271 y 262)

De eso se trata, de tender un hilo, de prender con un alfiler lo que a primera vista nos descoloca, tiende a desacomodarse. El campo de acción del periodismo se dispone inyectando luz en la sociabilidad.

“El periódico le muestra enseguida los contornos generales, las proporciones y el carácter de la obra; le muestra qué lagunas son las que más se notan en toda la actividad general [...], dónde no existe agitación, dónde son débiles los vínculos, qué ruedecitas del enorme mecanismo general podría un círculo determinado arreglar o sustituir por otras mejores.”<sup>22</sup> (Lenin, 1990: 259/60)

Una vanguardia que se dispone para la ruptura social, que interpela a las multitudes desde su lugar histórico. Porque si, como decía Lenin, de lo que se trata es de: “[...] crear un vínculo de unión efectivo, [...] porque el fraccionamiento deprime a la gente que está en el pozo [...] yo continúo insistiendo en que ese lazo de unión efectivo solo puede empezar a crearse sobre la base de un periódico común.” (Lenin, 1990: 259)

Si para Lenin, siguiendo a Marx, el periodismo suponía tener un punto de vista histórico de la sociedad; —y entonces la realidad se partía en dos—; consecuentemente, el periodismo, intervenía protagónicamente en el con-

flicto de clases —(que como se sabe es la historia de la lucha de clases; puesto que las clases antagónicas son un resultado del desarrollo de la historia)—.

La vanguardia se sostiene en el gran relato que interpreta. La vanguardia se emplaza como la referencia discursiva totalizante que da sentido a todas y cada una de las situaciones en que podamos encontrarnos; diferentes sentidos en una misma dirección. Se sabe; los metarelatos son categorías trascendentales que la modernidad ha forjado para interpretar y normar la realidad. Estas categorías tienen por función integrar, bajo una dirección articulada, el proceso de acumulación de conocimientos, que constituyen nociones que tornan la realidad inteligible, racional y predecible. De esta manera la axiomática contenida en cada metaretrato les dotaba no solo de capacidad explicativa y movilizadora; sino, sobre todo, de una fuerza legitimadora. La vanguardia dotaba a las prácticas que invocaba de una racionalidad interna y única que regulaba el movimiento de la historia. Pero además, la idea de vanguardia reconocía como legítima la aspiración de un grupo que se adjudique para sí la interpretación racional de la historia y que, a partir de esa interpretación, deduzca la direccionalidad normativa a escala global.

En este sentido, la vanguardia, como metaretrato, ha sido una matriz que recorrió todo el espectro de la política. Desde el liberalismo clásico hasta el marxismo, todas las fuerzas se han inspirado en la idea de vanguardia para ensayar la política. Pero no solo se trata de las formas políticas. También la ciencia, el arte o la cultura y la elite educadora; diagramaron sus movimientos sobre formas escatológicas. De ahí en más, la verdad, sería la última verdad en boga. Cada movimiento refutaba al anterior; se emplazaban negativamente respecto de su antecesor. Cada nueva vanguardia suponía dejar atrás otra vanguardia. Alguien estaba de más, sobraba; no había lugar para más de uno. Si se era vanguardista, si se pertenecía a la vanguardia, entonces se impugnaba —se tenía que descalificar— a las formas anteriores.

Si para Lenin, el partido era aquella vanguardia que desde afuera venía a politizar o concientizar al proletariado; entonces, en su concepción, no es difícil encontrar la raíz hegeliana. La misma está presente, por ejemplo, cuando postula a la organización como una relación dialéctica entre aquello que viene del exterior y la relación interna alienada o fetichizada; entre

la subjetividad del partido y subjetividad de la clase proletaria; entre espíritu objetivo y espíritu subjetivo. El partido sería aquella instancia que, viniendo del exterior, se sitúa todavía, en un escalón superior en forma de conciencia respecto de las masas; mientras que la clase, en general, permanece en la fase del entendimiento o, incluso, de la mera percepción. De ahí que el partido deba concientizar, como educar; es decir, influir sobre ellas para lograr que accedan a un grado de conciencia superior –próxima al que detenta la vanguardia–. Se trata de una concepción típicamente evolutiva e iluminista. Evolutiva, porque plantea una secuencia –entre las diferentes figuras de conciencia– mediada por el partido, que va de la mera percepción al espíritu cierto de sí mismo, pasando por el entendimiento, la autoconciencia y la razón; porque se supone que a esa conciencia hay que ir desarrollándola –de la falsa conciencia a la conciencia real; de la conciencia en sí a la conciencia para sí–. El iluminista –porque al fin de cuentas, como ya se ha dicho, la concientización política es un aporte que viene de afuera, del exterior– es la política que asiste a la sociedad. Lenin, al igual que Hegel, necesita reivindicar la existencia de la verdad absoluta y lo hace desde un empirismo ingenuo. Por eso, Lenin no alcanza a desprenderse del modelo de metafísica moderna.<sup>36</sup>

Resumiendo: sabemos entonces que la proletarización no garantiza la politización y que de la necesidad a la libertad, que es la distancia que existe entre el conflicto y la lucha; entre las desigualdades sociales y la acción colectiva, hay un trecho que recorrer. Ese trecho, en Marx, es la diferencia que existe entre la conciencia en sí y la conciencia para sí. Y, en Lenin, entre la espontaneidad y la organización. La espontaneidad no sería sino una secuela de sus antepasados lumpenes. Una secuela que puede borrarse apelando a la cirugía mayor de la concientización por parte de la minoría ilustrada que reconocemos con el nombre de vanguardia.

La espontaneidad, como la primacía de lo irracional sobre lo racional. Es el proletariado actuando instintivamente, de acuerdo a sus impulsos primarios. La espontaneidad es la forma que asume la vida lumpen en el proletariado. Detrás del proletariado hay un lumpen agazapado que hay que conjurar definitivamente.

Por eso, la espontaneidad no sería sino el elemento que tienen en común tanto el proletariado como el lumpenproletariado. En última instancia, la

diferencia entre lumpenproletariado y proletariado es la acción ilustrada de la minoría consciente sobre el proletariado reunido en la fábrica.

Mientras el trabajador siga vinculado a los bajos fondos de la negra miseria, de una salvaje incultura donde cunde la degeneración, seguirá vinculado también a la vida lumpen y la respuesta a los problemas que tenga estará preñada de esa condición. Su lucha no tendrá una forma definida –un programa con objetivos que sea el marco de las tácticas y estrategias de su acción colectiva–, será una lucha desperdigada –aquí y allá, dilapidando esfuerzos– y descoordinada –cada una cortándose sola por su lado, fraccionándose–. Es decir que la persistencia de la espontaneidad en el proletariado reproduce la condición lumpen. Perpetúa el lumpenaje al interior de la vida proletaria y, lo que es peor aún, lo lleva a adoptar la perspectiva burguesa como punto de vista para pensar su condición, el lugar que ocupa en las relaciones sociales de producción.

## 10. Los espectros

“Debemos intentar comprender ambas cosas: las tradiciones que continúan y el contexto que ha cambiado. Demasiado a menudo, puesto que todo relato debe empezar en algún sitio, vemos sólo las cosas nuevas”.<sup>37</sup> Es una buena cita de Thompson para comenzar este apartado.

Si para pensar al sujeto social tenemos en cuenta otras cuestiones, como por ejemplo lo político y lo cultural, entonces podemos advertir las vinculaciones que existen entre las distintas clases. Esas vinculaciones son los diálogos insospechados y señalan profundas relaciones de continuidad.

Recordemos cómo empieza *El Manifiesto Comunista*, uno de los ensayos considerados el relato fundacional del socialismo: “Un espectro recorre Europa, es el espectro del comunismo”. La categoría de *espectro* suele tomarse como un recurso literario, una suerte de licencia poética cuyo único sentido consiste en dotarle de efectividad a la escritura, atrapar al lector que se sienta a leer. No se lo consideraba una categoría teórica, descontándose así, de ante mano cualquier rigurosidad. El espectro sería un giro poético que remite a las opciones literarias de Marx, pero no tiene relevancia alguna en el aparato conceptual marxista. Sabido es las preferencias que

tenían Marx y su esposa Jenny por Shakespeare, de hecho conforman en Londres uno de los tantos círculos de lectores que se crearon alrededor de la obra del dramaturgo.

Sin embargo, no es esa la única vez que aparece la categoría de *espectro* en la obra de Marx. Aparece en varias oportunidades; por ejemplo, en *18 Brumario...*, y aparece también en *El capital*, cuando se refiere al carácter fetichista de la mercancía.<sup>38</sup> La repetición de su figura –y los momentos clave en que lo hace– sugiere que estamos ante una categoría compleja.

En efecto, si nos detenemos en esas apariciones, intermitentes y centelleantes como los espectros, podemos advertir que el *espectro* no aparece siempre de la misma manera. De lo que se deduce que, en Marx, el *espectro* no es siempre el mismo espectro, que no estamos ante la presencia de un sólo fantasma. Porque si en el *Manifiesto Comunista*, Marx parece saludar a los espectros que sobrevuelan; en el *18 Brumario*, los denuncia y condena; dice que hay que evocarlos para practicar el exorcismo. Recordemos estas frases: “La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos”. Y, luego, a la vuelta de página: “Dejemos que los muertos entierren a los muertos”. En síntesis, hay espectros buenos y espectros malos. Hay espectros que aportan y otros que molestan, algunos empujan a seguir adelante y otros se convierten en un obstáculo. Como sea, se trata siempre de los espectros y los espectros irrumpen en un escenario que no es el suyo; que supuestamente no es el suyo. El tiempo se ha desquiciado, las cosas se salieron de su lugar en la historia.

La pregunta que sigue es la siguiente y es obvia: ¿qué es un espectro? ¿Es un sujeto social? O es, por el contrario, ¿un fenómeno? Nos inclinamos por pensar que no se trata de ninguna de las dos cosas. El espectro es la forma que asume el pasado en el presente. Una *forma* que no se manifiesta en el vacío sino en el imaginario de un determinado sujeto. Por tanto, hablamos de los fantasmas que acechan al sujeto. Y los fantasmas que lo acosan pueden ser aquellos que lo dejan dormir placenteramente o aquellos que, por el contrario, lo mantienen en vilo durante toda la noche. Algunos nos empujan a seguir adelante cuando reclaman; otros nos retrasan cuando espantan. Porque, como se dijo recién, hay fantasmas y fantasmas. Están los que congelan y están los que movilizan. Los espectros del *Manifiesto...*

son los espectros que mueven a seguir adelante, pero los espectros del *18 Brumario* inmovilizan dejan en el molde a las masas.

Lo que queremos decir es que las tradiciones son como los espectros: una temporalidad descarriada; la forma que adquiere una duración cuando se vuelve intempestiva, que se sale de quicio. Formas intermitentes que aparecen y desaparecen; que no están afuera como espectadores sino vigilando desde el rincón; formas que quizá estén dormidas en el altillo hasta que un buen día, o un mal día –depende el fantasma–, irrumpirán sin pedir permiso. Ese día escucharemos ruidos y alguien decidirá abrir la alcoba de donde provienen esas voces o se mandará a mudar, como sucede en el cuento *Casa tomada*, de Julio Cortázar.<sup>39</sup>

Nunca se empieza de cero, siempre estamos cargando con esas tradiciones que son como fantasmas, otras experiencias, otras tantas lecturas que siguen revoloteando por nuestra cabeza y no solamente en nuestra cabeza. Porque no hay solamente un bagaje previo sino, sobre todo, prácticas previas boyando en el común sentido de las cosas.

El espectro es la manera que encuentra Marx para denominar a esas *costumbres en común* que son las subjetividades previas donde se va modelando la experiencia que encara un grupo cuando transforma las circunstancias económicas y las coyunturas políticas en acción colectiva. A veces, “ciertas relaciones pertenecientes a formas de sociedad anteriores aparecen en ella sólo de manera atrofiada o hasta disfrazadas”. (Marx, 1992 d: 56)<sup>40</sup> Los espectros son como las ruinas: vestigios aún no superados que las sociedades continúan arrastrando. A veces, esos vestigios pueden incluso “proporcionar goces artísticos y valgan, en ciertos aspectos, como una norma y un modelo inalcanzables”. Es que “en lo concerniente al arte, ya se sabe que ciertas épocas de florecimiento no están de ninguna manera en relación con el desarrollo general de la sociedad, ni, por consiguiente, de su organización”. (Marx, 1992 c: 61 y 60) Marx se está refiriendo al arte griego, pero perfectamente podría estar pensando en las reuniones fraternas de las tabernas o en la organización de los motines populares del siglo XVIII, prácticas todas ellas, como señalaba Thompson, en que las multitudes fueron haciendo una experiencia que después sería retomada por el proletariado.

A lo mejor –y estoy arriesgando una interpretación–, la diferencia que Marx propone entre el proletariado y el lumpenproletariado deberíamos

buscarla en la categoría del *espectro*. Los fantasmas que acosan al proletariado no son los mismos que revolotean en la cabeza del lumpenproletariado. Porque si los espectros del proletariado son los que lo empujan a hacer, los del lumpenproletariado, por el contrario, son los que lo detienen. De hecho, para Marx, el lumpenproletariado es aquella multitud que cae presa de la farsa que suele montarse a su alrededor con los ropajes prestados de una época que no es la suya. Acá la tradición, agregamos nosotros, se vuelve fetiche. El fetiche es el pasado que se repite como tradición; el pasado vuelto autoridad, que reclama obediencia debida. El fetiche que describe y denuncia Marx en *18 Brumario...* es el de Luís Bonaparte. Fetiches que serán representados en la puesta en escena de la Sociedad del Diez de Diciembre, sociedad de beneficencia. Volvamos sobre la frase que se citó arriba, pero esta vez transcrita íntegramente:

La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos. Y cuando estos aparentan dedicarse precisamente a transformarse y a transformar las cosas, a crear algo nunca visto, en estas épocas de crisis revolucionaria es precisamente cuando conjuran temerosos en su exilio los espíritus del pasado, toman prestados sus nombres, sus consignas de guerra, su ropaje, para, con este disfraz de vejez venerable y este lenguaje prestado, representar la nueva escena de la historia universal. (Marx, 1992 b: 213)

En definitiva, visto el lumpenproletariado desde *El 18 Brumario...*, podemos apreciar su inclinación hacia lo fantasmagórico que se verifica en su predisposición fetichista.

Sin embargo, una inclinación parecida podemos encontrar en el proletariado cuando se lo enfoca desde el estribillo inaugural del *Manifiesto...* o desde ciertos pasajes de otros libros, que enseguida se citarán. Pero en estos casos, el proletariado se encuentra siendo interpelado por las generaciones pasadas, para que se haga cargo de sus legados, que son las tareas pendientes, las que quedaron inconclusas. Casi siempre se entendió a estos pasajes en términos negativos, en el sentido de que lo que las generaciones pasadas, en tanto víctimas, estaban legando, era un programa que se acota-

ba a la vindicación. Vaya por caso *El verdugo espera en el umbral* de Andrés Rivera. Pero otra posibilidad está en pensar en que lo que nos legaban era una experiencia que consistía en no volver a cometer los mismos errores, es decir, estaban sugiriendo otro recorrido. La historia no se puede repetir, hay que intentarlo otra vez, pero buscando otros caminos, otras prácticas o modos de organización que permitan retomar la lucha y no perder el tiempo. De esa manera, los espectros no son solamente negativos, sino también positivos.

Dice Marx, por ejemplo:

Ante sus ojos se alzaron los espectros de las víctimas asesinadas por ellos desde las jornadas de junio de 1848 hasta el 22 de enero de 1871.” “El eterno París de los obreros [de la comuna parisina], será eternamente ensalzado como heraldo glorioso de una nueva sociedad. Sus mártires tienen un santuario en el gran corazón de la clase obrera. Y a sus exterminadores la historia los ha clavado ya en una picota, de la que no lograrán redimirlos todas las preces de su clergía. (Marx, 1980: 54 y 94)

Si la experiencia colectiva no es una página en blanco, tampoco es una hoja que haya que dar vuelta cada vez, después de cada intento, con cada derrota. La experiencia no es escatológica como quiso la vanguardia bolchevique. Las acciones se van escribiendo una sobre otra, se van plegando, enmesetando, como dirían Deleuze y Guattari. Repetimos: no hay linealidad, las prácticas se van sedimentando en capas, mesetas que habrá que desglosar teniendo en cuenta las circunstancias en las que nos encontremos. No habrá un texto previo –una suerte de libreto o pretexto– que representar, sino una nueva experiencia en la que hay que insistir sobre la base de los aportes de las experiencias previas, que subsisten como telón de fondo. Esas experiencias algunas veces aportan legitimidad para la acción colectiva; otras, los modos de organización; y, a veces, –por qué no– el sentido que necesitan las acciones para seguir adelante.

Finalmente, una última apreciación: el *espectro* es una categoría que nos permite nombrar aquello que no tiene una forma definitiva. Si la experiencia es el pasaje que nos lleva del conflicto a la lucha, el *espectro* es la

forma que asume la experiencia cuando no se encuentra consolidada. Una experiencia que tiene contornos movedizos; una experiencia intermitente, que avanza con cuidado, pacientemente, con sus marchas y contramarchas. Porque, y si no lo dijimos antes, los fantasmas son los cuerpos que tienen todo el tiempo del mundo. Espectral es la silueta de una experiencia que se forja pacientemente con los tiempos largos de la historia.

## 11. Lumpenaburguesamiento

La centralidad que tiene el capital financiero en el capitalismo contemporáneo amerita una digresión, toda vez que la lumpenproletarización coincide con la consolidación de otra tendencia que la llamaremos aquí el *lumpenaburguesamiento*. En efecto, también la burguesía se ha lumpenizado. Obviamente no lo decimos en el sentido de haberse vuelto andrajosa, sino en cuanto comparte las propiedades que caracterizan al lumpenproletariado. Para decirlo rápidamente: También la burguesía —el capital financiero— se ha transformado en algo informe, difuso y errante.

No es una ocurrencia nuestra valernos de una categoría tan compleja como rebuscada es su pronunciación. Podemos encontrarla en *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*, cuando Marx describe a la aristocracia financiera parisina de mitad del siglo XIX: “La que dominó bajo Luís Felipe no fue la burguesía francesa, sino una fracción de ella: los banqueros, los reyes de la bolsa, los reyes de los ferrocarriles, los propietarios de minas de carbón y de hierro y de explotaciones forestales y una parte de la propiedad territorial aliada a ellos: la llamada aristocracia financiera”. (Marx, 1992 a: 87)

¿Quiénes integrarían entonces esta casta social? Los que no siendo titulares de los medios de producción especulan sobre estos para obtener beneficios más suntuosos que la cuota de ganancia que pueden extraer los burgueses apropiándose del trabajo excedente producido por los trabajadores.

Pero vale la pena detenerse en estos pasajes perdidos de la obra de Marx, porque de alguna manera anticipan lo que no había previsto, la primacía del capital financiero sobre el capital productivo:

Mientras la aristocracia financiera hacía las leyes, regentaba la administración del Estado, disponía de todos los poderes públicos organizados y dominaba a la opinión pública mediante la situación de hecho y mediante la prensa, se repetía en todas las esferas, desde la corte hasta el café borgne, la misma prostitución, el mismo fraude descarado, el mismo afán por enriquecerse, no mediante la producción, sino mediante el escamoteo de la riqueza ajena ya creada. Y señaladamente en las cumbres de la sociedad burguesa se propagó el desenfreno por la satisfacción de los apetitos malsanos y desordenados, que a cada paso chocaban con las mismas leyes de la burguesía; desenfreno en el que, por ley natural, va a buscar su satisfacción en la riqueza procedente del juego; desenfreno por el que el placer se convierte en crápula y en el que concluyen el dinero, el lodo y la sangre. La aristocracia financiera, lo mismo en sus métodos de adquisición que en sus placeres, no es más que el renacimiento del lumpenproletariado en las cumbres de la sociedad burguesa. (Marx, 1992 a: 90)

A partir de estos pasajes podemos deducir los siguientes elementos que caracterizan a la lumpenburguesía: primero, que se trata de la especulación. De esta manera Marx anticipa a Keynes al insinuar que el lumpenaburguesamiento sería algo así como el proceso por el cual se reorienta el destino del capital, su desdoblamiento, dirigido ya no hacia la inversión productiva sino a la especulación, el juego. Segundo: el desenfreno; la embriaguez o el apetito trasnochado, una sed por maximizar los beneficios. A diferencia de los burgueses que hacen de la moderación un culto, puesto que en el ascetismo —el ahorro— está también la clave de la acumulación; el especulador sobresale por el uso mágico u ostentoso que repara a la riqueza que recluta. Tercero: la prostitución. Se trata de una clase que se vende al mejor postor, que no tiene preferencias. De allí que donde realiza sus operaciones celebra auténticas “orgías cosmopolitas”. (Marx, 1992 a: 62)

Por otro lado, desde el momento que equipara a la burguesía financiera con el lumpenproletariado, cabría endosarles sus características. De modo que la lumpenburguesía sería aquella fracción de la burguesía, informe, difusa y errante. Informe, porque no tienen una forma definitiva, puesto

que va mudando todo el tiempo, cambiando el objeto de sus apuestas; difusa, porque estamos hablando de un sector disperso, ubicuo, que no se concentra en un punto determinado, anclado en un rubro, sino que están en varios lugares al mismo tiempo; errante, porque vaga, es decir, porque va de una parte a otra, sin meta alguna que no sea la maximización de los beneficios; se desvía, anda constantemente en movimiento buscando, en base a información precisa, los mercados donde realizar la apuesta puntual que le permitan hacer una diferencia importante. La errancia le imprime un carácter cosmopolita o globalizador al capital.

Ismael Viñas en su libro *Lumpenburguesías*, vuelve sobre la cuestión pero poniendo el acento en la inconsciencia de clase. La comparación habría que hacerla por el lado de la conciencia. Lo que tienen en común la lumpenburguesía y el lumpenproletariado es la falta de conciencia de la situación en la que se encuentran, de sus respectivas *tareas históricas* – incapacidad que se corrobora en su respectiva dependencia del Estado—. Son clases que se vuelven parásitos del Estado paternalista; ese Estado que será visto por la burguesía, según la época, como una Estado librecambista, contratista o desregulador.

Para Viñas la imposibilidad del desarrollo, que es la pregunta por la decadencia Argentina, habría que rastrearla por el lado de la burguesía local. Dice: “Para tratar de conocer el origen de nuestro fracaso en alcanzar el modelo propuesto, el de los países hoy llamados del ‘Primer mundo’, es necesario rastrear en la personalidad de quienes formaban las capas dominantes de nuestras sociedades en el momento de su emancipación y a través de su consolidación como estados separados”. (Viñas, 2003: 12)<sup>41</sup> La imposibilidad de una burguesía nacional es la ilusión de progreso.<sup>42</sup>

La burguesía nacional fue un gran malentendido, pues resultó ser la clase que se desentendió de los intereses nacionales. Se trata de una clase satisfecha, conformista, sin horizontes. Una clase con una “mentalidad dependiente, gastadora y consumidora, muy lejos del espíritu austero y atrevido, obsesionado por la ganancia, aventurero y competitivo que corresponde a una burguesía cabal (aunque esos rasgos encerrarán crueldad, espíritu de rapiña, avaricia)” (Viñas, 2003: 27/8)<sup>43</sup> Si la burguesía rural cambió cuando se modernizó,

no abandonó sus costumbres consumistas ni se capitalizó a la velocidad y con la profundidad frente a otros países de clima templado, donde, además el estado aplicó medidas especiales de protección. Los empresarios industriales no salieron de la producción dirigida al consumo salvo en escasísimas excepciones, aunque se las ingeniaron bastante bien para hacer frente a la escasez de nuevas maquinarias y de repuestos. Pero, frente a un estado dilapidador, prepotente y abusador, se acostumbraron a burlar las leyes impositivas, a montar fraudes y aun a levantar falsas industrias para cobrar los beneficios que se otorgaron. Ni el estado trató de modificar las redes viales de forma de atender la expansión del mercado interno, ni ningún sector burgués presionó en ese sentido. (Viñas, 2003: 43/4)

Con todo, lo que estamos queriendo manifestar ahora son los contrastes que el neoliberalismo reparó para el capitalismo cuando consolidó –acentuó primero y consolidó después– las tendencias que aquí hemos denominado lumpenproletarización y lumpenaburguesamiento, proceso que puede verificarse en la desproletarización de la sociedad y la desindustrialización de la economía.

## Notas

<sup>1</sup> Según Ricardo Accurso, “lumpenproletariado” es un neologismo acuñado por el propio Marx para “referirse a la parte del proletariado conformado por aquellos que no disponen de ningún recurso estable y caracterizado por la ausencia de conciencia política. Es una expresión peyorativa que se aplica básicamente a quienes en aras de los más mezquinos intereses siguen a cualquier demagogo o líder que les entrega o promete algo a cambio de tareas menores y que no requiere gran esfuerzo.” Según el diccionario español actual, “en la doctrina marxista: parte del proletariado carente de conciencia de clase, que no participa en la producción y vive de la mendicidad o del robo. / Sector más bajo y castigado de la sociedad.”

<sup>2</sup> “Lazzaroni” era el término italiano para denominar a los sectores desclasados utilizados con fines contrarrevolucionarios por los gobiernos absolutistas.

<sup>3</sup> La frase se completa de la siguiente manera: “Así hubo frente al proletariado de París un ejército salido de su propio seno y compuesto por 24.000 hombres jóvenes, fuertes y audaces hasta la temeridad. El proletariado vitoreaba a la Guardia Móvil cuando ésta desfilaba por París. Veía en ella a sus campeones de las barricadas. Y la consideraba como la guardia proletaria, en oposición a la Guardia Nacional burguesa. Su error era perdonable.” (Marx, 1992 b: 105)

<sup>4</sup> Otros dos libros interesantes sobre el tema es Genuza de Juan Filloy (2004) y Diario del ladrón de Jean Genet (1994).

<sup>5</sup> Sobre este tema puede leerse el excelente libro de Osvaldo Baigorrea, “En pampa y la vía. Crotos, linyeras y otros trashumantes” (1998). También del mismo autor puede consultarse “Con el sudor en la frente. Argumentos para la sociedad del ocio (1995). También se puede ver “El atorrante” de E. M. Suárez Danero (1970).

<sup>6</sup> El principal factor de regulación está dado por la lucha de clases, por la oposición de intereses sobre la distribución del producto, es decir, por el conflicto social que se entabla alrededor de la distribución del ingreso. Pero el otro factor de regulación, íntimamente vinculado con el anterior, es la constitución del ejército de reserva a partir del exceso crónico de la mano de trabajo cuya presencia se convierte en presión constante hacia la baja sobre el salario. A raíz de la competencia y el empleo de tecnología, se producen las cíclicas crisis de sobreproducción (cuando se produce más de lo que la demanda puede absorber) por la cual disminuye la inversión y con ello se despiden fuerza de trabajo, reduciéndose por añadidura, aún más la demanda. La espiral continúa hasta que el desempleo ha aumentado hasta tal punto (ejército de reserva) que se dan nuevas condiciones para el aumento de la cuota de plusvalía y el recupero de la caída de la cuota de ganancia. Entonces, la crisis constituye un mecanismo regulador en general que repercuten en la relación empleo-salario.

<sup>7</sup> Sobre los asentamiento en la Argentina puede consultarse Fara, Luís; “Luchas reivindicativas urbanas en su contexto autoritario. Los asentamientos de San Francisco Solano”, en Los nuevos movimientos sociales, compilados por Elizabeth Jelin, CEAL, Bs. AS., 1985. Izaguirre, Inés y Aristizábal, Zulema; Las tomas de tierras en la zona sur del

Gran Buenos Aires, CEAL, Bs. As., 1988. Merklen, Denis; Asentamientos en La Matanza. La terquedad de lo nuestro, Catálogos, Bs. As., 1991.

<sup>8</sup> “Una parte de estos vagabundos se alistaba en el ejército en tiempos de guerra, otros pedían limosna por las carreteras, los restantes se ganaban su vida miserable realizando trabajos como jornaleros y en otros oficios que no estaban reglamentados por los gremios.” (Engels; 1972: 35).

<sup>9</sup> Según José Carlos Mariátegui, “la fábrica actúa en trabajador psíquica y mentalmente. El sindicato, la lucha de clases, continúan y completan el trabajo, la educación que ahí empieza.” Y cita después a Gobetti: “La fábrica da la precisa visión de la coexistencia de los intereses sociales: la solidaridad del trabajo. El individuo se habitúa a sentirse parte de un proceso productivo, parte indispensable del mismo modo que insuficiente. He aquí la más perfecta escuela de orgullo y humildad. [...] Quien vive en una fábrica, tiene la dignidad del trabajo, el hábito al sacrificio y a la fatiga. Un ritmo de vida que se funda severamente en el sentido de tolerancia y de interdependencia, que habitúa a la puntualidad, al rigor, a la continuidad. Estas virtudes del capitalismo, se resienten de un ascetismo casi árido; pero, en cambio, el sufrimiento contenido alimenta, con la exasperación, el coraje de la lucha y el instinto de la defensa política.” (1967: 52/3) En otras palabras: No hay mal que por bien no venga. La disciplina a la que estaba sometido el trabajador en la fábrica, generaba cierta predisposición a la organización sin la cual ninguna lucha prosperaría.

<sup>10</sup> No es ésta la única correspondencia que podemos trazar entre la obra de Sarmiento y la de Marx. Esas semejanzas tienen que ver porque lo que hace Sarmiento con Facundo, es lo que hará Marx con Luís Bonaparte: construyen personajes para destruirlos. A pesar de que fueron escritas para la prensa diaria, su destino trascendió la duración efímera que la prensa solía reparar para sus escrituras. Pero estaba diciendo, que tanto Marx como Sarmiento, construyeron biografías para medirse con ellas. Biografías que, si bien se sustentan por sí solas, las llevarán más allá de sus itinerarios, a los límites de sus posibilidades, hasta que caigan por su propio peso. Pero al mismo tiempo, interrogan una nación desde su cabeza más ostentosa. Puede decirse que aquella biografía es un pretexto para inmiscuirse en los subterfugios de una nación. Una historia de vida que de repente condensa todas las luchas, todas las discusiones, que es el “gran foco de la lucha intestina.” Por eso, pensar la Argentina o la Francia del siglo XIX, será pensar a Quiroga o a Napoleón III respectivamente. “Facundo Quiroga enlaza y eslabona todos los elementos de desorden que hasta antes de su aparición estaban agitándose aisladamente en cada provincia. [...] He creído explicar la revolución argentina con la biografía de Juan Facundo Quiroga, porque él explica suficientemente una de las tendencias, una de las dos fases diversas que luchan en el seno de aquella sociedad singular.” (1992: 14/15) Pero esta no es la única similitud que podemos rastrear entre las estructuras de estos dos clásicos. Si nos detenemos nomás en las primeras estrofas de las respectivas escrituras, enseguida se advertirá otra correspondencia que no será cualquier correspondencia. En efecto, tanto Marx como Sarmiento, no se privan en evocar a las sombras que desquiciaron la duración política de su escena. Convocan a los espectros para darles, o al menos intentarlo, definitivamente muerte. Exorcismo crítico sin duda. Miden su escritura con fantasmas, con el imaginario popular que mantiene cautiva la política argentina. Porque aquello que se viene sedimentando por lo bajo, serán

los conflictos que la historia nos reparará el día de mañana. Dicho con las palabras inaugurales de Sarmiento que, por otro lado, no pueden dejar de recordarnos a las estrofas iniciales del Manifiesto Comunista, a lo mejor porque tenían en común la devoción por Shakespeare: “Sombra terrible de Facundo, voy a evocarte, para que sacudiendo el ensangrentado polvo que cubre tus cenizas, te levantes a explicarnos la vida secreta y las convulsiones internas que desgarran las entrañas de un noble pueblo. Tú posees el secreto: ¡revélanoslo! Diez años aún después de tu trágica muerte, el hombre de las ciudades y el gaucho de los llanos argentinos, al tomar diversos senderos en el desierto, decían: “¡No ha muerto! ¡Vive aún! ¡El vendrá!” ¡Cierto! Facundo no ha muerto; está vivo en las tradiciones populares, en la política y revoluciones argentinas; en Rosas, su heredero, su complemento: su alma ha pasado a este molde, más acabado, más perfecto; y lo que en él era sólo instinto, iniciación, tendencia, convirtiéndose en Rosas en sistema, efecto y fin. La naturaleza campestre. Colonial y bárbara, cambiose en esta metamorfosis en arte, en sistema y en política regular capaz de presentarse a la faz del mundo, como el modo de ser de un pueblo encarnado en un hombre, que ha aspirado a tomar los aires de un genio que domina los acontecimientos, los hombres y las cosas.” (1992: 7)

Quizá sean todas estas correspondencias las que explican por qué en diferentes momentos, desde marxismo en general, sea el comunismo o el socialismo, se haya recuperado la figura de Sarmiento. Y estoy pensando en la escritura de José Ingenieros (“Las ideas sociológicas de Sarmiento”; “En la juventud de Sarmiento”), pero también en la Aníbal Ponce (“La vejez de Sarmiento”) o Américo Ghioldi (“El mito de Eva Duarte” o “Sarmiento en las crisis argentinas”), o en el convertido a la experiencia cubana Ezequiel Martínez Estrada (“Sarmiento” o “Los invariantes históricos del Facundo”; “Meditaciones sarmientinas”). Esto, además de las pretensiones educativas; porque se trata además, de una izquierda que retomará del legado sarmientino, la vocación pedagógica, por cuanto asigna a la educación de las multitudes un papel desmitificador. Se propone la política como pedagogía, la política como hecho ilustrado. En definitiva, la pedagogía será la forma que asuma la política en la izquierda pituca argentina.

<sup>11</sup> Lo dicho nos da pié para invocar otra voz, la del cineasta brasileño Glauber Rocha, que a fines de la década del '60 escribe en su manifiesto “La estética del hambre”: “El hambre latina, no es solamente un síntoma alarmante: es el nervio de su propia sociedad. [...] Nuestra originalidad es nuestra hambre y nuestra mayor miseria es que esta hambre, siendo sentido, no es comprendido. [...] Nosotros comprendemos este hambre que el europeo y el brasileño en su mayoría no entiende. Para los europeos es un extraño subrealismo tropical. Para los brasileños es una vergüenza nacional. El no come pero tiene vergüenza nacional. El no come pero tiene vergüenza de decir eso; y sobre todo, no sabe de dónde viene esta hambre. [...] El hambre no será curada por los planeamientos de gabinetes y que los remiendos del tecnicolor no esconden, sino agravan sus tumores. Así, solamente una cultura de hambre, manando sus propias estructuras, puede superarse cualitativamente: y la más noble manifestación cultural del hambre es la violencia. “El acto de mendigar, tradición que se implantó con la redentora piedad colonialista, ha sido una de las causas de la mistificación política y de la ufana mentira cultural: los relatos oficiales del hambre piden dinero a los países colonialistas con la intención de construir escuelas sin crear profesores, de construir casas sin dar trabajo, de enseñar el oficio sin enseñar el alfabeto. La diplomacia pide, los economis-

tas piden, la política pide. [...] “El comportamiento exacto de un hambriento es la violencia, y la violencia de un hambriento no es primitivismo. [...] He ahí el punto inicial para que el colonizador comprenda la existencia del colonizado: solamente conscientizando su única posibilidad, la violencia, el colonizador puede comprender, por el horror, la fuerza de la cultura que él explota. Mientras no levanta las armas el colonizado es un esclavo: fue necesario un primer policía muerto para que el francés viera a un argelino. “De una moral: esa violencia, con todo, no está incorporada al odio, como también no diríamos que está ligada al viejo humanismo colonizador. El amor que esta violencia encierra es tan brutal como la propia violencia porque no es un amor de complacencia o de contemplación, sino un amor de acción y transformación.” Redundemos otro poco: el hambre no genera violencia si no viene politizado. El hambre desprovista de la dramatización genera mendicidad. Y ya se sabe, el que pide un día pedirá dos, tres, cien días hasta que se incorpore en su propio cuerpo como hábito, hasta que la sociedad incorpore a la caridad como el deber social diario de los ciudadanos indignados aunque acostumbrados hasta que se naturalice. En Glauber Rocha, la violencia es la forma que asume la politización del hambre. Igual que en Lévi-Strauss, para evitar la servidumbre hay que darle un vuelta de tuerca a la cosa. Calcuta puede ser el gran Buenos Aires. Puede ser Jujuy o puede ser cualquier paraje de la pobreza Argentina o Latinoamericana. Cuando la Argentina desconoce en el peronismo la posibilidad que alguna vez supo en carne propia, ¿qué hacer? Después de la derrota setentista ¿qué hacer? La pregunta no es sencilla y mucho menos una cuestión fácil de responder. Eso sí, nadie esperará la respuesta. Lo que se pudre de a poco, supura, hede. Buenos Aires es esa mezcla que huele a resignación y a bonaerense. Entendámonos: porque la policía es una forma de gestionar la criminalidad necesaria para que los negocios ostentosos puedan continuar funcionando. Estoy pensando en el tráfico de drogas y de armas pero también en el robo de autos o de bancos, que son tan necesarios como el aire irrespirable que brota del asfalto negociado con los constructores de turno. ¿Qué hacer? es la pregunta que nos formulamos otra vez. Porque hacer política en el siglo veintiuno será hacer política teniendo en cuenta las mafias enquistadas que se expanden desde la miseria. ¿Qué hacer? Es la pregunta que desacomoda la época. Porque mientras para la Universidad el hambre es una cuestión objetiva, un problema científico que se puede medir y corroborar con el uso de las encuestas y las observaciones participantes (prueba de ello es la gran cantidad de bibliografía que se ha publicado en la década del '90; y digo, por añadidura, si para las editoriales la pobreza es un negocio, para el intelectual una chapa que le reconstituye como especialista en la miseria, chapa que por otro lado abultará su curriculum vitae permitiéndole por lo mismo ganar otras licitaciones de investigación y ser de ahí en más invitado ilustre por el mundo europeo para que vaya a vender la estampita de la pobreza que le rodea. Eso sí: para cuando llegue a las universidades europeas o americanas será pura indignación. Cierro el paréntesis); para la izquierda que continua encerrada en esa misma universidad que se dispone para la indignación, el autobombo, la carga de conciencia y demás taras del medio pelo, una tarea siempre pendiente. Todo eso para no hablar de las oportunas respuestas de las estructuras gubernamentales en estas últimas décadas, para quienes la pobreza era una cuestión policial, un problema que atañe a la cartera de seguridad antes que a cualquier otro ministerio. Todo eso digo, para no nombrar finalmente al periodismo empresarial, para quienes la pobreza es la noticia que se repite en la sección de policiales.

<sup>12</sup> “Las ménades” es un cuento de Julio Cortázar, en *Final de Juego*, que hace referencia a una multitud extasiada que, con entusiasmo desbordado, irrumpe en el escenario donde tocaba la orquesta. La ciudadanía embutacada se transforma en multitud cuando se levanta de los asientos y a grito pelado se trepa al escenario para mezclarse entre los actores. De esta manera, la multitud descompagina el mapa del teatro. Ya no habrá actores y espectadores; lo público y lo privado se confunden, todos devienen actores y espectadores al mismo tiempo. El teatro se transforma en carnaval, en una fiesta popular.

<sup>13</sup> Thompson no habla de lumpenproletariado sino de “multitudes inarticuladas”, si nosotros las empleamos como sinónimos será porque los integrantes que encuentra Thompson en ella, son semejantes a los que enfila Marx en el lumpenproletariado.

<sup>14</sup> Lenin lo dice citando a Kautsky: “Pero el socialismo y la lucha de clases surgen paralelamente y no se deriva el uno de la otra; surgen de premisas diferentes. La conciencia socialista moderna puede surgir únicamente sobre la base de un profundo conocimiento científico. En efecto, la ciencia económica contemporánea constituye una premisa de la producción socialista lo mismo que, pongamos por caso, la técnica moderna, y el proletariado, por mucho que lo desee, no puede crear la una ni la otra; ambas surgen del proceso social contemporáneo. Pero no es el proletariado el portador de la ciencia, sino la intelectualidad burguesa: es el cerebro de algunos miembros aislados de esta capa de donde ha surgido el socialismo moderno, y han sido ellos los que han transmitido a los proletarios destacados por su desarrollo intelectual, los cuales lo introducen luego en la lucha de clase del proletariado, allí donde las condiciones lo permiten. De modo que la conciencia socialista es algo introducido desde fuera.” (1990: 81) Por eso se pregunta Lenin: “¿En qué consiste el papel de la socialdemocracia sino en ser el “espíritu” que no sólo se cierne sobre el movimiento espontáneo, sino que eleva a éste último al nivel de su programa?” (Lenin, 1990: 98/9)

<sup>15</sup> La cita continua para señalar la respuesta a ese fenómeno: “Pero también a este respecto el terror representa una espada despuntada, por no decir de doble filo. La más draconiana de las justicias sumarias es impotente contra la explosión de desordenes subproletarios. Más aún, todo régimen de estado de sitio prolongado conduce ineluctablemente a la arbitrariedad, y toda arbitrariedad ejerce sobre la sociedad una acción depravante. Los únicos medios eficaces en mano de la revolución son como siempre las medidas radicales de naturaleza política y social, la más rápida transformación de las garantías sociales de existencia para las masas y el estímulo del idealismo revolucionario, que es posible mantener de manera durable sólo a condición de una ilimitada libertad política y a través de una activación intensa de las masas. Así como contra las infecciones y los gérmenes patógenos el remedio más eficaz, purificador y saludable es representado por la acción libre de los rayos solares, así también la revolución y su principio renovador, la vida espiritual, el activismo y la auto-responsabilidad que ella suscita en las masas, y en consecuencia la más amplia libertad política como su característica, constituye el único sol salvador y purificador.” (Luxemburg, 2003: 98/9.)

<sup>16</sup> Dice Foucault: “Este aparato judicial tuvo efectos ideológicos específicos sobre cada una de las clases dominadas, y particularmente hay una ideología del proletariado que ha sido permeable a un determinado número de ideas burguesas concernientes a lo justo y lo injusto, el robo, la propiedad, el crimen, el criminal. Esto no quiere decir, sin

embargo, que la plebe no proletarizada haya permanecido pura y dura. Al contrario, durante un siglo y medio la burguesía le ha propuesto las siguientes alternativas: o vas a la cárcel, o vas al ejército; o vas a la cárcel, o vas a las colonias; o vas a la cárcel, o entras en la policía. Entonces esta plebe no proletarizada ha sido racista cuando fue colonizadora, ha sido nacionalista, chauvinista cuando ha estado armada. Ha sido fascista cuando ha sido policial. Estos efectos ideológicos sobre la plebe han sido ciertos y profundos.” (1980b: 64)

<sup>17</sup> “A esto se agregaba una larga maniobra para imponer al concepto que se tenía de los delincuentes un enfoque bien determinado: presentarlos como muy cercanos, presentes por doquier y por doquier temibles. Es la función de la gacetilla que invade una parte de la prensa y que comienza por entonces a tener sus periódicos propios. La crónica de sucesos criminales, por su redundancia cotidiana, vuelve aceptable el conjunto de los controles judiciales y policíacos que reticulan la sociedad; refiere cada una especie de batalla interior contra el enemigo sin rostro, y en esta guerra, constituye el boletín cotidiano de alarma o de victoria. La novela criminal que comienza a desarrollarse en los folletos y en la literatura barata, asume un papel aparentemente inverso. Tiene sobre todo por función demostrar que el delincuente pertenece a un mundo totalmente distinto, sin relación con la existencia cotidiana y familiar. Esta índole extraña, comenzó por ser la de los bajos fondos (Los misterios de París, Rocambole), después de la locura (sobre todo en la segunda mitad del siglo), y finalmente la del crimen dorado, de la delincuencia de “altos vuelos” (Arsenio Lupin). La nota roja unida a la literatura policíaca ha producido desde hace más de un siglo una masa desmesurada de “relatos de crímenes” en los cuales aparece sobre todo la delincuencia a la vez como muy cercana y completamente ajena, perpetuamente amenazadora para la vida cotidiana, pero extremadamente alejada por su origen, sus móviles y el medio en que se despliega, cotidiana y exótica. Por la importancia que se le da y el fausto discursivo de que se acompaña, se traza en torno suyo una línea que, al exaltarla, la coloca aparte. En esta delincuencia tan temible, y venida de un cielo tan ajeno, ¿qué ilegalismo podría reconocerse?” (Foucault, 1990: 291)

<sup>18</sup> Simplificando, podemos decir, que la cuna de todos estos malentendidos sigue siendo la escuela, la escuela y los medios masivos de comunicación. Allí se les inculcarán las concepciones, allí se comenzarán a separar a los desobedientes indisciplinados, es decir, a los obedientes de los que no hacen los deberes. El rincón, el puntero, el zamarreo, la dirección, la amonestación, en una palabra, la penitencia, no será tanto el castigo de los indisciplinados, para quienes dicho sea de paso al fin y al cabo puede ser su único destino, cuanto la amenaza concreta para los niños obedientes. La escuela clasifica a los alumnos y los distribuye según sus conductas, según su predisposición o inclinación a la obediencia, según hagan o no las tareas, les vaya bien o mal en los exámenes, se porte mal o bien durante la clase.

<sup>19</sup> La burguesía lo sabe mejor, por eso intenta corromperla con la droga. La droga como la posibilidad de continuar produciendo malentendidos. En cada barrio siempre habrá un “transa” con sus respectivos contactos policiales, con la respectiva anuencia policial. El “transa” suele ser la forma que asume la policía en la vida diaria de la villa. El transa es el acreedor del barrio, sobre todo de los jóvenes que salen de fierro a reventar a cualquiera para pagar sus cuentas y seguir consumiendo. No importa si el atraco lo

cometen lejos o en su propio barrio. Sobre este tema se puede consultar el libro de Cristian Alarcón, Cuando me muera quiero que me toquen cumbia. Vida de pibes choros (2003) y los trabajos que viene publicando sobre el “paco” en el diario Página/12.

<sup>20</sup> Como dice Raoul Vaneigem, en su ensayo “Banalidades de base”, publicado en la Internacional Situacionista (Nº7/8, Paris, 1963): “El generalizado anatema lanzado sobre el lumpenproletariado se debe al uso que la burguesía hacía de él, a la que proporcionaba, además de un regulador del poder, las fuerzas ambiguas del orden: polis, soplones, matones a sueldo, artistas.... Sin embargo, la crítica de la sociedad del trabajo se halla latente en él en un grado notable de radicalismo. El desprecio que se profesa en este medio por los criados y los patrones contiene una valiosa crítica del trabajo como alienación, crítica que no ha sido tomada en consideración hasta el presente porque el lumpenproletariado era el lugar de las ambigüedades, pero también porque la lucha contra la alienación y la producción del bienestar aparecen todavía en el siglo XIX y a principios del XX como pretextos válidos. Una vez sabido que la abundancia de bienes de consumo no era más que la otra cara de la alienación en la producción, el lumpenproletariado adquiere una nueva dimensión; libera su desprecio, que asume poco a poco hacia el trabajo organizado en la época del Welfare State el peso de una reivindicación que sólo los dirigentes se niegan a admitir todavía. A pesar de los intentos de recuperación con los que el poder la agobia, toda experiencia efectuada sobre la vida cotidiana, es decir con la intención de construirla (paso ilegal desde la destrucción del mundo feudal, donde se había encontrado limitada y reservada a unos cuantos), se concreta actualmente en la crítica del trabajo alienante y el rechazo a someterse al trabajo forzado, cuando el nuevo proletariado tiende a definirse negativamente como un ‘Frente contra el trabajo forzado’ en el que se encuentran reunidos todos los que se resisten a la recuperación por el poder. Esto define nuestro campo de acción, el lugar donde se enfrentan la astucia del poder, el ring donde apostamos por el trabajador (metalero o artista) que –conscientemente o no– rechaza el trabajo y la vida organizados y contra el que –conscientemente o no– acepta trabajar a las órdenes del poder.” (2001)

<sup>21</sup> “La función práctica que desempeña el bandido es en el mejor de los casos la de imponer ciertas limitaciones a la opresión tradicional en la sociedad tradicional, so pena de desorden, asesinato y extorsión. [...] Además, en un puro sueño de lo magnífica que sería la vida si los tiempos fueran siempre buenos. [...] Se trata de un sueño poderoso, y esta es la razón por la que se forman mitos acerca de los grandes bandoleros, leyendas que les dotan de un poder sobrenatural.” (Hobsbawm; 1983: 44)

<sup>22</sup> Dice Hobsbawm: “Una revolución social no es menos revolucionaria por el hecho de realizarse en nombre de lo que el mundo exterior considera “reacción” frente a lo que considera “progreso”.” (Hobsbawm, 1976: 23).

<sup>23</sup> “Políticamente los bandidos eran incapaces de ofrecer una alternativa real a los campesinos. Además, su posición tradicionalmente ambigua entre los hombres de poder y los pobres, como hombres del pueblo pero desdeñosos hacia los débiles y los pasivos, como fuerza que en tiempos normales operaba en el interior de la estructura social y política existente o en sus alledaños más que contra ella, limitaba su potencial revolucionario. Podían soñar una sociedad libre de hermanos, pero la perspectiva más obvia de un bandido revolucionario era la de convertirse en un terrateniente, como la nobleza.

Pancho Villa acabó como un hacendado, recompensa natural de todo aspirante a caudillo latinoamericano.” (Hobsbawm, 1976: 136)

<sup>24</sup> Para Franz Fanon la diferencia entre la sociedad capitalista y la sociedad colonial es la diferencia que existe entre el consenso y la violencia. En una sociedad capitalista, las mediaciones ideológicas producen un diálogo que es la base del consenso que resulta imposible en sociedades como las coloniales. Allí no hay consenso posible porque no hay mediaciones sociales. Es un mundo maniqueo, de compartimentos estancos, un mundo cortado en dos. De modo que la violencia es lo que se respira en el ambiente. El racismo, que fue el rudimento legitimador de un capitalismo foráneo expropiador de materias primas, reinvento a la sociedad desde la violencia. Esa violencia es lo que se reconoce enseguida con el nombre de racismo. Y el racismo es violencia, una violencia que niega. Por eso dice Fanon: en las colonias “la infraestructura es igualmente una supraestructura. La causa es consecuencia: se es rico porque se es blanco, y se es blanco porque se es rico.” (1987: 34) La violencia negativa del blanco es la que flota en el ambiente, la que separa, excluye, prohíbe, y no tiene mayores reparos a la hora de torturar y matar. Esa violencia se ha sedimentado en el carácter del hombre colonizado, del negro. Mientras la violencia no se pliegue, es decir, no se la saque afuera, la violencia se dirigirá hacia sus pares. Pero cuando la violencia se vuelve acción, se transformará en una violencia positiva; una violencia que ya no separa sino que identifica. Plegar la violencia como encarnar el dolor, resentir la violencia como escuchar la tierra. La violencia parirá al Nuevo Hombre puesto que, en tanto produce alguna identificación, crea la subjetividad necesaria para producir la liberación. Esta es la gran paradoja fanoniana: la violencia humaniza. La violencia desintoxica, libra al colonizado de su complejo de inferioridad, de sus actitudes contemplativas o meramente desesperadas. De esta manera, para Fanon, la violencia sería algo así como la pedagogía del oprimido colonizado. La violencia como toma de cuerpo, la instancia previa a cualquier toma de consciencia. “¿Qué es pues, esa violencia? Es la intuición que tienen las masas colonizadas de que su liberación debe hacerse, y no puede hacerse más que por la fuerza.” (1987: 64)

<sup>25</sup> Se puede decir que es la misma conclusión a la que había llegado el Che. Si repasamos su Diario de Bolivia (1995), encontramos un Che narrando su propia derrota, dando cuenta del cerco que le estaba tendiendo el ejército a partir de las propias delaciones del campesinado. La vanguardia no sólo estaba perdida, era una suerte de patrulla perdida, sino que estaba aislada. “La gente tiene mucho miedo y trata de desaparecer de nuestra presencia, hemos perdido mucho tiempo debido a nuestra poca movilidad.” (1995: 197) “Decidí pasar la noche en el entronque del camino a Pujio y se mató un chanco vendido por el único campesino que quedó en su casa: Sóstenes Vargas; el resto huye al vernos.” (p. 198) “Las características son las mismas del mes pasado, salvo que ahora sí el Ejército está mostrando más efectividad en su acción y la masa campesina no nos ayuda en nada y se convierten en delatores.” (1995: 203)

<sup>26</sup> “Durante los períodos de estancamiento y prosperidad media, el ejército industrial de reserva ejerce presión sobre el ejército obrero activo, y durante las épocas de superproducción y paroxismo pone un freno a sus exigencias. La superpoblación relativa es, por tanto, el fondo sobre el cual se mueve la ley de la oferta y la demanda de trabajo. Gracias a ella, el radio de acción de esta ley se encierra dentro de los límites que convienen en absoluto a la codicia y al despotismo del capital.” (Karl Marx, 1994, T.II: 541)

<sup>27</sup> Dijimos que el ejército industrial de reserva es la forma que asume la superpoblación relativa en el capitalismo en su fase competitiva. Ahora bien, ese ejército asumirá según Marx, tres formas particulares. En realidad se trata de tres categorías descriptivas, a saber: a) La forma Latente: se refiere a los contingentes de obreros que en los centros de la industria moderna, la producción, tan pronto la repele la vuelve a atraer. b) La forma Estancada o Intermittente: es el contingente que forma parte del ejército obrero en activo, pero con una base de trabajo muy irregular. Su manifestación fundamental son los trabajadores domiciliarios. c) La forma Flotante: es la fuerza de trabajo desplazada por la penetración del capitalismo en la agricultura, al acecho de circunstancias propicias para incorporarse al proletariado urbano o manufacturero. Ésta última forma es la superpoblación relativa funcional, las otras dos son formas transicionales. Es flotante porque –y valga la redundancia–, flota entre la ocupación y la desocupación al ritmo de los movimientos del capital.

<sup>28</sup> “La inversa se da en la época de la prosperidad [...] No sólo aumenta el consumo de medios de subsistencia necesarios; la clase obrera (a la que ahora se incorpora, de manera activa, su ejército de reserva en pleno) participa momentáneamente también en el consumo de artículos suntuarios, que en otras circunstancias le son inaccesibles, y además, asimismo, en la clase de artículos de consumo necesarios que en la mayor parte son, de ordinario, medios de consumo ‘necesarios’ solo para la clase de los capitalistas.” (Marx, 1994, T.II: 409)

<sup>29</sup> Otras traducciones no hablan de “pauperización” sino de “indigencia”: “...El obrero se convierte en indigente y la indigencia se desarrolla aún con mayor celeridad que la población y la riqueza...” (Marx y Engels, 1998: 54).

<sup>30</sup> Esta situación marca una tendencia que lo lleva a Paul Mattick a no poder desentenderse del lumpenproletariado, “la hez de la humanidad”. En efecto, para Mattick, la lumpenproletarización de los desocupados no es razón suficiente para asustarse y colgar los guantes. “Independientemente de lo que pueda decirse de la teoría del empobrecimiento, todos los argumentos se vienen abajo ante el empobrecimiento que actualmente está teniendo lugar y al que no se puede poner freno en el contexto de la sociedad actual. Si la teoría del empobrecimiento es falsa, también la revolución es improbable. Sin embargo, todavía es mucho más probable que el empobrecimiento hasta ahora haya permanecido sin consecuencias revolucionarias visibles solo porque siempre afectó solo a minorías. Una gran masa de empobrecidos por mera razón de su magnitud debe convertirse en una fuerza revolucionaria. Y esto, la abolición del proletariado como tal, es al mismo tiempo el fin del lumpenproletariado, a pesar de que no sea una desaparición inmediata. Solo el terreno para su desarrollo resulta eliminado. La ideología lumpen que surge como resultado del modo de vida lumpen todavía se manifestará por mucho tiempo como una de las herencias indeseables del proletariado, hasta que las nuevas relaciones hayan cambiado la humanidad suficientemente como para que las tradiciones ideológicas solo se hallen en los libros de historia y no en las cabezas de los seres humanos. Por todo ello hay que afirmar que el empobrecimiento es una condición previa para el derrocamiento revolucionario y al mismo tiempo hay que combatir en la práctica el empobrecimiento. Esto no es contradictorio, ya que precisamente por intentar dentro del marco del capitalismo disminuir el empobrecimiento realmente éste se incrementa. Pero entrar en esta paradoja nos llevaría al campo de la

economía. Dejémoslo pues simplemente en la afirmación de que en el lumpenproletariado los trabajadores solo pueden ver la cara de su propio futuro, a menos que sus esfuerzos por cambiar las relaciones de producción existentes procedan a mayor ritmo. Solo la estrechez de miras de la pequeña burguesía puede señalar con desprecio al lumpenproletariado. Para los mismos trabajadores, 'la hez de la humanidad' es solo la otra cara de la moneda que suele admirarse como civilización capitalista. Solo el final de esta traerá consigo el final de aquella." (7/8).

<sup>31</sup> En realidad, los desocupados pueden ser, a la vez, un ejército industrial de reserva para el sector competitivo y una masa marginal para el sector monopólico.

<sup>32</sup> Como dice Nun siguiendo a Ben Seligman: "Este parece ser el fondo del problema: el caudal de trabajadores excedentes que se va acumulando es cada vez menos utilizable por las técnicas existentes y no puede competir en realidad con las máquinas. Y añade que, en su curso, el proceso de automatización lleva a prescindir de calificaciones productivas previas, las cuales, carentes de uso, se deteriorarán, creando una barrera permanente entre el desplazado y el ocupado. Presumiblemente, la masa de los no calificados irá quedando estancada y la sociedad no la desagotará porque no tendrán ninguna función para ella –se volverán un conglomerado de personas económicas y socialmente inútiles." (2003: 82/3) Y luego agrega: "Los nuevos pobres son los pobres de la automatización, trabajadores sin formación profesional o cuyos oficios carecen ahora de uso, que ven desaparecer rápidamente las vacantes no especializadas o semiespecializadas en un mercado donde el 97% de los nuevos empleos entre 1947 y 1963 fueron ocupaciones de cuello blanco." (2003: 102) "Por cierto, esto no significa que la función desaparezca: aunque ya no sea descabellado imaginar un futuro de robots, por ahora los aumentos de productividad no alcanzan por sí solos para obviar la necesidad de mano de obra cuando se expande significativamente la producción. Lo que, en cambio, no tiene sentido es seguir tratando a todo el excedente de población como si constituyera un ejército industrial de reserva desde que, en su mayoría, no trascenderá el estado de mero factor virtual respecto de la organización productiva dominante." (2003: 83/4)

<sup>33</sup> "En primer término –señala Nun–, al venir a satisfacer la demanda que dejaban disponible las restricciones en el sector externo, el proceso de sustitución de importaciones no exigió una 'revolución agraria' previa. Este acomodamiento inicial a las condiciones vigentes ha tenido importantes consecuencias directas e indirectas para el crecimiento de la industria. [...] El curso discontinuo de la acumulación primitiva ha provocado una insuficiencia endémica de recursos para financiar el desarrollo –sobre todo, en lo que hace a inversiones de infraestructura–, repercutiendo seriamente sobre los costos. A la vez, ha actuado en el mismo sentido la baja productividad agraria, generando presiones inflacionarias permanentes. Por otra parte, la persistencia del atraso rural ha frenado la expansión del mercado interno en circunstancias en que la política comercial de los países centrales impide que este déficit en la demanda doméstica sea compensado mediante la exportación de manufacturas, aun cuando sus precios fuesen competitivos. Es claro que, en general, no lo son, debido a la incidencia negativa de los factores aludidos, a los que se añade una falta de planificación que ha agravado los desequilibrios. En este contexto, el estado ha intervenido de manera 'defensista', consolidando la dirección del proceso: por una parte, las políticas proteccionistas 'asimétricas' han

subsidiado las industrias sustitutivas de importaciones mientras preservaban las causas estructurales de su ineficiencia; por la otra, los permisos para traer equipos desde el exterior, al implicar una rebaja considerable de las tasas de interés –y, frecuentemente, liberaciones impositivas–, estimularon la introducción de maquinarias incluso con fines especulativos.” (2003: 116/117)

<sup>34</sup> “...La inserción dependiente de los países del área en el mercado mundial como productores de alimentos y de materias primas ha hecho que el pillaje abierto, primero, y el comercio exterior, después, actuaran como verdaderas bombas de extracción de plusvalía operadas desde las metrópolis. Al mismo tiempo, los beneficiarios locales de este esquema han desviado de la inversión industrial una parte considerable del excedente: en el caso de los grupos de mayores ingresos, remitiéndolo al extranjero o destinándolo al consumo conspicuo, a la especulación financiera y a los negocios inmobiliarios; en el caso de un extendido extracto parásito ‘lumpen–burgués’, insumiéndolo en su propio sentimiento. A esto se agregan la destrucción de recursos naturales resultante de las explotaciones extractivas y de la monocultura.” (Nun, 2003: 109/110) Dependencia que también se explica en las estrategias de inversión directa del capital norteamericano dirigido a “controlar los más importantes mercados interiores del área y buscó sacar partida de las barreras proteccionistas que se iban exigiendo [...] Los efectos deformantes de esta penetración son numerosos y van desde el debilitamiento del proceso de acumulación que resulta de las cuantiosas remesas al exterior hasta la ‘internalización’ de las trabas al comercio exterior emergente de las prohibiciones de exportar que imponen las casa matrices a sus filiales y subsidiarias. Empero, lo que aquí más interesa es la medida en que se alteran las pautas ‘clásicas’ del desarrollo industrial.” (2003: 120/121)

<sup>35</sup> Esa es la hipótesis de Althusser en su polémica con el PCF en 1978. Sobre este tema puede consultarse: Louis Althusser, *Lo que no puede durar en el Partido Comunista, Siglo XXI, Madrid, 1980.*

<sup>36</sup> Pero hay más, porque por este camino, Lenin conduce a Stalin, o eso es lo que entendió el propio Stalin. En efecto, cuando Stalin habla del Partido como “destacamento de vanguardia de la clase obrera”, “forma superior de organización”; “unidad de voluntad” y precisa su función como instrumento “para la consolidación y ampliación de la dictadura” del proletariado, que “debe mantener su fortaleza depurándose de elementos oportunistas” y tendencias erróneas no están más que llevando a sus últimas consecuencias los planteamientos leninistas. La dictadura burocrática es la consecuencia del dualismo que distancia la organización de la clase apelando a un desarrollo de la conciencia que valida mediante un empirismo trivial. Por este camino, por el camino de la dialéctica entre los dos polos (polo subjetivo y polo objetivo), concluimos en la elitización totalitaria que separa, al igual que el parlamentarismo, a la multitud de lo que esta puede.

<sup>37</sup> El texto continúa de esta manera: “Empezamos en 1789, y el jacobinismo inglés aparece como un derivado de la Revolución francesa. O, empezamos en 1819 y con Peterloo (o masacre de Manchester. Fue uno de los mítines que tuvieron lugar en aquél año de depresión industrial. Además de mostrar el descontento por el elevado precio de alimentos, el mitin tenía como objetivo la reforma del Parlamento), y el radicalismo inglés parece que sea una creación espontánea de la Revolución Industrial. Es cierto que

la Revolución francesa produjo una agitación nueva, y es cierto que esta agitación arraigó entre la población obrera, configurada por nuevas experiencias, en los distritos manufactureros crecientes. Pero sigue planteada la pregunta: ¿Cuáles fueron los elementos que se precipitaron con tanta rapidez a causa de esos acontecimientos? Y de inmediato encontramos las viejas tradiciones de los artesanos y hombres de oficio urbanos tan parecidos al *menú peuple* que, según George Rudé, es el elemento revolucionario más volátil de la multitud parisiense. Algo podemos atisbar de las complejidades de esas tradiciones, que se mantienen, si aislamos tres problemas, a saber: la tradición de disidencia y su modificación debida al resurgimiento metodista; la tradición compuesta de todas esas nociones populares imprecisas que se combinan en la idea del “derecho por nacimiento” de los ingleses; y la ambigua tradición de la multitud del siglo XVIII, que asustaba a Wyvill y que Handy intentaba organizar en comités, secciones y manifestaciones respetables.” (Thompson, 1989, T.I: 11/2)

<sup>38</sup> En “El Capital” el espectro aparece para caracterizar a la forma mercancía. El fetichismo que tiene apariencias fantasmagóricas es la forma que adquiere el producto cuando ingresan al mercado, es decir, cuando se mercantilizan, o sea, cuando se autonomizan del sujeto (de los productores). Dice Marx: “A primera vista, una mercancía parece ser una cosa trivial, de comprensión inmediata. Su análisis demuestra que es un objeto endemoniado, rico en sutilezas metafísicas y retencencias teológicas. [...] No bien entra en escena como mercancía [el producto], se trasmuta en cosa sensorialmente suprasensible.” “Lo que aquí adopta, para los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre cosas, es sólo la relación social determinada existente entre aquellos. De allí que para hallar una analogía pertinente debamos buscar amparo en las neblinosas comarcas del mundo religioso. En éste los productos de la mente humana parecen figuras autónomas, dotadas de vida propia, en relación unas con otras y con los hombres. Otro tanto ocurre en el mundo de las mercancías con los productos de la mano humana. A esto llamo el fetichismo que se adhiere a los productos del trabajo no bien se los produce como mercancías, y que es inseparable de la producción mercantil.” (Marx, 1994, T. I, Vol. 1: 87 y 89 respectivamente. Las negritas son nuestras.)

<sup>39</sup> “Los ruidos se oían pero siempre sordos, a espaldas nuestras. Cerré de un golpe la cancel y nos quedamos en el zaguán. Ahora no se oía nada” (Cortázar, 1990: 17)

<sup>40</sup> La cita continúa con un ejemplo: “la propiedad comunal. En consecuencia, si es verdad que las categorías de la economía burguesa poseen cierto grado de validez para todas las otras formas de sociedad, esto debe ser tomado con humor. Ellas pueden contener esas formas de un modo desarrollado, atrofiado, caricaturizado, etc. pero la diferencia será siempre esencial.”

<sup>41</sup> Aunque no solamente en ellos. También en “sus socios en esa aventura...” “Las clases dominantes locales resistieron en general victoriosamente los intentos europeos de conquistar sus territorios, pero no vacilaron en dar la mano a los capitales invasores y aceptaron sumisamente el papel que se les asignaba. [...] Hubo entonces desde el comienzo, desde antes de la iniciación del imperialismo tal como es pensado y asumido por los analistas clásicos (que lo ven iniciarse hacia fines del siglo XIX, con el predominio del flujo de capitales sobre el de mercancías y con la disputa entre las potencias por arrebatare entre sí colonias y zonas de control económico) que los países latinoamericanos se ven en presencia de capitales externos que tratan de ‘ocuparlos’. Esto se

manifiesta por intentos de control político directo, mediante invasiones armadas, que fracasan y dejan sólo pequeñas zonas bajo la forma de colonias [...], pero en todas partes aparece la invasión de mercancías, la de capitales para la explotación primaria y en medios de transporte para unificar los mercados mirando hacia los puertos para la importación de mercancías y la exportación de productos de la tierra. Además se indujo a las clases propietarias locales a invertir del mismo modo (tanto en la producción como en el transporte).” (Viñas, 2003:13/4)

<sup>42</sup> La tesis de Ismael Viñas es una tesis vieja que hay que ir a buscarla a 1883, en “Conflictos y armonías en América”, el libro de Sarmiento que anticipaba las tesis que Max Weber compilaría en “La ética protestante y el espíritu del capitalismo” (1905), acerca de la influencia del mundo de las ideas religiosas en el mundo de la economía. Si el protestantismo explica la industrialización de los Estados Unidos, el catolicismo su postergación en Argentina y el resto de América. El libro es una suerte de reescritura de “Civilización y Barbarie”. Sarmiento vuelve sobre la cuestión para señalar que la imposibilidad de la prosperidad hay que ir a buscarla ya no en la naturaleza, sino en el espíritu de los conquistadores, en su herencia religiosa. Este tema lo hemos desarrollado en nuestro ensayo “Promesa y declive en el pensamiento de Sarmiento”.

<sup>43</sup> “La burguesía como clase en su conjunto (tanto los sectores dominantes como la nueva burguesía y las capas medias de la clase) se comportan de un modo extraño: jactancioso, derrochador, ostentoso, y, en muchas ocasiones, delictivo. Esto lleva a numerosas empresas a la quiebra (sobre todo en la segunda generación de propietarios), y a escandalosos choques con la ley. Por otra parte, ni la burguesía ni los gobiernos, a pesar de las obras de desarrollo infraestructural (de las condiciones de la producción) que realizan éstos, se ocupan (con el comportamiento negativo de siempre) de levantar el sector de bienes de producción (y aun dejan desaparecer alguna empresa de máquinas de herramientas livianas) ni de insumos, con la excepción de la industria del acero.” (Viñas, 2003: 47)



## CAPÍTULO DOS

### LA BARBARIE, EL HECHO MALDITO Y LUMPEN DE LA ARGENTINA

*“Son masas informes, montones de escombros humanos, pertenecientes a una sociedad que se ignora que existe [...] ¿Quiénes son? ¿A qué país, ciudad, raza, comunidad, secta, pertenecen? [...] Quisieran ser más sucios, más soeces, más groseros, en una especie de frenesí lascivo. Ésa es una forma de la lujuria, las contemporáneas formas de las bacanales que tarde o temprano habrá que reinstaurar en bien de la salud pública [...] Subsisten mezclados con los demás, forman parte de las cifras de las estadísticas y censos”.*

**Ezequiel Martínez Estrada**, en *La cabeza de Goliat*, p. 305/6.

*“No sos peronacho [...]. Convencete.  
Sos un pequeñoburgués vicioso que, alzado,  
coquetea con el lumpenaje.”*

**Guillermo Saccomano**, en *La lengua del malón*, p. 28.

## 12. El aluvión zoológico

La multitud es lo que irrumpe, aquello que emerge de las profundidades, por pasadizos intransitables. Al menos de esa manera lo entendieron Raúl Scalabrini Ortíz y Leopoldo Marechal,<sup>1</sup> pero también la *intelligentzia* porteña que escribía desde la vereda de enfrente, cada vez más agazapada. Para ésta, la irrupción asumía la forma de una invasión. Es el caso de “Casa tomada” de Cortázar pero también de “La fiesta del monstruo” de Borges y Bioy Casares, que retratan bestialmente la irrupción del 17 de octubre. Si en el primer caso la invasión era silenciosa, en el segundo se volvía bulliciosa.

Hay más invasiones, por ejemplo la que relata Héctor Germán Oesterheld en *El Eternauta*, parábola que invierte a “La fiesta del monstruo” o la “Casa Tomada”, puesto que, como se sabe, el extraño enemigo no será el que viene del subsuelo sino de otro planeta. Aquella invasión separa las aguas entre los invasores y la resistencia que se enmascara detrás de una escafandra. Mientras tanto, el resto del pueblo, esa mayoría silenciosa que resiste solapada aunque lealmente, permanece boyando en las aguas que, con el paso del tiempo, se irán caldeando cada vez más.

Pero si hay un texto que inaugura esta serie en la Argentina éste es, sin dudas, “El matadero” de Esteban Echeverría. David Viñas dijo alguna vez que se trataba de uno de los relatos fundacionales de la literatura Argentina, no sólo por las estrategias narrativas que se empleaban, sino por los temas y problemas que se desplegaban. De allí en adelante, la contradicción original, se volvería figurita repetida; se reescribiría constantemente para dar cuenta del perpetuo estrabismo argentino.

La argentina se volvía maniquea, se partía en dos. El matadero es la metáfora mayor, sinónima literaria de la serialización social. El matadero no es una manufactura más; es la primera industria nacional, la factoría natural en un país poblado de ganado cimarrón. El matadero es el foco de la nación, pero también el epicentro de una ciudad organizada a través del terror y el artificio. Es el lugar de la multitud naturalizada, animalizada, retratada como perros y ratas que merodean durante la carnicería disputándose los restos de las achuras a las negras muertas de hambre. Las multitudes son como las vacas, esas mismas vacas amuchadas, inmovilizadas en los corrales por el lodo hecho de barro y sangre, por la pudrición acumula-



da. Vacas temerosas que se espantan cuando se les acerca el verdugo. El matadero, entonces, es el lugar de las vacas, donde el animal se transforma en res, en una cosa que se dispone para el mazazo, para ser trozada y cortada en pedacitos y después colgada del gancho. Se la cosifica porque se la disecciona. El matadero es la forma que asume el Estado cuando practica la despostación y distribuye la animalada en corrales y mesas de disección.

Ahora bien, si la multitud es lo que irrumpe, el lumpenproletariado es lo que puede apartarla del curso de la historia. Al menos esta es la tesis dura del marxismo. Si la Argentina no se había industrializado, la proletarización también era una tarea pendiente. Hasta tanto no se desarrollen las condiciones objetivas, el proletariado se parece al lumpenproletariado; pero como se trataba de sociedades precapitalistas había que darle una chance y no despacharse de entrada con todo el espiche peyorativo que suponía invocarlos de esa manera.

El marxismo argentino siempre partió al revés. Primero estaba la teoría y después la realidad a encajar en esa teoría. Era la realidad la que debía adaptarse a la teoría y no al revés. Los marxistas argentinos se parecían demasiado a ese bandido que habitaba las orillas del Cefiso Ático que se apoderaba de los caminantes para tenderlos sobre el lecho. Cuando no coincidía los estiraba hasta encajarlos; y cuando se pasaban no dudaban en cortarles las piernas hasta hacerlos coincidir. La realidad tenía que adaptarse a los deseos, al imaginario donde había sido entrenado.

El marxismo, al menos antes de practicar el entrismo, antes de ponerse de moda la izquierda nacional y popular, siempre vio sospechosamente al peronismo; es decir, a los seguidores de Perón. La inseguridad hacia esos sectores provenía, en parte, de su dogmatismo, ya que lo que veía no se condecía con las categorías que había aprendido. Sabía que lo no clasificable resultaba imprevisible e inorganizable y el peronismo, antes de ser peronista, en los acontecimientos que constituyeron el mítico 17 de octubre, era inclasificable, imposible de tomar como modelo de nada.

Según Daniel James, la forma carnavalesca que tuvieron las movilizaciones durante el 17 y el 18 de octubre constituyó una novedad en cuanto la forma de expresión de la clase obrera, una novedad que les resultaba difícil de digerir. Este dato extrovertido era la mejor prueba para constatar que no se estaba ante el auténtico proletariado.

Dice James:

Si bien este espíritu festivo fue más tarde glorificado y legitimado, representaba un apartamiento radical respecto de los cánones de la época sobre el comportamiento público aceptable de los obreros. Esta trasgresión de las normas tradicionales que regían las manifestaciones obreras, este quebrantamiento de los repertorios de conducta aceptados, fue resentida agudamente sobre todo por los comunistas, anarquistas y socialistas. No sólo los incidentes violentos denunciados, sino también el tono y el estilo mismo de las manifestaciones fue para ellos una afrenta. Esos proletarios no cantaban los himnos típicos de los mítines obreros, como los del 1º de mayo, no marchaban bien encolumnados ni obedecían las reglas tácitas de la decencia y la contención cívicas. En lugar de ello, entonaban canciones populares, bailaban en medio de la calle, silbaban y vociferaban, y eran a menudo dirigidos por hombres a caballo vestido de gauchos. El acompañamiento musical constante de sus marchas era el instante retumbar de enormes bombos. Además, cubrían a su paso todo lo que veían con leyendas inscriptas con tiza -hecho que, teniendo en cuenta las reiteradas oportunidades en que fue comentada por la prensa, aparentemente era otro notorio apartamiento de la tradición-. En suma, las multitudes del 17 de Octubre carecían del tono de solemnidad y dignidad característico que impresionaba como la decorosa encarnación de la razón y de los principios. (James, 1995: 110/1)

Una muestra de los prejuicios de la izquierda y de la distancia que tomaba es el balance que hicieron los publicistas orgánicos de la jornada en los días que siguieron. La prensa socialista y comunista, que sin duda reflejaba la visión de los dirigentes de esos partidos, no pudo ver más en ellos que la acción de elementos lúmpenes.

Los comunistas hicieron referencia a ‘los clanes con aspectos de murga’ conducidos por elementos del ‘hampa’, cuya expresión típica era la figura del ‘compadrito’. La Vanguardia, órgano del Partido

Socialista, señaló que esos no podían ser auténticos obreros: ‘Los obreros, tal como siempre se ha definido a nuestros hombres de trabajo, aquellos que desde años han sostenido y sostienen que desde hace años han sostenido y sostienen sus organizaciones gremiales y sus luchas contra el capital; los que sienten dignidad de las funciones que cumplen y, a tono con ellas, en sus distintas ideologías, como ciudadanos trabajan por el mejoramiento de las condiciones sociales y políticas del país, no estaban allí. Esta es una verdad incuestionable y pública que no puede ser desmentida: si cesaron en su trabajo el día miércoles y jueves no fue por autodeterminación, sino por imposición de los núcleos anteriores, amparados y estimulados por la policía.’ Según este periódico, era inconcebible que esa clase obrera diera el espectáculo de ‘una horda, de una mascarada, de una balumba, que a veces degeneraba en murga’. Y terminaba preguntándose: ‘¿Qué obrero argentino actúa en una manifestación en demanda de sus derechos como lo haría en un desfile de carnaval?’ Frente a esta pregunta retórica, la respuesta de las organizaciones obreras tradicionales era simple: no se trataba de genuinos trabajadores, sino más bien de elementos marginales, ‘lumpen’. (James, 1995: 111/2)

Los marxistas –en general adscriptos rigurosamente al paradigma que se desprendía del proletariado definido como potencialmente revolucionario, disciplinado y consciente de sus intereses– veían en aquella multitud algo de mal gusto, poco serio, cursi; algo que no encajaba ni en sus modelos ni en sus modales; que no les cerraba por ningún lado. Vida lumpen que corroboraban en el desorden de las jornadas y en el cambalache de las manifestaciones. No había duda: era el resultado de los elementos menos instruidos de esta clase, los proletarios carentes de educación, proclives a la recaída lumpen. De allí que la movilización haya sido percibida no sólo como un acontecimiento espontáneo, sino incluso reaccionario: el excarcelamiento y la restitución de un alto jefe militar. Y ya se sabe; una movilización que nació con patas cortas no podía terminar de otra manera: con la institucionalización e integración del movimiento obrero. Solamente el lumpenproletariado podía incurrir en semejante error, y el lumpenproletariado se encontraba entre los proletarios. Para los socialistas y los comunistas,

esos nuevos trabajadores, provenientes del interior, fue el sector más dinámico de esta movilización pero también el más indisciplinado y el más inconsciente, los que echaron por la borda las leyes de la historia.

Estas fueron las apresuradas conclusiones de los acontecimientos, conclusiones que fueron alejando al marxismo y a estos intelectuales del movimiento obrero y, por añadidura, de la realidad. Conclusiones que iban a corroborar, diez años después, cuando Perón fuera volteado por otro golpe de estado. En esa oportunidad será otra vez el “lumpenproletariado” la categoría preferida de algunos intelectuales que, si bien después terminaron abrazando la causa de la Cuba socialista, provenían de una tradición diferente, como es el caso de Ezequiel Martínez Estrada.

Después nos concentraremos en las tribulaciones marxistas. Con una salvedad: en términos generales, puede arriesgarse que el lumpenproletariado no fue una categoría recurrente en el marxismo oficial local aunque tampoco en el ensayo popular y nacional. Tratándose de la escritura marxista, había otras palabras que se acomodaban mejor a lo que quería significarse con el lumpenproletariado que, dicho sea de paso, se extendía al proletariado que en ese momento se encontraba en pleno proceso de formación.

Eso en cuanto a los estudios marxistas. Porque los intelectuales que frecuentaban las clases dirigentes simplificaban mucho más la cuestión. El lumpenproletariado era una sutileza de la teoría marxista. Las elites dominantes, más pragmáticas, simples, metían todo en la misma bolsa sin tener en cuenta si se trataba del proletariado o del lumpenproletariado. Eso es algo que, al menos en Argentina, pudo observarse en la ensayística oficial de la generación del 90, en la escritura –por ejemplo– de Ramos Mejía, a quien dedicaremos el apartado que sigue.

### **13. Las ménades: el devenir dinámico de las multitudes argentinas**

Si *Las multitudes argentinas* de José María Ramos Mejía es uno de los libros fundacionales de las ciencias sociales, si pensamos que la escritura que incuba traza los contornos del debate en la universidad del siglo veinte, la sociología se inaugura con una sospecha. Y esa sospecha se pronuncia con temor: las multitudes. Para decirlo rápidamente; la sociología es el nom-

bre que damos a los palpitos que tuvo el Estado en determinado momento, cuando las tendencias masivas amenazaban poner en jaque las relaciones políticas que sostenían la situación privilegiada en la que se encontraban.

No había ingenuidad en la escritura, ni siquiera filantropía. Las categorías que se elegían no tenían la neutralidad valorativa que la academia reclamaba con su típica impostura. Si el punto de partida era el contexto eventual que se precipitaba por proximidad, las conclusiones que se extraían no auspiciaban intervenciones eruditas. El problema de las multitudes no era una cuestión meramente científica, mucho menos un problema curricular. Era una pregunta política, una cuestión de estado. Había que evitar que las situaciones problemáticas se tradujeran en conflictos. O, mejor dicho, había que impedir la politización de esos conflictos. El problema no era menor, son interrogantes que se disparaban desde el riñón del gobierno. La sociología –una disciplina que se disponía a disputar el sentido de las multitudes, acaso a estabilizarlas y, llegado el caso, a organizar su dispersión– surgía como apéndice de Estado.

Fue entonces cuando la sociología se volvió inteligente –puesto que empalmó con los servicios de inteligencia– y es allí mismo donde deberíamos rastrear los primeros esbozos de los estudios sociales. En Ramos Mejía, como en Emile Durkheim, la escritura resuena al interior de la clase dirigente. De manera que si la pregunta por la sociología es la pregunta por el devenir del Estado, no es casual que las soluciones que ensayaran hayan apuntado, ambos, en la misma dirección: en dirección a las fuerzas morales.

Las fuerzas morales son la materia prima de las corporaciones profesionales pero también el objeto con el que tiene que medirse la pedagogía administrada estatal. Si la solidaridad se ha vuelto orgánica –en tanto se caracteriza por la diferenciación de acciones y creencias– no sería una razón suficiente para desentenderse de la solidaridad mecánica (que supone su identificación) desplazada por la división del trabajo ante la industrialización y la densidad material de población. Cuando los vínculos sociales amenazan resquebrajarse –y esa falta de cohesión social o unidad moral que puede verificarse en el aumento de la tasa de suicidio o el índice de criminalidad, pero también en la intolerancia religiosa, el antisemitismo o las huelgas obreras–; cuando la sociedad puede desintegrarse, al Estado le tocará promover la religiosidad que, después del proceso de secularización, ha quedado vacante. Si los conflictos

son patologías, situaciones problemáticas anómicas que se explican en la ausencia o relajamiento de las normas sociales, habrá que inventar una religiosidad que imprima otra vez alguna identidad, que refuerce los lazos orgánicos que el progreso amenaza ahora descomponer.<sup>2</sup>

Hay que postular alguna identidad para conjurar los conflictos; hacer de las diversidades económicas –parcialización de las tareas– identidades morales –corporaciones o asociaciones profesionales–; polos de atracción moral y evitar de esa manera que las patologías se vuelvan diversidades sociales –clases sociales– o políticas –partidos políticos–. Si la organicidad de la sociedad es un dato de la realidad que no se puede desconocer, el Estado no podrá desentenderse de la mecánica que aportan las instituciones profesionales para retener, fijar y organizar a los individuos sueltos. Recuperar la solidaridad orgánica con formas morales; de eso se trata. De moralizar. Y esa moralización hay que ir a buscarla a las corporaciones y a la educación moral. De esta manera, entre el Estado y los individuos habría que disponer...

[...] todo una serie de grupos secundarios que se encuentren lo bastante próximos de los individuos para atraerlos fuertemente a su esfera de acción y conducirlos así en el torrente general de la vida social. (Durkheim, 1993: 44)

Y:

El preciso, sin aflojar los lazos que ligan a cada parte de la sociedad, con el Estado, crear poderes morales; que tengan sobre la multitud de los individuos una acción que el Estado no puede ejercer. [...] La única descentralización que, sin romper la unidad nacional, permitiría multiplicar los centros de vida común, es la que podría llamar la descentralización profesional. (Durkheim, 1995: 342)

Y, además:

La única manera de resolver esta antinomia consiste en construir, fuera del Estado, aunque sometido a su acción, un haz de fuerzas

colectivas cuya influencia reguladora pueda ejercerse con más variedad. (Durkheim, 1995: 333)

Eso en cuanto a las corporaciones.

Resta ver la función que cumplió el Estado a través de la escuela. En efecto, la escuela es la institución que escoge el Estado para estar en la sociedad como pez en el agua. A la escuela le toca jugar el papel que desempeñó alguna vez la Iglesia. El hecho de que la vida estatal se haya secularizado no significa que se desentienda de la educación moral. La educación no debe estar orientada exclusivamente a partir de la razón. También tiene que tomar como punto de partida la moralidad. La educación científica debe completarse con la educación moral y el contenido de esa educación esta dado por la patria. De ahora en más moralizar será nacionalizar.

La escuela es el medio moral en donde el niño puede aprender metódicamente a conocerla [a la patria] y a amarla. En esto consiste, efectivamente, la importancia primordial del papel que corresponde a la escuela en la formación moral del país. (Durkheim, 1997: 94)

Y:

El medio de formar moralmente al niño, no es repetirle, aunque sea con calor y convicción, cierto número de máximas generales, valedera para todos los tiempos y lugares, sino, hacerle comprender su país y su tiempo, hacerle sentir sus necesidades, iniciarle en su vida y prepararlo así para participar en las obras colectivas que le esperan. (Durkheim, 1993: 141)

Cerramos el paréntesis y volvemos a Ramos Mejía. Estábamos diciendo que la multitud, por un lado, y el mito, por el otro, son los términos alrededor de los cuales se va organizando el saber del Centenario. Si la respuesta a la pregunta que supone la presencia de la multitud es una pregunta por el mito, esta cuestión involucra al Estado, el rol que tiene el Estado frente al porvenir multitudinario de la política. Como un juego de espejos, el problema se dispara en diferentes direcciones. Porque si el mito interpela al deve-

nir masivo de la política será porque el Estado dispuso una serie de relatos y prácticas. Entre las multitudes y el Estado se organiza, a través de la pedagogía y la historiografía, la energía mítica.

El punto de partida de Ramos Mejía es otro ensayo, *La psicología de las multitudes*, escrito en 1895 por Gustave Le Bon. En realidad podría decirse que el libro de Ramos Mejía es una re-escritura del libro de Le Bon. Y lo mismo puede decirse, por ejemplo, del texto de George Sorel, *Reflexiones sobre la violencia*: que constituye una relectura en clave roja de la *Psicología...* de Le Bon. En este caso se retoma a Le Bon para hacerle decir lo contrario. Pero en el caso de Ramos Mejía, para hacerse cargo de los problemas y los desafíos que suponían esos problemas para las clases dominantes.<sup>3</sup> Por supuesto que hay algunas diferencias que no se le escapan a Ramos Mejía. Tiene presente que la Argentina no es Francia y que, por tanto, las multitudes que acechan en Europa pueden ser muy distintas a las que empiezan a revolotear por estos lugares.

Para Le Bon estamos asistiendo a una nueva etapa: la era de las masas. Hasta hace poco la opinión de las masas no contaba casi nunca. Para descalificarlas bastaba recordar su analfabetismo. Pero cuando la sociedad se industrializa, se crean condiciones para su politización. Las masas adquieren protagonismo y reclaman otro lugar en el mundo. Dice Le Bon...

No es ya en los consejos de los príncipes, sino en el alma de las masas donde se preparan los destinos de las naciones. (Le Bon, 1986: 20)

La política se masifica, las multitudes ya no piden la palabra: la arrebatan. Basta recordar las jornadas de los comuneros parisinos de 1871. Aquellos acontecimientos están muy frescos en la memoria de Le Bon y también en la de Renán, quien dedica por lo menos dos libros a semejante cuestión. Uno: *La reforma intelectual y moral* y, el otro: *Qué es una nación*.

Si mencionamos a Renán es porque los interrogantes de Le Bon –que son las inquietudes que tiene Ramos Mejía– apuntan en la misma dirección. Hay que conjurar el espíritu de la comuna, y si ya no se puede evitar la mitificación de la política, puesto que la sociedad se ha masificado, hay que cortejar a las multitudes apelando a otras estrategias, como la “nación”. El truco es nuevo: consiste en desplazar lo social por lo nacional. Pero la



nación ya no será una categoría económica sino moral. La nación se moraliza cuando se vuelve patria. Y la patria es algo que no se puede improvisar, porque pensar en la nación es pensar en el pasado y el pasado es real. Hay que practicar una reforma intelectual y moral que pueda articular las temporalidades contradictorias y recrear de esa manera una duración mítica que atraiga y contenga a esa multitud revoltosa. ¿Qué será entonces la nación? Para Renán, es una conciencia moral colectiva que combina duraciones desquiciadas. Por un lado, supone el pasado, que son los recuerdos comunes, la herencia que se verifica en los glorias y las derrotas de nuestros antepasados; los legados que encomiendan a las generaciones venideras una serie de mandatos que sirven de continuidad. Pero está hecha también con el presente, es decir, con el consentimiento actual; un programa común, una promesa, la esperanza que tienen. En definitiva, una gran solidaridad entre los sacrificios hechos y los sacrificios por hacer. La nación es un llamamiento a las multitudes. Cuando se las inspira se las está convocando más allá de las circunstancias en las que puedan encontrarse. Por eso la nación es el artefacto susceptible de despolitizar a la multitud que amenaza hacerse cargo de los problemas que ella tiene.

Con el advenimiento de los sectores populares a la vida política, la cuestión tiene que comenzar a plantearse en otros términos. Éste es el drama que debe enfrentar cualquier Estado que tenga pretensiones de modernidad. La civilización debe medirse otra vez con la barbarie. Si la industrialización reclama la constitución del mercado laboral, una población masiva predispuesta a alistarse sin chistar en las fábricas habrá que imaginar nuevos estratagemas para contenerla. La ciudad es el espacio de la modernización económica pero también de la desestabilización política. No bastan las medidas librecambistas, se requieren otras de neto corte positivista, si se quiere disciplinar a la masa.

Las décadas que rodearon el comienzo del siglo xx es una época que reclamaba la articulación de formas diferentes de pensar la política. Entre el liberalismo y el positivismo no hay contradicciones sino relaciones de complementariedad en torno al Estado. Digo, entre el liberalismo, que postula a la voluntad de elección como eje de la práctica política —el individuo es libre, autónomo y consciente— y el positivismo, que vuelve a los individuos objeto de fuerzas y leyes sociales que no controla, no hay que apresu-

rarse a encontrar discontinuidades sino un diálogo profundo que persigue hacer frente el devenir multitudinario. Entre la voluntad y la determinación hay una tensión que las clases dominantes deben saldar sino quieren ser devoradas por ese monstruo llamado multitud.

Hay una contradicción intrínseca en el capitalismo. La burguesía necesita a la multitud, pero las multitudes son peligrosas. Desde el momento en que el capitalismo puso en las manos de la multitud la producción de su riqueza, se volvió cada vez más necesario vigilar a esa multitud. La fábrica es un espacio de producción, pero puede convertirse en un lugar para la politización. Esto es algo que también lo saben muy bien los burgueses. Por eso no basta con la universalización del sufragio; es decir, con la electoralización de la multitud. Al mismo tiempo que se serializa la acción colectiva con las interpelaciones individuales que supone el voto, se dispone una serie de dispositivos para modelar sus comportamientos y de paso ganarse la confianza de esos sectores. De ahora en más, la salud, la higiene, la educación, dejarán de ser cuestiones privadas para convertirse en problemas públicos. Es la oportunidad que tiene el Estado para modelar una moralidad que impida poner en tela de juicio los intereses de las clases dominantes. La nación será la argamasa de todas aquellas prácticas.

Si el modelo librecambista reclama un Estado minimalista que lo aparte de la sociedad; el positivismo lo implica cada vez más, cuando incorpora en su agenda la disputa ideológica de los sectores subalternos. El Estado no puede comportarse como un mero gendarme, cuando las multitudes pueden irrumpir en cualquier momento y descolocar a las clases dirigentes. La vida se ha masificado y no hay marcha atrás. Hacer política, gestionar los intereses económicos de los sectores dominantes, significa tener en cuenta este dato; hay que hacer política con esta novedad y, para ello, antes que nada, lo primero que hay que averiguar es en qué consiste la multitud; cuál es su esencia, su rasgo definitivo. Le Bon es uno de los tantos autores que por ese tiempo, apostará una caracterización:

El hecho más llamativo que presenta una masa psicológica es la siguiente: sean cuales fueran los individuos que la componen, por similares o distintos que puedan ser su género de vida, ocupaciones, carácter o inteligencia, el simple hecho de que se haya transformado

en masa les dota de una especie de alma colectiva. Este alma les hace sentir, pensar y actuar de un modo completamente distinto de como lo haría cada uno de ellos por separado.<sup>4</sup> (Le Bon, 1986: 29)

Diversas son las causas que determinan el surgimiento de las masas. La primera de ellas tiene que ver con la composición sensible y, la segunda, determinada por la primera, con la credulidad. Dice Le Bon:

[...] el individuo integrado en una masa adquiere, por el mero hecho del número, un sentimiento de potencia invencible que le permite ceder a instintos que, por sí sólo, habría frenado forzosamente. Y cederá con mayor facilidad, puesto que al ser la masa anónima y, en consecuencia, irresponsable, desaparece por completo el sentimiento de responsabilidad, que retiene siempre a los individuos. Y la segunda causa: el contagio mental, interviene asimismo para determinar en las masas la masificación [...] Me refiero a la sugestibilidad, cuyo contagio no es sino un efecto. (Le Bon, 1986: 31)

Para Le Bon, cuando la masa está bajo la influencia de determinados afectos, pulsiones que funcionan como excitantes, queda expuesta a un estado de fascinación semejante al que produce el hipnotizador en el hipnotizado.

De allí que para anclar el circuito masivo de la política no importa tanto fijar claramente cuáles serían las reglas del juego, sino averiguar los móviles ocultos que impulsan y paralizan su cerebro. Para reconocerlo, se deberá apelar a las imágenes, a la impresión de estímulos externos y artificiales. Las imágenes interpelan, entusiasman y, luego, movilizan. En este caso, desmovilizan. Las multitudes piensan a través de imágenes. La imagen evocada promueve, a su vez, una serie de ellas sin ningún nexo lógico con la primera. Al no poder pensar más que por imágenes no se dejan impresionar sino mediante imágenes. Sólo estas las atemorizan o seducen y se convierten en móviles para la acción. Las imágenes emotivas son las apariencias que permiten capturar los bajos instintos, que engarzan las miradas apartándolas de cualquier lectura consciente. Las multitudes viven en un estado de alucinación colectiva cuando son impresionadas por una imagen-fuerza.

Le Bon, entonces, llama la atención sobre la modificación de la agenda de las clases dirigentes. En el próximo siglo –el siglo xx– dice, el espacio estratégico de control ya no será ese recipiente que llamamos conciencia –racional–, sino las pulsiones que cultiva el cuerpo; la inconciencia –irracional–. Hacia allí deberán orientarse los esfuerzos del Estado, procurando imprimirles una forma particular a dichos afectos, antes de que lo haga otra experiencia. Si la conciencia es un efecto ideológico, las emociones, un efecto mítico. Las imágenes empujan, apabullan el libre albedrío, hasta descolocarla de su sano juicio, hasta precipitarla en la irracionalidad que caracteriza a las ménades.

Por eso, la pregunta que flota en el ambiente, sin necesidad de ensayarse explícitamente, apunta al Estado: cómo debería insertarse el Estado frente al devenir multitudinario y mítico de la política. Para colmo la política se ha secularizado. Dios ha muerto, “las masas no quieren hoy dioses.” Y si bien “los ríos no remontan hacia sus fuentes”, las ha suplantado con otras tantas imágenes que cumplen efectos parecidos. “Resignémonos a sufrir el reinado de las masas, ya que menos imprevisoras han derribado sucesivamente todas las barreras que podían contenerlas” (Le Bon, 1986: 21 y 22) o disputemos el sentido de aquellas imágenes. El que conozca el alma de la multitud se convierte en su dueño y señor: “Las masas no tienen jamás sed de verdades. Ante las evidencias que las desagradan, se apartan, prefiriendo divinizar el error, si el error las seduce. Quien sabe ilusionarlas se convierte fácilmente en su amo; el que intenta desilusionarlas es siempre su víctima.” (Le Bon, 1986: 85)

Existe otro problema, porque la multitud no será siempre la misma. Las aglomeraciones no pronostican el mismo devenir. Por eso no basta con descubrir su lógica de funcionamiento; hay que saber advertir sus particularidades. Esa es la tarea que emprende Ramos Mejía en *Las multitudes Argentinas*. No solo repasar los rasgos de la multitud<sup>5</sup> sino trazar las distinciones taxonómicas; no es cuestión que se despilfarre energía con grupos que no merecían una atención meticulosa. Hay algunos agrupamientos transitorios y otros que componen una unidad mental que lo vuelven, por eso mismo, permanentes. De lo que se desprende también que la multitud no es un problema cuantitativo. El número hace a la multitud, pero no es su condición determinante. El rasgo que las cualifica –y que hay que tener presen-

te— son los afecciones irracionales. Hay diferentes formas de amontonarse y de eso dependen su condición pasiva o activa. Si en las primeras se encuentran dispersas, ciudadanizadas por el vía crúsis electoral, en las segundas se lanzan a ganar la calle. En otras palabras: la diferencia entre las multitudes estáticas y las dinámicas, hay que buscarlas en la existencia de *motores morales*. Estos poderes morales son los que encantan los cuerpos, los conmueven e impulsan, produciendo la transfiguración tan temida de las multitudes en ménades.

Para que haya multitud basta que exista comunidad de estructura, cierta facilidad de contagio y cierta inminencia moral para que, producida la impresión, todos las reciban con igual intensidad y trascendencia. Ahora...

[...] cuando en un ambiente propicio hay contacto material, roce de valencias morales, entonces, su fuerza de expansión estalla como una mezcla explosiva, y la multitud se organiza más formidable y amenazadoramente. Tiene así la homogeneidad de una orquesta: de todas esas voces reunidas, con sus timbres diferentes sin significación particular, surge la voz de un sólo ser que canta su sentimiento y que truenan su pasión vibrante o su odio agresivo. (Ramos Mejía, 1974: 31)

Las moléculas permanecen dispersas hasta que un sentimiento, “...una inexplicable y misteriosa afinidad”, los confunde en una única dirección.

Todos los que, con más o menos, igual estructura, se sienten dominados por una misma idea-sentimiento, tienden a juntarse arrastrados hacia un mismo lugar, hasta una misma calle, como si la automática orientación del impulso los gobernara.” Y tienden también, “a proferir las mismas palabras, y lo que es aún más curioso, hasta afectar iguales actitudes, verificar gestos parecidos, cual si un hilo eléctrico uniera los músculos de todos los rostros. (Ramos Mejía, 1974: 28)

La distinción es importante para comprender la diferencia con Francia. En Argentina todavía podemos estar tranquilos, aunque no hay que dormir-

se en los laureles —es lo que parece decirles Ramos Mejía a sus colegas—. Las multitudes argentinas permanecen más o menos despolitizadas; no encontraron aún su dinámica. Mientras tanto, el Estado tiene tiempo para planificar su intervención, organizar la operación moral. Pero la pregunta queda flotando en el ambiente y se sugiere sutilmente en las entrelíneas: ¿Qué pasará si las multitudes se politizan, encuentran la idea-fuerza que les permita desarrollar su potencia que hasta ahora permanece difusa? Hasta ahora no han encontrado esa contención moral, pero no hay que bajar la guardia. Dice Ramos Mejía:

La multitud dinámica no tiene aquí tendencia a formarse fácilmente. [...] Carece del temperamento nervioso que mueve y hace eficaces y temibles en el mecanismo político a las multitudes europeas. Pocas veces tiene esa impulsividad. [...] Mientras carezca de motores morales, que son los que, según Moltke, dan vigor a los ejércitos, será siempre tímida y linfática, se moverá con apariencias teatrales, inundará las plazas con estrépito y audacias de coros preparados, pero un grito agudo, un soldado airado o la súbita inoculación del terror que fulmina, la disolverá en medio de la disolución de los paratatos y corifeos que la organicen. (Ramos Mejía, 1974: 229)

Se podrá decir que estas palabras parecen escritas para Perón o Perón supo leerlas mejor que Yrigoyen. Más allá de ello, lo que nos interesa remarcar es la conciencia que tenían las elites sobre la necesidad de contar con *motores morales* para conjurar el devenir crítico de la multitud. El problema estaba latente, y a pesar de que las multitudes se encontraban difusas, no había razón para desentenderse de ellas. Hay que estar atentos al flujo inmigracional. Este es el punto: las multitudes extranjeras; el inmigrante: Ese otro que habla un idioma diferente, que comulga el idioma del socialismo, del anarquismo o cualquier populismo.

Si para la generación del 37 el problema era la formación del Estado, la organización institucional, y para la generación del 80, la unificación de ese Estado constituido, para la generación del 90 —que se constituye sobre las consignas pendientes: *gobernar es poblar y hay que educar al soberano*—, el problema será la nación; es decir, la nacionalización del Estado

constituido y unificado, nacionalizar a las multitudes inmigrantes. El problema son los extranjeros. Hay que nacionalizar a ese otro que habla un lenguaje desconocido, argentinizarlo.

La nación pasa a ser el ítem central de la agenda. Y acá Francia le sacaba ventaja a la elite local. Porque cuando Renán decía que había que afrancesar a los franceses, todos sabían de qué se trataba Francia. Pero qué significa argentinizar a los argentinos. Francia le llevaba varios siglos de ventaja. De allí que la próxima tarea, paralela a la organización del archipiélago escolar, era la invención de la Argentina. Había que inventar una historia; la *Historia Argentina*. Producir un relato para arraigar la deriva poblacional que comenzaba a pulular por la ciudad.

Para Ramos Mejía, no alcanza con la higieniería para detectar las patologías políticas; ni siquiera la criminología puede conjurar lo que incuban sus vísceras. Se necesita no sólo de un dispositivo que permita anticiparse a los conflictos sino que actúe al interior de cada familia, para extenderse en el tiempo. No será negando sino produciendo una nueva sensibilidad social como se re-ligue a esos cuerpos itinerantes y despolitizados que llamaron “multitud”. Se trata de la formación de una conciencia nacional; de inventar el carácter local. Por eso el dispositivo que mejor se ajusta a esta tarea es la pedagogía. Las escuelas son el soporte para la neutralización del inmigrante. En la escuela argentina se estabiliza la energía política que promete el devenir masivo.

Si hay una biología –una sensibilidad que se trasmite de generación en generación– la escuela es la institución que mejor puede inscribirse para producir discontinuidades en las filiaciones políticas que los padres suelen heredar a sus hijos. La filantropía pedagógica permite sustraer al hijo del inmigrante de su entorno familiar para incluirlo en un espacio de normalización. Como dice Ramos Mejía: “La primera generación es deforme y poco bella. [...] En la segunda, ya se ven las correcciones que empieza a imprimir la vida civilizada y más culta que la que traía el labriego inmigrante”. (Ramos Mejía, 1974: 214) Ortopedia mental, campaña de moralización pública. Es en la Escuela...

[...] donde sistemáticamente y con obligada insistencia se les habla de la patria, de la bandera, de las glorias nacionales y de los episo-

dios heroicos de la historia; oyen el himno y lo cantan y lo recitan con ceño y ardores de cómica epopeya, lo comentan a su modo con hechicera ingenuidad, y en su verba accionada demuestra cómo es de propicia la edad para echar la semilla de tan noble sentimiento.” De lo contrario, “será temible si la educación nacional no lo modifica con el cepillo de la cultura y la infiltración de otros ideales que lo contengan en su ascensión precipitada hacia el capitolio. (Ramos Mejía, 1974: 222)

Algo parecido va a decir José Ingenieros, augurando la formación de una nueva nacionalidad a partir de la...

[...] fabricación del sentimiento patriótico mediante artificios de educación. [...] Una nueva raza se está formando por el conjunto de variaciones sociales y psicológicas que la Naturaleza argentina imprime a las razas europeas adaptadas a su territorio. [ Y ] la unidad nacional no depende de la unidad política, sino de la unidad mental y social.” En esa tarea otras dos fuerzas sociales concurren: el trabajo y la cultura. “Son los sillares de la raza: convergencia de esfuerzos y unidad de ideales. Sin trabajo y sin cultura no pude haberlos nunca, absolutamente; son condiciones simultáneas de la nacionalidad; su organismo y su espíritu. (Ingenieros, 1939: 122 y 504/5)

Si tenemos en cuenta que Ramos Mejía, además de diputado nacional, llegará a ser el Director de Asistencia Pública y luego Presidente del Consejo Nacional de Educación, se entiende que no estaba haciendo literatura sino tratando cuestiones de estado. De la gestión en el Consejo, nos llega el inventario que hizo Ingenieros:

Hizo revivir en todas las formas y en todos los momentos el sentimiento genuinamente argentino; bautizó con nombres ilustres todos los edificios escolares de la Capital; instituyó fiestas cívicas y conmemoraciones periódicas de nuestros grandes ciudadanos; promovió concursos de canciones escolares con versos de nuestros poetas y cadencias de la tierra. [...] Y dada la estrecha vinculación de la

escuela con el hogar, la propaganda repercutió intensamente en todas las generaciones, preparando de este modo aquel soberbio estallido patriótico del centenario. [...] Dotó a Buenos Aires de un Museo Escolar. [...] Extendió la utilidad y amplió el número de las llamadas escuelas nocturnas para adultos y de las escuelas militares, donde el conscripto analfabeto, evadido en los primeros años de la escuela, se redime de su ignorancia bajo la acción del estado decente. [Finalmente], creyó útil fundar escuelas y las fundó a millares; anheló transfundir el sentimiento nacional de la argentinidad en la enseñanza y ejecutó su programa de educación nacionalista. (Ingenieros, 1915: 67/8)

Había que inventar la patria, una mitología nacional que dispute el sentimiento de las fuerzas morales que comenzaban a circular por la vida urbana, había que evitar las ménades.

En el planteo de Ramos Mejía, al igual que en el de Le Bon, se filtra cierto fatalismo cuando postula la irreversibilidad de los acontecimientos. No hay marcha atrás, la vida se ha masificado, especular en la política es preocuparse por la multitud, pensar con una política masiva. Habrá que valerse de sus insumos procurando cargarlos de otro sentido y dándoles otra dirección. Dice Ramos Mejía: “El virus que destruye y mata es susceptible de curar, y la enfermedad que consume a los organismos valetudinarios puede despertar en los tejidos vigorosos la vida que dormita en la inercia de un intercambio lento y opacado por falta de naturales estímulos”.

Es la ambivalencia del mito; su doble sentido. No hay mal que por bien no venga. Si de misticismos se trata, se diagramará un inventario de imágenes que nos hablen de aventuras y otras piruetas por el estilo, de victorias y derrotas, de traiciones y lealtades. Hay que pensar la Nación, fundar la patria. Esa tiene que ser la imagen fuerza: la Patria Argentina. “Como ya lo ha dicho la fisiología: favorable o nocivos, según las circunstancias de su empleo, medicamentos o venenos, según las dosis, tal es la función de los virus conocidos, tal es también, como trataremos de demostrarlo, la de las multitudes en la historia del Río de la Plata”. (Ramos Mejía, 1974: 24)

Las imágenes míticas pueden servir tanto para movilizar como para fijar en el lugar, normalizar. En última instancia, de éstas dependerá el carácter

dinámico o estático que puedan llegar a asumir. Las imágenes nos motivan o nos evitan. Esta parece la opción. Disponen la acción o la detienen. Ramos Mejía, como *Le Bon*, entiende que no queda otra posibilidad y hay que hacerlo rápido, antes de que la miseria reoriente las emociones hacia los espectros que sobrevuelan por la ciudad. Si bien el país no conoce todavía formas de organización multitudinaria, no hay que dormirse en los laureles. Más aún cuando la multitud no puede arraigarse en la tierra y se sorprende deambulando por una ciudad que tampoco la puede contener, toda vez que la Argentina, inscrita en la división internacional de trabajo –productora de materias primas e importadora de productos manufacturados–, no se había industrializado.

“Atravesamos una época de fetichismo político bastante grave”, dice el autor y por eso advierte que:

[...] la multitud moderna (la dinámica) no ha comenzado aún su verdadera función. Es todavía una larva que evoluciona, o mejor que eso, un embrión que parece mantenerse al estado estático, esperando la oportunidad de sus transformaciones. Como he dicho ya, no hay propiamente multitudes políticas porque entre otras razones, no existe la calurosa pasión de un sentimiento político, el amor de una bandera que esté ligado el bienestar de la vida, el odio sectario, la rabia de clase o de casta. Como aún no se le deja libremente formarse o no existen problemas que apasionen y determinen su constitución, la que solemos ver por las calles, más que multitudes, son agrupaciones artificiales, compuestas de operarios sin entusiasmos, llevados por sus patrones en esas comedias socialistas que suelen representar empresarios imprudentes. (Ramos Mejía, 1974: 223)

En el trasfondo de la escritura, se percibe el dramatismo que está en juego: “En la actualidad no hay hambre, no hay odios engendrados por la miseria; no hay obreros sin trabajos [...] No existe aún la epidemia de la miseria, que es lo que le da su personalidad colectiva de plaga permanente y de fenómeno social ponderable. (Ramos Mejía, 1974: 239)

Esta es la cuestión: ¿qué pasará cuando las multitudes que no pueden arraigarse en el campo por el particular régimen de propiedad privada, ten-

gan que deambular por una ciudad que tampoco puede contener sus expectativas laborales? ¿Qué pasará si la miseria se combina con las remembranzas del viejo continente?

Este es el problema, el cóctel explosivo que comienza a tramarse en la oscuridad. Si el gobierno no avanza con una reforma moral, el hambre, por un lado, y las idea-fuerzas, por el otro, se vuelven la combinación maldita que amenazará desestabilizar cualquier gobernabilidad.

Si el cuerpo está satisfecho y el alma despreocupada bajo la tutela del grupo, la sensual histerota, esa multitud dinámica [...] no se organiza porque no tiene función. Y si lo hiciera, carecería de la orientación que da la pasión del itinerario moral propio y no sugerido, que fija una idea-fuerza cuando la congrega y le imprime su carácter de relativa permanencia. También es cierto que en este gris achataamiento político e intelectual en que vive, con ese corte fenicio que va tomando la sociedad metropolitana, el corazón se halla oprimido por el estómago, y el cerebro por los intestinos: esta ciudad tiene demasiado hígado todavía para que pueda dar cabida a un ideal; temo que el día que la plebe tenga hambre, la multitud socialista que se organice sea implacable y los meneurs que la dirijan representen el acabado ejemplar de esa canalla virulenta que lo contamina todo.” (Ramos Mejía, 1974: 242)

## **14. El infraproletariado: esa criatura autómatas que habita los sótanos**

Como se dijo arriba, el lumpenproletariado no fue una categoría ajena a la historia de las ideas políticas argentinas. Se la puede rastrear, travestidamente, tanto en el marxismo oficial del PC, como en la línea más heterodoxa del trotskismo. Pero si hay alguien que se valió de esta categoría, ese fue Ezequiel Martínez Estrada.

La categoría servía para caracterizar lo que no entendían, aquello que se les había escapado de las manos: el peronismo. Como no podía ser de otra manera, la caracterización se hacía cargo de las connotaciones despectivas

que implicaba su manipulación y abrevaba en todo aquello que se había cargado a la cuenta del lumpenaje.

Si Perón y sus descamisados eran la versión criolla de la serie Bonaparte y lumpenproletariado, los sindicatos y la Fundación Evita constituían un complejo entramado de instituciones burocráticas –equiparables a la sociedad de beneficencia– destinada a organizar al ejército andrajoso.

No es el objetivo de este libro ponerse a investigar el peronismo, por eso no van a refutarse las opiniones que se ensayaron alrededor de estas categorías. Solamente interesa repasar el uso que se hizo del lumpenproletariado para juzgar el peronismo.

En 1956, Martínez Estrada escribe *¿Qué es esto?* Es uno de los libros que dedica al peronismo, el más directo, el más crudo. Años atrás había publicado un par de libros que si bien estaban consagrados a afirmar la actualidad del pensamiento de Sarmiento –implícitamente– giraban en torno a la cuestión del peronismo. Nos estamos refiriendo a *Sarmiento* de 1946; a *Meditaciones sarmientinas*, que sería publicado después de su muerte, en 1968 y, sobre todo, a las conferencias pronunciadas en 1947 en la librería Viau, que luego fueron editadas por su dueño en ese mismo año con el título *Los invariantes históricos en el Facundo*. Se trataba de pensar las relaciones de continuidad que existían entre fenómenos separados en el tiempo, aparentemente diferentes, pero profundamente semejantes cuando nos deteníamos en sus atributos. Para Martínez Estrada parecería que la Argentina se resiste al paso del tiempo, y el peronismo es la mejor prueba de ello. No lo dice directamente, pero si tenemos en cuenta el año en que están escritos se comprende de suyo que las referencias implícitas no pueden sino estar aludiendo al fenómeno peronista. Hay una esencia en las cosas que se manifiesta telúricamente, esa propiedad sería la forma que asume la invariante de la época, el lugar donde habría que ir a buscarla.<sup>6</sup>

En este punto, Martínez Estrada retoma las grandes ideas fuerza del sarmientismo, pero dándoles otra vuelta de tuerca, primero con Hans Freyer y, luego, con Karl Marx.

Sostiene que la naturaleza<sup>7</sup> determina el destino de sus habitantes, estableciendo las líneas de su acción. La naturaleza no es ingenua, le imprime un sentido a la historia y, por añadidura, un carácter a la condición argentina. La naturaleza no se manifiesta siempre de la misma manera. La pampa



estudiada por Martínez Estrada ocupa el lugar que para Sarmiento tenía el desierto. En efecto, al igual que el desierto, la pampa argentina, no es una escenografía ingenua que se escoge para desplegar la trama. El terreno, que es el paisaje que rodea, hará las veces del teatro sobre el que va a representarse la escena. El desierto o la pampa no son un recurso pintoresco que aporta excentricidad a los actores en juego, sino las condiciones naturales que revelan de antemano el carácter de los personajes que se busca, en ese mismo acto, comprender.

Uno de esos personajes, el más emblemático de todos, el más peligroso, es el caudillo. El caudillo, o mejor; la función que encarna el caudillo, le están informando a la generación de Sarmiento sobre el ambiente por donde se mueve. Aspectos físicos que van modelando, con el paso del tiempo, la fisonomía de los actores que después se miden en el ruedo de la política, sin advertir que ese duelo estaba escrito como una fatalidad en la naturaleza de las cosas.

En la figura del caudillo se condensan otros prototipos, productos también de la inclemencia de su entorno. Esos prototipos, que van del rastreador al gaucho malo, pasando por el baquiano y el cantor, pero también por los jueces de paz o los comandantes de campaña, se resumen en la figura mayor del caudillo, el líder, el patrón de estancia o jefe político del desierto. Caudillo es aquella persona que logró reunir a lo largo de su vida todos aquellos atributos que son todas las funciones, todos los hábitos y los accidentes que la naturaleza reparó para sus moradores.

El caudillo no es una excentricidad argentina sino el dato repetido en la historia. En cada repartición, en cada despacho, detrás de cualquier mostrador o ventanilla, siempre habrá un caudillo. El caudillismo es el telón de fondo, la impronta de la naturaleza en una institucionalidad que ha sucumbido ante su prepotencia.

Las cualidades psicológicas de estos personajes representativos, son reflejos condicionados por el medio y el instinto forma un todo con la inteligencia, de manera indiscernible. De tales personajes terrestres se pasa sin solución de continuidad, sin salto, a los personajes diabólicos, que maniobran la historia, los caudillos ya representantes de un medio superior, en que la naturaleza es el mero receptáculo de la acción. (Martínez Estrada, 2001: 183)

Y:

El caudillo no ha desaparecido, sino que se ha reabsorbido en el funcionario y el magistrado; la institución se ha acaudillado, el estadista y el legislador vuelven a usar sus antiguos instintos racionalizados de rastreadores y baquianos. [...] Mi opinión es que Rosas sigue siendo el dominador espectral de nuestra vida nacional, el organizador y el legislador oculto, que son casi literalmente las ideas de Alberdi. Todas las diferencias que hallemos son formales, no estructurales ni funcionales, y Rosas no era una persona humana sino una función pública. (Martínez Estrada, 2001: 184 y 189)<sup>8</sup>

Dicho de otra manera: el clima y el ambiente geográfico son los factores constitutivos de la particularidad americana en general y del carácter que asumirá la política argentina en particular. El desierto tiene la palabra y hay que interrogarlo. Esto es lo que hizo Sarmiento en “Civilización y Barbarie” y lo que hace Martínez Estrada en “Radiografía de la pampa.” Pero lo que se anuncia como al pasar en 1930, adquiere nombre y apellido más tarde, cuando el peronismo llega al gobierno o el gobierno se vuelve peronista.

Lo que Sarmiento escribe en su libro *Facundo*, a Martínez Estrada le lleva seis años escribirlo. En todos los libros, Martínez Estrada reescribe a Sarmiento, vuelve sobre sus tesis principales, antes que para corroborar un estilo, una teoría o su legitimidad histórica, para manifestar su vigencia. A Martínez Estrada le interesa señalar la actualidad de las sospechas que se barajaron cien años atrás, cuando Perón todavía era Rosas. O, al revés, cuando Rosas estaba intuyendo al general Perón. Todos estos libros, quiero decir, componen un solo texto en el cual se intenta poner en evidencia los accidentes de la historia, lo que nos deparó la naturaleza como fatalidad.

Pero que conste que entre la naturaleza y su producto no hay una relación mecánica; la naturaleza se vuelve una fatalidad cuando la cultura no pudo hacer lo suyo. Porque si las dos épocas están modeladas por la misma materia prima –la naturaleza bárbara–, lo que también se está señalando son las tareas pendientes: civilizar a la barbarie. Hay que concientizar



al proletariado como antes había que educar al soberano.<sup>9</sup> Caso contrario estamos condenados al eterno retorno, a repetir como parodia lo que antes había sido experimentado como tragedia.

Los ensayos sobre Sarmiento, entonces, apuntan a verificar la actualidad de sus pronósticos. Civilización y barbarie siguen siendo los términos que cortejan a la Argentina. La vigencia de *Facundo*, es la permanencia del carácter facúndico en la política argentina. Carácter que se ha enquistado, sedimentado y se puede corroborar en la actualidad del peronismo.

Entre Rosas y Perón hay una relación de continuidad, que hay que buscarla también entre la montonera y los descamisados. Porque detrás del caudillo están los seguidores. No hay jefes sin partidarios. Cuando la política se ha masificado, la misma se reconstituye en el terreno de los afectos, del carisma y la lealtad. Si los caudillos representan la expresión individual y espontánea de la naturaleza; la montonera su correlato colectivo e igualmente automático.

En efecto: el problema no es sólo Perón sino el peronismo; es decir, los seguidores de Perón. Este será el tema del cuento “La inundación”, publicado también en 1956, el año que aparece *¿Qué es esto?*

La inundación, dijimos arriba, es una de las formas que asume la invasión. En este caso una inhóspita capilla es tomada por el vecindario de Arana luego de que la lluvia sacara al río de su cauce para volcarlo sobre la hondonada donde estaba asentado el pueblo. Pero la inundación de Martínez Estrada es una invasión adentro de otra invasión. Porque la estampida de los ciudadanos será seguida de cerca por la de los perros. Una vez más, la chusma se vuelve animal. Como en “El matadero” de Echeverría, se escoge la figura del perro para nombrar la vida a la intemperie, una vida llevada con promiscuidad, la vida lumpen. Los perros permanecerán aullando afuera de la capilla, rasgando las puertas, hasta que ingresan, todos hediondos, poseídos por una diabólica alegría que volvería aún más densa, casi maldita, aquella atmósfera que comenzaba ahora, desde la llegada de los perros, a oler a carne descompuesta. En el cuento aparece el cura, que no va tardar en adjudicar la persistencia de la tormenta a la profanación de las tumbas por parte de los perros. De modo que se imponía la tarea de echarlos a patadas. El cuento, que es el último de los *Tres cuentos sin amor* —así se llama el libro del que estamos hablando— termina trágicamente con

estas palabras que, si las citamos, el lector entenderá que lo hacemos con otro sentido:

Al poco tiempo, algo más destacado de la vaga oscuridad de las nubes, otro vasto trueno resonó henchido de sombra y humedad. El cielo se adensó, seguramente porque caía la tarde, y enseguida, como cuando empezó, después de tres meses de sequía, la lluvia precipitaba sus gruesas gotas sobre los rostros levantados. (Martínez Estrada, 1956 a: 138)

“El desierto llega a la ciudad”, escribió alguna vez Roberto Arlt. Y llegaba con todo lo que simbolizaba ese desierto, al menos para esa intelectualidad habituada a leer a Sarmiento. La inundación o la invasión fue la metáfora escogida para pensar y descalificar las acciones colectivas que compusieron la protesta el 17 de octubre. Como dice Daniel James: “La ciudad propiamente dicha, en especial su zona céntrica, era el territorio de quienes contaban con algún status político, social y cultural. [Y] los acontecimientos de octubre violaron las convenciones vigentes: los suburbios invadieron el centro”. (James, 1995: 125)

Dicho esto, vayamos de una vez a *¿Qué es esto?*, el libro en que Martínez Estrada se vale de las categorías de lumpenproletariado y bonapartismo del marxismo para explicar el peronismo. Estamos en 1956, un año después que Perón fuera destituido por la Revolución Libertadora. Este libro también puede ser leído como una reescritura del *18 Brumario...*, en la medida que certifica la vigencia de las hipótesis que Marx ensayó en 1852. Una reescritura que polemiza con los intelectuales que contribuyeron a forjar ese gran mito llamado *pueblo*, el *subsuelo de la patria sublevado* o, mejor dicho, como dice Martínez Estrada, los “habitantes del sótano”. Lo que hace Martínez Estrada con Perón y los descamisados es lo mismo que había hecho Marx con Bonaparte y el lumpenproletariado.

Pero repasemos brevemente la tesis de Marx. La beneficencia—la prebenda— por un lado y el espectáculo—el fetiche, la estampita— por el otro, son los dos términos constitutivos del bonapartismo. La posibilidad de reconstituir al Estado en términos neutrales; de abstraerlo de la lucha de clases para repositularlo como amigable componedor. Cuando las desigualdades se vuelven



manifiestas, no se puede evitar el conflicto pero hay que impedir la lucha; hay que reconocer las desigualdades –el conflicto– para evitar la confrontación –la lucha–. En efecto, el bonapartismo es el intento de las clases dominantes de atenuar los enfrentamientos de clase en función de cierto arbitrio sobre ellas. Arbitraje que se construye emplazando al Estado más allá de la burguesía. Lo que se busca con el bonapartismo es autonomizar al Estado de la clase dominante. Es como que se vuelve un gobierno de clase sin clases. Con el bonapartismo, el Estado se fetichiza, adquiere vida propia.

Una vez más, para evitar la politización del proletariado, el Estado comienza a tomar nota de sus problemas, ensaya alguna respuesta superficial, mejora incluso su vida cotidiana garantizando condiciones más ventajosas para la venta de la fuerza de trabajo. Pero nunca ataca las cuestiones de fondo, deja intactas las relaciones de producción como relaciones de expropiación o explotación porque, en última instancia, el bonapartismo es la estrategia de los sectores dominantes para resolver crisis económicas y crisis hegemónicas a través del intervencionismo *fetichizado* del Estado.

Para decirlo con las palabras de Martínez Estrada:

Se da el nombre de bonapartismo (nombre derivado de los dos emperadores franceses de la dinastía Bonaparte), al gobierno que esforzándose por aparentar imparcialidad, se aprovecha de la lucha aguda y extrema planteada entre los partidarios de los capitalistas y de los obreros. Sirviendo en realidad a los capitalistas, ese gobierno engaña más que ningún otro a los obreros, a fuerza de promesas y de pequeñas limosnas. (Martínez Estrada, 1956 b: 62)

Eso por un lado. Por el otro, a través del bonapartismo, la política se reconstituye desde el personalismo; es decir, dándole una impronta carismática. Y es una personalización que se averigua en la retórica del líder, pero también en el entusiasmo de sus seguidores, en el lugar que tiene el jefe en el imaginario popular, sobre todo, entre las capas más bajas. Ya no será la fuerza sino el carisma que despierta la fuerza, el consentimiento que se ganó en los sectores subalternos, lo que define al Estado bonapartista.

Pero el bonapartismo no es un fenómeno espontáneo, sino un proceso planificado que supone, por un lado, la escenificación de la política a través

de la mascarada —el fetichismo, el enmascaramiento, la representación de una comedia— y, por el otro, la asistencia de los sectores más necesitados. Por eso decimos que el paternalismo, por un lado, y el asistencialismo, por el otro, constituyen los elementos que definen al bonapartismo, que permitieron ir modelando las relaciones carismáticas entre el jefe y sus seguidores.

Para Marx la manera de despegar al Estado de la burguesía, de que los sectores populares sientan que por fin estaban actuando en su favor, era montando una farsa, representando una parodia, volviendo sobre las consignas y los ropajes de una época que ya no era la suya. Bonaparte, al igual que Perón —para Martínez Estrada— era ese viejo ladino que concebía a la vida histórica de los pueblos y los grandes actos de gobierno y de Estado como una comedia, “en el sentido más vulgar de la palabra; como una mascarada, en que los grandes disfraces y las frases y gestos no son más que la careta para ocultar lo más mezquino y miserable.” (Marx, 1992 b: 267) Por eso....,

[...] cuando estos aparentan dedicarse precisamente a transformarse y a transformar las cosas, a crear algo nunca visto, en estas épocas de crisis revolucionarias es precisamente cuando conjuran temerosos en su exilio los espíritus del pasado, toman prestados sus nombres, sus consignas de guerra, su ropaje, para, con este disfraz de vejez venerable y este lenguaje prestado, representar la nueva escena de la historia universal. (Marx, 1992 b: 213)

Con todo, lo que se propone la burguesía, con el giro bonapartista del Estado, es la organización de esa masa informe, difusa y errante. Un entramado de instituciones dispuesto a reclutar al lumpenproletariado para imprimirle una identidad que no tenía precisamente por su condición errante. Esa organización, esa identificación y esa unificación o centralización del lumpenproletariado no serán inocentes, toda vez que se busca volverlo contra el proletariado. Recordemos lo que decía Marx al respecto:

Lo que para los obreros socialistas habían sido los Talleres Nacionales y para los republicanos burgueses los guardias móviles, era para

Bonaparte la Sociedad del Diez de Diciembre [la sociedad de beneficencia del lumpenproletariado]: la fuerza combativa de partido de él. Las secciones de esta sociedad, enviadas por grupos a las estaciones, debían improvisarle en sus viajes un público, representar el entusiasmo popular, gritar ¡Vive l' Empereur!, insultar y apalear a los republicanos, naturalmente bajo la protección de la policía. En sus viajes de regreso a París debían formar la vanguardia, adelantarse a las contramanifestaciones o dispersarlas. La Sociedad del Diez de Diciembre le pertenecía a él, era su obra, su idea más primitiva. (Marx, 1992 b: 268)

En ese sentido, el bonapartismo es la posibilidad que tiene la burguesía de producir malos entendidos al interior de los sectores populares. Organizar a los sectores más necesitados para conjurar la protesta de los trabajadores.

Ahora bien, el lumpenproletariado no siempre parece ser el mismo. No viste siempre los mismos harapos. Este es el descubrimiento que creer haber hecho Martínez Estrada. No hay que dejarse llevar por las apariencias. Detrás de ese supuesto trabajador, está la vida lumpen. Detrás del proletariado, hay una duración alienada, engañada y que se deja engañar.

Por eso una de las primeras preguntas que se hará es la siguiente: “Cuándo hablamos de nuestro pueblo, del pueblo argentino ¿a qué nos referimos, a qué grupo o conglomerado étnico, profesional o político?” (Martínez Estrada, 1956 b: 30) La respuesta no se demora; bestial, descabellada:

El 17 de octubre Perón volcó en las calles céntricas de Buenos Aires un sedimento social que nadie había reconocido. Parecía una invasión de gentes de otro país, hablando otro idioma, vistiendo trajes exóticos, y sin embargo eran parte del pueblo argentino [...] Porque había ocurrido que, hasta entonces, habíamos vivido extraños a parte de la familia que integraba ese pueblo, ese bajo pueblo, ese miserable pueblo. Lo habían desplazado u olvidado aún los políticos demagogos y Perón tuvo más que la bondad y la inteligencia, la habilidad de sacarlo a la superficie y de exhibirlo sin avergonzarse de él, no en su calidad de pueblo sino en calidad de una fuerza tremenda y

agresiva que hacía peligrar los cimientos mismos de una sociedad constituida con sólo una parte del elemento humano. O sea, el pueblo escogido que habíamos visto desfilar en las fiestas patrias vestido de domingo. Era también pueblo, que no habíamos tomado en cuenta, como dije, pero que existía. No un pueblo sepultado, un pueblo –diré– como el inca o el azteca: un pueblo muerto en vida. No. Era un pueblo vivo, un pueblo viviente que ahora estaba en marcha. Y eran nuestros harapientos, nuestros hermanos miserables. Lo que se llama con una palabra técnica, el *lumpenproletariat*. Era asimismo la Mazorca, pues salió de los frigoríficos como la otra salió de los saladeros. Eran las mismas huestes de Rosas, ahora enroladas en las banderas de Perón, que a la vez era el sucesor de aquel tirano. [...] El país seguía siendo un gran criadero y matadero de vacas como lo fuera desde Echeverría hasta Hudson. Y aquellos siniestros demonios de la llanura, que Sarmiento describió en el *Facundo*, no habían desaparecido. Están vivos en ese instante y aplicados a la misma tarea [...]. El 17 de octubre salieron a pedir cuenta de su cautiverio, a exigir un lugar al sol, y aparecieron con sus cuchillos de matarifes en la cintura, amenazando con un San Bartolomé del barrio norte. Sentimos escalofríos viéndolos desfilar en una verdadera horda silenciosa con carteles que amenazaban con tomarse una revancha terrible. No sólo dio a ese infraproletariado de trabajadores pobres un lugar al sol, sino que en muchos conceptos lo colocó sobre el empleado, el maestro y el profesional. [...] Aprovechó las quiebras producidas en siglos por la miseria y la ignorancia y en ellas introdujo sus cortafríos, reduciendo a ‘su’ pueblo a la impotencia.” (Martínez Estrada, 1956 b: 31/2)

Las multitudes que nutrieron las filas del peronismo no provenían del proletariado, pues sencillamente la industria seguía siendo una tarea pendiente:

Esas turbas que Perón vertió por las calles de Buenos Aires, sobre la metrópoli, de cuyos suburbios eran oriundas, y que formaban parte del pueblo del Himno, eran el proletariado; al menos, el proletariado

andrajoso, el lumpenproletariat. Sí; eran obreros, trabajadores sin especialidad en su mayoría inmensa. La mano de obra era en el país, al regreso de Perón de Italia, la de los coolies, de los poor whites, mano de obra colonial. Carne de cañón de la fábrica, sujeto para discursos parlamentarios y obra de beneficencia de los políticos compasivos. Era la masa que iba detrás de los proletariados, la gente despreciada en todas partes del mundo, aun donde los movimientos obreros estaban bien organizados, los hermanos pobres de los pobres. Los negros del proletariado, como designan en Norteamérica a los obreros que carecen de oficio, de especialidad (de técnica). No había entonces aquí otro proletariado, ni lo hay aún, pues Perón inició la liberación del trabajador sometiéndolo a servidumbre más ruin que la que antes tuvo; la misma, a decir verdad, que éramos y somos un país sin proletarios, ¡sin prole!, en el sentido que la palabra tiene en el lenguaje de Marx. Porque no tenemos población industrial sino peones de máquina, acémilas manuales, tampoco tenemos proletariado ni, en consecuencia, problemas obreros. Los problemas obreros nuestros, como los problemas religiosos o culturales, desgraciadamente son problemas políticos. Tenemos pobres, tenemos personas -hombres, mujeres e infortunadamente criaturas- que no ganan lo indispensable para vivir con decoro, que apenas satisfacen sus necesidades básicas, que son necesidades vegetativas o zoológicas. Naturalmente esa es la población de los censos, de los comicios y de las estadísticas: la cantidad de habitantes, el promedio de mortalidad, escolaridad, nupcialidad o delincuencia de las bolsas cosechadas y las ovejas esquiladas. También de otras actividades más nobles; pero siempre, quiero decir, la masa, lo que los políticos y los filósofos llaman la recua o el rebaño. Perón encontró una población contada por millones en los censos, pero desorganizada, desanimada, abatida, desunida, sin cohesión ni contacto entre sí, sin espíritu de clase, sin órganos de resistencia, mutualidad o defensa de sus intereses gremiales. [...] Encontró población y no pueblo, habitantes y no miembros de una sociedad, trabajadores individuales y no proletariado, pobres que pedían un poco más de pan como si los mendi-gasen y no seres expoliados que exigían justicia. Ese fue su pueblo,

su fuerza única, su brazo derecho, porque la fuerza sagrada, la fuerza fuerte, su brazo izquierdo con que amenazaba al otro, y recíprocamente, era el Ejército. De ahí la congruencia del nombre de descamisados que le dio a su tropa. Y de ahí el acierto con que en un caso dijo de ‘su’ pueblo que era un rebaño al que había que tratar como tal dándole de comer y mostrándole el látigo. (Martínez Estrada, 1956 b: 38/9)

Más adelante volverá sobre la cuestión para agregar que...

[...] el instrumento de que se valió fue el proletariado, especialmente el típicamente nuestro o Lumpenproletariat, proletariado del andrajo y la alpargata, al que Toynbee llama ‘proletariado interno’ en cuanto hace presión desde dentro para descalabrar la sociedad. La fuerza compensadora fue el Ejército, teniendo en la otra mano el ejército de reserva ocupado: braceros y mozos de cordel, particularmente el H. P. humano. Manióbró con el pueblo y con las fuerzas armadas para ejercer coacción sobre unos y otros respectivamente. [...] Sin duda utilizó al elemento obrero como verdugo para someterlo en calidad de cómplice criminal, pues lo que le hizo creer que eran conquistas no pasaban de ser despojos. (Martínez Estrada, 1956 b: 74)

En definitiva, esa chusma “[...] que él llamaba ‘los descamisados’ y que algunos tontos y necios confundieron con el proletariado” (Martínez Estrada, 1956 b: 65) no era sino lo que Marx había denominado el lumpenproletariado. El lumpenproletariado es el aporte de la historia al peronismo, pero también la contribución del peronismo a la Argentina. El descamisado, que es la forma que asume el lumpenaje en la argentina, es una criatura que ha descendido de la escala humana.

Ese lumpenproletariat tampoco conoce ningún oficio, ni quiere aprenderlo; son advenedizos, pigmeos de los mismos políticos a quienes desprecian, rateros de la prole de los grandes ladrones de despacho ministeriales. No hay otra salida que llamarlos, pagarles y sufrir la estafa porque el caño se desuelda, el mosaico salta, la radio no fun-

ciona. Como el gobierno había iniciado grandes obras públicas, abriendo las puertas de la administración a los postulantes, desapareció la desocupación y el ‘ejército de reserva’ se convirtió en ejército civil de asaltantes correctos, tan peligrosos o más que el otro. Un obrero era y acaso sigue siendo un gran señor esclavizado. (Martínez Estrada, 1956 b: 66)

Las frases son descabelladas, se van apiñando una atrás de la otra, obsesivamente, pretender ser implacable cono solo frente al líder sino con sus fieles seguidores. No es necesaria ninguna compostura teórica ni mucho menos guardar una corrección política. El tirano ha sido destituido y se ha prohibido el uso de su nombre.<sup>10</sup>

Según Martínez Estrada, Perón reclutó a los “residuos alógicos y los lógicos”, entre las capas más bajas de la sociedad, para conformar con ella su propia tropa de asalto sin camisa, de Catilina, sus SS, que después pasarían a llamarse CGT. La política se vuelve patotera cuando recluta sus adeptos entre las filas del lumpenproletariado. “Se llama a esos elementos que él recolectó, disciplinó y armó con pistolas automáticas y con consignas del comando invisible de los asesores neofascistas que lo aconsejaban e inspiraban, se les llama, dije, la hez de nuestra sociedad y de nuestro pueblo”. (Martínez Estrada, 1956 b: 33)

La conformación del ejército sindical “es la solución fascista al problema de la desocupación.” (Martínez Estrada, 1956 b: 35) Al lumpenproletariado hay que mantenerlo en forma; o sea, alimentarlo pero evitando su proletarización, procurando conservar su carácter lumpen. La política de salarios altos hay que completarla con un aparato de propaganda que, a través de diferentes tácticas de sugestión, vaya modelando las subjetividades de esa manera. Como dijo Maquiavelo, pan y circo. Para Martínez Estrada la propaganda peronista formaba parte de un “plan sistemático para deprimir la cultura y enaltecer la barbarie”. (Martínez Estrada, 1956 b: 49). Había que retrogradar a las masas a su anterior estado de horda. Había que poner la cultura “al nivel de la pelota de fútbol”. (Martínez Estrada, 1956 b: 52) En vez de tratar de elevar a su pueblo –cosa difícil en verdad–, “había que hundirlo”. (Martínez Estrada, 1956 b: 68) Perón no emancipó a las masas, al contrario, [...] las sometió a la servidumbre satisfecha, solitaria

en su agrupación.[...] Inferiorizó lo bajo, hundió hasta la hez del lecho cenagoso a los sumergidos morales. (Martínez Estrada, 1956 b: 66 y 67) Y “Dejó que sus valets robaran al Fisco y exhibieran orgiásticas el derroche de fortunas inmensas, porque eso seduce al miserable, el que espera tener en sus manos algún día el oro y el látigo”. (Martínez Estrada, 1956 b: 78/9)

Dice: “Perón consumó la exquisitez de esa barbarie: cambió el orden de colocación de los valores, enalteció los trabajos pedestres de los que era asistente la alpargata, y al libro le dio la misión de calzar las patas desaparejas de los muebles. Los libros bajo las patas y las patas sobre las cabezas. Somos bárbaros en cuanto somos incultos y somos incultos en cuanto nos hemos culturado para la incultura”. (Martínez Estrada, 1956 b: 51)

De ahí en más, el embrutecimiento se vuelve sistemático, el peronismo pasa a definirse por su capacidad antropofágica y de prestidigitación. Bajo los influjos de la pedagogía del circo se arremete contra las instituciones de la civilización. El eslogan *alpargatas sí, libros no*; la quema de bibliotecas y el derrumbe de monumentos son algunas de las pruebas.

Hasta aquí el circo representado por el aparato de propaganda. Falta agregar algo sobre la maquinaria de beneficencia que se extendía por toda la sociedad y que tenía, según Martínez Estrada, su metáfora mayor en la Fundación Evita Perón. Sepa el lector disculparnos si las citas fueron demasiado extensas, si lo hicimos es porque, por un lado, eran ¡imperdibles! Y, por el otro, porque servían para advertir la descalificación que se hacía de los actores subalternos a través de un aparato conceptual marxista traído de los pelos –en mi opinión–. Dice Martínez Estrada –y con esto termino– para definir esta suerte de intervencionismo disparatado; ese zafado keynesianismo, que representaba el bonapartismo en su versión criolla:

Perón tuvo en sus manos un instrumento de fascinación omnipotente, que es el Dinero. De él usan los tiranos más que el látigo. En mi país Perón fue el agente diabólico del capitalismo. Un objeto de fascinación, mesmérico, empleado por Perón para hipnotizar a las masas, fue el Dinero. [...] Un billete de mil pesos deja en estado cataleptico a los niños, a los adultos y a los viejos. También a las mujeres, por supuesto. Perón usó del dinero como de una droga: era el

opio que le daba al pueblo, acaso de un embrujo de carácter supersticioso. [...] Aprovechó de esos poderes fáusticos con que otros gobernantes en otros países habían corrompido pueblos enteros, avasallando virtudes y teorías filosóficas. [...] Era como si desde aviones lloviera sobre la metrópoli y el país una lluvia de oro; se repartían los billetes en las esquinas de las calles como volantes de propaganda comercial; y no eran otra cosa realmente. (Martínez Estrada, 1956 b: 78 y 79)<sup>11</sup>

## **15. La mitificación de la multitud, cuando los muertos vivos oprimen como una pesadilla el cerebro de los vivos**

Aquella matriz consignada alguna vez en la frase *civilización o barbarie* –uno de los hitos fundacionales que inspiraban la acción de Estado, rudimento legitimador de la elite criolla, la ideología dominante– se irá desplazando hasta quedar vinculada a la retórica de la izquierda. En realidad no se trató de simple elocuencia, pues los socialistas estaban convencidos de lo que decían. No había una pose teórica sino una convicción que se adivinaba en las miradas de costado, en la pose pituca, pero también en las metáforas que utilizaba para caracterizar al peronismo. Américo Ghioldi puede ser uno de los ejemplos más llamativos.

No es casual que las fuerzas progresistas, en general, y los socialistas, en particular, hayan recuperado la pluma de Sarmiento. Tanto Aníbal Ponce, en *La vejez de Sarmiento* como su maestro José Ingenieros, en *La evolución de la ideas Argentinas*; Martínez Estrada o Américo Ghioldi, en *Sarmiento en las crisis argentinas* volvieron sobre la actualidad de Sarmiento. Sarmiento ha sido una figura recurrente en la izquierda Argentina. Ha sido, por ejemplo, la metáfora para discutir el peronismo. Cuando hay que salvar a la Argentina de las multitudes irascibles, se comprende la actualidad de Sarmiento, la vigencia de sus ideas-fuerza. Sarmiento se vuelve transversal, no solo teórica sino también políticamente.

No debe extrañarnos que la izquierda progresista recupere a Sarmiento. En el fondo, Sarmiento y Marx tenían plena confianza en el proyecto civilizatorio. Entre las condiciones objetivas que tenía que desarrollar la bur-

guesía, estaba también la revolución política —el estado de derecho— y la democratización de la cultura —educar al soberano—.

Por otra parte, lo que hace Sarmiento con Facundo, es lo que hará Marx con Luís Bonaparte: componen personajes para destruirlos. Tanto Marx como Sarmiento construyeron biografías para medirse con ellas. Biografías que, si bien se sustentan por sí solas, las llevarán más allá de sus itinerarios, a los límites de sus posibilidades, hasta que caigan por su propio peso. Biografías que no son ingenuas, que interrogan a una nación desde su cabeza más ostentosa. Puede decirse que aquella biografía es un pretexto para inmiscuirse en los subterfugios de una nación que ni siquiera todavía merece llamarse nación. Una historia de vida que condensa todas las luchas, todas las discusiones; una biografía que se transforma, por esa misma razón, en el gran foco de la lucha intestina. Por eso, pensar a la Argentina o a la Francia del siglo XIX, será pensar a Quiroga o a Napoleón III. “Facundo Quiroga —escribe Sarmiento— enlaza y eslabona todos los elementos de desorden que hasta antes de su aparición estaban agitándose aisladamente en cada provincia. [...] He creído explicar la revolución argentina con la biografía de Juan Facundo Quiroga, porque él explica suficientemente una de las tendencias, una de las dos fases diversas que luchan en el seno de aquella sociedad singular”. (Sarmiento, 1992: 14/5)

Pero esta no es la única semejanza que podemos encontrar entre las estructuras de estos dos clásicos. Apenas nos detenemos en las primeras líneas para advertir otra correspondencia que tampoco será un dato menor. Tanto Marx como Sarmiento no se privan en evocar a las sombras que desquiciaron la duración política de su escena. Convocan a los espectros para darles muerte definitiva, o al menos eso es lo que intentan. Exorcismo crítico, sin duda. Miden su escritura con fantasmas, con el imaginario popular que mantiene cautivo la política argentina. Para decirlo otra vez con las palabras que Sarmiento escoge para inaugurar el Facundo, palabras que, por otro lado, no pueden dejar de recordarnos a las estrofas iniciales del *Manifiesto Comunista*, a lo mejor porque ambos autores compartían la devoción por Shakespeare:

Sombra terrible de Facundo, voy a evocarte, para que sacudiendo el ensangrentado polvo que cubre tus cenizas, te levantes a explicarnos

la vida secreta y las convulsiones internas que desgarran las entrañas de un noble pueblo. Tú posees el secreto: ¡revélanoslo! Diez años aún después de tu trágica muerte, el hombre de las ciudades y el gaucho de los llanos argentinos, al tomar diversos senderos en el desierto, decían: ¡No ha muerto! ¡Vive aún! ¡El vendrá! ¡Cierto! Facundo no ha muerto; está vivo en las tradiciones populares, en la política y revoluciones argentinas; en Rosas, su heredero, su complemento: su alma ha pasado a este molde, más acabado, más perfecto; y lo que en él era sólo instinto, iniciación, tendencia, convirtiéndose en Rosas en sistema, efecto y fin. La naturaleza campestre. Colonial y bárbara, cambiose en esta metamorfosis en arte, en sistema y en política regular capaz de presentarse a la faz del mundo, como el modo de ser de un pueblo encarnado en un hombre, que ha aspirado a tomar los aires de un genio que domina los acontecimientos, los hombres y las cosas. (Sarmiento, 1992: 7)

Pero volvamos a Ghioldi, que deberá medirse con Perón. Para Ghioldi, Perón es el *cuco*, el mismísimo leviatán, un monstruo de dos cabezas. Los dos libros que escribe desde el exilio están dedicados a realizar cirugía mayor, arrancar las dos cabezas. Uno, *El mito de Eva Duarte*, dedicado al artificio y el otro, *La Argentina tiene miedo*, al terror. En efecto, la simulación y la fuerza constituyen las dos pinzas que oprimen como una pesadilla el cerebro de los vivos, una pesadilla de la que hay que despertar a golpe de Historia y Legalidad.

Maquiavelo decía que el Estado tiene que ser como el león, pero también debe comportarse como el zorro. O sea, no basta la fuerza, se necesita del artificio. Sucede que el vulgo es crédulo, de fácil creer, dejándose guiar más por lo que ve o lo que siente que por lo que puede pensar. De allí que no basta con el empleo de la fuerza, se requiere al mismo tiempo del simulacro, de la espectacularización de la política.

Este es el tema de *El mito de Eva Duarte*, escrito en Montevideo en octubre de 1952, durante el exilio. Para Ghioldi, la multitud no es un dato previo, algo así como el mal en sí mismo, pero sí algo que puede modelarse fácilmente. El peronismo, como el fascismo, es una producción cultural que hay que desandar. No es un hecho espontáneo sino el resultado de un

proceso de formación planificado. “Todo ha sido planeado como una operación.” (Ghioldi, 1952: 21): “[El vulgo] puede ser producido aquíavélicamente en muchas partes de la tierra, más fácilmente en los de baja cultura, porque en el fondo se trata de la movilización inmoral de resortes humanos primitivos que están en el fondo oscuro de los hombres, en el fondo de ese hermano nocturno que los hombres llevan dentro de sí enraizado en los complejos irracionales y alógicos”. (Ghioldi, 1952: 64)

En ese sentido, “[...] el peronismo desarrolló una mitología entre pedestre y carnavalesca pero que significa el haber sometido a la república a la dura prueba de anular las inteligencias tratando de reunir los cuerpos mediante el empleo sistemático de la superstición, la histeria, la sugestión, la magia y el curanderismo”. (Ghioldi, 1952: 6)

La inmadurez es carne de cultivo para que cunda el fascismo. Las multitudes primitivas son las que, biológicamente hablando, han descendido en la escala humana. En tanto se dejan guiar por las apariencias, se dejan cautivar por sus propios impulsos que no pueden o saben dominar, pero también se vuelve presas fáciles de los demagogos prestos a decir lo que las masas quieren escuchar. La naturaleza es más fuerte que ellos. A lo mejor las necesidades insatisfechas ablandaron las conciencias hasta volverlas permeables a sensaciones que antes encontraban en la conciencia proletaria una valla de contención.

Sobre estas premisas, Perón y su mujer, Eva, construyeron sus propios mitos y organizaron el espectáculo; Ghioldi lo llamó, “proceso de mistificación”. La mistificación como la posibilidad de distraer a la multitud cuando se la aparta de su conciencia. Para Ghioldi no había una razón de Estado sino una propaganda de Estado; y esa propaganda tiene por fin, antes que convencer, mitificar, “alimentar el más grosero proceso de mitificación de un pueblo, al que se lo desea oscurecido por supresión de las luminarias exteriores y de las luces interiores del discernimiento natural”. (Ghioldi, 1952: p. 21). “El ocultamiento de la realidad por el velo del mito, que se ha convertido, gracias a la fuerza de la imaginación popular perturbada por el Estado, es la única y auténtica realidad”. (Ghioldi, 1952: p. 10)

Pero allí no se detienen las cosas, porque la mistificación se prolonga con la sensiblería; es decir, con la deformación de los sentimientos. En algún momento se define a la sensiblería como la “conciencia o la caricatu-

ra del sentimiento natural”. (Ghioldi, 1952: p. 37) Por eso se vuelven esclavos de la naturaleza pero también de los sentimientos, que son las pasiones trasnochadas de aquellos que no eligen lo que piensan, que siguen el mandato que inspira sus sentimientos que suelen estar casi siempre condensados en las imágenes que se le muestran.

Con todo, la política será reinventada en el proceso mismo de mistificación, como la industrialización de ese mito. A través del cinematógrafo, la radio, las revistas, la cartelería y la folletería, el Estado montará la gran coreografía nacional que irá modelando el imaginario popular hasta volverlo a su imagen y semejanza.

El mito político es fabricado del mismo modo que un absceso de fijación se logra con una inyección de trementina. Los sentimientos como los órganos pueden encancerarse. Se encanera una matriz como una imaginación. Todo sentimiento natural, simpatía, admiración, piedad, al encancerarse crece ilimitada y desmesuradamente hasta dar un producto anormal. La experiencia moderna demuestra cómo un poder sin escrúpulos de conciencia puede fabricar leyendas, imponerlas desde fuera de la conciencia, despertar estados histéricos y frenéticos en las multitudes. Hay técnicas para aborrecer y aborregar hombres. La psicología demuestra que conoce los mecanismos complejos del subconsciente ha sido empleada por la educación para elevar y desarrollar al hombre, y es tomada por los dictadores para castrar y anular la individualidad. [...] Ellos ven en los mitos la resaca y tierra negra para la planta de la multitud cuyas peculiares reacciones estudiaron los sabios de la presente edad de las masas. (Ghioldi, 1952: 54)

Ghioldi vuelve sobre los pasos tanteados por Ramos Mejía a fines de siglo XIX para corroborar lo que éste había intuido tempranamente: “en la multitud se verifica el contagio mental y la sugestibilidad en alto grado” y, además, que “el hombre en multitud activa cae en situación de hipnotizado manejado por hipnotizador”; que “el hombre en multitud puede ser exaltado y lanzado con ímpetu irresistible”; que “por el hecho de estar en multitud el hombre descende varios grados en civilización”, que, en definitiva,

“la multitud es influenciabile y crédula hasta lo inverosímil y sus sentimientos son siempre simples y exaltados”. (Ghioldi, 1952: 58) El peronismo, comprendió que puede estabilizar a la multitud dinámica con el empleo de distintas técnicas sugestivas. Si esto es así, pueden plantearse una serie de continuidades entre Ramos Mejía y Perón, entre el positivismo de la generación del 90 y el nacionalismo popular del 45.

El Estado cultivaba la idolatría y la superchería y, por ende, el fanatismo que suscitan todas aquellas cosas. Puede decirse que Rosas es un poroto al lado de Perón.<sup>12</sup> Para Ghioldi, el peronismo no tenía parangón en la historia argentina. “La comparsa mítica creada por el Estado totalitario que buscó derivar hacia el mito y la ficción las energías espirituales que naturalmente debían volcarse sobre los hechos reales para comprenderlos y juzgarlos”. (Ghioldi, 1952: 17)

Esto en cuanto al artilugio, porque el proceso de mitificación se completa y vuelve perfecto con el terror. Vayamos entonces, al segundo de los libros que citamos arriba, *La Argentina tiene miedo*.

Ghioldi traza una genealogía del terror para inscribir al peronismo al final de una serie larga que arranca en la colonia con sus respectivos sistemas de control silenciosos y apagados. Sigue, después de mayo, con la inseguridad provocada por las idas y venidas durante la organización, con el terror que suscitó la tiranía rosista, después con la prepotencia del caudillismo, hasta llegar al fraude, que fue la forma que asumió el terror en la época de los conservadores.

Los miedos son como productos de experiencia, testimonio de martirios sufridos en la lucha contra la naturaleza y contra el hombre [...] Hemos cruzado todos los grados del miedo, del susto y del sobresalto a la alarma y el miedo y de la pavora al terror y las cimas del horror. [...] Los abusos y desenfrenos del despotismo y de la anarquía bárbara, llegaron a crear verdaderas neurosis del terror. (Ghioldi, 1954: 30)

Por este camino, el peronismo se vuelve una patología colectiva, la mejor expresión de lo que se ha venido sedimentado en el inconsciente colectivo. El peronismo es el pasado en el presente, un resabio de los tiempos



bárbaros nunca abandonados, nunca del todo desarmados, conjurados por la civilización.

Parafraseando a Marx en el *18 Brumario*, cuando decía que la historia se repite como parodia, puede agregarse que el peronismo sería algo así como la forma paródica de la historia argentina. Ghioldi no lo dice con Marx, sino con Vico:

Menciono el nombre de Vico no para expresar mi adhesión a su ley de curso y recurso en la que no está presente la idea del progreso, aunque tampoco expresamente excluida, sino como una forma de insistir en que el progreso no es lineal ni ininterrumpido, que en el andar de la historia suelen producirse, por falta de persistencia de la voluntad en la libertad, ciertas declinaciones que nos conducen al pasado en forma de tendencias, aunque no como repetición concreta de lo ya ocurrido. (Ghioldi, 1954: 57)

Pero no se trata de una cuestión local, se trata de una tendencia internacional. No hay que perder de vista que la izquierda de los 50 sigue pensando la coyuntura desde lo que pasa afuera. A lo mejor porque estaba muy fresca la Guerra Civil Española y ni que hablar de los acontecimientos de la Segunda Guerra Mundial, con el nazismo y el fascismo a la cabeza, Ghioldi quiere ubicar al peronismo entre Franco, Hitler y Mussolini. De modo que pensar en el terror es corroborar el totalitarismo para la Argentina.

Eso por un lado, porque por el otro, el marxismo recurre a la historia para hacerle decir lo que aprendió de memoria. Cuando la historia se repite como tradición nos sirve para darnos cuenta de que el uso del miedo no es una novedad, sino que forma parte del patrimonio cultural de la historia Argentina pero también de la historia universal. Desde Robespierre a Perón, pasando por Bonaparte o Rosas, el abanico es amplísimo.

Pero si la historia es la materia prima disponible para todos aquellos regímenes con aspiraciones totalitarias, también es el mejor antídoto:

El camino pedagógico por excelencia es la historia, porque nos lleva a reconocer cómo se ha ido educando la conciencia del hombre, a través de las adquisiciones y diferenciaciones sucesivas y de las an-

gustias de la múltiple experiencia diaria [...] La historia nos hará entrar mejor en lo que esta tiene de aventura humana, de lucha incesante, que obliga a estar siempre alerta. [...] La historia no educa indicándonos cómo resolver los hechos concretos de cada día, ni enseña el arte de la profecía, o de la previsión. La historia es gran educadora en el sentido de mostrarnos el modo de ser de la actividad múltiple del hombre en la técnica, en la economía y en la política. (Ghioldi, 1954: 23)

En pocas palabras, Ghioldi coincide con Rojas, que coincidía a su vez con el proyecto inconcluso de Sarmiento cuando decía: “La historia es algo así como una galería de formas y la senda pedagógica por antonomasia”. (Ghioldi, 1954: 23)

Ahora bien, la intervención no es meramente positiva, no está para corroborar lo que Ghioldi considera obvio, sino para modificar esas circunstancias. Y aquí es donde se pueden trazar otra vez relaciones de continuidad con lo que había dicho alguna vez Sarmiento, en relación a las multitudes que habitan el desierto y la campaña.

Para explicar las salidas nos valemos de la misma tenaza, pues si la historia es lo que hay que contraponer al mito, la ley es el modo de combatir al terror. Dos conjuros, que son dos formas de conocimiento. El conocimiento de la historia y el conocimiento de la ley. Conocer como historizar; conocer como legalizar. “Solo conociendo –dice Ghioldi– dejaría de ser [Perón] una carga para la conciencia argentina”. (Ghioldi, 1952: 5)

La primera salida la encontramos formulada en la primera página de *El mito de Eva Duarte*. No hay tiempo que perder, por eso el libro se inaugura con la siguiente receta: hay que desmitificar a las multitudes, llamar las cosas por su nombre; o sea, hay que historizar a la multitud.

Se trata de educar al pueblo en el manejo de su propio discernimiento para moverse con los vivos que hacen caudal industrializando muertos. En la lucha por la democracia y el socialismo los trabajadores deben saber liberarse del pesado fondo de leyendas, mitos, supercherías y falsedades, para que nunca la sañosa persecución con-

tra los luchadores pueda ser ofrecida como jornada ejemplarizadora en el camino de la liberación. (Ghioldi, 1952: 42)

Nótese que la solución urgente que se propone vuelve sobre la experiencia de las elites dominantes desarrolladas en torno al Centenario, la pedagogía; pero vuelve también sobre el lugar que el marxismo reservaba a los intelectuales respecto de las masas, la vanguardia. Para decirlo con una consigna que conocemos de memoria: hay que educar al soberano; o sea, hay que concientizar al proletariado, desmitificar al pueblo.

En la pedagogía socialista la educación es una parte de la acción. Educamos en la acción, no en el vacío de los principios abstractos, en la cámara vacía de la doctrina. Los hombres del pueblo no se educan por abstracción, sino en el curso mismo del movimiento social concreto. Inmersos como estamos en esta tremenda realidad es sobre ella misma que debemos educar a la gente, haciéndole comprender el alcance, el sentido y las consecuencias del actual régimen. Así entendemos nosotros la educación doctrinaria. (Ghioldi, 1952: 77)

Hay que salvar a la Argentina, vincularla otra vez en la senda del progreso, la razón. Hay que convencerla, poner la política en el terreno de la conciencia, más allá de la pasión, de la propaganda, de la ilusión demagoga. Frente al primitivismo del mito, la cultura de la pedagogía; perpetuo estrabismo que en la Argentina conocimos con la consigna maniquea: civilización o barbarie.

Para que una clase trabajadora y el pueblo ciudadano sean verdaderamente libres, es necesario que sus integrantes comprendan, hasta reducirlo a polvo, el proceso de mistificación que organizan los poderosos para crear el mito, es decir, para hacer que la ficción engañosa, exornada de cantos, de colgaduras y hasta de superficiales, cuando no mentidas plegarias, se adueñe el cerebro de los humildes que son, sin embargo, los más necesitados de tenerlo fresco y limpio para captar la realidad que los envuelve, asfixia y oprime. Para evi-

tar que el mal del mito y de la mistificación sea el opio de los pueblos, o produzca los efectos de una inyección de morfina que adormece la sensibilidad y la razón, es necesario que cada hombre sea dueño de sus sentimientos humanos y esté alerta para que desde fuera nadie intente manejarlo.<sup>13</sup> (Ghioldi, 1952: 36)

Desmitificar como realizar el hechizo que conjure los espectros que mantienen cautivo el imaginario y la conciencia de los trabajadores; esa falsa conciencia que hace del proletariado un lumpenproletariado, que lo retrotrae a la vida lumpen, que los asimila al lumpenproletariado. Ghioldi sabe que los muertos oprimen como una pesadilla el cerebro de los vivos, pero entiende que no hay tiempo para que los muertos entierren a los muertos. Hay que practicar el exorcismo a través de la educación, divulgando “la cultura de la libertad”.

Pero hete aquí que para que eso pueda suceder, primero hay que deshacerse del mismísimo cuco, hay que sacar a Perón. “Las dos necesidades argentinas son voltear a Perón y superar al Perón-totalitarismo; para lo primero es necesario la fuerza, y para lo último, es indispensable una remodelación de la conciencia [a través de la historia y la ley]”. (Ghioldi, 1952: 5)

Ghioldi no andaba con vueltas, una cosa no quita la otra. Una vez más, al igual que Sarmiento, sugería que para educar al soberano había que voltear primero al tirano y, después de voltearlo, reinstaurar la legalidad y la historia.

Dijimos que la ley es lo que se opone al terror, como la historia al mito. Una vez más, entonces, se buscará difundir la legalidad, conocer la letra de la ley. La ley es la valla al desorden, pero también el mejor antídoto contra las fuerzas reaccionarias.

La Constitución Nacional es libro que habla también de los antídotos contra los miedos. Al abolir los criterios omnímodos, la dictadura y las sugerencias del buen tirano que nunca se encuentra, y al establecer la división de los poderes, la renovación periódica de las autoridades, al dictar la tabla de los derechos y garantías y al intuir, por fin, después de tantos años de lucha, el principio de la legalidad, la Constitución es el dique contra los miedos y las pavuras de la vida

creados por las asechanzas del poder y las amenazas de la anarquía.”<sup>14</sup>  
(Ghioldi, 1954: 31)

Y también:

En la conquista de la legalidad el país dominó los miedos y aquietó las vidas. Pero el proceso de la legalidad, digamos ahora, no es la ‘legalización de la fuerza’ (valga la paradoja), el abuso convertido en apariencia jurídica. [...] Cuando un historiador nuestro, para decir gráficamente el valor de la legalidad, dijo en su crónica que la ‘consistencia de la casa depende de la consistencia de la ley’, ha querido referirse a una legalidad que lleva el supuesto de la libertad, de la idea moral y de la razón. El valor de la ley como símbolo de ese proceso histórico de aquietamiento de la vida y ordenamiento profundo de la sociedad, no se juzga por la ley misma, sino por esos otros imponderables pero esenciales valores: es la ley de la libertad la única capaz de devolver la confianza y restablecer el finísimo hilo que atando a gobernados y gobernantes hace el milagro de crear la seguridad interior y, por eso mismo la seguridad y relativa estabilidad de la vida colectiva. (Ghioldi, 1954: 77/8)

## 16. Casi un proletariado: La inmadurez del peronismo satisfecho

Jorge Abelardo Ramos tiene una opinión bastante diferente sobre el bonapartismo y también sobre el lumpenproletariado. En su libro que, casualmente, tiene como título *La era del bonapartismo*, y que es el quinto tomo de *Revolución y contrarrevolución en la Argentina*, aparecido en 1957, sostiene que el bonapartismo en Latinoamérica tiene características que no son las de los países centrales, allí donde el capitalismo se ha consolidado o está a un paso de serlo. A la hora de leer el *18 Brumario de Luís Bonaparte* no hay que perder de vista las particularidades de los países como la Argentina, donde el capitalismo continúa siendo una pregunta pendiente. El bonapartismo no funciona de la misma manera según intervenga en un modo de producción capitalista que en una estructura colonial. En la colonia o la

semicolonia, si bien el bonapartismo surge también de contradicciones irresolubles, genera condiciones propicias para la liberación. El colonialismo le imprime rasgos específicos al bonapartismo, hasta volverlo una herramienta necesaria para desandar la dependencia con el imperio.

En los países coloniales o semi-coloniales, el bonapartismo, entonces, no será una farsa, sino la oportunidad concreta para realizar la liberación, o al menos para dar algunos pasos en esa dirección. Si con el bonapartismo – según Marx– la historia se repite como parodia, una parodia que se puede reconocer en la escenografía prestada, bienvenido si hay volver sobre las ideas fuerzas del rosismo o el irigoyenismo. Si se busca lograr la unidad nacional para liberarse de la dependencia colonial, aquellas viejas consignas pueden ser el insumo ideal para movilizar a los distintos actores en semejante empresa.

A Ramos no se le escapa que el bonapartismo es el poder personal que se ejerce “por encima” de las clases en pugna, para hacer el papel de árbitro entre ellas. Pero tampoco hay que perder de vista que...

[...] en un país semicolonial como la Argentina, la lucha fundamental no se plantea solamente entre las clases sociales del país, sino que asume un doble carácter: el imperialismo extranjero interviene decisivamente en la política interior y tiene a su servicio a partidos políticos nativos y a clases interesadas en la colonización nacional. De esta manera, el bonapartismo (Perón) se elevó por encima de la sociedad y gobernó con ayuda de la policía, el Ejército y la burocracia. Una centralización semejante del poder era inevitable en cierto modo, dada la tremenda fuerza del imperialismo, cuyo comando concentrado reside en el exterior y cuenta con recursos mundiales, con todo un aparato de difusión y con palabras básicas en el propio país revolucionario. (Ramos, 1972: 202)

Por eso remata con esta tesis: “En un país semicolonial, ninguna revolución puede sostenerse sin ejercer ciertas formas de dictadura democrática”. (Ramos, 1972: 182 y 202/3)

En los países semicoloniales, la revolución social se posterga para tiempos mejores. Hasta tanto no se creen las condiciones objetivas y subjetivas,

al incipiente proletariado le corresponde sellar una alianza con la incipiente burguesía local. Una vez producida la liberación nacional, el proletariado estará en condiciones de volver sobre las preguntas que quedaron pendientes. Pero en esa lucha previa el proletariado no se encontrará exento de peligros. El mayor de los riesgos que correrá consiste en que las fuerzas que movilizó terminen entumecidas por el régimen bonapartista. En ese sentido, Perón fue una promesa pero también un problema, un problema que, inclusive, experimentará en carne propia. Para decirlo con las palabras de Ramos:

De estas ventajas del bonapartismo para combatir al gran enemigo, nacen sus debilidades. Al no contar con partidos nacionales poderosos que lo apoyaran en la realización de un programa antiimperialista y que al mismo tiempo lo controlaran en el marco de una democracia revolucionaria, la persona de Perón se ‘independizó’, por así decir, de las fuerzas que le dieron origen. Al no contar con la presencia activa y el control recíproco de grandes partidos argentinos que coparticiparan del poder, la influencia de Perón creció desproporcionadamente, convirtiéndose en el regulador único de toda situación. (Ramos, 1972: 202)

Su fortaleza se volvió su mayor debilidad, Perón no supo aprovechar la privilegiada posición que ocupó en el Estado para atraer a la burguesía, pero tampoco para organizar a los trabajadores. La desconfianza lo llevó a perderse en un callejón sin salida. Tomó distancia de la burguesía y se acercó excesivamente a los trabajadores. Lejos de resolver las cuestiones que se le estaba llamado a dirimir –como por ejemplo la industrialización y la organización de los sectores subalternos– terminó pateando la pelota para adelante. No sólo no supo reorientar los intereses de los sectores dominantes, sino que tampoco pudo movilizar a los trabajadores. Cuando la burguesía vinculada a otros sectores tradicionales de la estructura colonial le marcó límites concretos al gobierno, entre Perón y los trabajadores se hallaba la burocracia sindical. El modelo de acumulación de fuerzas a partir de la relación privilegiada que se establecía con el Estado, minó los caminos de la lucha de clases, pero también le privó a Perón contar con una clase con

los reflejos necesarios para salir a defenderlo llegado el caso y de paso completar la liberación nacional.

Por eso, señala Ramos, Perón cometió básicamente dos errores y esos errores decidieron su suerte. La primera de las faltas tiene que ver con la burguesía, con “la incapacidad de Perón para atraer a la burguesía en su conjunto al frente nacional”. (Ramos, 1972: 199) Al no hacerlo, la burguesía erraba el camino, se negaba a sí misma, se pensaba con las categorías y los valores de otra clase —la oligarquía terrateniente— que no eran los suyos.

Es lo mismo que, años más tarde, Arturo Jauretche criticará a Perón. En efecto, para Jauretche, la burguesía nacional era “casi una clase”; estaba desquiciada, fuera de sí, se había quedado a mitad de camino. En tanto quería ser una clase pareciéndose a otra, en tanto se pensaba desde un lugar donde no se encontraba, se había separado de su misión histórica.

Esta gente, por su procedencia, es de clase media, pero psicológicamente ya está dissociada de la misma. [...] Es ostentosa como corresponde a la burguesía. [...] Pero la cuestión es que no quiere ser burguesía y rehuendo el status adecuado entra en la simulación de otro que no le pertenece. No es ni fu ni fa, ni chicha ni limonada. [...] Nace de la simulación de situaciones falsas que obligan a ocultar la propia realidad de los componentes y de la consiguiente adopción de pautas pertenecientes a otro grupo que pretenda integrarse. [...] A esta clase le correspondía sedimentarse y para hacerlo tenía que luchar por el mantenimiento de las condiciones que la habían favorecido pero su dinero, en lugar de convertirse en un instrumento de poder, se tradujo en un instrumento de goce. En lugar de mirar por encima del hombro a los que la ridiculizaban, cayó pronto en el ridículo de imitarlos. (Jauretche, 1982: 252, 259 y 303)

Parafraseando a Marx, podemos decir que cuando la burguesía aparenta precisamente a transformarse y a transformar las cosas, a crear algo nunca visto (¡la industria nacional! ¡la modernización!) en estas épocas de prosperidad es precisamente cuando conjuran vanidosos en su situación privilegiada los espíritus del pasado, toman prestado sus nombres, sus poses, sus comidas y salones, sus ropajes, para, con este disfraz vejez venerable —la

oligarquía terrateniente— y este lenguaje prestado, representar la nueva escena de la historia Argentina. Si cabe buscar la comedia en alguno de los actores en juego, hay que mirar a la burguesía.

Que la alta clase propietaria de la tierra se aferre al país chico, no será patriótico, pero es congruente, como ya se ha dicho. También se ha dicho que es explicable que la imagen de un status seduzca con su jerarquía supuesta a los primos pobres y a la alta clase media. Pero que la burguesía desnaturalice su función histórica adoptando las pautas ideológicas de las clases que se oponen a su desarrollo, es una aberración, porque su posición antinacional significa una posición antiburguesa, ya que el desarrollo de un capitalismo nacional depende exclusivamente de la modernización de las estructuras. Así, solo la dirección de los trabajadores aparece cumpliendo su función histórica y teniendo que cubrir, además de su tarea en la conducción del proletariado, el claro, la vacante de la función abandonada por la burguesía, en la expansión hacia la Argentina potencia. (Jauretche, 1982: 380)

En esto, Perón tampoco fue inocente. Así como Ramos le reprochaba que no hubiera organizado al proletariado, Jauretche le regañaba lo mismo respecto a la burguesía. Un país capitalista no se hace con los trabajadores pero también con los burgueses. Y la burguesía fue considerada un tema menor por el peronismo, un ítem que nunca consideró prioritario. Para decirlo con las palabras de Jauretche:

Este sector careció de medios de expresión políticos y culturales dentro del peronismo, pero al mismo tiempo no se dejó seducir por los prejuicios y las mistificaciones que intentaban perturbarla. [...] También hay que computar la incapacidad del peronismo para dar a la burguesía y a la clase media un lugar en el proceso de transformación. [...] El militante obrero podía sentirse expresado por el dirigente gremial. El de la burguesía y clase media no tenía expresión ni en el poder ni en el movimiento político. (Jauretche, 1982: 251 y 326/7)

Al imprimirle una identidad a los sectores populares, Perón, aportó, mal o bien, una suerte de cohesión horizontal, pero le faltó completarla con la cohesión vertical que requiere la integración argentina, como base previa para su modernización. Por eso dice que “[...] faltó la élite burguesa correspondiente al momento histórico que la clase obrera por sí sola no podía reemplazar en una sociedad como la nuestra, que necesita la cohesión vertical de las clases de ascenso para vencer al enorme poder de los intereses preexistentes, nacionales y extranjeros, que se oponen a que seamos potencia.” (Jauretche, 1982: 382)

La pregunta por el desarrollo, que es la pregunta por la industrialización, es la pregunta por la burguesía nacional que no supo convocar Perón. El desarrollismo frondicista que apoya Jauretche desde la revista *Qué*, junto con Scalabrini Ortiz, fracasa otra vez en el intento. Pero en 1966, y esto es algo que se puede verificar en las páginas finales de *El medio pelo* en la sociedad argentina, la Argentina tiene otra oportunidad para salvar ese bache. El tema no incumbe a este ensayo pero como la solución que propone es muy parecida a la salida bonapartista que señalaba Abelardo Ramos –para las sociedades con estructuras semicolonias–, no nos queda más remedio que pasar revista. Son páginas difíciles de digerir, pues Jauretche coincide Vandor. De hecho el libro termina saludando el golpe de Onganía a Illia, en 1966. Onganía era un dictador, pero restaba por ver si se trataba de otro caudillo.

Perón y Frondizi habían sido estadistas que comprendieron a medias sus papeles en la historia, uno apoyando al proletariado; el otro, a la burguesía. Onganía tiene la oportunidad de comprender a los dos sectores y convertirse, por eso mismo, en el auténtico Bonaparte que, elevándose por encima de las clases, autonomizándose del trabajo y el capital, intenta arbitrar algún acuerdo histórico que le permita a la Argentina saldar la liberación nacional al mismo tiempo que completar el salto a la modernización. Había que modernizar las estructuras,<sup>15</sup> para eso hacía falta el bonapartismo; y Onganía podía ser una oportunidad que no se debía dejar pasar.

Las siguientes son las palabras finales que escoge Jauretche cuando saluda a Onganía, el dictador que tiene la oportunidad de ponerse más allá del medio pelo:

El país carece de élite conductora y la revolución militar significa que las Fuerzas Armadas se constituyen en ella. Si actúan como élite conductora, asumirán el papel que se han asignado en la víspera, pero eso implica que deben resignarse a no contar con la unanimidad democrática que es una máscara inconciliable con la tarea a cumplir; tendrán inevitablemente que chocar con las mismas fuerzas que se han opuesto en lo interior y en lo exterior a todo proceso de modernización, y serán dictadura, y también tiranía, porque eso no resulta de la mano fuerte o de la mano blanda, sino de los intereses que se lesionan y disponen de toda la superestructura cultural para crear la imagen política del gobierno. Frente a esas resistencias tendrán que buscar el apoyo de los grandes sectores vinculados a la modernización del país, y esto también las caracterizará como antidemocráticas, porque descubrirán que la democracia es una ficción que no debe trascender de los límites convencionales establecidos por la vieja estructura. Al mismo tiempo tendrán que defenderse de restauraciones aun más remotas que les propondrán aquellos a quienes el país actual nunca les viene bien, porque en lugar de caminar hacia el futuro, fugan hacia un pasado imaginario e imposible. [...] Si las Fuerzas Armadas entienden que vienen a cumplir la función de élite que está vacante en el país, tienen un largo proceso para cumplir en el ejercicio de la modernización de las estructuras. Si no lo cumplen, y no comprenden el paralelogramo de las fuerzas del que ellas son una, en que la oportunidad histórica les ha dado la función de élite, sus días son cortos: el día menos pensado no estará lejos, y las fuerzas del pasado celebrarán el espíritu civilista con que retornarán a los cuarteles, recogiendo del catálogo el traje que le habían regalado. (Jauretche, 1982: 384/5)

Cerramos el paréntesis y volvemos a Abelardo Ramos. Estábamos hablando de las faltas cometidas por el peronismo. El segundo de aquellos errores, como ya se adelantó, tiene que ver con el proletariado. Desde el momento que el proletariado fue organizado por sindicatos monitoreados por el Estado, quedaron cautivos de la burocracia. Los dirigentes sustituye-

ron a los trabajadores en la resolución de sus problemas. Los privaron de las herramientas democráticas y los ataron a los tiempos de la burocracia.

En efecto, en su lugar se instituyó la burocracia que no tardaría en embotar al movimiento que había sabido congregar. La burocratización que caracterizaba a la máquina estatal se deslizaría hacia los sindicatos y desde allí hacia los trabajadores. En realidad, la burocracia que funcionaba para controlar el conjunto del aparato estatal y servir bien o mal los fines revolucionarios sometió a la esclavitud al propio Perón, paralizando el ímpetu del movimiento y ofreciendo una plataforma de apoyo a la reactivación contrarrevolucionaria.

En otras palabras: Perón ahogó a los proletariados cuando los confederó. En vez de establecer un diálogo fluido y directo con ellos, monopolizó la palabra que después concedería a la burocracia sindical para su gestión. Entre Perón y los trabajadores estaban los sindicatos. Si bien en determinado momento los sindicatos constituyeron una forma efectiva de filtrar la fuerza de los trabajadores, de apaciguar su espíritu crítico; en otro momento pudieron convertirse en un rehén de esa maquinaria pusilánime y oportunista.

Cuando realmente fue preciso luchar y lanzar a la batalla a miles de oradores políticos, armados de una ideología consistente, para derrotar a la oposición que alzaba la cabeza en todas partes, Perón se encontró indefenso y más solo que nunca. Había cosechado, en el momento más trágico de su carrera, los resultados de su siembra. Su error fundamental no consistió en enmudecer a la oposición antiperonista, en la que había no pocos sectores nacionales, sino ahogar a su propio movimiento, en el que pululaban no pocos contrarrevolucionarios. (Ramos, 1972: 208)

Es lo mismo que escribieron Borges y Casares, en clave sarcástica, por su puesto, en un relato que titularon “El gremialista”: “El hecho irrefutable resta que el gremialismo es el primer intento planificado de aglutinar en defensa de la persona todas las afinidades latentes, que hasta ahora como ríos subterráneos, han surcado la historia. Estructurado cabalmente y dirigido por experto timón, constituirá la roca que se oponga al torrente de lava de la anarquía”. (Borges y Casares, 1992:65/6)



Para decirlo ahora con las palabras de Abelardo Ramos: “El fracaso del peronismo en la materia consistió en no implantar la democracia en el propio campo de la revolución, en no lanzarse a una ofensiva ideológica, en no plantear en abierto debate los grandes problemas nacionales. Sólo así, y no de otro modo, habría podido desarmar políticamente a la oposición, esclarecer su propia condición como movimiento y conquistarse el apoyo de grandes sectores juveniles de la República”. (Ramos, 1972: 204)

La crítica de Abelardo Ramos sobre la burocratización del movimiento coincidirá con los planteos que, años más tarde, John William Cooke le hace también a Perón.

La diferencia entre la desmovilización y la movilización, dice Cooke, hay que buscarla en la burocracia. La burocracia se interpone y deprime, sustituye y traiciona. La burocracia son los límites de la lucha; no solo desautoriza el protagonismo popular, sino que retrotrae la movilización a una peregrinación.

Cooke solía distinguir claramente entre el fetiche y el mito. Se trata de dos formas diferentes de concebir la temporalidad para la política, pero también de dos formas diferentes de postular a la multitud. Si en el primer caso se busca su disciplinamiento –objetivarlas, reconstituirlas como sujeto pasivo–, la obediencia a la línea correcta; en el segundo se apunta a la acción colectiva –sustancializarlas, transfigurarlas como sujeto activo–. Cuando los sindicatos se interponen lo hacen utilizando una serie de fetiches que neutralizan o distancian a los trabajadores entre sí. La circularidad del fetiche se dispone para la repetición y la repetición es autoridad, subordinación obsecuente al secretario de turno. Por el contrario, cuando las masas son interpeladas por los mitos, su politización es inmediata. El mito aporta la energía necesaria para volver protagonistas a los trabajadores. El mito los sacará de la historia, pero no para que se queden agazapados allí afuera, como sucede en las manifestaciones fetichistas. El mito nos saca de la historia pero para reingresarnos a ella con otro ímpetu. El mito es la materia prima favorita del sindicalismo de base. De éste extrae los impulsos necesarios para involucrarse directamente en los problemas que tiene. El mito reúne, moviliza, acciona. De modo que, si se pretende todavía postular a las masas trabajadoras como agentes del cambio social, habrá –primero– que desburocratizarlas –mitificarlas–; es decir, separarlas de los sindicatos aburguesados.

La burocracia se interpone como la instancia desmistificadora, el conjuro estructural que procura conservar a la multitud en la pasividad y la mera espontaneidad. Porque si la burocracia requiere igualmente de las afecciones para pensar la política, para legitimarse y de paso continuar posicionada, deberá separar las emociones de sus acciones. La acción será capturada por la burocracia que delibera y actúa por el pueblo. Por eso decimos que si el mito procura maximizar la energía política que reúne el cuerpo colectivo, el fetiche, por el contrario, funciona filtrando, minimizando la potencialidad que invocó alguna vez. La burocracia separa a las multitudes de lo que estas pueden; en tanto que el mito las conecta directamente a su promesa. Una cosa será la congregación y otra muy diferente la movilización. No es lo mismo una reunión ceremonial en torno al ídolo, que la movilización política permanente. La política masiva no es algo de un día, menos aún si ese acto llega cada un año, con cada 17 de Octubre. La burocracia pretende volver a la política, a la pasión; y a la pasión espera. Una espera apasionada, pero inactiva. Para decirlo con un ejemplo que escoge Cooke: “La peregrinación a Lujan era el síntoma. Con el mismo espíritu burocrático, rutinario, mediocre que se organizó el acto del 17 de Octubre, se llevó a cabo toda la campaña retornista. En lugar de dinamizar a las masas, se las embarcó en planes en que se confundía ‘pacificación’ con desarme, ablandamiento, impotencia”. (Cooke, 1984 II: 325)

La vuelta de Perón era pensada como retorno. El presente era la figurita repetida del pasado, una contraseña política para detectar a los indisciplinados. Cuando la burocracia se pone a administrar el tiempo le basta con la emoción espontánea que renueva con cada aniversario. “La misa recordatoria, ese es el repertorio táctico de una burocracia.” (Cooke, 1973: 107) Un peronismo conservado en formol que se distribuye en cómodas dosis en distintas fechas.<sup>16</sup>

En definitiva, la burocracia terminó lumpenproletarizando a los trabajadores, retro trayéndolos a la perspectiva lumpen. En vez de organizarlos, los desorganizó; en vez de movilizarlos, los desmovilizó; en vez de unificarlos los desunificó. Desde el momento que los sustituye en la acción colectiva y los vincula a un imaginario fragmentado, construido con estampitas, la burocracia convierte a los trabajadores en una masa informe, difusa y errante.

En parte la burocracia sindical es la gran responsable de la inmadurez del proletariado. Pero en parte, también, la culpa es de los trabajadores o, mejor dicho, de las condiciones en la que éstos se encontraban.

En gran parte la inmadurez del proletariado se explica en el propio régimen bonapartista; o sea, en la incapacidad de Perón para organizarlo más allá del Estado o en su negativa a que éste se organizase autónomamente; más allá del Estado. Pero, también, la propia clase obrera tiene su cuota de responsabilidad. El problema fue que el trabajador no tenía demasiadas expectativas, era una suerte de obrero satisfecho, que quedaba satisfecho muy rápidamente. Estaba claro que no era poca cosa lo que le daba el peronismo, pero lo cierto es que “la clase obrera no exigió más.” De esa manera, el proletariado seguía un derrotero similar al de la burguesía. Si la burguesía se dejaba cautivar por un imaginario construido en otro tiempo, en función de otros intereses y otra estructura; el proletariado se dejaba detener por las aspiraciones que tenía en otro tiempo, cuando ocupaba otro lugar en las relaciones de producción. Todos estaban satisfechos. Nadie estaba dispuesto a seguir tirando de la cuerda, sobre todo cuando el Estado inmovilizaba lo que convocaba a su alrededor.

El proletariado seguía su propio camino, que era el de su experiencia en una coalición con los sectores burgueses y burocráticos del peronismo. Para el partido obrero independiente no había sonado su hora. [...] El proletariado no veía la urgencia de ser ‘independiente’ del peronismo, por más que le desagradasen algunas figuras, algunos favoritismos o negociados. Defendían lo esencial del régimen, su progresividad global y la condición obrera dentro de él. (Ramos, 1972: 213)

Pero según Abelardo Ramos, no daba para más. El que veía otra cosa, lo hacía porque no entendía, porque no comprendía las categorías que manipulaba, o las manipulaba sin tener en cuenta las particularidades del caso.

El pequeño burgués superficial, atiborrado de libros mal leídos, sólo veía lo secundario. Después acusaría de ‘primitivismo’ al proletariado. Jamás en la historia se ha desenvuelto ningún movimiento que

desde sus comienzos sea totalmente claro en sus formulaciones; solo la experiencia propia, las lecciones de las derrotas, el fracaso de sus jefes, permiten a las masas en estadios sucesivos, realizar un balance íntimo de su orientación y seleccionar las ideas y los caudillos que su lucha requiere. La pretensión de exigir a las masas que inician su vida política con el peronismo una categórica definición y completa coherencia teórica, sólo puede caber en la imaginación de estos intelectuales sin mollera en que ha sido tan pródiga la ciudad puerto. (Ramos, 1972: 213/4)

Y luego remata, como para que no quede ninguna duda:

Bajo las divisas del peronismo, enormes masas de hombres y mujeres que sólo diez años atrás vivían en el atraso rural hicieron su ingreso triunfal a la política argentina. La dirección que abrazaron era enteramente correcta; no había ninguna otra capaz de defenderlos mejor -y los que podían hacerlo no era aún suficientemente fuertes para hacerlo-. Sólo mistificaciones pseudo-filosóficas como Martínez Estrada o normalistas sin talento como Américo Ghioldi, sostenían que era preciso ‘educar’ al pueblo argentino, únicamente porque les volvió las espaldas en 1945.<sup>17</sup> (Ramos, 1972: 214)

De allí que la inmadurez no se traduce en irracionalismo, como sugieren Martínez Estrada o Ghioldi. Las profundas sospechas que tiene el pueblo constituyen su rasgo más importante. A pesar de que no sepa como saben los marxistas, el pueblo no se equivoca. Lo intuye, lo puede palpar a fin de mes o en las vacaciones que disfruta con la familia, en la cobertura social, en la vivienda financiada en cómodas cuotas o en los paseos por el centro de la ciudad. Y con eso le basta. Seguramente no alcanza, pero no se puede pretender que todo llegue de un plumazo. La concientización no es una tarea que se da de un día para el otro, lleva tiempo, no es un acto sino un proceso. El problema consiste en generar las condiciones para realizar semejante empresa y para hacerlo no basta con garantizar la escuela a los hijos de los trabajadores.

Es precisamente en este punto, entiende Abelardo Ramos, en que Perón y los peronistas se quedaron patinando. En vez de seguir por este camino, se sintieron satisfechos; se contentaron con lo que cada uno había obtenido de esa privilegiada relación. No obstante, ello debería llevarnos a tirar todo por la borda. El proletariado peronista no es el lugar de la falsa conciencia, si no de la falta de conciencia. Es la falta de conciencia la que le impide asumir el drama de la historia, hacerse cargo del papel histórico que tiene.

De cualquier modo, por más inocente que sea el pueblo en boca de Abelardo Ramos, sigue siendo, si no un ignorante, alguien que no sabe demasiado. Los que saben —Perón o la Vanguardia— tendrán que hacer el esfuerzo. Sea Perón, dando lugar a los más jóvenes para realizar esa labor; sean estos jóvenes, comprendiendo la complejidad del peronismo para hacerse oír por aquél. En definitiva, cuando la izquierda practique el *entrismo*, si quiere que el pueblo le lleve el apunte, deberá despojarse de las frases hechas que estereotiparon al peronismo y mirarlo con todas sus saludables contradicciones que, pudiéndoselas negar, no se pueden ignorar.

## 17. La estatización de la multitud seducida

El lugar de los matices al interior del bonapartismo lo ocupará Milcíades Peña. A Peña le toca relativizar lo que se había esbozado en caliente, escrito de un tirón mientras acontecían los hechos. Habían pasado algunos años y se podía tomar distancia para comenzar a tantear otra explicación que, recogiendo las interpretaciones de los colegas que le antecedieron, se despojara de las connotaciones peyorativas.

Al igual que Abelardo Ramos, Peña era de la idea de que en un país semicolonial como la Argentina, a la lucha entre las clases nacionales, se le sumaba la lucha entre ellas y el imperialismo y entre los imperialismos competidores también. No hay un orden de prelación, las luchas se desenvuelven todas al mismo tiempo, de allí la complejidad de la lucha en Latinoamérica.

El bonapartismo, entonces, fue la respuesta a estas condiciones, la salida que mejor se amoldaba a las circunstancias que le tocaba a la Argentina. “Las condiciones históricas eran ideales para el éxito de una política bona-

partista”. (Peña, 1973: 70) En tanto el gobierno bonapartista no representaba a ninguna clase en particular –o supuestamente no representa– podía postularse por encima de ellas para gestionar algún arbitrio.

Sin embargo, el peronismo, valiéndose de las fuerzas del orden –el ejército y la policía–, se apoyó exclusivamente en la clase obrera para imponerse a la burguesía y resistir a los Estados Unidos. El bonapartismo peronista se caracterizó porque hizo hincapié en los trabajadores a través de la centralización sindical. A través de la CGT, Perón estatizó al movimiento obrero, transformando la burocracia sindical en un apéndice del Estado; en un estrato relativamente privilegiado de funcionarios estatales.

Ahora bien; el hecho de que se haya apoyado en los trabajadores no significa que se haya vuelto abiertamente contra la burguesía.

En realidad, Perón hizo abortar, canalizando por vía estatal, las demandas obreras, el ascenso combativo del proletariado argentino, que se hubiera producido probablemente al término de la guerra. Porque es evidente que si Perón no hubiese concedido mejoras, el proletariado hubiera luchado para conseguirlas. La plena ocupación y la creciente demanda de obreros hacían económicamente inevitable que mejorase la situación de los trabajadores. El bonapartismo del gobierno militar preservó, pues, al orden burgués, alejando a la clase obrera de la lucha autónoma, privándola de conciencia de clase, sumergiéndola en la ideología del acatamiento a la propiedad privada capitalista. Desde el punto de vista de los intereses históricos de la clase obrera, también en la Argentina fue cierto que el gobierno bonapartista, -y cita a Lenin- ‘sirviendo en realidad a los capitalistas engaña más que ningún otro a los obreros, a fuerza de promesas y pequeñas limosnas.’ La organización que el Estado construyó para la clase obrera, la CGT, era como una gigantesca trampa. Mientras las superganancias del capital alcanzaron para formar el cebo y otorgar mejoras a la clase obrera, la trampa permaneció abierta: en su seno el proletariado obtenía mejora tras mejora. Cuando las superganancias terminaron y hubiera que disminuir el nivel de vida de los obreros a fin de mantener las ganancias normales, la trampa habría de cerrarse sobre el proletariado para paralizarlo. (Peña, 1973: 71)

Después cita el discurso de Perón en la Bolsa de Comercio de Buenos Aires, el 25 de agosto de 1944, que fuera publicado en su libro *El pueblo quiere saber de qué se trata*, para demostrar que Perón sabía en qué aguas se estaba bañando:

Las masas obreras –dice Perón– que no han sido organizadas presentan un panorama peligroso, porque la masa más peligrosa sin duda es la inorgánica. ¿Cuál es el problema que a la República Argentina debe preocuparle sobre todas las cosas? Un cataclismo social en la República Argentina haría inútil cualquier posesión de bien [...] Es indudable que siendo la tranquilidad social la base sobre la cual ha de dilucidarse cualquier problema, un objetivo inmediato del gobierno ha de asegurar la tranquilidad social del país, evitando por todos los medios un posible cataclismo social.[...] Se ha dicho, señores, que soy enemigo de los capitales, y si ustedes observan lo que acabo de decir no encontrarán ningún defensor, diríamos, más decidido que yo porque sé que la defensa de los intereses de los hombres de negocios, de los industriales, de los comerciantes, es la defensa misma del Estado. Yo estoy hecho en la disciplina. [...] Por eso creo que si yo fuera dueño de una fábrica, no me costaría ganarme el afecto de mis obreros con una obra social realizada con inteligencia. [...] Los obreros pueden ser dirigidos así. Solo es necesario que los hombres que tienen obreros a sus órdenes lleguen hasta ellos por esas vías, para dominarlos, para hacerlos verdaderos colaboradores y cooperadores. Con nosotros funcionará la CGT y no tendremos ningún inconveniente, cuando queramos que los gremios equis o zeta procedan bien, a darle nuestro consejo, nosotros se lo transmitiremos por su comando natural: le diremos a la CGT: hay que hacer tal cosa por tal gremio, y ellos se encargarán de hacerlo. Les garantizo que son disciplinados y tienen buena voluntad para hacer las cosas”.<sup>18</sup>

Según Peña, Perón coincidía con Ramos Mejía en cuanto a que el problema no son las multitudes en general sino las multitudes desorganizadas, que Ramos Mejía llamaba multitudes dinámicas. Pero Perón daba un paso más

allá, cuando postulaba una organización al interior de las relaciones económicas, a través de los sindicatos. Ya no había que esperar que la escuela neutralice la potencia que albergaba. La escuela debía continuar con su papel, pero el centro estratégico de control se desplazó hacia la organización que los propios obreros se daban en la fábrica a través de los sindicatos. El Estado tenía que institucionalizar los sindicatos para monitorear los conflictos.

No hay de qué asombrarse por las palabras que cita Peña. Gramsci había analizado el fenómeno décadas atrás y lo llamó hegemonía. La hegemonía como la posibilidad de ganarse el consentimiento de los sectores subalternos. La hegemonía es la posibilidad de imprimir una dirección en esos sectores sin recurrir a la dominación, sin hacer uso de la fuerza. El consentimiento, más o menos espontáneo, se va forjando cotidianamente al interior de determinadas instituciones civiles, hasta transfigurarse en el auténtico sentido común, que son las creencias de la época; creencias que suponen determinadas concepciones de mundo, que suponen a su vez prácticas y hábitos, que son modos de comportamiento, formas de vida. Esas formas de vida componen lo que Gramsci llamó sociedad civil y Althusser, más tarde, aparatos ideológicos del estado (AIE); el lugar donde se van modelando las subjetividades, hasta producir ese consenso que Gramsci llamó hegemonía.

El consentimiento no es gratuito pero tampoco algo que cabe en una retribución. El consentimiento reclama alguna contención imaginaria que identifique lo que se encuentra todavía vacante, informe, disperso a pesar de su reunión en torno a la fábrica.

Perón se valió de la inexperiencia política y sindical del trabajador. Como la mayoría de la masa obrera provenía del interior, sabía muy bien cómo aprovecharse de esta situación. Haciendo mejoras, concediendo derechos, generando pertenencia, sabía que se ganaba la confianza entusiasta de los trabajadores. Pero era una legitimidad de patas cortas. Después del apogeo bonapartista, cuando termine el ciclo de crecimiento y la repartija se vuelva inflación y los sectores dominantes locales e imperialistas comiencen a conspirar otra vez, los trabajadores se quedan *en el molde*.

Las causas de esa inmovilización hay que buscarlas en la burocracia sindical. De esa manera, la fortaleza de la multitud peronista resultaba ser su mayor debilidad, el nombre de una debilidad que se vería con el correr del tiempo.

Se ha dicho más arriba que el bonapartismo no ha sido siempre el mismo bonapartismo. A lo largo de la historia del siglo xx pueden rastrearse distintos ejemplos históricos. El peronismo es uno y el fascismo puede ser otro. No son lo únicos y tampoco hay que confundirlos interesadamente como lo hicieron Martínez Estrada, Ghioldi o el grupo de la revista *Sur*, para quienes el peronismo era la variante fascista para la Argentina.

Peña toma distancia de estas interpretaciones. El peronismo, a diferencia del fascismo, no fue una experiencia totalitaria. Si en el totalitarismo el Estado lo es todo y la sociedad no es nada; si el totalitarismo se caracteriza por su apabullamiento, no puede concluirse que esto haya sucedido en la Argentina. Si bien en el bonapartismo el centro de gravedad pasaba por el aparato estatal —un aparato que se amplificaba cada vez más a medida que se expandía la obra y los servicios públicos—, a medida que se centralizaba la organización de los obreros a través de los sindicatos, a diferencia de lo que sucedía en los países con regímenes totalitarios, la población no era regimentada políticamente y sometida autoritariamente a una disciplina política. Tal vez se intentaron dar algunos pasos en esa dirección, pero los objetivos o las aspiraciones —por otro lado bastante inciertas— no definen a un modelo; lo definen los hechos y los hechos hablan de una estructura semitotalitaria:

El bonapartismo peronista tendía al totalitarismo, pero no llegaba a serlo. Era un semitotalitarismo. Perón centralizó fuertemente el poder en sus manos, eliminó a los competidores políticos, los sometió a un control severo y los redujo a una mínima expresión mediante el uso intensivo del aparato represivo. Pero no los eliminó completamente de la escena política. La vida política fue encerrada bajo una especie de campana neumática, puesta bajo llave mediante el control policial, y sus manifestaciones fueron debilitadas y ahogadas con mayor o menor intensidad. [...] Pese a sus intentos en tal sentido, el peronismo estuvo inmensamente lejos de alcanzar la estructura totalitaria, que hace desaparecer la oposición entre el Estado y la sociedad y realiza el ideal de un gobierno que no conoce ninguna limitación. (Peña, 1973: 107)

Como tuvimos oportunidad de ver, uno de los rasgos que definen al bonapartismo en general –y que lo conecta con el lumpenproletariado– es la farsa. La farsa es la forma de atraer a la multitud que anda suelta. En la Argentina, ese lugar lo ocupó Evita, “el bonapartismo con faldas”, dijo Peña. Si el Ejército –especialmente los generales vinculados a las clases dominantes– representaba el ala tradicional del bonapartismo, Evita era el ala plebeya. Evita, *esa mujer*, fue la construcción fantástica del Estado que le permitía a Perón, junto a los sindicatos, apoyarse en los trabajadores. Evita era una suerte de médium encantado que vinculaba al lumpenproletariado con su jefe.

Para Peña, Evita es una parábola que se resume en tres actos: en 1943, Evita se gana la vida como puede, una artista pueblerina de radioteatro y cine de segundo plano y muy poco cotizada, pero con la belleza y la audacia suficiente para vincularse con el poder que, en aquel entonces, estaba representado por los militares de alta graduación. Ya en 1947 –o sea, en menos de cinco años– Evita se convierte en la primera dama de la nación, pero se resiste a ser la escenografía femenina de un poder misógino; Evita se transforma en una suerte de moderna Magdalena. Con menos de treinta años, es una mujer que se da el lujo de hablar en el balcón para miles de trabajadores. Pocos años después, en 1952, a su muerte, el país se paraliza durante una semana y se agotan las flores, Evita se había convertido en un mito viviente. “La explicación de esta increíble parábola humana se halla en los barrios proletarios de la República, en las necesidades, ansiedades y fantasías de la gente pobre, de las mujeres trabajadoras, el sector más oprimido de su clase [...]”. (Peña, 1973: 108)

Toda la explicación es un reproche a la izquierda que, por mantenerse aferrada a la línea foránea, se desentendió del proletariado al no saber comprender las particularidades que aportaban las circunstancias al proletariado argentino.

Sin la proletarización de grandes masas provenientes del interior; sin la extinción del empuje combatiente del proletariado y el progresivo anquilosamiento de sus organizaciones que culmina hacia 1942, el peronismo no hubiera sido posible. Menos aún Evita. Recién después de haber sido abandonadas y defraudadas mil veces por sus

direcciones socialistas y stalinistas, tan solo entonces estuvieron las masas trabajadoras argentinas, en particular sus sectores más oprimidos, maduras para idealizar a esta abanderada de los humildes que vestía modelos de Christian Dior y lucía la orden franquista de Isabel la Católica. (Peña, 1973: 109)

Sea la incapacidad de la izquierda para ganarse a la multitud o la astucia de Perón para conquistarse su consentimiento, lo que no se puede desconocer, según Peña, es que el peronismo se convirtió en su mejor interprete. A la izquierda, sus prejuicios la terminaron marginando de la lucha de clases que, con todas las limitaciones, arrancaba sin ella.

Es que como sostenía Shakespeare en *Macbeth*, y al igual que pensaba Maquiavelo en *El príncipe*, el poder actúa por represión pero también por seducción; esto es: reduce pero también seduce. No es en la capacidad de matar donde hay que buscar al peronismo sino en su capacidad para hacerse amar. Porque si la fuerza hace falta para tomar el poder —para hace falta el león, decía Maquiavelo—, para mantenerse en él, para perpetuarse en el tiempo, hace falta la astucia —el zorro—. La astucia es la manera de vincularse a la multitud; la posibilidad de imprimirle una forma a aquello que no lo tiene, aquello que resulta informe, pero también, por eso mismo, difuso y errante. Porque la cuestión sigue siendo la credulidad de la multitud. La credulidad vuelve voluble a la multitud, que hoy estará con fulano y mañana con mengano. Las multitudes se están corriendo todo el tiempo de lugar, la traición es la manera que escogen para estar en la política. Para que eso no suceda hay que ganarse su amor, su confianza, hay que imprimirles una identidad, hay que transformar a la multitud en pueblo.

La historia se repite como parodia, decía Marx, y la parodia es aquello que nos saca de la historia. Evita es el grado cero de la historia, lo que está más allá, el lugar donde la duración se vuelve intermitente. Los rituales oficiales confundieron la vida privada, “su comedia personal”, con la historia Argentina. De allí que los pormenores —la vida cotidiana de Evita— compilados y difundidos en sordina por los sectores de la oligarquía y la dirigencia tradicional, fueron claves para la construcción del mito. Lejos de socavar una imagen, la llevaron a las cimas. De ahí en más, Evita pasó a ser *esa mujer*; la resentida social que, habiendo sido explotada primero y despreciada después

por la burguesía, se daba el lujo de abofetearla en la cara delante de todos. Y estas cosas difícilmente pasen desapercibidas para la burguesía, pero sobre todo, difícilmente puedan llegar a olvidarlas los sectores humildes que proyectan en ese escarmiento su dolor, las humillaciones de la que fueron víctimas porque, sobre todo, allí proyecta sus esperanzas.

En la indignación de la burguesía local está la clave del peronismo, su fuerza, la adhesión que supo conseguir.

## Notas

<sup>1</sup> **Leopoldo Marechal:** “Los combates que más importan nunca salen a la luz del mundo, ya que permanecen en el subsuelo de la Historia.” (1994: 16) **Raúl Scalabrini Ortíz:** “Era la muchedumbre más heteróclita que la imaginación pueda concebir. Los rastros de sus orígenes se traslucían en sus fisonomías. El descendiente de meridionales europeos iba junto al rubio de trazo nórdicos y al trigueño de pelo duro en que la sangre de un indio lejano sobrevivía aún. El río cuando crece bajo el empuje del sudeste disgrega su enorme masa de agua en finos hilos fluidos que van cubriendo los bajos y cilancos con meandros improvisados sobre la arena en una acción tan minúscula que es ridícula y desdeñable para el no avezado que ignora que ése es el anticipo de la inundación. (...) Un pujante palpar sacudía la entraña de la ciudad. (...) Hermanados en el mismo grito y en la misma fe iban el peón de campo de Cañuelas y el tornero de precisión, el fundidor, mecánico de automóviles, la hilandera y el peón. **Era el subsuelo de la patria sublevado.** Era el cimiento básico de la nación que asomaba, como asoman las épocas pretéritas de la tierra en la conmoción del terremoto. Era el substrato de nuestra idiosincrasia y de nuestras posibilidades colectivas allí presente en su primordialidad sin recatos y sin disimulos. Era el de nadie y el sin nada en **una multiplicidad casi infinita de gamas y matices humanos**, aglutinados por el mismo estremecimiento y el mismo impulso, sostenidos por una misma verdad que una sola palabra traducía: Perón.” “**Eran los hombres que están solos, y esperan que reiniciaban sus tareas de reivindicación.**” (1946: 26/7 y 28 respectivamente. Las negritas son nuestras).

<sup>2</sup> “Vivimos en una época revolucionaria y crítica en la que la autoridad de la disciplina tradicional, normalmente debilitada, puede dar nacimiento al espíritu de anarquía. De aquí proceden esas aspiraciones anárquicas que, conscientes o no, se vuelven hoy a encontrar...” “En épocas en que la sociedad se desintegra atrae con menos vigor, a causa de su decadencia, las voluntades particulares, y por consiguiente, donde el egoísmo tiene más libre curso, son épocas tristes.” (Durkheim, 1997: 59/9 y 87 respectivamente) “No basta con restringir; es necesario descubrir esas fuerzas morales que los hombres, hasta el presente, han aprendido a representarse bajo la forma de alegorías religiosas, es necesario desprenderlas de sus símbolos, presentarlas en su desnudez racional, por decirlo así, y encontrar el medio de hacer sentir al niño su realidad, sin recurrir a ningún intermediario mitológico.” (Durkheim, 1997: 20)

<sup>3</sup> Si Le Bon y Ramos Mejía toman a las multitudes entre comillas, como objeto de estudio, si se trata de la objetivización de las multitudes; para Sorel, por el contrario, si la multitud deviene sujeto, hay que descomillarla. Se trata de la sustancialización de las masas. Expliquémonos: si de un lado se las interpela negativamente, a las multitudes hay que vigilarlas, controlarlas, se trata de la criminalización de las multitudes, de la simulación de las multitudes; son las multitudes peligrosas. Del otro, se las emplazará activamente: se trata ahora de la politización de las masas; de la proletarización de la multitud y de la politización del proletario; la multitud no sólo como forma de resistencia sino como la posibilidad de explicar el cambio social.

<sup>4</sup> Es lo mismo que después va sostener Durkheim cuando dice que así como hay un alma individual existe un alma colectiva. Y esa conciencia colectiva puede verificarse en los hechos sociales que son los modos de obrar, sentir y pensar de la sociedad.

<sup>5</sup> *“La multitud es un ser relativamente provisional, constituido de elementos heterogéneos en cierto sentido, que por un instante se sueldan, como las células cuando constituyen un cuerpo vivo y forman, al reunirse, un ser vivo nuevo y distinto.”* (Ramos Mejía, 1974: 27)

<sup>6</sup> *“Hay, sin duda, una línea facúndica en la historia político-militar y así se comprende con mayor claridad y más pronto el aserto de que han sido las instituciones que se acaudillaron a los caudillos que se institucionalizaron, lo que comporta el tránsito patente de una época a otra.”* (Martínez Estrada, 2001: 188)

<sup>7</sup> *“Comprendidos en esa palabra: el medio geográfico, las características topográficas, el clima, la raza, los productos naturales susceptibles de manufacturas, o sea de transformarse en mercancías o bienes sociales.” “[La naturaleza] forma un receptáculo en que la vida social, cultural, política, económica, religiosa, está por el contenida y condicionada.”* (Martínez Estrada, 2001: 181)

<sup>8</sup> *“La perennidad de lo facúndico está en el funcionamiento de las instituciones, en los poderes del Estado, en la conducta de los gobernantes. Y en verdad hay que comparar a Facundo con la Nación y no con el pueblo ni con la civilización de las ciudades, según el consejo de Sarmiento. Mejor dicho, hay que tomarlo en su siguiente avatar, Rosas, y compararlo con el Estado. El Estado es él.”* (Martínez Estrada, 2001: 188)

<sup>9</sup> Pero que conste que estas fuerzas naturales no suponen una ciega determinación. De ser así no se entendería el papel que Sarmiento auspicia para su escritura en particular y para la política en general. La educación cabe cuando todavía queda un resquicio para inmiscuirse y poder llegar a disputarle el sentido que se proyecta sobre las cosas. Dicho con las palabras de Sarmiento: *“Las contradicciones se acaban a fuerza de contradecirlas.”* Es decir, que la posibilidad de conjurar el desierto, de educar a las multitudes, nos revela, por un lado, la voluntad del estadista, y por el otro, las fuerzas naturales que muy a pesar de ese estadística, discurren a su alrededor.

<sup>10</sup> Según **Horacio González**, *¿Qué es esto?* es la *“pregunta que lleva de inmediato a la idea de sorpresa moral y a un llamado a la redención, no a un calmo intento de formular la primera averiguación por el saber. Terrible mordacidad que no es posible creer que sea el resultado final del esfuerzo de develación. Porque solo un gran desairado puede pensar de ese modo, lanzar pullas al viento como un rezongo maldito, decir que prefiere virtuosos asesinos antes que pusilánimes intelectuales. Estas fórmulas que parecen tomadas de la literatura del mal son el quejido calculado de un moralista que busca educar secretamente a través del menoscabo, manera que no deja de ser sarmientina a pesar del modo en que está invertida su declaración de propósitos. Son esas, también, las catilinarias que él mismo se atribuye y que se pueden rastrear a lo largo de las más antiguas y modernas historias de la obsesión por increpar y sancionar.”* (1999: 182)

<sup>11</sup> *“Las mejoras de salario, reducción de horas de trabajo o asistencia social para el obrero, tuvieron un carácter de atropello contra el rico o, según la jerga yrigoyenista*

*del peronismo, contra la oligarquía. Más que favorecer a los pobres estranguló a los ricos; más que enriquecer empobreció.*" (Martínez Estrada, 1956 d: 74/5)

<sup>12</sup> ¡Rosas es un poroto al lado de Evita!: "Los excesos inconcebibles no tienen parangón siquiera con los días de la decadencia romana o de Rosas. Rosas a este respecto, está casi rehabilitado por las enormidades y monstruosidades del presente que lo ha superado en rosinadas." (Ghioldi, 1952: 22) En "La Argentina tiene miedo" decía acerca del asistencialismo electoral, eso que se parece a la dádiva que reclaman los lúmpenes, o hace de los hombres un lumpen; decía: "Mas debemos también prevenirnos de las alpargaterías, mañas de esos hombres que con tanta frecuencia en nuestra vida política entran de rondón en la poco prevenida y cultivada mente de los humildes, creando ilusiones imposibles. Las alpargatas como instrumento electoral desempeñan el envilecedor papel que se reconoce en nuestras prácticas electorales, el corralón, la taba, el asado y el vino. Pero la alpargata en sí es una conquista social, síntesis de las aspiraciones de un pueblo consciente, resumen de la capacidad y de la comprensión de los hombres para levantar el nivel de vida. En cuanto a las alpargatas sólo son dádivas e instrumentos electorales, se convierten en medio de sometimiento de los hombres de trabajo a los caudillismos cívico militares y a las dictaduras a la criolla o a la fascista." (Ghioldi, 1952: 38)

<sup>13</sup> "En épocas de tal naturaleza goyesca, en que lo monstruoso es real es indispensable la cultura de la razón para que los hombres comunes y anónimos formulen los verdaderos juicios." (Ghioldi, 1952: 38)

<sup>14</sup> "La Constitución, la inteligencia, los libros al dar seguridad jurídica, pulieron los sentimientos, refinaron las costumbres y prepararon las armas para la convivencia en la paz y en la tolerancia." (Ghioldi, 1954: 37)

<sup>15</sup> "La Revolución enuncia como objetivo fundamental de sus tareas, la modernización de las estructuras (...); modernizar las estructuras supone sustituir estructuras, y la única estructura que se puede sustituir modernamente es la del país viejo, conformado dentro de los límites de la economía dependiente. Supone acelerar el desarrollo capitalista, y esto solo es posible por la industrialización y la diversificación de los mercados en lo interno, y la ampliación de los externos. En lo social apareja acelerar la integración, levantando el nivel de las masas por la plena ocupación que trae aparejada su actuación política, económica, social y técnica. Pero esto es precisamente aquello a que se opone la estructura económica reprimida." (Jauretche, 1982: 384)

<sup>16</sup> No va a ser la única vez que **Cooke** dispute el lugar que le corresponde a las palabras mágicas en la acción política, queriendo preservarlas de los destinos fetichistas que auguraban las burocracias. Es que la burocratización no era un fenómeno exclusivamente peronista. Atravesaba todo el espectro político, petrificando lo que invocaba, inmovilizando lo que disponía para la obediencia debida, para maniarar la disciplina partidaria. Concretamente: también el Che, después de la derrota en Bolivia correría ese mismo riesgo. Tampoco el Che escapaba al devenir estampita. Así por lo menos lo anotaba en sus apuntes: "Habrá muchos 'izquierdistas' que tratarán de apurar ese tránsito hacia el panteón de los precursores ilustres, donde no habrá inconveniente en homenajearlos con exangües flores de lirismo revolucionario abstracto. Pero es nuestra tarea que la admiración y el respeto de los sectores populares se conviertan

en conocimiento e identificación y no se esterilice en alguna forma de cristalización legendaria o histórica que le quite al Che su verdad presente para otorgarle inmortalidad de museo de cera. (...) El culto a los muertos despojándolos de aquello que nos comprometa, adaptándolos a la morbilidad de las soluciones sin riesgo, en el caso del Che, el formalismo litúrgico es una manera de servirse de él, de 'cosificarlo', otorgándole una supervivencia que no es más que la firma hipócrita del olvido, o la negación de sentido que tuvo su vida. (...) Peor que el odio o la desmemoria es adjudicarle esa supervivencia de museo de cera a nuestro compatriota, que murió con la certeza de que perduraría en la única forma de recuerdo que mantendría intactos sus lazos con los seres humanos. (...) Además como arquetipo abstracto canonizado en alguna de las inmortalidades transitorias y formales, pierde el peso demostrativo que tiene como hombre próximo a nosotros, que compartió nuestra misma circunstancia." (Cooke, 1999: 104/124)

<sup>17</sup> Pero **Abelardo Ramos** no sólo está pensando en **Martínez Estrada** y **Ghioldi**, también en la gente de la revista **Contorno**, especialmente en **Juan José Sebrelí**, **Ramón Alcalde** e **Ismael Viñas** y en algunos miembros de la revista del PC, **Nueva Expresión**, como **Juan Carlos Portantiero**, de quien dice muy tempranamente lo que después se convertirá en su deporte preferido, y también en el de parte de su generación: "Portantiero dejó de ser joven, ay, se hizo ultraizquierdista, rompió por tal razón con el stalinismo, pero recobró justo a tiempo para contratarse como sociólogo en el Instituto Di Tella, donde reina la ciencia y todo verdor parece." (1972: 215) **Abelardo Ramos**, desarrolla este tema en su libro "Crisis y resurrección de la literatura argentina" (1954).

<sup>18</sup> **Juan Domingo Perón**, *El pueblo quiere saber de que se trata*, p. 137, citado por **Milcíades Peña** (1973: 71/74).

## CAPÍTULO TRES

# LA LUMPENPROLETARIZACIÓN DE LA SOCIEDAD

*“Y por mucho que se haga o se prevea,  
si no se disgregan o dispersan sus habitantes,  
nunca olvidarán ni aquél hombre  
ni aquellas instituciones”.*

**Maquiavelo** en *El Príncipe*, p. 88/9.

## 18. Lumpenproletarización

Según Peter Stallybrass, cuando Marx citaba al lumpenproletariado no solamente estaba haciendo referencia a un sujeto sino a determinados procesos de subjetivación. Stallybrass entiende que el lumpenproletariado antes que un estado, constituye un proceso. El lumpenproletariado no es la forma que asume un sector de la sociedad en un momento determinado sino un fenómeno complejo en el que se pueden reconocer dos momentos que están íntimamente relacionados. Procesos de los que ni siquiera el proletariado estará exento; procesos transversales, que involucran a toda la sociedad.

Para Stallybrass, Marx en *El 18 Brumario*: “comienza a pensar la política burguesa de un modo bastante novedoso: no como imagen especular distorsionada de las relaciones sociales, sino como al menos uno de los campos en los que las clases se forjan. La política vista ahora menos como un nivel (superestructural) que como un proceso formativo”. (Stallybrass, 2000: 66)

Por eso sugiere hablar de lumpenproletarización antes que apelar al término lumpenproletariado o, en todo caso, conviene siempre distinguir al lumpenproletariado propiamente dicho de los procesos de lumpenproletarización. Cuando utilizamos la categoría de esta forma, dejamos entrever los procesos que atraviezan y estamos sugiriendo además que nos encontramos ante una categoría abierta.

Si el lumpenproletariado alude al estado en que se encuentra determinado sector social, la lumpenproletarización, por el contrario, está haciendo referencia a las prácticas que se disponen en la sociedad para romper formas de sociabilidad, que permitan –después– imprimirle otra forma particular. En definitiva, si con el lumpenproletariado se remite a un sujeto particular, con la lumpenproletarización a los modos de objetivación.

La lumpenproletarización hace referencia a un proceso paradójico que tiene, como se dijo recién, dos movimientos contradictorios, aunque vinculados entre sí. El primero, apunta a la desintegración, a la heterogeinización de la sociedad y el otro, a la integración o rehomogeinización de la sociedad.

Un proceso que rearticula lo que se desintegró o que desintegra lo que tendrá que rearticularlo después de otra manera. De modo que la lumpenproletarización nos habla de una compleja relación entre lo heterogé-

neo y lo homogéneo; lo homogéneo que se heterogéiniza, pero lo heterogéneo que se rehomogéinizará. Más fácil: hay que separar –desarticular– lo que estaba unido –articulado– y unificar –rearticular– lo que se acaba de separar; a aquello que se fragmenta hay que imprimirle otra identidad.

Pero hete aquí que la rearticulación se producirá reaccionariamente. A esto se refiere Marx, entiende Stallybrass, cuando plantea la parodia que caracteriza a dicho proceso. En efecto, si a lo que se fragmenta hay que identificarlo otra vez, la unificación tendrá reminiscencias fantasmagóricas. “La farsa del bonapartismo era ciertamente como un relleno (farce), en el sentido de que unía elementos heterogéneos para formar una nueva sustancia, con la que llenar (farcir) la cáscara vacía o la piel de embutido de Luís Napoleón”. (Stallybrass, 2000: 75) Se entiende que la heterogeneidad no es la antítesis de la unificación política sino su condición de posibilidad.

Como nos aclara el autor, no está inventando la pólvora con esta interpretación. Su tesis retoma la hipótesis que había tanteado Otto Bauer en 1936. Y para que no queden dudas y a nadie se le ocurra acusarle de plagio Stallybrass cita Bauer:

[...] el lumpemproletariado iba camino al fascismo. [...] El valor principal del término lumpemproletariado no es tanto su referencia a ningún tipo social definido, con un rol sociopolítico importante, sino el modo en que llama la atención sobre el hecho de que en condiciones extremas de crisis y desintegración social en una sociedad capitalista, muchas personas pueden separarse de su clase y formar una masa ‘en libre flotación’, que es particularmente vulnerable a las ideologías y a los movimientos reaccionarios. (Stallybrass, 2000: 76)

De allí que el lumpenproletariado se vuelva la invención original de los regímenes bonapartistas. Recordemos lo dicho hasta aquí: el bonapartismo, tal como lo entendió Marx, era una de las formas que puede asumir el Estado burgués. Cuando la burguesía no puede continuar sosteniendo la exterioridad de las formas estatales –el Estado no interviene en la sociedad, es un gendarme que custodia las reglas del juego– sino a costa del agravamiento de los conflictos, no duda en postular la intervención del

Estado. Un Estado que sigue siendo neutral, pero ahora, esa supuesta objetividad se vuelve la oportunidad para atenuar los enfrentamientos de clase en función de cierto árbitro sobre ellas. Por supuesto que la neutralidad había que *dibujarla*. El bonapartismo se presentaba como una especie de gobierno de clase sin clase o, mejor dicho, un gobierno por encima de las clases.

Cuando el Estado se postula más allá de los conflictos, por encima de los actores en pugna, está buscando autonomizar lo político de la clase burguesa en momentos en que un fuerte enfrentamiento entre las fracciones de las clases obliga al gobierno a mostrarse como un amigable componedor. Obviamente el truco consiste en hacer pasar una cosa por otra, en tomar como neutral lo que en verdad sigue siendo un instrumento privilegiado de la clase burguesa. Con el bonapartismo la forma-estado se fetichiza, es como que adquiere vida propia. ¿Cómo se fetichiza? A través de la parodia o la farsa; es decir, reproduciendo la cáscara de una tradición que parecía estar en desuso. No será algo que se desarrolla espontáneamente sino un proceso planificado con dos caras articuladas a través de la escenificación de la política. Tomando prestados ropajes de una época que no es la suya, se disponen artefactos que generan una serie de desencuentros reales en los sectores subalternos, postulando en su lugar encuentros ficticios en torno a otros fetiches.

De esta manera, la lumpenproletarización no sería sino la posibilidad de generar una serie de malentendidos al interior de los sectores subalternos y no solamente en los sectores subalternos. Porque no solo se busca bloquear la solidaridad entre la pequeña burguesía ilustrada o los intelectuales con los trabajadores, sino evitar cualquier encuentro entre los sectores de la clase media entre sí y estos y los trabajadores también. Romper los vínculos que se forjan en la sociedad. Hacer de esa vida cotidiana una experiencia social insostenible; reorganizar las relaciones sociales desde la desconfianza, los temores y la competencia mutua. Mantener informe, difusa y errante a una multitud que empezaba a adoptar una forma concreta, a coordinar las experiencias de lucha, a tomar conciencia de las situaciones problemáticas que tenía. Pero al mismo tiempo, buscando estamparle otro sentido a su existencia diaria.

Para decirlo con las palabras de Alberto Binder:

La fragmentación es una estrategia del poder dominante y la sociedad fragmentada es la situación de gran parte de la población, que no sólo está alejada del poder, sino afectada en su propia capacidad de constituirse en mayoría con aspiraciones a lograr la hegemonía política. La fragmentación de la sociedad, como estrategia de poder, busca construir o fabricar grupos sociales aislados, minorías [...], y busca generar prácticas de ‘guerra’ entre esas minorías, logrando un control social horizontal, que involucra a esos mismos grupos sociales en una relación ‘víctima-victimario’, que es dual y cambiante. La sociedad fragmentada es la condición de nuestros pueblos, trabados en contradicciones superficiales, desorientados respecto a objetivos comunes, imposibilitados de asumir luchas colectivas. La fragmentación implica estrategias de desorientación. La sociedad fragmentada implica una mayoría –y a veces a un pueblo entero- que ha perdido el rumbo de su propia causa nacional. (Binder, 1997: 82/3)

## 19. Ciudadanización

Si la lumpenproletarización es el proceso por el cual se pretende fragmentar a la sociedad o parte de ella, para después imprimirle alguna identidad institucional por encima –o más allá– de las desigualdades sociales; si como venimos sosteniendo con Stallybrass, la lumpenproletarización implica reconstituir a la multitud desde la informalidad, la difusión y la errancia –”esa masa informe, difusa y errante”–, entonces pueden establecerse algunas correspondencias con lo dicho por Marx en *La cuestión judía*.

El Estado liberal es un *estado hipócrita*, dice Marx; hipócrita en tanto se abstrae de las diversidades históricas, porque cada interpelación se propone desentenderse de las particularidades que tienen los hombres entre sí. Pero escuchemos una vez más a Marx:

El Estado anula las diferencias de nacimiento, de estado social, de cultura y de ocupación al declarar el nacimiento, el estado social, la cultura y la ocupación como diferencias no políticas, al proclamar a todo miembro del pueblo, sin atender a esas diferencias, como co-

partícipe por igual de la soberanía popular, al tratar a todos los elementos de la vida real del pueblo desde el punto de vista del Estado. No obstante, el Estado deja que la propiedad privada, la cultura y la ocupación actúen a su modo, es decir, como propiedad privada, como cultura, y como ocupación y hagan valer su naturaleza especial. Muy lejos de acabar con esas diferencias de hecho, el Estado solo existe sobre estas premisas. (Marx, 1983: 24)

El Estado deroga las diferencias sociales y culturales o, mejor dicho, pretende invalidarlas cuando interpela –”proclama”, dice Marx– al hombre formando parte, como copartícipe por igual, de la soberanía popular, al convocarlo desde una supuesta igualdad institucional. Recordemos uno de sus axiomas fundacionales: *todos los ciudadanos son iguales ante la ley*.

En este sentido, cuando el Estado institucionaliza –y por ende, deshistoriza– a la multitud, la ciudadaniza; practica el despojo, haciendo pasar una cosa por otra, lo particular como algo general: “En el Estado, donde el hombre es considerado como un ser genérico, es el miembro imaginario de una imaginaria soberanía, se halla despojado de su vida individual real y dotado de una generalidad irreal”. (Marx, 1983: 25) Eso por un lado.

El segundo elemento constitutivo del Estado liberal, es la secularización. Para Marx, la secularización no significa que el Estado haya abandonado para siempre la religión. Desde el momento que apela a la irrealidad para legitimarse, continuará pensando lo social en términos espirituales. Es por eso que el Estado ocupará el lugar de la Iglesia, la religión pasará a ser una cuestión de Estado. “La religión se convierte para él [el Estado] en un medio, y ese Estado es el estado de la hipocresía”. (Marx, 1983: 28)

Y: “Hemos puesto, pues, de manifiesto cómo la emancipación política con respecto a la religión deja en pie la religión aunque no una religión privilegiada. La contradicción en que el fiel de una religión especial se halla con su ciudadanía no es más que una parte de la general contradicción secular entre el Estado político y la sociedad burguesa”. (Marx, 1983: 32/3)

El tercer elemento que señala Marx tiene que ver con las separaciones que se producen al introducir la lógica de la representación en el juego de los actores –proceso de escisión–: “La emancipación política fue, a la par, la emancipación de la sociedad civil con respecto a la política, su

emancipación hasta de la misma apariencia de un contenido general”. (Marx, 1983: 42)

Para Marx, la revolución burguesa suprimió el carácter político de la sociedad civil, y al hacerlo –agregamos nosotros–, le impidió a los hombres involucrarse en aquello que les interesaba. Ya sabemos: “el pueblo no delibera ni gobierna sino a través de sus representantes”. Esta es la otra máxima del liberalismo: reconoce la democracia pero acotándola a sus formas representativas; proponiendo a los sectores ilustrados para que sustituyan a los demás sectores en la deliberación de los problemas.

Con todo, la lógica de la representación funciona separando lo político de lo social, autonomizando la experiencia política de la vida cotidiana. Y esa autonomización, que se fundamenta en la necesidad de la concordia o la paz social, es la que permitirá, por añadidura, autonomizar a la esfera económica. Es decir, reinventar a la sociedad desde las reglas del mercado. No hay ingenuidad en todo este proceso. El ciudadano, antes que nada, se vuelve un actor económico que vende fuerza de trabajo en el mercado laboral y compra mercancías en el mercado de bienes y servicios, y cada dos o cuatro años escoge en la góndola del cuarto oscuro –mercado político–, su candidato ideal.

La revolución francesa, arquetipo de la revolución política, escindió al Estado de la sociedad. Había que evitar la confusión entre lo público y lo privado. Porque cuando eso sucede, como sucedió en los estados monarquistas, el rey hacía del patrimonio de los particulares una extensión del erario público y se comportaba con la cosa pública como si fuera su propio patrimonio. De allí que después de la revolución lo primero que tenía que hacer la burguesía era modificar el sistema tributario, abolir los privilegios y dismantelar el sistema de exacción heredado de la política mercantilista.

Pero no nos vayamos de tema. ¿A qué se debe todo este rodeo? En realidad, la interpelación estatal coincide con la concepción que el liberalismo auspicia para pensar lo social. Dice que la sociedad es un mero amuchamiento de individualidades sueltas; una yuxtaposición de partículas, cada uno de ellas tiene su propio interés y actúa en función de ese interés. De allí que esta interpretación atomista de la sociedad promueva otra egoísta del hombre. En efecto, egoísmo quiere decir sobre-sí-mismo, de modo que el

ensimismamiento implica al mismo tiempo un distanciamiento del otro. El problema se presenta cuando coinciden los intereses, cuando las personas tienen el mismo objetivo; persiguen, por ejemplo, la misma cosa. Para que no se maten a palos, para evitar el conflicto, el Estado propone el mercado, reinventar la sociedad desde el mercado. En el mercado toda oferta genera su propia demanda, dijo Say; el mercado se autoequilibra sin necesidad de que tenga que intervenir el Estado.

Es que para el liberalismo la clase es una categoría política y, más precisamente, una definición jurídica. O para decirlo más fácil: una definición política que se precisa jurídicamente. Para el liberalismo la clase es siempre la misma clase, de allí que no tenga sentido hablar en esos términos, apelando a la noción de clase. De hecho la *clase* se ha desdibujado con la categoría de *ciudadano*. Más allá de las circunstancias en las que se encuentren, más allá de las particularidades del caso, todos se encuentran interpelados por la misma legalidad; todos se hayan sujetos de la misma manera. Nadie tiene coronita, todos llevan puesta la misma máscara.

En efecto, además de ciudadanos son personas; es decir, llevan puesto el mismo disfraz. El Estado personifica a los ciudadanos cuando los interpela de una manera abstracta; es decir, cuando los desentiende de sus diferencias de nacimiento, de estado social, de cultura y de ocupación. Los enmascara cuando los coloca más allá de las diferencias políticas, culturales o económicas. Cuando los emplaza más allá de las necesidades, pero más acá de las voluntades: flotando en el libre albedrío, en pleno delirio platónico. Hay que enmascarar al ciudadano, descontextualizarlo, deshistorizarlo. Todos deben llevar puesta la misma máscara, todos tienen los mismos derechos, las mismas garantías y, sobre todo, las mismas obligaciones. La ley interpela a todos por igual, nadie tiene coronita en el capitalismo, no hay privilegios para el liberalismo, todos pagarán sus impuestos en proporción a su patrimonio.

La base constitutiva de la lógica de la representación o, mejor dicho, lo que permite la separación entre lo político y lo social, y lo que permite además que esta escisión se naturalice, no se discuta más, pase a formar parte del paisaje; es la serialización social. Es decir, la fragmentación de la sociedad civil.

Y acá queríamos llegar, porque lo que nos interesa remarcar ahora es que la serialización es el destino común que promueve la burguesía para el proletariado. Los cursos de formación cívica, la instrucción moral que sucede con la alfabetización de Guizot, por ejemplo, no son sino la posibilidad de lumpenproletarizar a la sociedad en general y al proletariado en particular. Para decirlo más difícil, pero sintéticamente: lumpenproletarizar al proletario, convertirlo también a él en una masa informe, difusa y errante; desencajarlo de sus experiencias para después volverlo a contener a través de la parodia que representa el igualitarismo, el patriotismo, el parlamentarismo o la democracia formal.

## 20. Exotizados

En las últimas décadas, sobre todo en la teoría social, se han elaborado una gran cantidad de herramientas teóricas para nombrar y hacer hablar al mundo de los pobres. Son versiones travestidas o políticamente correctas del lumpenproletariado, versiones que pretenden despojar a la categoría de los viejos prejuicios. Vaya por caso las nociones de excluidos, marginales o masa marginal, pobres, nuevos pobres, desenganchados, desafiados, desaventajados, desfavorecidos, etc. Pero no siempre consiguen revertir sus obsesiones, volverlas categorías asépticas desprovistas de connotaciones peyorativas. A veces conservan rasgos descalificativos semejantes a los que contenía el lumpenproletariado. En esos casos estaremos ante conceptos que, antes que comprender lo que nombran, se apresuran a valorizar lo que invocan, a juzgar a aquellos que son alcanzados por el término. Estamos pensando, por ejemplo, en la noción de infraclasses o los *underclass*, muy recurrente en la sociología americana, utilizada para pensar a las poblaciones de los guetos.

Según Loïc Wacquant, la infraclasses es un “neologismo bastardo que permitía abandonar cómodamente la dominación blanca y la impericia de las autoridades en el aspecto social y urbano centrando su atención en la ecología de los barrios pobres y el comportamiento ‘antisocial’ de sus habitantes”. (Wacquant, 2006: 17)

[Se] pretende señalar un nuevo segmento de los pobres de las minorías, presuntamente caracterizados por las deficiencias comportamentales y la desviación cultural, una amenaza hidra urbana personificada por el pandillero desafiante y agresivo y la madre adolescente de la seguridad social, disoluta aunque pasiva, dos figuras emblemáticas cuyo comportamiento (auto)destructoro representa, según se dice en un caso una amenaza física y en el otro un ataque moral a la integridad de los valores [...] y la vida nacional. (Wacquant, 2001: 36)

Miradas las cosas a través de esta categoría –otra categoría elaborada desde afuera y desde arriba– estamos ante un fenómeno cultural, un problema que se expresa culturalmente, que tiene que ver con la cultura del crimen o la vagancia, con las prácticas y formas de vida de los jóvenes marginales propensos a la droga, el alcohol, la violencia, la noche y la pandilla. Se trata de transformar las condiciones sociológicas en rasgos psicológicos e imputar a las víctimas las características distorsionadas de sus victimarios. De esa manera,

[...] al relativizar y modernizar la idea secular de que la pobreza urbana es el resultado de los vicios personales y las patologías colectivas de los pobres, la retórica de ‘infraclase’ dio barniz de legitimidad científica a los temores de la clase media al subproletariado [...] y bloqueó un análisis preciso y históricamente fundado de la cambiante articulación política de la segregación racial, la desigualdad de clases y el abandono estatal en la ciudad [...] (Wacquant, 2001: 94)

Otra categoría cargada de valorizaciones morales, con consecuencias políticas concretas, es la de *inviabile*. Una noción difundida por los intelectuales orgánicos de los organismos internacionales –FMI, Banco Mundial– a fines de la década de los 90. Los inviables son las poblaciones residentes en las zonas caracterizadas como inviables (zonas de inviabilidad), no recomendables para las inversiones productivas o financieras, ni si quiera merecedores del crédito internacional. Inviales son, entonces, los insustentables. Lo que no significa que no haya que prestarles atención. Al contrario,

una zona inviable será considerada una zona de riesgo y, por tanto, una “unidad caótica ingobernable” (Madera, 2002: 16) que habrá que monitorear y, llegado el caso, asediar con intervenciones “humanitarias” o con las incursiones de las “fuerzas de paz”.

Respecto a los *excluidos*, se trata de un concepto empleado por primera vez por Pierre Massé (1965) y luego por René Lenoir (1974); un concepto que reaparece con fuerza en la década del 90 con los trabajos de Robert Castel. Una categoría con reminiscencias durkheimianas toda vez que está para dar cuenta del resquebrajamiento de las vinculaciones sociales, para denunciar el deterioro de la cohesión social producto de la crisis de la sociedad salarial y el desmantelamiento del Estado Social. Los excluidos son los desenganchados sociales, aquellos sectores desprovistos de contenciones formales e informales. Se caracterizan no sólo por la falta de inscripción laboral, sino por el aislamiento social; es decir, por la falta de inscripción social tanto en el ámbito afectivo como relacional. Los excluidos son los expulsados de la producción y de las prácticas de consumo y de intercambio; o sea, del circuito económico ordinario, pero también expulsados de los intercambios sociales.

Robert Castel distingue tres zonas de cohesión social. Por un lado está la zona que llama zona de integración: *los integrados*, que no plantea mayores problemas de regulación social puesto que se caracteriza por el empleo estable y una fuerte o sólida inscripción territorial, contando además de una seguridad laboral y de una inserción en redes sociales de contención.

Otra es la zona de vulnerabilidad: *los vulnerables*. Es una zona turbulenta, puesto que allí se han relajado los vínculos sociales. Se caracteriza precisamente por la precariedad de las relaciones laborales y la fragilidad de los soportes relacionales. Castel comprende en esta zona no sólo a los pequeños trabajadores independientes sin reservas económicas, sino también a los trabajadores intermitentes del campo o la ciudad, sean jornaleros o trabajadores estacionales.

Y finalmente la tercera zona es la de marginalidad profunda: *los marginales*. Esa es la zona por donde se mueven los más desfavorecidos. La marginalidad recluta sus integrantes entre los vulnerabilizados. De modo que uno de los destinos o los riesgos de los vulnerables es la marginalidad. Esta zona se caracteriza por lo que el autor llama el “doble desenganche”;

es decir, por la ausencia de trabajo –respecto de su inscripción laboral: desocupación, precarización, flexibilización laboral y crisis de la cultura obrera– y por su aislamiento relacional –respecto de su inscripción social: debilitamiento de la familia que se corrobora en el aumento de los divorcios, en las familias monoparentales, nacimientos ilegítimos y cohabitación fuera del matrimonio; y deterioro de los soportes sociales de las redes de sociabilidad popular–.

En el límite de esta zona se ubican los excluidos que son los expulsados de la producción y prácticas de consumo y de intercambio; los expulsados del circuito económico ordinario y los expulsados finalmente de los intercambios sociales. En una palabra los *supernumerarios*.

“Los supernumerarios no son siquiera explotados [...]. Son superfe-tatarios. No se advierten cómo podrían representar una fuerza de presión, un potencial de lucha, puesto que no gravitan en ningún sector neurálgico de la vida social.” Entonces, si “ya no son actores, en el sentido propio del término, porque no hacen nada socialmente útil, ¿cómo podrían existir socialmente? Desde luego, por ‘existir socialmente’ entendemos ocupar un lugar en la sociedad. Pues, al mismo tiempo, están muy presentes, y éste es todo el problema, ya que están de más.<sup>1</sup> (Castel, 1991 b: 22)

La exclusión entonces, en la medida que desengancha, produce una suerte de *desafiliación* o fractura social; fractura en tanto ruptura de pertenencias, ruptura del vínculo social y ruptura total del lazo societario. Hay que subrayar que para Castel (1995) la exclusión no es un estado que contabiliza las faltas –falta de vivienda, falta de salud, falta de empleo, de alimento, de previsión social, etc.– sino un proceso abierto. De esa manera pretende, por un lado, evitar las categorías pintorequistas y estigmatizantes que suelen utilizar los investigadores de la pobreza cuando apelan al *sensibilismo* para definir la cuestión; y por el otro, evitar las respuestas meramente asistencialitas. Porque si se trata de un estado que expresa una falta, entonces se está apuntando la necesidad de una acción social reparadora –respuesta mecánica que no va al fondo de la cuestión, que ni si quiera puede advertir la novedad que supone el neoliberalismo para el Estado–. Por el contrario,

cuando se la toma como un proceso que expresa los efectos del neoliberalismo, se procura ir al fondo de la cuestión. De allí que las soluciones no apuntan a llenar un bache que nos deje la conciencia tranquila; no basta ni sirve apuntar la oportuna distribución de socorros, sino que habría que cuestionar el modelo neoliberal de acumulación financiera.

Se trata de una categoría híbrida que se caracteriza por su heterogeneidad. De allí los malentendidos que genera. En tanto se la emplea para nombrar una gran cantidad de situaciones diversas, se vuelve difícil postularla como categoría analítica. En el cabe inscribir a los excluidos de ayer, como ser los discapacitados, mendigos, vagabundos, ancianos y enfermos sin recursos, los niños sin padres, las viudas sin protección, los campesinos sin tierra y los ciudadanos sin domicilios; pero también los excluidos de hoy: los obreros sin empleo, los nuevos pobres, las familias monoparentales, los desocupados de larga data que se deprimen frente al tele, los jóvenes de la periferia que se la pasan en la calle, deambulando, buscando su primer empleo o las jóvenes parejas ahogadas de recursos.

Para Nun, se trata de una noción que “está saturada de sentido, de no sentido y de contrasentido y prácticamente se le puede pedir que diga lo que uno quiera”. (Nun, 2003: 30/1) Mucho se ha discutido en torno a si estamos ante procesos de exclusión o marginalización. La discusión es más teórica que práctica. En la vida cotidiana no se entienden las diferencias que se apuntan. De hecho lo que generalmente se señala como marginación suele experimentarse como exclusión.

En ese sentido, Denis Merklen entiende que habría que reservar el término *excluido* para aquellas sociedades con una estructura dual, donde el excluido está literalmente separado de la sociedad. La exclusión “refiere a la idea de una completa separación de la vida social instituida, de un quiebre en la sociedad donde la línea demarcatoria se encuentra definida de forma nítida, como en el caso de los guetos o cuando una reglamentación establece la exclusión. [Por eso,] elegimos hablar de marginalidad social, si se entiende por ello vivir en y de los márgenes, y no fuera de ellos”. (Merklen, 2000: 112) Se puede estar excluido de una institución –del empleo, el derecho al voto a la educación–, dice Merklen, pero no corresponde en rigor a nuestra realidad social.

En realidad, la respuesta a Merklen la encontramos en su propia escritura, cuando dice, por ejemplo: “la fragmentación social, de la cual la existencia de los asentamientos es una prueba [...], mantiene [...] encerrado en un mundo que a la luz de su experiencia de vida aparece como separado de la sociedad global y en peligro de cerrarse cada vez sobre sí mismo”. (Merklen, 2000: 115)

Otra versión prolija, aunque no exenta de connotaciones negativas, es la noción de *desocupados*. Se trata de una categoría cargada de connotaciones negativas toda vez que desocupado es el que no tiene trabajo, el que no está ocupado. Cuando la dignidad del hombre se mide en función del trabajo, se comprende la descalificación que encierra el concepto, el desprestigio que nos acarrea cuando somos alcanzados por su uso. De allí que algunas experiencias del movimiento de desocupados en la Argentina hayan buscado una palabra sustituta.

Como se dijo arriba, el desocupado estructural suele ser el ejemplo de rigor. Cuando se habla del lumpenproletariado en las sociedades contemporáneas, la imagen de los desocupados es la primera que se nos viene a la mente. Pero si tenemos en cuenta lo que decía Pierre Bourdieu, la categoría se desdibuja. En efecto, Bourdieu decía que desocupado no es solamente el que no tiene trabajo, también el que tiene está desocupado. “Debemos también descubrir que un asalariado es un desocupado virtual, que la precarización generalizada —en especial entre los jóvenes—, la ‘inseguridad social’ organizada de todos aquellos que viven bajo la amenaza de un plan social hacen de cada asalariado un desocupado en potencia”. (Bourdieu, 2002: 41) Desde el momento que puede perderse el trabajo en cualquier momento y sin previo aviso, ya estamos desocupados. Somos desocupados virtuales. De modo que la desocupación no es un fenómeno exclusivo de los excluidos o no habría que acotarlo a ellos. De alguna u otra manera, en el neoliberalismo, todos somos desocupados; todos estamos potencialmente desocupados.

Esa *potencialidad* no es inocente, va modelando las subjetividades de determinada manera, “corroyendo el carácter” como señala Richard Sennett (2000) con respecto a la cultura del trabajo. La competencia, el resentimiento, la incertidumbre, la imposibilidad de proyectar hacia delante, la falta de respeto a uno mismo y la pérdida de respeto a nuestros semejantes,

van degradando nuestras vidas y deteriorando las relaciones sociales. La lealtad, la convivencia, la confianza, el compromiso, la solidaridad son valores en desuso, no recomendables en una sociedad salvaje, cada vez más atrincherada, más impaciente y temerosa de sí misma.

El fantasma de la desocupación forja una sociabilidad hipersensible e indolente a la vez. Muy sensible o fácilmente impresionable para las alarmas sociales que nos recuerdan que estamos solos y expuestos ante un mundo cada vez más hostil y violento, lleno de criminales que vienen a nuestro encuentro. Indolentes en el sentido de que ya nadie se puede poner en el lugar del otro.

La indolencia, dice Norbert Bilbeny, es la incapacidad de sentir al otro; para sentir el dolor del otro, para sentir emociones o afectos que no provengan del rencor, la antipatía, la animadversión o el odio a los otros. La indolencia convierte al hombre en un “idiota moral” y vuelve apática a la sociedad. El indolente es alguien que fue anestesiando el mundo circundante y lo experimenta con indiferencia. Indolente es el que ha desarrollado una capacidad para no emocionarse, que ha neutralizado su sensibilidad, que cultiva una indiferencia ante lo contingente e imprevisto de los hechos. Con el ánimo embotado se desplaza como un sonámbulo. Como dijo alguna vez Hannah Arendt,

los hombres que no piensan son como sonámbulos.” (Arendt, 2001: 93) Y “una sociedad de idiotas morales es también una sociedad sonámbula tanto como de seres impasibles: no sienten, pero tampoco se cuestionan a sí mismos.” (Bilbeny, 1993: 78) Porque el bloqueo emotivo va atrofiando también la posibilidad de razonar. La incapacidad para sentir al otro es la incapacidad para ponerse en el lugar del otro, para asumir el papel de otras personas, la imposibilidad para advertir las contradicciones sociales. El idiota moral no percibe la dualidad en uno mismo que hace sentir el pensamiento. “El que es incapaz de adoptar la perspectiva de otro es incapaz también de observarse a sí mismo y viceversa. En realidad, aunque pueda pensar, este individuo no ejerce el pensamiento, lo cual destruye el hecho moral, que se apoya en el andamiaje del pensamiento activo. (Bilbeny, 1993: 135)

Son inteligentes pero incapaces de pensar. Hay un déficit en el ejercicio del pensamiento que los vuelve impulsivos a dejarse arrastrar fácilmente por las afecciones negativas.

En términos generales, hasta ahora, el *lumpenproletariado* siempre ha sido el Otro. Lumpenproletariados son los otros, sean excluidos, marginales, inviábiles o desocupados. Un fenómeno ajeno, que se puede circunscribir a una clase social, que abarca a hombres y mujeres que se encuentran en el último escalón de la estructura social. El lumpenproletariado sería solamente el “último orejón del tarro”.

Si el marxismo contribuyó a estigmatizar al pobre cuando le tiraba por la cabeza todos los prejuicios contenidos en la categoría *lumpenproletariado*, los nuevos estudios sobre la pobreza lavaron al lumpenproletariado de su condición peyorativa, pero continuaron circunscribiéndolo a un determinado sector.

En la mayoría de los casos la necesidad opera negativamente en los actores sociales hasta barbarizarlos. La desvinculación –fragmentación social– se explica en el comportamiento antisocial de dichos agentes. La lumpenproletarización sería una consecuencia directa de la vida lumpen. El lumpenproletariado no sólo es el dato previo, sino también el dato original y exclusivo, más destacado, de los sectores más golpeados de la sociedad; la respuesta casi instintiva –natural o cultural, según el caso– ante las necesidades insatisfechas. Una respuesta, por otra parte, cada vez más resentida, cada vez más violenta, extrovertida y criminal.

Esto sucede cuando se postula al lumpenproletariado como sujeto. Pero cuando abrimos la categoría para comprender los procesos que implican; cuando el lumpenproletariado se vuelve lumpenproletarización, entonces el lumpenproletariado se desdibuja, ya no se lo podrá acotar a un sector en particular.

Nuestra hipótesis apunta contra los usos *exotizantes* del lumpenproletariado. Lumpenproletariado no es la infraclase y tampoco es algo que está haciendo alusión al sector desfavorecido que se desenganchó o lo desengancharon de la sociedad. El lumpenproletariado forjado en la lumpenproletarización, envuelve a toda la sociedad o a gran parte de ella. La lumpenproletarización es un proceso transversal, que recorre a todos los sectores subalternos, que abarca a casi toda la sociedad –lo que no significa que

no existan *excluidos*; fracciones que están en situaciones desaventajadas respecto de otras capas sociales—.

No coincidimos con las interpretaciones que acotan el uso del término para hacer referencia a un sector de la sociedad, al sector de los *excluidos*, sean los villeros o los asentados, los vagabundos o los pibes de la calle. Por su puesto que los engloba, pero allí no se detiene nuestra hipótesis. El proceso de heterogeinización es transversal, involucra a toda la sociedad. Por supuesto que donde mejor puede verificarse será en la compartimentación de los sectores *excluidos*; pero la lumpenproletarización, repetimos, no es un fenómeno que involucra sólo al lumpenproletariado o a la masa marginal.

Aquí se apunta a pensar al lumpenproletariado no como un grupo separado y amputado del resto de la sociedad, un sector que se lo pueda encorsetar territorialmente en la periferia o cinturones de las grandes ciudades, sino desde una visión más compleja del término: lumpenproletaria es la sociedad en su conjunto, que ha sido reinventada desde la fragmentación social —procesos de heterogeinización— y la identidad fetichizante —procesos de homogeinización abstracta—. Por eso la idea no es hablar de *lumpenproletariado* a secas; sí de *lumpenproletarización*. Resulta interesante dar cuenta de los procesos de lumpenproletarización que convierten a la sociedad en una masa informe, difusa y errante. De ahora en más cuando se menciona al lumpenproletariado sepa el lector que se está haciendo referencia a los procesos de lumpenproletarización.

Podría decirse que esta categoría —lumpenproletariado— cobró protagonismo antes que por la marginalidad social por los procesos de serialización social. Cuando el lumpenproletariado se vuelve lumpenproletarización entendemos enseguida los alcances de su utilización, las posibilidades de uso que tiene esta categoría. El lumpenproletariado tiene mucho más para decirnos que la categoría del proletariado; porque es una categoría que tiene más preguntas para hacernos sobre la sociedad que nos toca.

El hecho de que postulemos al lumpenproletariado como proceso —como lumpenproletarización— no significa que estemos desentendiéndonos de los sujetos. Precisamente uno de los desafíos mayores de los sujetos tiene que ver con la lumpenproletarización: cómo plegar la lumpenproletarización, cómo articular y coordinar aquello que se encuentra desvinculado, desoldado; cómo conjurar la fragmentación social.

En definitiva, cuando hablemos de lumpenproletarización de la sociedad no estamos señalando los procesos de exclusión social sino de heterogeneización social que afectan sin dudas a los excluidos, esto es: a los pobres, a los indigentes, a los trabajadores precarizados, a los desocupados, pero también a los sectores medios incluidos o más o menos incluidos.

Repito, también los incluidos están expuestos y de hecho son interpelados por los dispositivos de lumpenproletarización.

## Notas

<sup>1</sup> Sobre este tema pueden consultarse los artículos de Robert Castel: “*Los desafilados. Precariedad del trabajo y vulnerabilidad relacional*”, Rev. Topia, Nº3, Bs. As., nov. 1991; “*Las trampas de la exclusión*”, en *Pobres, pobreza y exclusión social*, Ceil, Bs. As. y su libro *Las metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado*. Paidós, Bs. As., 1999.

## CAPÍTULO CUATRO

# FRAGMENTACIÓN E IDENTIFICACIÓN EN LA ARGENTINA NEOLIBERAL

*“Nada funciona, excepto el temor”.*

**Igmar Bergman** en *El huevo de la serpiente*.

*“El miedo es uno de los fundamentos de nuestro tiempo”.*

**Ernst Jünger**, en *La emboscadura*, p. 63.

## 21. La lumpenproletarización en la argentina contemporánea

La lumpenproletarización es una categoría que nos permite echar luz sobre la fragmentación en la Argentina, indagar sobre las causas de la serIALIZACIÓN social y averiguar los procesos por medio de los cuales se ha transformado al proletariado en una masa informe, difusa y errante. Eso por un lado, porque por el otro –como sostuvimos en el capítulo anterior– nos tendría que permitir examinar los procesos a través de los cuales la multitud inarticulada adquiere una identidad específica tan pronto queda asociada a los espacios de espectacularización organizados por los medios masivos de comunicación.

Si el terrorismo de Estado, en gran medida consentido por la propia sociedad, fue la práctica política que neutralizó la libertad y la potencia de los sectores subalternos hasta la desmovilización y la dispersión; el artefacto electoral introducido en 1983 resultó ser la práctica cultural que, inhibiendo las costumbres comunes de los trabajadores, perpetuó la serialización social, creando condiciones favorables para desarrollar lo que en la Argentina, con el paso del tiempo, aprendimos a nombrar con el mote de *neoliberalismo*.

Luego, los ajustes, la flexibilización, la desregulación y las privatizaciones que se verifican en la desindustrialización; es decir, en la desocupación, la precarización del empleo y en la desindicalización o el deterioro de las representaciones sociales –pero también en el desmantelamiento del Estado Social– fueron las prácticas económicas que profundizaron los desencuentros sociales al mismo tiempo que le permitieron a los sectores dominantes desentenderse de la fuerza de trabajo del proletariado hasta volverlo prescindible y arrojarlo más allá de los bordes de la humanidad.

Para desmantelar el modelo de acumulación productiva y reemplazarlo por un modelo de acumulación financiero había –primero– que desorganizar al proletariado organizado. Es decir: había que desmovilizarlo, despolitizarlo, había que producir malentendidos al interior de los sectores subalternos, romper los lazos de solidaridad. Pero, a cambio, había también que reorganizarlo en función de otras concepciones del mundo, otros valores, otros temores, otros prejuicios.

En este capítulo repasaremos las diferentes prácticas que se pusieron en juego para desarticular a la sociedad en general, en especial a los sectores

subalternos, pero también las prácticas que se fueron montando para rearticular a la multitud impotente.

## 22. La nueva babel: entre la fuerza y astucia

Empecemos con la Biblia. Recordemos las palabras del Génesis (11-4):

Toda la tierra tenía un sólo lenguaje y unas mismas palabras. Pero los hombres, cuando se desplazaron desde oriente, encontraron una llanura en la tierra de Sinair y se establecieron allí. Y se dijeron unos a otros: ¡Ea! Vamos a fabricar ladrillos y a cocerlos al fuego. Y el ladrillo les sirvió de piedra y el betún de argamasa. Dijeron después: vamos a edificarnos una ciudad y una torre, cuya cúspide llegue hasta el cielo, y hagámonos un nombre famoso, para no ser dispersados sobre el haz de toda la tierra. Bajó Yahvéh a ver la ciudad y la torre que estaban construyendo los hijos de los hombres, y dijo Yahvéh: He aquí que todos ellos forman un sólo pueblo y hablan un sólo lenguaje, si este es el comienzo de la empresa, ya nada los detendrá de cuanto han decidido hacer. ¡Ea! Bajemos y confundamos allí su habla, de modo que unos no comprendan el lenguaje de los otros. Y de allí los dispersó Yahvéh por el haz de toda la tierra, y cesaron de edificar la ciudad. Por esto se la llamó Babel, porque allí confundió Yahvéh el habla de toda la tierra, y de allí los dispersó por la superficie de toda la tierra.

Babel habla de la soberbia de los 70, esa voluntad impertinente que alguna vez hubo que inventar y reunir para desafiar el poderío. Su pecado fue el máximo pecado: la soberbia. No es casual que el primer pecado, el pecado capital, sea la soberbia; esto es, querer ser Dios, confundirse con Dios. Porque retar a Dios, alcanzar a Dios, querer parecerse a Dios, es pretender ser más que Dios. Babel habla también de la furia que desató el Proceso para desarmar aquella experiencia política que lo desafiaba. Se desarmaron las experiencias críticas que juntaron a la comunidad, desmontaron lo que se venía movilizando; aquello que de llegar a persistir podía

haber puesto en tela de juicio los intereses de los sectores dominantes. Pero hay algo más todavía, Babel habla finalmente de la dispersión; designa la condición híbrida de la cultura política a partir de los 80. Babel está hablando sobre la fragmentación que padece la sociedad Argentina. Babel, entonces, habla de la derrota. La dictadura –pero también la democracia– es la imposibilidad de entendernos; ya no quedan lenguajes donde confluir, mitos que nos arrimen, espacios de encuentros donde convenir el dolor que compartimos.

Originalmente, la serialización en la Argentina está vinculada a dos procesos estrechamente relacionados. Por un lado, tiene que ver con la dinámica del terror que instauró la última dictadura y, por el otro, con la dinámica electoral que le imprimió a la política y a la sociedad el paradigma representacional. Entre estos dos procesos, el proceso cívico-militar y el proceso democrático-formal, pueden postularse profundas relaciones de continuidad, que he llamado, en otro lugar, “la invariante de la época”. (Rodríguez, 2001)

Seguramente donde mejor pueda advertirse esa invariante es en el plano de la economía. Cuando se toman las variables económicas enseguida se advierte que lo que inauguró la dictadura terminó de consolidarse en la democracia; que el desplazamiento y desmantelamiento del modelo de acumulación productivo por un modelo de acumulación financiero fue una tarea conjunta, que involucró una serie de reformas que se desplegaron con solución de continuidad en ambos períodos.<sup>1</sup>

Pero no sólo en el campo de la economía podemos rastrear la invariante, también en el campo de la cultura y de la política o, mejor, de la cultura política, pueden señalarse las mismas continuidades. Y aquí es donde nos queremos detener. La tesis que aquí se postula es una suerte de paradoja, puesto que la discontinuidad que suele postularse con la democracia respecto de la dictadura no es sino una forma de consolidar, incluso profundizar, lo que se había inaugurado con el Proceso Cívico-Militar.<sup>2</sup>

La democracia fue la forma de perpetuar la dictadura por otros medios; la democracia representativa no vino a contradecir o revertir el proceso militar sino, por el contrario, a llevarlo más allá de sus posibilidades, a completar las tareas pendientes. Aquella *democracia* que propuso impugnar o tomar distancia de la dictadura, no hizo más que profundizar sus re-

formas, aunque para hacerlo tuvo que valerse de otras fuerzas o, mejor dicho, de otros artilugios.

No vamos a detenernos en cada una de éstas instancias vinculantes, solamente se intenta remarcar que las prácticas que se pusieron en juego se construyeron sobre la base de lo que algunos autores llamaron después, emocionadamente, *giro cultural*. Discurso que admite que la causa de los problemas sociales son, en el fondo, culturales; cuestiones que se explican o pueden explicarse, valga la redundancia, culturalmente y que, por añadidura, pueden resolverse apelando a la educación y a la justicia —una justicia que sancione la corrupción y una educación que nos libre de la cultura autoritaria (corporativista o caudillista) pero también que desande la picardía criolla nuestra de cada día—.

Giro que se reconocía en las consignas que manipuló el alfonsinismo; por ejemplo, cuando proponía un dilema para los argentinos con “Democracia o Dictadura”<sup>3</sup>, una consigna maniquea que estaba para marcar la supuesta ruptura, la discontinuidad entre dos formas de concebir la política. La disyuntiva no era nueva. En la Argentina hay una larga tradición que se inaugura con el Facundo de Sarmiento. En efecto, la democracia era la forma que asume la civilización después de haberse librado de las fuerzas bárbaras que alguna vez la cautivaron. Pero la barbarie no quedaba atrás. Le seguiría de cerca, acechando como un fantasma, y había por ello que evocarla continuamente para descartarla. Es que en el fondo, hay cierta reminiscencia sarmientina en la evocación que hace el radicalismo del dilema, esa idea de que la prosperidad se explica en el desarrollo de estímulos morales; que la cuestión social antes que problemas materiales o económicos, representan problemas morales que pueden y deben resolverse en ese terreno. De allí que las apuestas que se hicieron apuntaban a desarmar lo que se percibía como patotero (con la reforma sindical) o autoritario (con el congreso pedagógico) y luego, como corrupto (con investigaciones parlamentarias y judiciales).

La vuelta democrática, en tanto giro cultural, significaba encontrar la vuelta para seguir haciendo lo mismo pero de otra manera. Todo se cargó a la cuenta de la democracia, recordemos la otra consigna: “con la democracia se come, se cura, se educa”.

Con el giro cultural se postulaba la autonomización del ámbito de la cultura donde se relajarían las desigualdades sociales con el auspicio de las diversidades culturales. Porque el giro cultural representaba, al mismo tiempo, la relativización de la política bajo el signo de la tolerancia que se presentaba como patrón moral. No estábamos ante las verdades escatológicas sino ante diferentes puntos de vista. El pluralismo, la tolerancia y la vocación para comunicar la acción que pretende todavía monopolizarse, son las coordenadas que se proponían y constataban para la cultura democrática, los parámetros para pensar la Argentina neoliberal. De esta manera, el reposicionamiento del progresismo coincidía con las ofertas de posibilidades. Oportunismo y posibilismo fueron las tendencias intelectuales que contribuyeron a despercibir la invariante de la época.

Pero vayamos al grano: si la dictadura cívico-militar fue el proceso por el cual se fragmentó a la sociedad, la democracia –acotada a la representación– en tanto interpelaba a la sociedad individualmente por el voto que valía, estuvo perpetuando la misma serialización.

Cuando la democracia se acota a la representación dejará de convocarla masivamente, en función de las diferentes instancias colectivas. La lógica de la representación conspira contra la organización de base, empantana las experiencias que apuntan a la reconstitución de la sociabilidad resquebrajada. El Estado sustituye a la sociedad; delibera y ejecuta por ella –“el pueblo no delibera ni gobierna sino a través de sus representantes”–, le impide organizarse y, por añadidura, le impide recrear los vínculos sociales que fueron rotos alguna vez; o sea, la mantiene fragmentada. La democracia actúa bloqueando la acción colectiva cuando desalienta la participación o la encorqueta con parámetros institucionales demasiados cerrados.

De esa manera, la democratización de la sociedad fue la posibilidad de encontrar alguna legitimidad a lo que se había inaugurado con la dictadura –el modelo de acumulación financiero–. Una legitimidad –electoral– que perpetuaba, de paso, la serialización acontecida, pues era allí, en la desmovilización y en la sustitución, donde el neoliberalismo encontraba las condiciones de posibilidad; el contexto ideal para profundizar lo que venía militando. Porque no hay que perder de vista tampoco las limitaciones de la dictadura para continuar con las reformas financieras que reclamaban los organismos internacionales pero también los sectores de la burguesía local

y global. El reparto del Estado entre las fuerzas militares impedía seguir avanzando en la reforma –desmantelamiento– del Estado –social– y la reorganización –nacional– de la sociedad –fragmentada–.

Pero subrayemos la fragmentación del proceso democrático. Porque está claro cuando la desmovilización se imputa a la fuerza y al terror que genera esa fuerza, pero resulta difícil advertirla cuando se trata de la democracia. Desde el momento que el voto interpela individualmente a una sociedad civil desvinculada, se está garantizando que aquello que se des-encuentra permanezca de esa manera: indeterminado, disperso, prófugo. Por eso, parafraseando a Clausewitz, podemos decir que la democracia es la continuación de la guerra por otros medios. Solo que ya no se trataría del terror cuanto de la astucia, la representatividad se completa con la espectacularización de la política. Y esa es la otra faceta de este proceso que reinventaría a las multitudes desde la dispersión, como una masa informe, difusa y errante.

Aquello que había sido desarmado durante el Proceso cívico-militar debía permanecer de esa manera: serializado. Y la democracia, siempre entendida en términos representativos –en tanto nos interpela por separado a cada uno– cada dos o cuatro años, a través del voto –que es la unidad aritmética electoral, el paradigma de la libertad en la democracia formal–, constituye la forma sutil de trascender la fragmentación social.

### **23. Más allá de la vida. La recomposición del capital productivo como capital financiero. El sobrante social**

Se puede describir el neoliberalismo de muchas maneras, pero si hay algo que lo identifica es la primacía del capital financiero sobre el capital productivo. El neoliberalismo es la etapa superior del capitalismo, cuando el capital se compone más allá de la vida, ensimismándose, fluyendo, girando sobre sí mismo, circulando en espiral, creando su propio consumo.

El capitalismo financiero o accionario constituye un nuevo régimen de acumulación de capital, de crecimiento, en el que las finanzas de mercado desempeñan un papel central y cuyo núcleo duro lo constituye la creación de riqueza financiera por parte de las empresas.

En el neoliberalismo ya no se trata de producir cuanto de especular. El capital se valoriza en la especulación que son las apuestas oportunas que se hacen sobre los activos de las empresas en base a la información precisa que se detenta. El capital ya no se valoriza en la fuerza de trabajo sino en el mercado financiero, en el alza de las cotizaciones bursátiles. Cuanto más cotiza una empresa, más plusvalor bursátil –valor accionario–. Por eso, el objetivo consiste en aumentar los activos, cuanto más aumenta el activo más vale la acción.

Este libro apunta a señalar las condiciones latinoamericanas de la fuga del capital, condiciones que poseen sus particularidades y tienen que ver con el desarrollo desigual, combinado y dependiente. El capital fuga cuando se desinvierte o se invierte de otra manera. Ya sea porque se vuelve dinero –o especulación financiera–; porque levanta las fábricas para radicarlas en otra región sin tradiciones de lucha en su haber –es decir, porque opera una suerte de mudanza geográfica del empleo a lugares sin experiencia sindical o donde la mano de obra es más barata y menores son los índices de sindicalización y donde los impuestos que se pagan son menores y las exenciones impositivas mayores también–; sea porque emplea mano de obra entre los nuevos inmigrantes –bolivianos, paraguayos, peruano, dominicanos, coreanos, etc.– que por sus condiciones residenciales no tiene demasiado margen para hacer valer su situación laboral de explotación; porque se vuelve maquinaria, reemplazando el trabajo vivo por el trabajo muerto, recomponiéndose en términos tecnológicos; o, sea, también y finalmente porque modifica los procesos de organización del trabajo.

Quizá no debería hablarse de prescindencia sino de debilitamiento. El capital no prescinde del trabajo, pero en las condiciones actuales de producción, teniendo en cuenta la primacía de la valorización financiera, se ha producido un debilitamiento de los lazos entre el capital y el trabajo.

Si bien en términos generales –y para ser gráficos– se puede señalar que el capital se soltó de la dependencia que lo ataba al trabajo, en realidad habría que matizar esta apreciación. Como sugiere Barman,<sup>4</sup> “esta independencia no es, por supuesto, completa y el capital no es todavía tan volátil como le gustaría e intenta ser por todos los medios a su alcance. Los factores territoriales –locales– todavía deben ser tomados en cuenta en la mayoría de los cálculos, y el ‘fastidioso poder’ de los gobiernos locales todavía puede imponer molestas restricciones a la libertad de movimiento del capi-

tal. Pero el capital se ha vuelto extraterritorial, liviano, desahogado y desarraigado a niveles inauditos, y su recientemente adquirida capacidad de movilidad espacial alcanza, en la mayoría de los casos, para extorsionar a los agentes locales de la política y obligarlos a acceder a sus demandas”.<sup>5</sup> (Bauman, 2003: 159)

Entendámonos bien: nuestra hipótesis sugiere que el neoliberalismo es la posibilidad concreta que tiene el capital de valorizarse centralmente más allá de la vida de los hombres. Esto no quiere decir que el capital prescindiera del Trabajo. Detrás del capital financiero está el capital productivo; en última instancia, las apuestas financieras son apuestas sobre la producción. Hablamos de una primacía, la del capital financiero sobre el capital productivo y la primacía no es absoluta sino relativa.

Pero es precisamente esta centralidad que tiene el capital financiero sobre el capital productivo, lo que le permitirá –al capital productivo– avanzar sobre el valor de cambio de la fuerza de trabajo del obrero; es decir, avanzar sobre su patrimonio, sobre el salario. Y esta es otra novedad. Porque hasta el fordismo inclusive, el capital se apropiaba del trabajo excedente –plusvalor– que era la fuente de ganancia. La novedad que el neoliberalismo representa para el capital es la posibilidad que tiene de avanzar sobre el trabajo necesario –sobrepplusvalor–, o sea, sobre lo que el trabajador y su grupo necesitaban para poder sobrevivir. De allí que el capitalismo durante el neoliberalismo no solo expropia sino que practica el despojo; no sólo se queda con la plusvalía sino con la sobrepplusvalía.

En parte porque la inversión productiva no deja de ser una apuesta financiera, porque la producción es, en última instancia, una manera de maximizar financieramente los valores en juego. La primacía del capitalismo financiero supone la utilización financiera de las empresas –de los activos de las empresas–. ¿Cuáles son las características de las empresas productivas asediadas por el capital financiero? Por un lado, el papel primordial que tienen los inversionistas institucionales; la preponderancia del poder de los accionistas sobre la dirección de la empresa, que induce nuevas formas de gobierno de la empresa y, por último, la pérdida de autonomía de las políticas económicas ante los mercados financieros.

En síntesis, lo que se quiere señalar es que cuando el capital productivo se vuelve dinero, es decir, se valoriza en la circulación del dinero, el capital

se está recomponiendo más allá de la vida, está prescindiendo –en términos relativos– de la fuerza que aportaba el trabajador. El capital comienza a valorizarse desentendiéndose de la vida de los hombres. El capital ya no depende del trabajo, de la vida de los hombres o no depende en los términos en que dependía hasta ahora; hasta el fordismo inclusive. No necesita centralmente de la vida para valorizarse.

Para decirlo con las palabras de Pierre Pettigrew: “en las economías modernas las víctimas no son solamente explotadas, sino también excluidas [...] Puedes encontrarte en una situación en la que no eres necesario para crear riqueza. Este fenómeno es mucho más radical que el fenómeno de la explotación”. (Kleim, 2003: 150/1)

El capital se autovaloriza cuando se vuelve sobre el dinero. Para el capital financiero, el trabajo no es el que genera valor –excedente–: la operatoria financiera –dimensión especulativa– y comercial –dimensión consumista– genera un valor extra que es mayor al que pueden aportar los trabajadores. Desde ya que detrás de esa masa de dinero está el capital productivo, pero la novedad es que el capital financiero genera gran parte del valor que concentra. No es una mera aspiradora que absorbe lo que se genera en otra parte, sino que se retroalimenta a sí mismo. Las inversiones son viables cuando dejan un extra-plus. Porque en última instancia, las inversiones productivas se vuelven apuestas financieras, la oportunidad que tiene el capital de valorizarse financieramente en tanto optimiza los activos que cotizan en el mercado.

En definitiva, la plusvalía no es una cualidad sustancial de la relación capital-trabajo, sino una cualidad del sistema financiero en su conjunto que sólo se realiza en la operatoria general del sistema.

Cuando el capital desinvierte en fuerza de trabajo, se desentiende de la vida de los hombres, habrá un contingente que sobra, y a los que sobran ya no los necesitará. Están, lisa y llanamente, de más, constituyen el sobrante social. El resto, una minoría con alta capacidad de consumo, puede vivir sin ellos y de hecho les gustaría hacerlo.

## 24. La fragmentación de la producción y la representación sindical. La descentralización de los trabajadores

La reconversión tecnológica lumpenproletariza a la sociedad no sólo porque prescinde de la fuerza de trabajo sino porque constituye un cambio de paradigma en cuanto al modo de organizar la producción. Ese cambio de modelo se puede verificar en las reformas laborales que apuntan a la desregulación del mercado de trabajo y a la flexibilización de las relaciones laborales.

Si el taylorismo proletarizaba cuando masificaba la fábrica –cuando reemplazaba al trabajo cualificado por masividad, una masividad dispuesta a parcializar, estandarizar y rutinarizar la producción–; el toyotismo lumpenproletariza cuando involucra al trabajador en la organización de la empresa.

El involucramiento del trabajador en la organización de la producción apunta a la descentralización de las relaciones laborales y, por añadidura, a una mayor localización en el ámbito de la empresa de la negociación colectiva. Me explico: la desespecialización; la imbricación entre conocimiento y producción o investigación y desarrollo que se refleja en parte en el incremento del personal administrativo y técnico –y en parte en la polivalencia–; la flexibilidad funcional del trabajador; la paulatina eliminación de los niveles intermedios de mando; el trabajo en equipo; el control de calidad y de mantenimiento –y todo eso sumado a la tercerización del empleo industrial– supone la implicancia del trabajador en la empresa. El trabajador tiene que *ponerse la camiseta* de la empresa. No es casual que la frutilla de la torta que corona el proceso sea la tendencia a la transformación de los asalariados en accionistas. El asalariado/accionario se encuentra en una situación esquizofrénica: como asalariado aspira a obtener alzas de salario y conservar el empleo, pero como accionario reclama para su ahorro un rendimiento máximo, lo que a menudo significa una reducción de los costos salariales de la empresa.

Así como el taylorismo significó un nuevo punto de partida para la experiencia obrera, lo mismo sucederá con el toyotismo. Se trata de una tendencia que por el momento puede verificarse en los grandes establecimientos que pertenecen a importantes grupos económicos, que producen sobre todo para el mercado externo. Sin embargo, el resto de los establecimien-

tos, que orientan su producción al mercado local y que no aplican los nuevos modos de organización como ser el *just-in-time* o los círculos de calidad, se ven igualmente arrastrados y favorecidos por este tipo de reformas toda vez que les permite reducir los costos laborales. Cada vez son más los empresarios que reclaman mayores exigencias de calidad y tiempos de entrega en subcontratistas y proveedores pero también de parte de los propios trabajadores. Algo que puede corroborarse también en la retórica empresarial de corte paternalista, que reclama una mayor dedicación y responsabilidad de los trabajadores.

La masividad que le imprimió el taylorismo a la organización de la producción fue el marco también para reorganizar las formas de lucha. Cuando la fábrica se masifica, la lucha se masifica también, y esa masificación podía corroborarse en el sindicalismo de rama; es decir, en la unidad sindical que, sobre la base de una organización centralizada –y jerarquizada–, conducía tanto la acción colectiva como la negociación colectiva. Por el contrario, el toyotismo auspicia un sindicalismo por empresas que supone la localización de la negociación colectiva y, por ende, la descentralización sindical. Cada empresario negociará con los trabajadores de su fábrica. Hay que tener en cuenta que el toyotismo no sólo significó la reducción de los costos laborales sino la reducción de la representación sindical. No sólo porque, al subsumir las tareas en un trabajador, disminuye el número de trabajadores en los establecimientos, sino porque el número de operarios por delegado tiende a duplicarse o triplicarse.

De modo que si el sindicalismo de rama determina la situación de los trabajadores en todo un sector, el sindicalismo por empresa sólo puede negociar las condiciones de trabajo y los salarios nivel de una sola empresa. Si el primero tiende a subordinar el sindicato al Estado –en tanto articulador del compromiso Trabajo-Capital–; el segundo modelo, si bien aporta autonomía sindical, desde el momento que el Estado se desentiende del compromiso asumido alguna vez –desregulación y flexibilización laboral– los trabajadores se encuentran subordinados al poder de la empresa.

El declive de la organización sindical por sector y la ofensiva empresarial favorecida por el desmantelamiento del Estado Social, en un contexto de desocupación estructural, conlleva a la precarización laboral, a la pérdi-

da de derechos sociales conquistados y, por consiguiente, al desamparo del trabajador y a la falta de cobertura jurídica y sindical.

Una tendencia que puede verificarse, por un lado, en la fragmentación de la organización, alentada por los malentendidos que crea la patronal entre los trabajadores y los delegados sindicales al interior de la fábrica y por las sucesivas fracturas entre los sindicatos de una misma rama o en la imposibilidad para coordinar planes de lucha ante las diferentes caracterizaciones que los gremios hacen de la época que les toca. Como sea, se trata de la incapacidad de los sindicatos para agregar los intereses de los trabajadores.

Por el otro, en las transformaciones de la subjetividad obrera que aportaban identidad a la vida cotidiana pero también en las experiencias que transformaban o permitían transformar las circunstancias en una experiencia de organización para protagonizar la acción colectiva.

Como se dijo recién, el telón de fondo de la reestructuración de la producción está relacionado a la primacía del capital financiero; a su mayor injerencia en el capital productivo. Es decir, con la reconversión de las inversiones productivas en apuestas financieras.

Por eso sostenemos que la sociedad se lumpenproletariza no sólo porque prescinde de la fuerza de trabajo para valorizarse, sino porque cuando reclama de ella lo hace también en los mismo términos; es decir, procurando fragmentar la organización de la producción y lo que es más importante, procurando fragmentar la representación de los trabajadores y desandando las identidades forjadas en la sociedad salarial al interior de distintas experiencias de lucha en la época anterior.

## **25. Marginalización difusa. La recomposición del proletariado como lumpenproletariado**

Hasta aquí, estamos diciendo que el neoliberalismo, en tanta primacía del capital financiero sobre el capital productivo, tiende a la desproletarización de la economía y a la lumpenproletarización de los sectores subalternos; tendencias que pueden corroborarse en la desindustrialización, pero también en el desmantelamiento del Estado Social a través de las privatizaciones; en la reconversión tecnológica de las empresas que su-

plantó masivamente al obrero; en la apertura de la economía; pero también en la desregulación y flexibilización laboral que permitió, entre otras cosas, la precarización del empleo y sobreocupación de la fuerza de trabajo.<sup>6</sup>

La desproletarización no tiene que ver con las reestructuraciones que señalan Negri o Virno<sup>7</sup>, sino con un proceso mucho más complejo o en todo caso con procesos particulares. En un punto, el capitalismo cognitivo es, en Latinoamérica, una excentricidad. Una excentricidad o una excepción social. Porque puede ser que la producción se haya socializado pero sólo en la gran ciudad, allí donde hay inclusión y viabilidad, donde hay capacidad de consumo. Pero allí donde hay exclusión social, inviabilidad, pauperización y precarización del empleo, insistir en la socialización de la producción parece una broma pesada. En Latinoamérica el neoliberalismo asume una forma particular. Allí donde el fordismo quedó inconcluso, allí tendrá el capital que operar de otra manera. La diferencia entre Europa y América Latina es la masa marginal; la magnitud de la masa marginal. De modo que la diferencia que existe entre Europa y América Latina es la diferencia que existe entre la inteligencia general –*general intellect*– y la muerte generalizada. La inteligencia se vuelve particular toda vez que se ha concentrado en determinados lugares de la sociedad.

La difusión que supone la composición del obrero social es muy diferente a la difusión que representa la lumpenproletarización de la sociedad. Por el solo hecho de que la sociedad se haya difundido no se puede concluir que el capital esté valorizándose en el saber que se produce socialmente.

La difusión europea es muy distinta a la difusión latinoamericana. Si la difusión europea es funcional al capital en tanto aporta saber –valorizante–; la difusión latinoamericana es afuncional toda vez que no sirve para valorar al capital. Ahora bien, el hecho de que no tenga una función valorizante para el capital no significa que no represente ningún riesgo para éste. Justamente amenaza volverse disfuncional política y económicamente hablando. Económicamente porque puede transformarse en robo o hurto; y políticamente porque puede organizarse hasta volverse acción colectiva.

En todo caso la difusión latinoamericana podrá llegar a constituir una condición valorizable para el Capital pero por distintas razones. No será

porque aporta un supuesto saber producido socialmente sino por la digresión social –fragmentación–. No será porque sirve para valorizar directamente al capital sino porque, indirectamente, le permite valorizarse en otro lugar. En efecto, la dispersión social es una manera de neutralizar la difusión afuncional. Los procesos de serialización representan una de las condiciones constitutivas del neoliberalismo, en general, y del capital financiero, en particular, en tanto desactiva las potencias políticas y económicas que podrían llegar a poner en tela de juicio las correspondientes valorizaciones.

En Latinoamérica, en general, y en la Argentina, en particular, la desproletarización tiene que ver –en parte– con el lugar que las finanzas le han asignado a los países como Argentina y –en parte– también con las formas que tiene el capitalismo en los países subdesarrollados donde, por ejemplo, la industrialización es un proceso incompleto que, para colmo, en las últimas décadas, ha ido desmontándose a medida que era atraído por inversiones de tipo financiero.

Desde nuestra perspectiva, la desproletarización no se explica ni en la informatización de la sociedad ni en la automatización de la producción –o sea, en la constitución de la figura del obrero-social como el nuevo sujeto social– sino en otro proceso que hemos denominado lumpenproletarización de la sociedad.

La desproletarización sucede cuando la burguesía se vuelca a la especulación, desconcertando al obrero que se había movilizado en la etapa anterior y cuando, por añadidura, lumpenproletariza al proletario, sea porque lo excluyó directamente, sea porque –no habiéndolo excluido materialmente– espiritualmente es como si lo estuviese haciendo. Porque la desocupación no se acota a todos aquellos que quedaron afuera; los que subsisten, los que quedaron *adentro* también se encuentran virtualmente desocupados, por la fragilidad en las condiciones en que siguen trabajando. Como dijimos arriba: también el proletariado se ha lumpenproletarizado, cuando la desocupación es su destino eventual. La desocupación, que en los ocupados es el temor a quedar desocupados, modela sus acciones, los extorsiona, les permite explotarlos todavía más. Según Francisco Ferrara, el trabajo

[...] antiguo proveedor de seguridad ha devenido en una actividad caracterizada por la precariedad. Cualquier empleo se halla amenazado por la posibilidad de su desaparición más o menos súbita. Especulaciones financieras, quiebras, vaciamentos de empresas, fluctuaciones del consumo suelen ser las causas de desaparición o achicamiento de fuentes laborales con el consiguiente incremento de desocupados. Algunos, los más capacitados para seguir el ritmo actual del mercado de trabajo, conseguirán un nuevo empleo más o menos rápidamente. Otros, menos aptos o menos jóvenes, comenzarán a caer por la pendiente de la desocupación y sus secuelas: pérdida de acceso a bienes y servicios, quiebra de la estructura familiar, caída de la autoestima, con un final impredecible pero que, de cualquier manera, tiene el rostro de la miseria. (Ferrara, 2003: 133/4)

Luís Mattini es más crudo todavía:

En la actual fase el capitalismo pos industrial y pos fordista, las clases sociales ya no pueden definirse por el lugar que ocupan dentro de la producción. Se ha quebrado la racionalidad a punto tal que el desempleo estructural es también la desposesión de aquel único bien: la fuerza de trabajo al perder el carácter imprescindible. El sistema se ha convertido en expulsivo. Aquí retomamos la esclavitud: en el régimen esclavista, al esclavo por lo menos había que darle de comer, evitar que se enfermara y facilitar que se reprodujera. Era una mercancía relativamente valiosa, no se olvide. El proletario actual, más parecido al proletario romano que al industrial de la modernidad, en su mayoría lo constituye una masa de desocupados indeseables demasiado numerosa y cara para funcionar como ejército de reserva. Sencillamente están de más, sobran, tanto ellos como su prole. El capitalismo industrial ha sido un sistema injusto pero incluyente y con una relativa seguridad jurídica porque tenía que reproducir la fuerza de trabajo. El capitalismo pos industrial es más injusto aún y además excluyente, inseguro y precario. Sólo da cabida a una parte de la población, y aún ésta se encuentra en la inseguridad y precariedad. (Mattini, 2002: 10)

En el marco de la miseria y la pérdida de subjetividad,

[...] se produce la operación de expulsión de millones de seres humanos hacia la miseria, medida con la que el neoliberalismo expresa que hay superpoblación, que a su modelo económico le sobra gente, que no está interesado en mantener dentro del mercado a seres que componen la cifra del sobrante social. Una operación que, como parte de las nuevas modalidades del capitalismo contemporáneo, ni siquiera se lleva a cabo con violencia, es más, tal vez no deberíamos hablar de expulsión sino de caída, de dejar caer a millones y millones de seres en silencio desde el espacio de la sociedad mercantil hacia algún otro sitio. Esas personas no son echadas de ninguna parte, simplemente devienen innecesarias, superfluas, inútiles. El sistema sólo mostrará una respuesta represiva si los caídos no aceptan mansamente su caída y provocan algún conflicto. Casi podría decirse que, para la lógica del mercado, si esos millones de seres aceptarían morirse calladamente en la profundidad de su miseria, a nadie le importaría demasiado, que lo único que importa es si hacen escándalo, cortan rutas o marchan por las calles. (Ferrara, 2003: 19/20.).

Cuando el capital ya no depende del tiempo del trabajador, de la vida del trabajador para maximizar las ganancias; cuando el capital se valoriza más allá de la vida; cuando el capital se desentiende del trabajo y fuga hacia delante, entonces el proletario se vuelve prescindible y se lumpenproletariza. La vida es lo que sobra, está de más, y si no se resigna a aceptar lo que le tocó —lo que en realidad nunca le va a tocar en el reparto—, habrá que borrarlo del mapa. En breve: la desproletarización como la lumpenproletarización, y la lumpenproletarización como la recomposición del capital desde la primacía de la especulación. Esa recomposición no se desarrolla por simple decreto; es un proceso que, tratándose de la Argentina, conocimos con el nombre de *proceso de reorganización nacional*. Levantar las fábricas o mudarlas de lugar, achicarlas como se ajustaba y privatizaba el Estado, incorporar tecnología y comenzar a apostar en la Bolsa o en negocios fugaces pero más redituables —especulación inmobiliaria, bicicleta financiera, reconversión de las inversiones en las empresas de servicios, operaciones con títulos o bonos que

emiten los estados—, no es algo que sucede de un día para el otro; lleva tiempo, el tiempo que va de la dictadura a la democracia formal.

Para decirlo de otra manera: no hay fuga sin apertura financiera; no hay privatizaciones sin flexibilización laboral y desregulación de los mercados; no hay créditos sin deudas; ni resignación sin represión primero y espectacularización después. La fuga del capital implica la impotencia de la multitud. Más simple: la liberación del capital supone la desarticulación de los sectores subalternos, la fragmentación de la sociedad y la descomposición del Estado.

Para movilizar al capital primero tuvo que desmovilizarse al trabajo: la recomposición del capital implica la corrosión del carácter del trabajador y el deterioro de las representaciones sociales organizadas a través de los sindicatos y las intervenciones paternalistas del Estado. Por eso decimos que en la Argentina la desproletarización se parece más a la lumpenproletarización que a la *socialización* de la producción.

Resumiendo: cuando el capital ya no depende del trabajo o, al menos, no depende de la misma manera en que lo hacía durante la industrialización, se deshecha la vida. Pero no solamente prescinde de ella, sino que la arrojará. De modo que allí donde había vida alienada, vida expropiada, ahora hay, lisa y llanamente, muerte; una vida prescindible, desechada, excluida —arrojada o marginada—. Esa muerte, que es la vida que no vale, constituye el nuevo objeto del Estado y el nuevo punto de partida para pensar la acción colectiva.

Ahora bien: cuando el capital tiene la posibilidad de valorizarse más allá de la fuerza de trabajo, entonces habrá un sobrante social que no deberíamos apresurarnos a postular en términos de *ejército industrial de reserva*. El ejército industrial de reserva era la forma que asumía la población excedente en el capitalismo productivo. Ese ejército tenía una función muy precisa para el capital, que era la posibilidad de recuperar la caída de la cuota de la ganancia, toda vez que su constitución pauperizaba la sociedad salarial. Pero desde el momento en que el capital se valoriza prescindiendo del trabajo, entonces ese sobrante social se vuelve afuncional; es decir, ya no tiene una función específica para el capital. Ese excedente poblacional sencillamente sobra, está de más. El ejército industrial de reserva se vuelve masa marginal.

Esa masa marginal –como se dijo recién– está compuesta no sólo por los desocupados, sino también por los trabajadores precarizados que pueden perder el trabajo en cualquier momento. Una marginalización que se produce no sólo porque el capital financiero prescinde de la fuerza de trabajo cuando se valoriza en el mercado bursátil, sino también porque la fuerza de trabajo que utiliza el capital productivo es cada vez menos, sea porque hay una reducción de la producción industrial a favor de sectores más avanzados de la economía –una tendencia a desviar las inversiones hacia el sector terciario–, sea porque la organización de la fuerza de trabajo en la fábrica o la empresa gira en torno a la flexibilización – tanto del mercado de trabajo como de la misma prestación laboral–, sea porque la fuerza de trabajo es sustituida por innovación tecnológica.

Para Bauman, la masa marginal “son los consumidores fallidos, incompletos o frustraos [...] personas que carecen del dinero que les permitiría expandir la capacidad del mercado de consumo, en tanto que crean otra clase de demanda, a la que la industria de consumo orientada al beneficio no puede responder ni puede *colonizar* de modo rentable. Los consumidores son los principales activos de la sociedad de consumo, los consumidores fallidos son sus más fastidiosos y costosos pasivos”. (Bauman, 2005b: 27 y 57).

Los marginales son los daños colaterales del capitalismo líquido, residuos humanos no retornables o reciclables.

Ser superfluo significa ser supernumerario, innecesario, carente de uso. Los otros no te necesitan; pueden arreglárselas igual de bien, si no mejor sin ti. No hay razón palmaria para tu presencia ni obvia justificación para tu reivindicación del derecho de seguir ahí. Que te declaren superfluo significa haber sido desechado por ser desechable, cual botella vacía de plástico no retornable o jeringuilla usada; una mecánica poco atractiva sin compradores o un producto de inferior o manchado, carente de utilidad, retirado de la cadena de montaje por los inspectores de calidad. [...] El destino de los desempleados, del ejército de reserva del trabajo, era el de ser reclamados para el servicio activo. El destino de los residuos es el basurero, el vertedero.<sup>8</sup> (Bauman, 2005: 24b)

De modo que la masa marginal es difusa en la medida que va más allá de los desocupados concretos; abarca a los desocupados potenciales.

Eso por un lado, porque, por el otro, la masa marginal nos dice también que el desempleo no es coyuntural –no está creando las condiciones necesarias para que el capital continúe valorizándose– sino que se ha vuelto estructural, crónico, algo que se va acumulando en napas y generando nuevas trayectorias de movilidad social descendente.

Ahora bien: el hecho de que el excedente de la fuerza de trabajo se vuelva afuncional no significa que deje de constituir un problema para el capital. Justamente, el problema es que puede volverse disfuncional. Como dicen los criminólogos marxistas, Box y Hale, “esta población no necesaria para el proceso productiva se convierte en una cuestión que exige la intervención de las instituciones. Si se trata de desechos sociales [...] los mismos deben ser gestionados; si se trata de dinamita social, como los desempleados o los imposibles de emplear, entonces debe ser controlada”. (op. cit. en De Giorgi, 2005: 140) Pero de ese tema nos ocuparemos más adelante, en el apartado 31.

## **26. La desocupación más allá y más acá de los desocupados**

Como se dijo en varias oportunidades, la desocupación es una de las caras más visibles de la lumpenproletarización que se inauguró a través de la dominación por la fuerza y el terror y continuó con la electoralización y espectacularización de la política y la sociedad. Pero hete aquí que la desocupación es algo más que una realidad concreta, es el destino manifiesto de los trabajadores en el neoliberalismo. La desocupación es lo que nos puede pasar cuando estamos ocupados. Y cuando eso sucede, cuando todos compartimos el mismo sentimiento, la misma angustia, todos –estemos o no empleados– estaremos desocupados. Después de la flexibilización y la desregulación laboral, con la desindustrialización a cuestas y la reconversión tecnológica, la desocupación no es una situación extraordinaria sino un peligro concreto, el fantasma de la época.

La desocupación, pero también el trabajo precario, son la mejor prueba que tenemos para corroborar la informalidad, la difusión y la errancia de la multitud contemporánea. Miles de personas, todos los días, se desplazan

por la gran ciudad en busca de una oportunidad laboral. Todos los días, miles de trabajadores van rotando sus actividades.

En efecto, la precarización del empleo se caracteriza por los bajos salarios, pero también porque no tiene cobertura social, ni cobertura jurídica, ni cobertura sindical. Eso por un lado. Por otro, no sólo no aportan capital cultural –la baja cualificación de empleos generalmente manuales que no necesitan demasiados conocimientos para realizarlos y tampoco devuelven conocimientos–, sino que tampoco contribuyen con capital social: la alta rotación de las actividades, los empleos esporádicos, muy volátiles, hacen imposible acumular contactos y, lo que es más importante, trabar vínculos duraderos con los compañeros de trabajo, generar lazo social a partir de los cuales se puede ir elaborando costumbres en común y experiencias de lucha colectivas o, simplemente, produciendo redes informales de contención.

No hay una fábrica que congrega y cuando existe, los trabajadores tampoco tienen demasiadas oportunidades para juntarse toda vez que son ex-torsionados por una legislación que hace de la desocupación la amenaza de todos los días.

La multitud muere poco a poco cuando *rebusca* los pesos mendigando o changuando. Porque también el cuentapropismo es una de las tantas formas de nombrar la desocupación, esa desocupación que no se resigna a morir. La desocupación es una manera de nombrar la sobreocupación y ocupación urgente de una sociedad que se las *rebusca* como puede. ¿Qué es la *changa* sino el empleo del tiempo que se adapta a las mil y una actividades que eventualmente alguien puede llegar a contratar, a veces piadosamente, por simple compasión, otras veces cínicamente, para exprimirle cada vez más. Usted elija el oficio, él lo hará o se lo *rebuscará* para hacerlo. Porque en eso consiste la desocupación. Hacer lo que venga, lo que se pueda, lo que esté y no esté a su alcance. Como dice César Aira en su novela *La villa*: “[...] donde hay necesidad no hay especialización. [...] En la villa abundan los electricistas como abundan todos los oficios, al menos en su fase básica. Casi podría decir que todos sus habitantes eran *oficiales básicos* de todo; los pobres debían arreglárselas con las cosas, no tenían más remedio”. (Cesar Aira, 2002: 10 y 29)

Y cuando no se trata de las changas serán las *colas*. El desocupado es el que hace colas. Colas interminables que arrancan bien temprano. Colas

agobiantes, calurosas o bien frías, depende la estación del año. Son colas para comer en la parroquia o colas en los Bancos para cobrar el plan trabajar; colas en las salitas para pedir los suplementos alimentarios que necesitan sus hijos al borde de la desnutrición, o colas para sacar turno y ser atendidos en los consultorios externos del hospital; colas para conseguir algún bolsón de mercadería en la municipalidad; colas en Cáritas para dar con una muda de ropa o colas en el mercado para revolver entre los desechos de verdura y fruta que tiraron los feriantes. Colas para presentar los datos en una bolsa de trabajo o un negocio que reclama a alguien *con experiencia y buena presencia*. Colas que a su vez son *caminatas* eternas, que duran todo el día, que a veces podrán saltarse cuando se consigue o sobraron algunas monedas para el micro o el vecino le prestó su bicicleta.

Desocupado, entonces, es el que tiene que vagar si no quiere morir todos los días un poco. Su cotidiano es una deriva que puede verificarse en el cirujeo o la mendicidad, pero también en el itinerario de los vendedores ambulantes, en los cuidacoches o trapitos que limpian los parabrisas en las intersecciones. Una deriva que se puede reconocer en las prostitutas y en los que salen a robar. Porque como dijimos arriba, también el crimen es una forma de aferrarse a la vida, una manera de redistribución de la riqueza. Una deriva que puede averiguarse en los malabaristas de la ciudad. La ciudad es un circo para el que quiera ver.

En la mayoría de los casos ni siquiera se trata de la vida sino de la sobrevivencia; es decir, no se busca vivir cuanto sobrevivir. Hay una diferencia sustancial entre vivir y sobrevivir que es la diferencia entre la asistencia y la subsistencia. Se trata de durar mientras se pueda, aguantar, hasta que llegue el golpe de suerte que puede ser la lotería, el loto, un hijo futbolista o la hija codiciada.

Desocupado es el que está como *arrojado* en su barrio, muriendo lentamente todos los días, de hambre, de gripes acumuladas, mal curadas, de diarreas estivales o por alguna bacteria que puede ser también una bala perdida.<sup>9</sup>

## 27. Desproletarización

La cultura del trabajo de los sectores populares se construyó en torno a la figura del trabajador asalariado; una figura modelada alrededor de la

fábrica, el compromiso que asumía el Estado social y la lucha de los sindicatos. Si la fábrica era el espacio de encuentro que generaba las condiciones para una sociabilidad que trascendería el ámbito de la fábrica, en parte se debía a la intervención del Estado que aportaba continuidad a esa sociabilidad. El Estado, a través de la regulación laboral, imprimía estabilidad y certidumbre a la vinculación capital-trabajo. Una intervención reclamada y disputada por el activismo sindical. Eso quiere decir que tan importante como la fábrica fue el modo en que intervenía el Estado y las prácticas que generaron los propios trabajadores a través de los sindicatos.

La centralidad del Estado, es decir, la intervención inclusiva del Estado, estaba para subrayar la centralidad que tenía la fábrica no sólo en el proceso de producción de la existencia sino en el proceso de producción de las relaciones sociales. Una centralidad que aportaba cohesión social cuando asistía al capital a través de la asistencia al trabajador. El Estado asistía al capital, por ejemplo, cuando garantizaba un transporte económico que conducía a la fábrica; cuando contribuía con una política habitacional o aportaba salud pública y educación a través del fomento de planes de vivienda, hospitales y salas de primeros auxilios y escuelas respectivamente. El Estado asistía al capital en tanto incrementaba y sostenía la capacidad de consumo de los trabajadores a través de la asistencia social, las regulaciones laborales o los subsidios a las fábricas para reducir sus costos o incrementar los salarios. De esa manera el sentimiento de pertenencia social estaba más o menos garantizado, el trabajador se sentía tenido en cuenta y podía proyectar con su familia hacia delante.

El neoliberalismo, en tanto proceso de desinversión productiva –y reinversión especulativa– y desinversión estatal –y re-inversión policial y penitenciaria–, significó un desplazamiento de la figura del trabajador del centro de la cultura popular.

La desinversión productiva se la puede reconocer en fenómenos como la desindustrialización con todo lo que ello trae aparejado: desocupación; sub-ocupación; economía informal; modificación de los contratos de trabajo. Por su parte, la desinversión estatal se la verifica en las políticas de ajuste y privatización que, so pretexto de paliar la crisis financiera el Estado –al mismo tiempo que transfiere recursos a los sectores empresariales

permitiéndoles valorizarse— se desentiende de la sociedad, en general, y de los sectores populares, en particular.

Hay otros fenómenos que garantizaron estos desenganches. Por un lado la pérdida de peso de los sindicatos dentro de la vida social y política, situación que en parte se explica en la represión del Estado y en parte en la re-cooptación por parte del Estado de las respectivas tradiciones burocráticas que, en cierta manera, permiten y fomentan.

Con todo, los procesos de desinversión desarmaron la identidad obrera. Una identidad económica —que imprimían una unidad en tanto garantizaban salarios que permitían una movilidad social ascendente—, política —que imprimían una unidad en tanto re-aseguraban y sostenían esa movilidad— y cultural —que imprimían una unidad fuerte en tanto generaba una identificación tanto con los intereses de los patrones y los intereses del Estado—.

La desinversión socavó las bases de pertenencia social diluyendo un imaginario que proyectaba certidumbre. Toda una historia de integración, forjada en gran parte por el peronismo, pero no sólo con el peronismo, se encuentra afectada o deteriorada. No se trata de que el Estado no *pueda* re-introducir sino que el Estado no *quiere*. Porque, como solemos decir, el Estado no siempre es el mismo Estado. El Estado neoliberal ha reorientado sus finalidades en torno a la reorientación que ha hecho el capital de sus intereses.

Las consecuencias se las pueden palpar en la vulnerabilización y la inestabilidad social. Si la vulnerabilidad nos está informando sobre la carencia de reaseguros que brindaba el empleo estable o la propiedad a los individuos; la inestabilidad permanente es la manifestación de esa vulnerabilidad y se la puede reconocer en la necesidad de adaptarse al día-día, un cotidiano privado de proyección, relegado sobre un eterno presente reorganizado en función de la subsistencia.<sup>10</sup>

Parafraseando otra vez a Sennett (2000) se puede postular al neoliberalismo como el declive del trabajador asalariado. El neoliberalismo ha co-rruido la cultura del trabajo. Se desarmaron las vinculaciones de largo aliento que se modelaron alrededor de la fábrica y el sindicato. Cuando se anda a la deriva y se vive en la incertidumbre, se desorienta la acción planificada y disuelven vínculos de confianza y compromiso.

Los vínculos sólidos dependían de una asociación larga y dependían también, ya en un plano más personal, de la disposición a establecer com-

promisos con los demás. La fábrica, en tanto espacio de encuentro duradero, creaba las condiciones subjetivas para la organización. Por eso, cuando el trabajo se flexibiliza y desregula, cuando impera la desocupación, se debilitan los vínculos sociales y con ello las organizaciones de los trabajadores. Eso no significa que hayan desaparecido los sindicatos pero, indudablemente, la imposibilidad que tienen los trabajadores para motorizar alguna acción que pueda dar respuesta a las circunstancias en las que se encuentran, se explica en la ductilidad de aquellos vínculos sociales.

## 28. Desterritorialización: de la fábrica al barrio

Raúl Zibechi sostiene que “una de las consecuencias más perversas del ajuste estructural es la expulsión de sectores *sobrantes* de la clase obrera de sus barrios tradicionales. Los barrios obreros y de empleados se fueron vaciando y las familias pasaron a engrosar asentamientos y zonas suburbanas”. (Zibechi, 1999: 33) Cuando la vida de los trabajadores giraba en torno a la fábrica o estaba reasegurada por un empleo estable –ya fuera en el rubro de la construcción, el comercio, el servicio doméstico o la agricultura, el barrio ocupaba un segundo plano en la definición de los conflictos. El trabajo constituía el espacio de producción, pero también el espacio de encuentro, de sociabilidad principal, generador de lazo social. La fábrica aportaba los recursos necesarios para sobrevivir –a éste y su grupo– pero también aportaba una identidad que luego se desplazaba al barrio y a la familia.

El barrio tenía un lugar subordinado respecto del trabajo. Los barrios se organizaban alrededor de la fábrica, vivían y se movían de acuerdo a la prosperidad de la fábrica, pero también de acuerdo a la dinámica que lograban imprimirle los sindicatos a los conflictos laborales. Si la fábrica era el lugar público donde se disputaban estos conflictos, al barrio –que era el lugar de la vida privada– le tocaba hacerse cargo de los quehaceres domésticos. El hombre trabajaba mientras la mujer permanecía en la casa, abocada a las tareas hogareñas y a la crianza de los hijos. La división de tareas se hacía en función de los requerimientos de la fábrica.

La organización era una tarea básicamente del hombre, una práctica que se desprendía, en parte, de la cultura machista y, en parte, de la sindicaliza-

ción. Eso es algo que podía reconocerse no solamente en la composición misógina de los sindicatos, sino en las marchas de los trabajadores. Si el hombre, que era el jefe de la casa, era el que trabajaba, al hombre le correspondía movilizarse, más aún si la huelga, los piquetes o la toma de fábrica eran medidas de fuerza que había que sostener con el cuerpo y, en muchas ocasiones, también apelando a la acción directa.

Ahora bien; con la desindustrialización y la reconversión tecnológica, pero también con la desregulación y la flexibilización laboral, el trabajo fue perdiendo la centralidad que tenía en la sociedad salarial (Castel, 2004). La fábrica dejó de ser el espacio de encuentro y, por añadidura, dejó de ser también el espacio de referencia para la organización de la vida social.

La fragmentación social –desocupación y precarización laboral– que importó el proceso de desindustrialización representó –además de la marginalización de la clase obrera– su desterritorialización. Junto a la pérdida del empleo se produjo el desarraigo forzado de importantes sectores sociales; proceso que se trasladaría inmediatamente al barrio. Si la identidad del barrio derivaba de la fábrica, cuando ésta cerraba o expulsaba a sus trabajadores, aquel perdía su marco de referencia. “De vivir en barrios integrados y tener trabajo estable y a menudo cualificado, pasan a vivir en lugares extraños, deben habituarse a un nuevo tipo de relacionamiento para el que no están preparados, con otros vecinos con otras costumbres. Además, de una vivienda formal y decorosa pasan a vivir en infraviviendas mal construidas con materiales de desecho o de bajo costo”. (Zibechi, 1999: 36)

El desarraigo del obrero de su profesión y de su entorno; la ruptura de los lazos sociales; la pérdida de contactos, la falta de cobertura sindical y estatal, se transforman en un problema material pero también cultural. El desarraigo afecta no sólo a su subsistencia sino que repercute negativamente en la autoestima, generando, a menudo, comportamientos de autodestrucción personal –alcoholismo, drogadicción, suicidio– y familiar –multiplicación de los divorcios, abandono conyugal, violencia familiar–. Desde el momento que el trabajador es el sustento económico y simbólico del grupo, cuando pierde su empleo y no puede volver a conseguir otro en el corto o mediano plazo o anda boyando de un trabajo a otro, arrastra en su derrotero a la familia entera.

Este proceso de pauperización, precarización y destrucción del empleo; de surgimiento de nuevos oficios informales, ha deteriorado los vínculos sociales que antes se construían alrededor del empleo estable y las instituciones que garantizaban esa estabilidad y ha modificado el mapa de los conflictos sociales. Nuevos conflictos que se delimitan más acá del lugar eventual donde se trabaja. Poco a poco todo se irá cargando a la cuenta del barrio. El barrio será el que tendrá que movilizarse para conseguir la mercadería que necesita para sostener el comedor o la copa de leche que administra; el barrio será el que tendrá que movilizarse también para conseguir los planes trabajar, pero también para llamar la atención de la policía por la inseguridad en el barrio. El barrio es que tendrá que medirse con la policía pero también con los nuevos actores que producen estas transformaciones estructurales: los *barberos*, la *barrita de la esquina*, los *pibes chorros* que convierten al barrio en un lugar cada vez más violento e inseguro, al menos para los adultos.

El barrio, que bien puede ser una villa miseria, un asentamiento, el antiguo monoblok o un barrio carenciado, es el espacio de reunión de los desocupados o trabajadores precarizados. Allí no está solamente el trabajador desempleado, sino toda su familia. Están: la pareja, los hijos, los padres, tíos, amigos, conocidos, abuelos y el resto de la parentela. En el barrio no está solamente el varón sino toda la familia. Los problemas que tiene involucran a toda la familia. La cuestión alimentaria, pero también el vestuario, el calzado, la vivienda, los problemas que hacen a la infraestructura –agua potable, cloaca, red fluvial, gas, alumbrado, barrido y limpieza, y asfalto–; los problemas de salud –la gripe, la diarrea, el sida, la erradicación de basurales, el aborto, etc.–; los problemas de inseguridad que derivan del abuso policial o la violencia de las barritas o el robo, son problemas que involucran directamente a todo el grupo y no al jefe o jefa de familia.

Como dice Denis Merklen:

Salvo que vaya a la capital para cumplir con algún trabajo, su vida cotidiana se cierra cada vez más sobre el círculo que comparte con sus iguales. Sus interacciones son siempre con otros que forman parte del mismo ambiente sociocultural, lo que evidentemente empobrece su sociabilidad. Así, los días en que no van a ningún lado se quedan

en el barrio, en la esquina de siempre, ‘tomando algo, cerveza, y le sacamos el cuero a los que pasan’: En el barrio hay grupos que forman parte importante de la vida social. Son esos grupos de pares que aseguran la amistad, la recreación y muchas veces son también el nexo con el empleo pero, sobre todo, brindan un ámbito de pertenencia, espeto y protección a sus miembros frente a otros grupos del barrio. (Merklen, 2000: 108)

En el barrio están arrojados los marginales, pero en el barrio también están recogidos. El barrio es la oportunidad para trabar otra vez vínculos sociales, de aferrarse al tiempo o, mejor dicho, de ganar tiempo en tierra arrasada. No digo que el barrio sea lo que le imprima estabilidad al cotidiano, pues estamos ante un cotidiano igualmente fragmentado.

El barrio nos está diciendo sobre la desterritorialización de la política, la imposibilidad de la acción colectiva que tenía su centro en la fábrica vía sindicatos, pero nos está diciendo también las posibilidades de una nueva territorialización de la política que haga hincapié en el barrio. El barrio es el lugar de encuentro y de planificación del presente para poder volver a proyectar un futuro.

La territorialización como la posibilidad de habitar el espacio cotidiano. Habitar como instalarse para modificar; habitar como establecer un espacio y un tiempo propio, la oportunidad de realizar unas prácticas y fundar un sentido. Como señala Francisco Ferrara: “En el espacio en que transcurre su vida se hallan todos los aspectos de su interés. Su trabajo está allí, su familia está allí, sus compañeros están allí, su asamblea, sus reuniones, sus ruedas de mate, sus talleres de reflexión, su comedor colectivo, todo se integra a lo largo del día proporcionando ocasiones para múltiples entrecruzamientos y despliegues”.<sup>11</sup> (Ferrara, 2003: 119/20)

## **29. De la familia nuclear a la familia monoparamental: disgregación familiar y el protagonismo de la mujer**

*El hombre de la casa; el jefe del hogar* son imágenes modeladas alrededor del paradigma fábrica-sindicato. Cuando el hombre garantizaba la esta-

bilidad económica al núcleo familiar hacía, al mismo tiempo, una contribución imaginaria, aportando una identidad concreta a su grupo familiar; inscribiendo a la familia en las trayectorias proletarias. La familia del trabajador era una familia obrera.

En la medida que la fábrica definía el conflicto, el barrio tenía un lugar subordinado; era el espacio dedicado a la vida privada. Al barrio, a través de la familia, le tocaba hacerse cargo de los quehaceres domésticos. Subordinación, entonces, que se desplazaba al interior de la familia. La centralidad que tenía el hombre reservaba un papel secundario para la mujer. La mujer estaba subordinada al hombre trabajador –el jefe de la familia–, del mismo modo que el barrio estaba subordinado a la fábrica. El hombre, en tanto sustento económico, traía la plata que luego administraba la mujer. Pero traía también las representaciones simbólicas, la pertenencia; aportaba una identidad a toda la familia.

La desocupación y el deterioro de la identidad obrera –la desproletarianización– puso en crisis el modelo de familia nuclear en la que sólo la cabeza de la familia trabajaba. La pérdida de la centralidad productiva del varón, así como también la dificultad de los jóvenes para conseguir trabajo y emanciparse de sus padres, fue modificando los roles al interior de la familia tradicional y esos enroques, a su vez, contribuyeron a bajar más aún la autoestima de los varones desocupados o precarizados que comenzaron a sentirse desplazados no sólo de la fábrica –o empleo estable– sino también de la familia que ya no podían contener de acuerdo con los valores en los que ellos mismos habían sido formados, al igual que el resto de las generaciones anteriores.

No es ese el caso de la mujer, que no tiene demasiadas chances para bajar los brazos pues tiene que seguir alimentando a los chicos, *parando la olla*, como suele decirse. Poco a poco la mujer comienza a cargarse la familia al hombro, pero también, a veces, a la familia de la hija.

No hay que perder de vista que en los sectores más pobres los vínculos familiares y sociales son más débiles. Esta debilidad puede corroborarse en los hogares con mujeres solas, en el predominio de los embarazos adolescentes y las madres solteras, pero también en el ausentismo de los varones que salen a changuear o a buscar trabajo, a veces muy lejos del barrio o a *vagar* con el grupo de pares por la ciudad.

En efecto, la otra cara de esta situación es la irresponsabilidad masculina.

Los obreros que perdieron sus trabajos y sus antiguas profesiones y fueron forzados a emigrar de sus barrios, consiguieron trasladar a las mujeres parte de su drama personal gracias a la cultura patriarcal. Lo hacen de varias maneras siendo una de las más frecuentes el no asumir su responsabilidad como padres. En períodos anteriores ese castigo a la mujer divorciada o separada se concretaba, principalmente, en no pasarle una asignación por los hijos. Ahora asume la forma de abandono del hogar. (Zibechi, 1999: 39)

Estas modificaciones han transformado a la típica familia nuclear en una familia extensiva. Según Zibechi la familia extendida está caracterizada por algunos rasgos comunes.

La mujer es la figura permanente [...] suele haber hijos de distintas parejas anteriores de cada cónyuge, parejas de hijos, nietos, abuelas y hermanos u otros familiares de la mujer o el esposo. Mientras los varones no tienen una presencia estable, la presencia permanente y la garantía de continuidad de la familia extendida es la mujer. Ella es ahora, más que nunca, el centro ordenador de la familia y el hogar [...] la mujer asume el papel de sostenedora económica de los hijos y del hogar. En ocasiones ese papel es compartido con el varón [...] la mujer es la aglutinadora de las relaciones infrafamiliares y el referente del conjunto familiar. Ejerce funciones de *parentesco espiritual* respecto a los miembros de la familia extendida con quienes no hay relaciones sanguíneas, como hijos criados, hermanos de crianza y otros [...] la familia extendida con centralidad femenina es una unidad productiva en la que, a diferencia de la familia tradicional, no hay una relación de exterioridad entre el trabajo y la vida familiar y, por lo tanto, la cotidianidad familiar y laboral no está escindida [...] la mujer es el vínculo de integración entre la casa y el barrio; es la que mantiene relaciones estrechas con el vecindario y la principal protagonista en la construcción de redes de sobrevivencia colectivas y en la reproducción de la vida cotidiana. (Zibechi, 2003: 168/9)

La mujer pasa a ser la garantía de continuidad en el barrio; la mujer es la que le imprime una continuidad a una familia en la que los hombres van y vienen todo el tiempo sin asumir responsabilidades o sin tener la posibilidad de arrogárselas por la posición transitoria que tienen en el cotidiano del grupo.

Con todo, se termina modificando la relación entre los géneros y las relaciones entre las generaciones. El activo papel que juegan las mujeres en la solución de los problemas cotidianos y de sobrevivencia repercutirá enseguida en la delimitación de los conflictos y en las experiencias que encaran esos conflictos. De la misma manera que el barrio cobra centralidad en la caracterización de los conflictos, de la misma manera la mujer irá desplazando al hombre no sólo en la delimitación de las situaciones problemáticas sino en el desarrollo de estrategias para encarar esos problemas.<sup>12</sup>

### **30. La dualización de la sociedad (polarización, segregación y compartimentación) y un nuevo régimen de marginalidad urbana**

Hace tiempo que *Blade Runner* dejó de ser una película de ciencia-ficción para transformarse en el testimonio intempestivo de la sociedad contemporánea. El telón de fondo de la trama pintaba una sociedad en la que los contrastes se exageraban para subrayar la profundización de las desigualdades que tenían lugar en una sociedad hipertecnologizada. Tecnología de punta y glamour conviven con mercachifles y harapos; el confort y la ostentación cohabitan con bolsones de pobreza, las comidas callejeras y las baratijas; el derroche con la basura; la especialización con el analfabetismo. La ciudad está asediada por los desocupados o los vagabundos, en cada callejón sin salida, en cada zaguán. Se trata de personajes ignorados por los consumidores aunque rigurosamente vigilados por las fuerzas de seguridad. Todo mezclado pero no confundido: una enfrente de la otra o a lo sumo a dos cuadras de distancia, como en cualquier gran ciudad, como en el conurbano bonaerense. Como toda utopía negativa, la película declara que el progreso no trae bienestar a todo el mundo sino que tan sólo incrementa la tecnología. Para decirlo con una fórmula que heredamos del trotskismo: desarrollo desigual y combinado.

La metáfora de la ciudad dual (Beatriz Sarlo) o la de la Argentina dual (Guillermo O'Donnell) sirven para señalar y describir la polarización que tuvo lugar con el neoliberalismo; metáforas económicas pero también geográficas, que pueden corroborarse en la distribución que se hizo del espacio. Si los ricos tienen *shoppings center*, los otros compran en la calle o en las plazas donde asientan los mercados o los clubes de trueque; unos conducen por la autopista, los otros se desplazan por los caminos alternativos – caminos negros o de cintura–. Unos viven en *countries* o grandes y espaciosos edificios; los otros, hacinados en barrios carenciados, asentamientos o villas miserias. Las fachadas brillosas no se corresponden con la Argentina oxidada del conurbano. Son *mundos aparte*; socialmente diferentes aunque geográficamente pegados, pero sin ningún tipo de relación. Enclaves que establecen circuitos diferentes para sus respectivos moradores.

Los unos y los otros; los ricos y los pobres. Los extremos se polarizan. Opulencia por un lado e indignancia por el otro. Abundancia y miseria. Las ganancias más altas y los salarios más bajos. No hay términos medios o cada vez son menos. La Argentina se *latinoamericaniza*. Y como si fuera poco, y ese es un tema pendiente en la agenda política y académica de la Argentina –un tema del cual conviene no hablar demasiado o hacerlo en voz baja–, los blancos andarán por un lado y los morochos por otro. La contradicción es social pero también racial.<sup>13</sup>

Según Waldo Ansaldi,

[...] las políticas neoliberales-conservadoras han producido una brutal fragmentación social, traducida en ruptura de los lazos de solidaridad y exacerbación de las desigualdades sociales. Tanto, como para poder decir que han generado un régimen de apartheid social, toda vez que sus consecuencia y manifestación más visibles son la segregación socioeconómica y cultural de grandes mayorías demográficas. [...] El nuevo orden económico, político y cultural latinoamericano es [...] generador de nuevas y mayores desigualdades, las cuales son reforzadas por el cierre social, es decir, el proceso mediante el cual determinados grupos sociales se apropian de y se reservan para sí mismos –o bien para otros, generalmente allegados a ellos– ciertas posiciones sociales. (Ansaldi, 2001: 52/3)

Hay una relación de continuidad entre la polarización, la segregación y la compartimentación. No se trata de un proceso lineal, sino de un proceso complejo, solapado. Si nosotros lo desagregamos lo hacemos para mostrar sus particularidades. Hablamos de polarización para señalar los procesos por los cuales se extreman las diferencias sociales (desigualdad social). De segregación, para subrayar la separación o el distanciamiento que se produce entre los términos polarizados (expulsión social). Y de compartimentación, para decir que lo que se separa se clausura, tiende a encerrarse (encapsulamiento social). De la misma manera que los sectores consumidores de la sociedad se enclaustran en barrios privados, también los sectores más carenciados se encuentran recludos. No sólo por la vigilancia policial, que sigue de cerca sus movimientos, sino, por ejemplo, por el sistema de transporte que interrumpe sus servicios cuando llega la noche, volviéndose casi imposible entrar o salir del barrio.

Las villas o los barrios pobres, sino el conurbano entero, son zonas que hay que eludir, zonas del crimen y la corrupción policial, “zonas de riesgos” (Ulrich Beck), de “no derecho” (Laurent Bonelli), de “barbarie” (Boaventura de Souza Santos). Esa será también la imagen que los medios difunden, la escenografía favorita para las *coberturas policiales*. “Territorios de relegación” (Auyero, 2001: 46) donde puede verificarse fácilmente el “nuevo régimen de marginalidad urbana” (Wacquant, 2001), cuyas propiedades centrales son:

- *Hiperdesempleo*: carácter estructural del desempleo. Un desempleo de larga duración que se va acumulando por generaciones entre los sectores menos calificados y educados, cuyos efectos, además de la reducción de los salarios, son el deterioro de las condiciones de trabajo y el empeoramiento de las garantías contractuales para la fuerza de trabajo.
- *Precarización laboral*: masificación del subempleo y creciente inseguridad de la fuerza de trabajo (informalización de la relación entre salario y trabajo); el cambio sectorial en la economía desde el sector manufacturero al sector comercial, lo que se conoce como una “tercerización temprana y no moderna” (Lo Vuolo y Barbeito, 1993). Precarización que supone: *baja remuneración sin cobertura*

social, sindical y estatal; *baja cualificación* –o trabajos infracualificados: trabajos que no aportan capital social, que no requieren conocimientos previos pero tampoco aportan otros conocimientos–; *inestabilidad* o alta rotación de las actividades: no aportan capital social –contactos–. La alta rotación dificulta la generación de lazos sociales.

- *Desindicalización*: deterioro de las representaciones sociales, de los espacios de socialización política de los sectores populares. Pero también la incapacidad de los Sindicatos para agregar los intereses de los trabajadores empleados en condiciones flexibles o en negro o que se desengancharon (Svampa, Martuccelli, 1997). Desafiliación social que nos informa sobre la incapacidad de los sindicatos para echar luz y ponerse al frente de los problemas laborales.
- *Desproletarización*: deterioro de la cultura del trabajo o la corrosión de carácter (Sennett, 2000) y la pérdida de pertenencias o menoscabo de las identidades populares construidas alrededor de la fábrica y el sindicato (Zibechi, 1999).
- *Desmantelamiento del Estado Social*: la retirada del Estado de semibienestar/populista en su función social universal; un Estado que comenzó a desentenderse de cierto número de problemas y cuestiones que hasta décadas atrás constituían su razón de ser. El descompromiso hace que las desigualdades que se derivan de las situaciones de privación material sean aún mayores. (Auyero, 2001). Esta retirada del Estado asume dos formas concretas: la *desinversión social*, que se da cuando El Estado se descompromete de las relaciones laborales –flexibilización y desregulación laboral– y reemplaza las políticas públicas universales –planificadas, universales y de oficio– por prácticas políticas –discrcionales, focalizadas y a requerimiento de parte– (Torres, 2002) y, en segundo lugar, *el debilitamiento de los mecanismos de integración moral-nacional tradicionales*; o sea, la incapacidad del sistema educativo para generar lazo social, para ofrecer y garantizar una identidad nacional, para aportar sentido a la vida cotidiana. El desmantelamiento del Estado como meta-institución dadora de sentido (Lewkowicz, 2004) se verifica en la ruptura de las trayectorias escolares, en el fracaso escolar.

- *Desciudadanización*: el deterioro y la pérdida de derechos de la persona en tanto ciudadano. Los pobres no tienen derechos, tienen necesidades, no son ciudadanos sino necesitados, es decir, eventualmente, beneficiarios (Pablo Torres, 2002: 51/2). Lo que se ha llamado también “ciudadanía trunca o de baja intensidad” (O’Donnell, 1997: 348) o ciudadanía invertida o “ciudadanos siervos” (Juan Ramón Capella, 1993: 135), que también se relaciona con la pérdida de derechos en tanto trabajador –políticas desreguladoras y de flexibilización laboral–.
- *Afasia cívica*: la incapacitación jurídica o la carencia de referencias jurídicas para hacer valer sus derechos o hacer frente a las situaciones problemáticas que afrontan cotidianamente. Es decir, la imposibilidad para actualizar los estándares jurídicos de derechos humanos, económicos, políticos, sociales y culturales que prevén distintos pactos internacionales. Proceso que en la Argentina reconocimos con el nombre de “criminalización de la protesta” (CIAJ, 2004). La imposibilidad para expresarse –pérdida de la palabra– como la imposibilidad para ejercer el derecho a la protesta, el “derecho a tener derechos” (Gargarella, 2005).

Los ingresos mediocres, el fracaso escolar temprano, la frustración conyugal, la desintegración familiar –que se verifica en la gran cantidad de las familias monoparentales– y la dependencia de la ayuda social son las características que definen el perfil de la pobreza en la Argentina.

### **31. La gestión de la muerte. La recomposición del Estado social como Estado penal. La supresión de la vida. Excluir y desregular la vida que no vale**

No estamos profetizando el fin del trabajo como hizo Jeremy Rifkin, sino señalando la crisis de la sociedad salarial estable y bien remunerada que sostenía –financiaba– el Estado –a través del gasto público– cuando todavía el capital se valorizaba centralmente en la fuerza de trabajo.<sup>14</sup>

Pero desde el momento que el capital tuvo la oportunidad de valorizarse más allá de la fuerza del trabajo, los sectores hegemónicos comenzaron a interpretar al Estado en función de otros intereses. Las fuerzas neoliberales presionaron para que el Estado reasignara sus objetivos.

No quiero ser redundante pero lo repito para remarcar el carácter estructural de las transformaciones que tienen lugar en el neoliberalismo: el Estado se desinvierte cuando el capital se desentiende del trabajo. Cuando el capital se valorizaba en la vida de las personas, la vida era el objeto del Estado también. Una vida que debía liberar, adiestrar, regular, moralizar o aportar y sostener. Ahora que el capital toma distancia de la vida, el Estado modifica su objeto. Ya no se trata de una potencia económica que hay que canalizar a las unidades productivas, sino de una potencia política que amenaza poner en tela de juicio aquellos nuevos intereses. La vida deja de ser potencia económica para convertirse, y este es el riesgo para el capital, en una potencia política. El objeto del Estado, su razón de ser, no será la vida cuanto la muerte, no será la potencia económica cuanto la potencia política que habita en los delincuentes, los vagabundos, los trabajadores desocupados o precarizados, los campesinos empobrecidos, etc.

Así como el Estado gestionaba la *vida* cuando el capital reclamaba *vida*, ahora administra la *muerte* cuando el capital se valoriza en el trabajo *muerto*, pero también cuando puede ser puesto en tela de juicio por la vida que no vale, la vida que sobra y está de más, por los muertos en vida.

Cuando el capital ya no necesita de la vida para valorizarse; cuando la masa marginal puede convertirse en disfuncional el Estado tendrá que redefinir la manera de estar en la sociedad. Cuando la multitud amenaza irrumpir para producir vida, ya sea porque el sobrante social puede atentar contra la propiedad privada y la vida que goza de esa propiedad (disfuncionalidad económica: a través del robo o secuestro); ya sea porque puede atentar contra el Estado que protege a la propiedad privada y el consumo de esa propiedad (disfuncionalidad política: por ejemplo a través de la organización de la acción colectiva); el Estado tendrá que reorientar sus finalidades. El capital, entonces, presiona para reasignar la razón de ser del Estado.

La masa marginal –en tanto devenir disfuncional, en tanto problema estructural– es percibida como fuente de peligro; como un conglomerado de grupos productores de riesgo. El Estado será llamado a intervenir pero

para gestionar los riesgos que genera la marginalización de la multitud; para evitar la disfuncionalidad económica y política. El Estado va a seguir interviniendo en la sociedad de acuerdo a la clase de riesgo que produce. Una intervención tendiente a la contención, a evitar la irrupción disfuncional; una intervención tendiente a la neutralización de los cuerpos potentes, al aislamiento y la compartimentación de aquellos cuerpos neutralizados y una intervención tendiente a la incapacitación jurídica y social.

La recomposición del Estado que se auspicia con el desentendimiento del Estado respecto de la sociedad no debería tampoco llevarnos a pronosticar la muerte del Estado. Asistimos a la reinención del mismo, pero desde otro paradigma. Cuando pasamos de una sociedad con mercado a una sociedad de mercado, el desarme del Estado de Bienestar no implica su minimización, la desaparición; supone, por el contrario, la reinención desde lo penitenciario. Si lo inclusivo se vuelve exclusivo, la providencia no tardará en girar hacia la penitencia. El debilitamiento del Estado, percibido a veces como colapso o disolución, significará la reconstitución del Estado Social como Estado Penal (Wacquant, 2000).

La pregunta que se hace el capital es la siguiente: “¿Por qué el Estado tendría que aportar bienestar, vía educación, planes de vivienda, infraestructura o equipamiento? ¿Por qué el Estado debería garantizar salarios altos o el mínimo vital y móvil vía subsidios o creando empleo a través de la obra pública o los servicios públicos? ¿Por qué, digo, debería aportar vida cuando a nosotros –el capital– no nos interesa esa vida o la masividad de esa vida? ¿Por qué el Estado tendría que garantizar la salud de la población cuando no necesitamos masivamente de la vida de las personas, de la salud universal para poder valorizarnos?” De allí que las disciplinas y los dispositivos de biopoder no tengan la función que tenían en el modelo anterior.

El Estado se desinvierte de un cierto número de problemas que hasta ahora habían constituido su razón de ser (Foucault, 1991a: 165). La escuela, pero también la salud o la vivienda, dejan de ser temas centrales en la agenda de los Estados para convertirse, de ahora en más, en objetos de ajuste. Achicar el Estado es descomprometerlo de ciertos problemas que hasta entonces constituían su razón de ser.<sup>15</sup>

Cuando la vida no vale, la vida, ya de por sí descualificada, arrojada, queda expuesta a la muerte. La vida se vuelve muerte. Y el Estado viene a

hacerse cargo de esa muerte. El Estado ya no está para gestionar la vida, sino para clausurarla y, eventualmente, para suprimirla. El Estado ya no está para gestionar la vida sino para administrar la muerte; es decir, administrar la vida que no vale, la vida que sobra, la vida expulsada, arrojada. El Estado regula la muerte, que es la vida que puede llegar a irrumpir, la muerte que puede resucitar, centellear otra vez.

Para el neoliberalismo, la *muerte* es el objeto del Estado. El “malestar” define la razón de ser del Estado, la razonabilidad íntima del Estado, el indecible de la época.

La violencia estructural que ejerce el Estado —y el capital— es una de las expresiones de la muerte. Y esa violencia institucional no nos está informando sobre la disfuncionalidad del sistema, sino sobre una alteración drástica en el concepto mismo de Estado.

De modo que en el neoliberalismo, la minimización del Estado que se auspicia, no significa que el Estado desaparezca. El Estado seguirá interviniendo, pero esta vez su intervención no será inclusiva sino exclusiva, no tenderá a la integración social cuanto a la exclusión. Pasamos del Estado de Bienestar al Estado de Malestar. El Estado seguirá interviniendo, pero para garantizar la exclusión; que lo expulsado siga afuera, en el margen, no irrumpa. Se trata de contener y bloquear el retorno de aquello que no vale; de aquello que puede volver y que al volver puede afectar el consumo de los ricos pero también cuestionar los intereses y los términos que sostienen el neoliberalismo.

No siempre la exclusión ha sido siempre la misma exclusión. Como nos recordaba Lewkowicz y Cantarelli (2003), en el modelo anterior —hasta el fordismo—, excluir significaba recluir. La reclusión era la posibilidad de producir vida: se recluía al niño en la familia, después en la escuela, más tarde en la fábrica o la oficina, en el hospital o el cuartel o la prisión. La reclusión era la forma de disciplinar la vida, de vincularla a espacios de enunciación o producción. Recluir para ligar, ligar para vigilar, vigilar para adiestrar, adiestrar para producir, producir para valorizar.

En el neoliberalismo la expulsión es la forma que asume la exclusión. Cuando la vida no vale, la exclusión se vuelve definitiva. Por eso el neoliberalismo se vuelve expulsivo.



¿Qué será la muerte en vida? La imposibilidad de hacerse cargo de la vida, de sobrevivirla; la imposibilidad de satisfacer las necesidades físicas. La muerte no es solo muerte directa sino la creación de las condiciones para la muerte. En el neoliberalismo, al Estado le toca administrar esas condiciones. Cuando el Estado decide sobre un paquete de planes trabajar o bolsones de comida o medicamentos, no está decidiendo sobre la vida sino sobre la muerte. Todos los días, cuando el Estado subsiste a la multitud, está postergando la vida, haciendo presente la muerte. Cuando un barrio o una organización reciben planes trabajar, el Estado no está decidiendo quién vive y quién muere, sino cuándo muere quien.<sup>16</sup>

Ahora entendemos a Agustín García Calvo, cuando decía que “la muerte (la muerte de la vida) es otra condición fundamental para el sostenimiento y desarrollo del Estado, que [...] se fundaba en la organización o muerte de la posible vida que pudiera haber vivido un pueblo indefinido y no numerable en número de almas”. (García Calvo, 1977: 18)

La disrupción como la gestión de la muerte, como la supresión de la vida. Porque el Estado contemporáneo no reprime sino que suprime, que es algo muy distinto. Cuando se reprime, la vida tiene otra oportunidad, otra chance, pero cuando se suprime no hay segunda vuelta. El Estado de exclusión, que actualiza la prescindencia del trabajo de parte del capital, tiene que suprimir aquello que de llegar a subsistir podría potenciarse y poner en cuestión *la representación y el capital financiero representado*.<sup>17</sup>

### **32. La intervención esquizofrénica y ambidiestra del Estado de Malestar. Las agencias disruptivas**

El Estado de Malestar es el Estado que hizo de la muerte su razonabilidad secreta. La muerte, que es la vida que no vale, será el nuevo objeto indecible del Estado; un Estado que va a disponer una serie de esclusas o dispositivos disruptivos tendientes a bloquear y contener a la masa marginal que amenaza volverse disfuncional.

Si bien se trata de las mismas agencias que operaban en la época anterior, cuando el Estado estaba para aportar la vida, no habría que confundirlas con éstas. En la medida que el Estado ya no busca integrar cuanto sepa-

rar; incluir cuanto excluir, sus prácticas se impregnan de otro temperamento, pero también de otro sentido. Por más que las llamemos de la misma manera, nos encontramos ante dispositivos sustancialmente diferentes que componen un nuevo paradigma de gobierno, una técnica para la gobernabilidad de la multitud marginal y difusa.

Al mismo tiempo, la disposición de estas agencias nos está diciendo que la respuesta del Estado nunca es única sino combinada. El Estado distribuye una serie de estrategias que, si bien pueden ser percibidas como contradictorias, en última instancia, apuntan a la gestión de la muerte, a la disrupción del sobrante social.

Cuando hay que mantener la exclusión, cuando lo inviable se vuelve insustentable y, por tanto, ya no cabe inclusión alguna, la disrupción es la forma que asume el control social en el Estado de Malestar.

Esas tecnologías de control tienen que ver, por un lado, con las agencias políticas que organizan la contención política; sobre la base del clientelismo –redes políticas clientelares– se gestiona la cooptación y la identificación (Auyero, 2001b). Y por otro lado, con las agencias sociales –la mano izquierda del Estado–, que organizan la contención social; haciendo hincapié en las redes clientelares se disponen las prácticas políticas del Estado –discrecionales, focalizadas y a requerimiento de parte– para gestionar la subsistencia, que reemplazan a las políticas públicas –planificadas, universales y de oficio– que gestionaban la asistencia (Torres, 2002). En efecto, ya no se trata de asistir sino de subsistir. El Estado, a través de la ayuda social, gestiona el subsistencialismo (planes trabajar o jefas y jefes de familia).<sup>18</sup> Y a estas dos tecnologías de control hay que sumarles las agencias punitivas –la mano derecha del Estado–, que organizan la contención punitiva en base a las autorizaciones del poder legislativo –criminalización primaria que se caracteriza por inflación y endurecimiento de la legislación penal y procesal que abarca no solamente a las situaciones problemáticas definidas como delitos sino a las *incivilidades* de los jóvenes como por ejemplo, el daño de los escaparates públicos o los ventanas de los colegios, orinar en la vereda, etc.– se gestiona el disciplinamiento y la judicialización de la pobreza y la protesta (criminalización secundaria). Las instituciones que intervienen en esta empresa son: la policía (endurecimiento policial o militarización de la periferia a través del gatillo fácil, divisiones

antitumulto, escuadrones de la muerte, razzias masivas, retenes, detenciones por averiguación de identidad, guardias blancas y resectoriadas a los campesinados; pero también con la producción de un derecho penal paralelo que sostiene en el “olfato policial”); la prisión (donde se deposita a los excluidos que se saca de circulación) y los tribunales (que sobre la base de la complicidad, inoperancia y burocracia judicial, articulan las diferentes prácticas).<sup>19</sup>

Pero antes de desplegar las esclusas, el Estado distinguirá muy claramente las zonas vulnerables de las zonas de tolerancia; es decir, el adentro (centros, microcentros, shopping center, autopistas, barrios privados, o barrios residenciales) del afuera (periferia, ferias paraguayas, caminos de cintura o rutas alternativas; asentamientos o villas miserias). Allí donde hay viabilidad; es decir, capacidad de consumo y reproducción de capital, allí hay sustentabilidad y, por tanto, los controles tienden a ser más rigurosos. Allí el Estado no quiere que suceda absolutamente nada. Pero allí donde no hay circulación, donde no hay mercado, en el afuera, que es el no-lugar (un lugar de no consumo) allí no hay sustentabilidad y, por tanto, los controles del Estado se relajan o tienden a relajarse.

La polarización de la sociedad reclama la configuración de *un nuevo orden interior* que promueve una intervención esquizofrénica del Estado; es decir, un Estado con una doble vida; un Estado que planifica su intervención asumiendo como fatalidad el desarrollo desigual y combinado. El Estado de Malestar, entonces, es un Estado que se vuelve también bipolar.

Según Gilles Deleuze (1995) el *control* es el nuevo paradigma de gobierno que define al Estado contemporáneo; un dispositivo que estaría desplazando a las disciplinas. Ahora bien: para nosotros, ese control –en tanto técnica de gobierno– no funcionaría en todos lados de la misma manera. El control del Estado no es una técnica unidimensional, sino una técnica dividida que tiene, por lo menos, dos grandes caras o dos pinzas. Esto se debe, como se dijo recién, a que las tecnologías de control operan sobre una sociedad cada vez más polarizada, de modo que cuando eso sucede, la respuesta del Estado no es universal sino diferenciada y focalizada.

Las zonas vulnerables son consideradas zonas de inmunidad, áreas de prevención: se trata de gestionar la seguridad, de brindar cuidado.<sup>20</sup> Mien-

tras que en las zonas de tolerancia, que son las zonas de riesgo, donde los controles tienden a relajarse, el objetivo es gestionar la inseguridad; es decir, dejar sin cuidado. La policía no está para prevenir, sino para administrar el delito que, dicho sea de paso, es una de las estrategias que desarrollan los sectores marginales para producir vida. Por otro lado, la policía, tendrá como función reclutar la fuerza de trabajo lumpen para *mover* una economía informal que reclama de la clandestinidad para generar valor.

Para decirlo de otra manera: *tolerancia cero* o *mano dura* en las zonas vulnerables, pero *mano blanda* para las zonas de tolerancia. El problema para el Estado de Malestar no es que un pobre le robe a otro pobre o que un negro mate a otro negro. El problema es que el pobre le robe a un rico o el negro mate a un blanco –insisto simplificarlo en estos términos para subrayar que el conflicto en la Argentina además de social sigue siendo racial–.

Por otro lado, las zonas de vulnerabilidad coinciden con las zonas donde subsiste el estado de derecho, mientras que las zonas de peligrosidad son zonas que funcionan a través del estado de excepción; esto es, a través de la discrecionalidad y el decisionismo (Agamben, 2004).

Boaventura de Souza Santos (2005) las llamó zonas civilizadas –a las vulnerables– y zonas salvajes –a las de tolerancia–. El Estado actúa de dos maneras diferentes según la zona donde se mueva. En las zonas civilizadas, asegurando la integración de sus pares –es decir, protegiendo a los consumidores–; y en las zonas bárbaras, asegurando la exclusión de los marginales, comportándose como un predador. Se trata de las zonas donde impera el estado naturaleza, donde la lectura del *Leviatán* de Hobbes se vuelve vigente.

Las zonas civilizadas “viven bajo la amenaza constante de las zonas salvajes y para defenderse se transforman en castillos neo-feudales, en esos enclaves fortificados que definen nuevas formas de segregación urbana: urbanizaciones privadas, condominios cerrados”. Por eso concluye de Souza Santos que “nos encontramos en un mundo post-foucaultiano [en que] la creciente fragmentación de una sociedad dividida en múltiples *apartheids* y polarizada en torno a ejes económicos, sociales, políticos y culturales [constituye un nuevo mapa para la intervención del Estado]”.

Y dice también:



En tiempos de fascismo societal el Estado paralelo adquiere una dimensión añadida: la de la doble vara en la mediación de la acción, una para las zonas salvajes otra para las zonas civilizadas. En estas últimas, el Estado actúa democráticamente, como Estado protector, por ineficaz o sospechoso que pueda resultar; en las zonas salvajes actúa de modo fascista, como Estado predador, sin ningún propósito, ni siquiera aparente, de respetar el derecho. (Souza Santos, 2005: 30)

Esquizofrenia que se puede corroborar cuando el Estado suscribe, al mismo tiempo, los pactos de derechos humanos que garantizan los derechos sociales, políticos y culturales de todos los habitantes y al mismo tiempo ratifica los pactos antiterroristas por los cuales el Estado incorpora los estándares jurídicos internacionales que le permiten al Estado sustraerse de aquellos pactos. El Estado duplica la responsabilidad ante la sociedad cuando incorpora con jerarquía constitucional los pactos de DDHH, pero se exceptúa de cualquier responsabilidad en tanto incorpora los pactos antiterroristas que prevén fueros especiales, leyes especiales y la suspensión de las garantías para todos aquellos señalados como *terroristas*.<sup>21</sup>

Pero además de esquizofrénica la intervención del Estado –en las zonas de tolerancia o de riesgo– es ambidiestra. El Estado juega con las dos manos (Wacquant, 2001); con la mano izquierda y con la mano derecha. Con una *ayuda* –subsiste– y con la otra *comprime y reprime* –excluye–. Para Wacquant, que retoma la tesis de Pierre Bourdieu, la mano izquierda se opone a la mano derecha. Si la primera es un resabio del Estado Social –la huella de las luchas sociales del pasado– la segunda está aludiendo a las decisiones de los tecnócratas del Ministerio de Economía, los bancos públicos y privados y los gobiernos ministeriales, pero también a las prácticas policiales y a la justicia clasista, encargados –todos ellos– de amortiguar los costos sociales del ajuste económico en el neoliberalismo.

Con todo, con la polarización social y la intervención esquizofrénica y ambidiestra del Estado estaríamos conduciendo a un nuevo *apartheid* social de hecho y de derecho, donde se segrega –excluye– lo que resulta prescindible; compartimenta –contiene y bloquea– lo que se segrega; y gestiona –rompe lazos– lo que se compartimenta.

Como dijimos recién, el Estado de Malestar en las sociedades contemporáneas –sobre todo en aquellas que mantienen el ropaje democrático– es un Estado esquizofrénico; un Estado con una doble vida, con dos caras. Porque no será lo mismo el Estado para los incluidos que para los excluidos. Mientras el *estado de derecho* subsiste para esa minoría incluida, que tiene capacidad de consumo; *el estado de excepción* se reserva para esa gran mayoría de excluidos.<sup>22</sup>

Los que sobran o ponen en tela de juicio el neoliberalismo y el Estado de Malestar, corren el riesgo de ser lisa y llanamente eliminados del mapa.

De allí también que el horizonte del Estado de Malestar, un horizonte que se precipita por proximidad, sea el genocidio económico. Porque como anticipaba otra vez Foucault: “El racismo representa la condición con la cual se puede ejercer el derecho de matar. [...] Pero que quede bien claro que cuando hablo de homicidio no pienso simplemente en el asesinato directo, sino todo lo que puede ser también muerte indirecta: el hecho de exponer a la muerte o de multiplicar para algunos el riesgo de muerte, o más simplemente la muerte política, la expulsión”. (Foucault, 1992b: 183)

### 33. La desciudadanización en el Estado de Malestar

Bauman dice que en este mundo parcelado los marginales “no tienen derechos, y no sufren por ser iguales ante la ley, sino porque no hay ley que se aplique a ellos y a la que ellos puedan referirse a la hora de presentar sus quejas por el maltrato que reciben o reclamar su amparo”. (Bauman, 2005a: 165)

Por su parte, según Giorgio Agamben (1998), esos marginales constituyen la “nuda vida”; es decir, una vida que carece de atributos de humanidad, una población atravesada por prácticas desubjetivantes, dispositivos aplicados para anular la condición humana.

En efecto, la masa marginal padece una suerte de afasia, de pérdida de la palabra. Y cuando eso sucede, la masa pierde derechos. Las personas son desinvertidas; convertidos en no-personas; despojados de las garantías que alguna vez conquistaron a través de la acción colectiva. Al ser privadas de la palabra, al no tener si quiera el derecho a expresarse, ni siquiera serán

percibidos como actores sociales; serán avistados a la distancia, como seres extraños, como los otros, los nuevos entes peligrosos. Ni siquiera son titulares de una cifra que los identifique –la masa marginal está indocumentada–, son in-numerables, percibidos directamente como *muchos*, como supernumerarios.

Durante casi dos siglos, la ciudadanía ha sido el lugar de los derechos. Al menos desde el paradigma liberal. Con la postulación de la figura del ciudadano se proponía reconstituir a los individuos desde la interpelación que el Estado hacía a través de la ley; una ley que prometía a todos los mismos derechos.

Se sabe: en un estado de derecho, *todos los ciudadanos son iguales ante la ley*, nadie tiene coronita. Entonces, así, ciudadano es el que tiene derechos; un sujeto jurídico titular de derechos. Ciudadano implica el derecho a tener derechos. De esa manera, el ciudadano estaba desplazando al súbdito que había sido definido en función de las obligaciones que le imponía el Estado, puesto que en las sociedades clásicas o jurídicas sólo tenía derechos –o, mejor dicho, fueros o privilegios– un pequeño sector de la sociedad: la nobleza, mientras que el resto de los súbditos estaba sujeto a los deberes que imponía el soberano y gestionaba a través del sistema de exacción. La ciudadanía era entendida como el ámbito donde se reconocían los derechos fundamentales –a la vida, a la libertad, a la circulación, a la propiedad privada, etc.–; conjunto de derechos que, después, con Napoleón, cuando sean incorporados al Código Civil de Aubry y Rou, pasaron a llamarse *derechos civiles* o de la ciudadanía civil.

Esto en el Estado liberal, porque con el Estado de Bienestar, la protección jurídica se amplificaba con la cobertura social, con el reconocimiento de los derechos sociales. Por supuesto que el reconocimiento no es gratuito. Si bien es cierto que la constitución del Estado Social es la expresión del ciclo anterior de luchas, no se puede perder de vista que la intervención apuntaba a sostener al capital productivo a través de la asistencia del trabajador.

Ahora bien, en una sociedad reorganizada en función de la viabilidad, los individuos solo tendrán derechos en tanto puedan consumir. Los derechos derivan de la capacidad de consumo. El status jurídico es proporcional a la capacidad de consumo de cada uno. No hay derechos para los excluidos. Los que sobran están fuera del derecho. Se encuentran descuidados, se les

suspenden los derechos o, peor aún, se les cancela todo estado jurídico. Son los sujetos innominables, los inclasificables, los supernumerarios, el sobrante social, los nadie, los sin nombre, los nuevos lúmpenes.

Como señalaba Ignacio Lewkowicz (2004) no es casual que la reforma constitucional en la Argentina de 1994 le haya otorgado el rango constitucional a la figura del consumidor. El art. 42 dice:

Los consumidores y usuarios de bienes y servicios tienen derecho, en relación de consumo, a la protección de su salud, seguridad e intereses económicos; a una información adecuada y veraz; a la libertad de elección y a condiciones de trato equitativo y digno. Las autoridades proveerán a la protección de esos derechos, a la educación para el consumo, a la defensa de la competencia contra toda forma de distorsión de los mercados, al control de los monopolios naturales y legales, al de la calidad y eficacia de los servicios, y a la constitución de asociaciones de consumidores y de usuarios. La legislación establecerá procedimientos eficaces para la prevención y solución de conflictos, y los marcos regulatorios de los servicios públicos de competencia nacional [...]

Para Lewkowicz se ha producido una suerte de trastrocamiento en el status jurídico de las personas; un trastrocamiento que lo podemos explicar en el pasaje que va del ciudadano al consumidor: “En el fundamento de nuestro contrato no hay solo ciudadano; también hay consumidores. El consumidor es también una sustancia primera, de rango constitucional. No se dice que todos los habitantes gozan de estos derechos y garantías. Tampoco que los habitantes o ciudadanos son consumidores. Escuetamente se enuncia que estos derechos son de los consumidores”. (Lewkowicz, 2004: 23) De allí que la pregunta inevitable sea: ¿qué pasa con los que no tienen capacidad de consumo? ¿Tienen derechos o solo tienen obligaciones?

Como venimos diciendo, la masa marginal está marginada del ordenamiento jurídico; es objeto de un estado de excepción que regulará la situación marginal –¡excepcional!– en la que se encuentra. Mientras que los consumidores, en la medida en que tienen capacidad de consumo, tienen también una serie de derechos y están exentos de obligaciones, de los debe-

res comunes en tanto su capacidad de consumo. A mayor consumo, mayor inmunidad; es decir, están privados o dispensados de las cargas que los otros, los marginales, los necesitados, tienen. (Esposito, 2005)

La reconfiguración del Estado desde el malestar supone un proceso de desciudadanización; un proceso en cierta medida transversal –atravesada a sectores importantes de la sociedad, no limitándose a afectar solamente a los desocupados–.

### **34. Unanimato: la espectacularización de la sociedad y la impotencia de la opinión pública**

Como vimos en el capítulo anterior, la lumpenproletarización es un proceso en el cual pueden reconocerse dos momentos. El primero tiene que ver con la heterogéinización de la sociedad y el segundo, con la homogeinización. Se trata de separar para después juntar. Aquello que se fragmenta hay que volverlo a reunir. Serialización e identificación no son procesos contradictorios sino dos caras de la misma moneda.

El lumpenproletariado es una masa informe, difusa y errante. Si remarcamos “una” es para llamar la atención sobre la identificación que se produce a pesar de la serialización.

Cuando la sociedad se ha serializado hasta la lumpenproletarización, hasta transfigurarse en una masa informe, difusa y errante, primero a través del terror y después a través del artilugio democrático, habrá que imprimirle una identidad, modelar una sociabilidad abstracta, si la dirigencia de turno quiere contar todavía con el consentimiento de la sociedad.

Si lo que se rompió hay que volverlo a amarrar, si lo que se dispersó hay que religarlo otra vez pero evitando que la masa se junte, se mezcle y se potencia, hay que conjurar cualquier experiencia colectiva que actualice la promesa que alguna vez caracterizó a la multitud, cuando todavía era *pueblo* o *la clase proletaria*.

La pregunta que tenemos que hacernos o, mejor dicho, la pregunta que le hace el capital al Estado es la siguiente: ¿cómo reunir sin encontrar? ¿Cómo producir un lazo social a larga distancia? La respuesta a estas cuestiones hay que buscarla en la impotencia de la opinión pública; es decir: en

la multitud formateada –estandarizada y sincronizada– por los procesos de homogeneización que, en la Argentina, reconocimos con el nombre de espectacularización de la política. Los medios masivos de comunicación, en general, y el periodismo consensual, en particular, crean las condiciones que permiten identificar a la multitud informe.

La espectacularización de la política consolida el paradigma de la representación cuando repostula a la separación entre política y sociedad, lo público y lo privado, pero con una novedad que no es menor –porque el desplazamiento se completa y profundiza con otro enroque que descoloca a los términos–: de ahora en más, lo público se vuelve privado y lo privado, público. O, mejor dicho, lo público se construye apelando a la esfera privada y lo privado, como una instancia pública. Los términos se trastocan y ya no nos encontramos donde acostumbrábamos a movernos. La espectacularización ha reasignado las fronteras entre lo que es público y lo que es privado.

Este desplazamiento coincide con otro corrimiento que nos lleva –se ha dicho– de la de la plaza a la tv (Rinesi, 1998). Es el “declive del hombre público” (Sennett, 1978), la privatización de la política. Las masas no se reúnen en la plaza frente al balcón, sino que lo hacen en el living de su casa frente al televisor. En efecto, mientras están almorzando, a lo mejor en familia, allí se junta María de Caballito con Rosa de Mataderos y con Cristina de Vicente López. La calle o la plaza dejaron de ser espacios de encuentro para convertirse en lugares de circulación. Lo que tienen en común María, Rosa y Cristina son los programas que están viendo o, mejor dicho, los regímenes de visibilidad a través de los cuales están siendo vistos (Ferrer, 1996). Todos ellos son hablados por las mismas personalidades, la misma agenda de preguntas. A través de sus programas de entretenimiento se va modelando el imaginario de los espectadores a imagen y semejanza.

Pero hete aquí que cuando lo público se reinventa desde la intimidad del espectador, cuando lo privado se vuelve público, lo privado se transforma también en un espacio público. Es el “fin del la privacidad” (Whitaker, 1999). Desplazamiento que será “la señalización de un tránsito: desde el pueblo que quería saber, hacia la gente que ansía espiar la intimidad ajena”. (López, 2000: 61/70)

La publicidad de la intimidad, que alguna vez estuvo vinculada a metáforas totalitarias (Orwell, 1983), en las sociedades de comunicación apare-

ce relacionada a las prácticas democráticas. Lo que antes resultaba un claro avasallamiento de los derechos fundamentales, en una privación de la libertad individual, con el auge de la opinión pública se transformaba en su mejor garantía.

En el tránsito que nos lleva del proletariado al ciudadano —que es el pasaje de la movilización a la desmovilización, del pueblo a la gente o sencillamente, de la nación al país— se reconoce la serialización de la multitud, pero también su identificación, lo que nosotros denominamos, la desustancialización. En efecto, a través de esos procesos la multitud será reconstituida como una entidad metafísica que aprendimos a nombrar con el mote de opinión pública. Metafísica porque se vuelve mediación imaginaria, abstracta, fetichizada. La opinión pública es la forma superior de abstracción social que se utiliza para expresar la masividad política en las sociedades contemporáneas.

La opinión pública es la forma que asume la multitud en una sociedad serializada que se conecta, *comunica*, a través del espectáculo. La opinión pública es un espacio imaginario de encuentro que nos permite reunir sin necesidad de encontrarnos. Allí, en el living comedor de nuestra casa, enfrascados frente al televisor, se celebra el ritual público, ese paradójal desencuentro. Aquello que se rompió y sobrevive de esa manera, se reunirá imaginariamente a través de las mediaciones que distribuyen los *massmedia* a través de sus espectaculares representaciones.

Peter Sloterdijk decía que la multitud contemporánea es una gran paradoja que puede formularse de la siguiente manera: un individualismo de masas.

Las masas actuales han dejado de ser masas capaces de reunirse en tumultos; han entrado en un régimen en el que su propiedad de masa ya no se expresa de manera adecuada en la asamblea física, sino en la participación en programas relacionados con medios de comunicación masivos. Por ello, las mayorías han dejado de rebosar o de inundar. [...] Uno es masa en tanto individuo. Ahora se es masa sin ver a los otros. El resultado de todo ello es que las sociedades actuales o, si se prefiere, posmodernas han dejado de orientarse a sí mismas de manera inmediata por experiencias corporales: sólo se perciben a sí mismas a través de símbolos mediáticos de masas, discurs-

sos, modas, programas y personalidades famosas. Es en este punto donde el individualismo de masas propio de nuestra época tiene su fundamento sistémico. (Sloterdijk, 2002: 15/6)

Y a continuación dice: “Hoy [...] la masa en cuanto tal ya solo se experimenta a sí misma bajo el signo de lo particular, desde la perspectiva de individuos que, como diminutas partículas elementales de una vulgaridad invisible se abandonan precisamente a aquellos programas generales en los que ya se presupone de antemano su condición masiva y vulgar”. (Sloterdijk, 2002: 19)

La opinión pública es una suerte de colectivo desmaterializado –privado de experiencias colectivas– que, si bien no se puede palpar, produce efectos de realidad que se lo pueden percibir en la sincronía de sus emociones. El hecho de que se encuentre desustancializado no significa que no ejerza presión sobre las audiencias que mantienen cautivas. No solo establecen la agenda diaria sino que marcan una tendencia general para los sentimientos que corresponde tener para cada situación. Los ejemplos más obvios son las mediciones de raiting, las encuestas de opinión, los sondeos, los televotos, pero también los separadores radiales, los “papelitos” del doctor Grondona o las hinchadas de los programas periodísticos. Todas estas apariciones son algunas de las formas que tenemos para constatar esa presencia fantasmagórica. Y si hablamos de *presencia fantasmagórica*, es porque –precisamente– lo que define a la opinión pública es su ubicuidad, pero también su intermitencia, la fugacidad y la volubilidad de sus contornos. La opinión pública es lo que aparece y desaparece todo el tiempo. Y a pesar de que esté constantemente cambiando de sentido y forma, tendremos la sensación de que estamos siempre ante la misma opinión; que la conocemos de memoria y, sin embargo, la repetimos. Se nos presenta cada vez con un ropaje distinto.

La opinión pública es el interlocutor que fue pacientemente modelado por el periodismo consensual. Interlocutor impotente que, por el solo hecho de estar sólo, aunque tal vez en familia o con los mejores amigos, pero todos enclaustrados en aquella habitación, no puede ni sabe cómo incidir en aquello que intuye o se le plantea como problema. Es impotente frente a todo lo que pueda o no denunciar el periodismo. El nombre de esa

impotencia es la indignación, que es la forma que tiene la multitud para expresarse cuando no corta ni pincha, cuando se la encorcheta en la babélica opinión pública.

De manera que, y siguiendo a Sloterdijk, el “individualismo de masas” nos está diciendo sobre el “desamparo organizado”; es decir, del desgarramiento del cuerpo colectivo y su posterior cercamiento por parte de los medios masivos de comunicación. La descomposición como la forma que asume el dominio totalitario y mediático en las sociedades contemporáneas vertebradas por la red mediática en tanto produce una suerte de *impotencia organizada*, puesto que cuando el individuo es aislado no habrá grito —“ya no cabe escuchar un grito general”—, la multitud pierde su intensidad revolucionaria, su costado impulsivo, efervescente: “No es extraño que estas masas, privadas de la capacidad de reunirse en calidad de posibles congregaciones ante fenómenos contemporáneos también hayan perdido, con el paso del tiempo, la consciencia de su potencia política. [...] La masa posmoderna es una masa carente de potencial alguno, una suma de microanarquismos y soledades”. (Sloterdijk, 2002: 18).

Todos estos enroques son algo más que meros desplazamientos semiológicos; marcan saltos en el vacío, están poniendo de relieve la deshistorización de la política, el grado cero que la democracia representativa propone para los actores que deciden intervenir en política. La metamorfosis nos está informando sobre los procesos de fragmentación e identificación social y política.

Si la opinión pública es la imposibilidad de incidir en la realidad, la impotencia de la multitud contemporánea será la posibilidad de construir el consenso social. Un consenso que se explica, por un lado, en la credulidad de la opinión pública y, por el otro, en la impotencia que deriva de su condición serial.

No hace falta controlar a través de la dominación —coerción— o la hegemonía —consentimiento—. El sólo hecho de que los hombres se hallen desvinculados entre sí, que sean incapaces para encontrarse, que no sepan cómo incidir en la realidad o si lo saben no pueden porque se encuentran precisamente de esa manera —distanciados uno del otro— componiendo una masa informe difusa y errante, los llevará a aceptar —explícita o

implícitamente—, a veces con resignación o entusiasmo, otras veces con aburrimiento o convicción, las circunstancias en las que se encuentran.

No estamos diciendo que tampoco haya dominación, hegemonía o ideología. La acción de la fuerza, de las creencias que modelan los sentimientos o de los rituales que crean los hábitos, se ven *garantizadas* por los procesos de fragmentación que recaen sobre una población que se encuentra dispersa y con la guardia baja, precisamente porque está dispersa.

La democracia sobrevive gracias a la capacidad de autoengaño alojada en la opinión pública que cree que puede intervenir a través de las periódicas consultas a la que es sometida por parte del periodismo. Maquiavelo hablaba de credulidad para referirse al círculo fatal que envuelve a la multitud que solo ve lo que cree y cree en lo que ve. En este sentido, la volubilidad que caracteriza a la opinión pública es lo que permite componer el consenso político, que se averigua en la credibilidad diaria.

Un gobierno ya no necesita que sea legítimo para mantenerse en la gobernancia. No requiere tampoco de legalidad; le basta contar con una imagen positiva. El decisionismo contemporáneo, que desplazó otra vez al estado de derecho por el estado de excepción, se sostiene y construye sobre la base de consensos oportunos, de corta duración, que van cambiando de sentido según los requerimientos de la clase dirigente de turno en cada coyuntura. Esta es otra novedad: un gobierno puede ser ilegítimo o inconstitucional, pero no puede darse el lujo de no contar con la adhesión de la gente. Y esa credibilidad no será siempre la misma, irá mutando como mudan también los intereses, las coyunturas, las fuerzas en juego.

La credibilidad ha desplazado a la legitimidad. Si la legitimidad se constituye históricamente, en función de proyectos de nación; la credibilidad se gestiona desde y para la actualidad, en función de *pilotear* la crisis que urge, de los estados de ánimo de una opinión pública que chisstará una y mil veces sin patalear. Si la legitimidad funciona en tiempos largos, aportando consenso a los programas que se reparan para la nación, las credibilidades, que son fugaces, operan en los tiempos cortos sobre una opinión compacta pero dispersa a la vez.

Cuando los contrastes se profundizan y la irrupción es el riesgo que corren las clases dirigentes, saben que en la opinión pública tienen un aliado. En la estructura de *la gente* está la clave para descomprimir lo que periféricamente se potencia; para desactivar lo que amenaza politizarse, lo que subterráneamente puede estar amasándose. La opinión pública desactiva los posibles enlaces que, en un contexto cada vez más convulsionado, pueden llegar a producirse.

De ahí que la opinión pública, en tanto sujeto desustancializado, sea el colectivo que mejor se amolda a la despolitización que reclama la democracia representativa. Porque cuando ya no se trata de la legitimidad cuanto de la credibilidad —quiero decir, cuando los gobiernos se sostienen en las credibilidades actuales antes que en las legitimidades históricas— se necesita contar con un sujeto que sea lo suficientemente crédulo e ingenuo, lo suficientemente voluble, para acompañar las marchas y contramarchas que supone la gestión de la imprevisibilidad.

Con todo, la impotencia y la credulidad generan un efecto de unanimidad. La opinión pública es la mayoría o, mejor dicho, una mayoría que se vuelve totalidad cuando es *hablada* o interpretada por el periodismo consensual.

Redondeando: lo que estamos sosteniendo es que la serialización colectiva y la identificación imaginaria constituyeron también las condiciones de posibilidad del neoliberalismo. Así como no hay democracia sin dictadura, el liberalismo económico —la flexibilización y desregulación del mercado— requiere del liberalismo político —la flexibilización a través del pacto social y la tolerancia—; así como no hay fuga del capital sin desindustrialización y desindicalización es impensable el neoliberalismo sin el consenso que aportan los *massmedia*.

La pregunta por el neoliberalismo no es solamente una pregunta por el menemismo o por Martínez de Hoz o por el cavallismo; es la pregunta por el periodismo contemporáneo y su interlocutor preferido, la opinión pública. El neoliberalismo no es un efecto de la estructura, algo que puede explicarse acudiendo a las relaciones económicas. No hay neoliberalismo sin espectacularización; es decir, sin despolitización social, sin la posibilidad de imprimirle una identidad impotente a la multitud en cuestión.

### 35. Desinstitucionalización, debilitamiento y patrones de estancia: fragmentación política

La desinstitucionalización es el nombre que escogemos para pensar la fragmentación del Estado y esa fragmentación tiene diversas causas, algunas de las cuales queremos repasar ahora. Porque no sólo la sociedad ha sido fragmentada, también el Estado se encuentra fragmentado o funciona a través de la fragmentación. Esta situación ha sido pensada de muy diversas maneras. A veces, por ejemplo, ha sido vista en términos de *crisis* y, otras veces, como su *indecible modo de ser*.

El Estado de Malestar es un Estado que padece la desinstitucionalización o ésta es la nueva forma que asume el Estado. Un Estado que por encontrarse fragmentado funciona sobre la base de decisiones individuales —o más o menos individuales—, pero que en el fondo siempre se trata de decisiones corporativas; decisiones de una clase enquistada en el gobierno. Las decisiones están consolidando una tendencia que estuvo muy presente desde la formación del Estado Nacional y que se reconoce en fenómenos como el patronazgo o el cacicazgo. En efecto, los funcionarios se comportan como auténticos patrones de estancia que hacen y deshacen a *piacere*.

La ética del patrón de estancia generó las condiciones constitutivas para el decisionismo que caracteriza al estado de excepción. Un patrón es alguien que todo el tiempo toma decisiones y esas decisiones no tienen en cuenta las decisiones que tomaron los otros patrones de estancia que componen la administración pública. Decisiones contradictorias; decisiones, incluso, que nunca termina de saberse en qué consisten. La multiplicación de decisiones perfila un Estado indeciso, una gobernancia ambigua. Hay decisiones para todos los gustos, según las influencias o contactos que se tengan. Pero hay decisiones, por supuesto, que pesan más que otras; esas son las decisiones más o menos definitivas, al menos mientras dure su estancia en el gobierno.

En términos weberianos, la Argentina no es un país burocrático. La Argentina no es un país moderno o sólo fue o intentó serlo en breves períodos. Ésta es una de las tantas preguntas pendientes. El Estado argentino es lo que pudo haber sido pero no fue. La Argentina no conoció la modernidad

burocrática. El Estado se arma y se desarma con cada mandato. Nada más ajeno al funcionariado de turno que la continuidad de una razón instrumental que establezca la administración más allá de las respectivas gestiones y le imprima un temperamento aséptico a la vida política del país.<sup>23</sup>

La Argentina es un país de patrones de estancia porque los funcionarios se comportan como auténticos patrones de estancia. Desde el ministro de turno hasta el último empleado público, todos y cada uno de ellos, en su esfera de influencia, donde intervienen cotidianamente, se comportan como si fueran patrones de estancia. Y ya se sabe: el cliente nunca tiene la razón, el patrón la posee. Y que conste que no lo digo por el dominio de sí mismos que puedan llegar a imprimirles a sus respectivas vidas. Enhorabuena la autonomía con la que puedan llegar a desenvolverse. Lo digo porque cada uno de ellos, en sus intervenciones en los espacios asignados por otro patrón de estancia, se comporta como un patrón de estancia, a pesar de que sea patrocinado por otro patrón. Él es el amo y señor en esa región que puede ser una oficina, un mostrador, la mesa de entradas, una garita, una repartición o todo el ministerio. Cada uno de ellos, en sus respectivas zonas liberadas, hace lo que se le canta y como se le canta. Son los soberanos de ese pedacito de mundo que es su mundo, puesto que allí se les va la vida. Mandarán y podrán hacer y deshacer según el humor con el que se hayan levantado esa mañana. No sólo tienen la última palabra, también al toro por las astas. Conocedores de los vericuetos, pueden trabar o destrabar a discreción cualquier trámite en cualquier momento.

Detrás de un funcionario hay un patrón de estancia. Pero ese patrón no siempre se deja ver. Hay que hacerlo aparecer y para ello habrá que *dorarle la píldora*. Porque la primera impresión que nos queda cuando nos enfrentamos ante un típico empleado público es que estamos ante el mismísimo *Bartleby, el escribiente* de Herman Melville. Recordemos su frase favorita: “preferiría no hacerlo”. Alguien que vegeta, que se fue entumeciendo con las paredes del edificio donde trabaja y pone el piloto automático para contestar todas las preguntas que se le formulan sin poner un mínimo de *onda* para entender lo que se le está refiriendo. Pero no debemos rendirnos en el primer intento, ante el empecinamiento de la no voluntad que caracteriza a ese funcionario. Hay que insistir, volver con una docena de facturas, algunas palabras claves, que puede ser el nombre de amigos o conocidos comu-

nes que funcionarán como las contraseñas que nos permitan cambiar el humor de nuestro funcionario y transformarlo en el patrón que decida.

Una economía de favores define al Estado argentino. Sin favores no habría patrones de estancia. Existen patrones porque hay que tomar decisiones que son los favores que él administra.<sup>24</sup> De ahí que el Estado se haya construido en torno a los favores gestionados.

Un favor supone una toma de decisión. Una decisión que se hará sentir y saber. Una decisión es algo más que una excepción a la regla, es, como digo Agamben, el grado cero de la ley (Agamben, 2004). Una fuerza de ley sin ley, que no necesita de la ley para poder entender y aplicarse. Lo que estoy queriendo decir es que el decisionismo, propio del estado de excepción, se apoya en esta tradición política bastante arraigada en la cultura política argentina; una tradición que gravita en el armado estatal o, mejor dicho, que va a contribuir a la desinstitucionalización, pero también va a permitir que el Estado pueda funcionar de esa manera: desinstitucionalizadamente.

Pero avancemos en las otras causas de la desinstitucionalización. Para Ricardo Sidicaro, la crisis del Estado se explica en la “perdida o debilitamiento de las capacidades políticas, burocráticas y administrativas necesarias para realizar normalmente las funciones sistematizadas en la caracterización de Weber”. (Sidicaro, 2001: 15)<sup>25</sup> “En la medida que el Estado pierde capacidad para cumplir debidamente con las funciones de legitimación se hacen más notorias sus acciones favorables a la acumulación de capital en beneficio de los sectores económicamente más poderosos”; es decir, “favorece la aparición generalizada de las conductas propias del capitalismo aventurero enraizado en la política”. (Sidicaro, 2001: 19 y 20)<sup>26</sup>

Si bien es muy difícil ponerle fecha a la crisis de las capacidades estatales, el origen de la desinstitucionalización en la Argentina habría que ir a buscarlo en la década del 60 y un poco antes también, a partir del golpe del 55 en adelante, cuando la crisis coexiste con la expansión del intervencionismo. Dice Sidicaro:

El hecho observable más evidente de la crisis estatal fue la acción de la burocracia miliar destituyendo a todos los gobiernos civiles de esos veinte años, cuyo origen poco legítimo se hallaba en los vetos y pros-

cripciones impuestos por las mismas fuerzas armadas. Sobre ese fondo de inestabilidad institucional, se crearon de manera contradictoria e inorgánica muchas estructuras burocráticas con funciones mal definidas, o superpuestas, que respondían a presiones de grupos políticos o empresarios, cuyo dominio circunstancial de la situación política incrementaba la crisis de las instituciones. (Sidicaro, 2001: 32)<sup>27</sup>

Pero es sobre todo en la última dictadura donde se vuelve más evidente la crisis del Estado en tanto se propuso explícitamente abandonar el modelo intervencionista. La dictadura se propuso desarticular el intervencionismo económico y restablecer la libertad de mercado.

La dictadura hizo colapsar las instituciones cuando literalmente repartió el Estado entre las distintas fuerzas. Dice Sidicaro: “las fracciones militares en pugna convirtieron a muchas reparticiones estatales en base de operaciones políticas para librar sus conflictos. Todos los espacios administrativos sirvieron para colocar a los clientes y amigos, entre los que había cuotas para los retirados de las tres armas”. (Sidicaro, 2001: 44) Una suerte de feudalización que se completaba con una política que desalentaba la planificación de políticas públicas, con la represión del movimiento obrero y con el endeudamiento externo.<sup>28</sup> Una suerte de fragmentación, digo, que nos llevó a redefinir al Estado como un no-Estado. Lo que se buscaba era desmantelamiento del Estado Social, desandar las intervenciones inclusivas del Estado, correr al Estado del lugar de árbitro que se le había asignado alguna vez.

A los aspectos de pérdida de capacidades de gestión burocrática se sumaron todos los efectos de las arbitrariedades, caza de brujas y clientelismos, que en las condiciones de obsecuencia y de terror imperante deterioraron aún más los distintos niveles de la administración pública. La represión supuso la complicidad de numerosos organismos estatales, ya fuese para no dar curso a las demandas judiciales, para tergiversar las informaciones en los medios de comunicación, para ‘blanquear’ las propiedades robadas, para desarrollar persecuciones ideológicas en ámbitos educativos y culturales, etc. Los procedimientos autoritarios y los criterios discrecionales que el

‘proceso’ introdujo en la administración pública junto con los nuevos ‘amigos de los amigos’, aumentaron su ineficacia. Las empresas estatales, repartidas entre las tres armas, se deterioraron en su manejo al quedar, de hecho, fuera de los sistemas centralizados de control de gestión y de supervisión de cuentas y actividades, al mismo tiempo, lo que dio en llamarse la ‘patria contratista’, formada por los grandes proveedores del Estado, que contribuyó a crearles déficit económicos mientras que el capital financiero se beneficiaba con sus innecesarios endeudamientos externos. (Sidicaro, 2001: 45/6)

La desarticulación del Estado significaba también la desarticulación de la sociedad. Había que desarticular el Estado para desarticular a la sociedad. La “crisis del Estado es la crisis de la sociedad, que carece de medios necesarios para satisfacer sus propios reclamos”. (Sidicaro, 2001:48) Si bien algunas funciones no realizadas por los aparatos burocráticos pasan a ser asumidas por actores o asociaciones permanentes o temporarias creadas por la sociedad civil, lo cierto es que el deterioro de los tejidos sociales a través de la represión y el terror impidieron en la mayoría de los casos que los problemas puedan ser efectivamente asumidos por la sociedad.

Para Ignacio Lewkowicz (2003 y 2004) la crisis del Estado es la expresión de una transformación sustancial. El pasaje del fordismo al posfordismo, lo que Lewkowicz llama el tránsito de la era de la solidez a la fluidez, es el pasaje también del Estado al Mercado y, en cuanto al Estado se refiere, el pasaje del Estado-Nación al Estado-Gestión o Estado Técnico Administrativo.

Durante varios siglos el Estado-Nación fue la metáfora mayor que le imprimía una identidad a la sociedad; una suerte de suprainstitución o metainstitución totalizante, que aglutinaba e identificaba todas las instituciones pero también, a la vida social. El Estado instituía, enlazaba, reproducía, regulaba, producía subjetividad.

El agotamiento del Estado como ficción supondrá la descomposición del Estado como meta-institución. Lo que no significa que el Estado desaparezca. Lo que desaparece es el Estado Nación. El Estado subsiste, pero permanece de otra forma, ya no como la ficción dadora de sentido social. El Estado se vuelve incapaz para aportar un sentido a la vida diaria. Su estatu-

to será otro muy distinto, como otra será la ficción que produzca sentido. De allí que el agotamiento del Estado Nación suponga una suerte de conversión o mutación o, mejor dicho, represente la emergencia de un nuevo paradigma que significa la alteración total de los modos de organización.

El desplazamiento del Estado por el Mercado significa el desplazamiento de una totalidad articulada a un devenir no reglado. El Estado se ha desvanecido en su función articuladora. El Estado ya no está para articular, para aportar sentido –enlazar o arraigar–. Por otra parte, el Mercado como ficción no necesita para su funcionamiento de una lógica totalizadora. El Mercado desregulado opera sin ligar, sin anudar consistencias. El Mercado no está para articular sino para conectar. De allí que la centralidad que tiene el Mercado suponga también el pasaje de la lógica del encuentro a la lógica del amontonamiento. Amontonar es conectar lo que ha sido desgarrado. Lo que dice Lewkowicz es que si el Estado aportaba solidez, el Mercado – cuando moviliza o volatiliza– genera fluidez. El Estado no está para estabilizar sino para correrse todo el tiempo de lugar, para dejarle el lugar al Mercado que moviliza los flujos de capital.

En ese marco, el Estado Técnico Administrativo es un *conglomerado de galpones*. “Esto es un tipo de funcionamiento ciego a la destitución de la lógica estatal, y a la instalación de la lógica del mercado. Vale decir que esta ceguera compone un cuadro de situación donde prosperan: suposiciones que no son tales, subjetividades desvinculadas, representaciones e ideales anacrónicos, opiniones varias, etc. Se trata en definitiva, de configuraciones anómicas que resultan de la destitución de las regularidades nacionales”. (Lewkowicz, 2003: 50)

Cuando el Estado se ha desmantelado hasta desentenderse de los problemas que hasta entonces constituían su razón de ser, el *galpón* es una excelente metáfora para pensar lo que queda del Estado Social. Después de las privatizaciones y los sucesivos ajustes, lo que quedan son galpones. El Estado es un conjunto de galpones, a veces abandonados y, otras veces, repleto de funcionarios que nunca terminan de saber en qué consiste su función. No sólo las cárceles son galpones donde se pudren los excluidos, también las escuelas constituyen auténticos galpones donde se amontona a los niños mientras sus padres salen a trabajar o a conseguir trabajo. Lo mismo sucede con los hospitales o las oficinas de los ministerios. La desi-

día, la desazón, el desgano, son los sentimientos que imperan en esos espacios donde la desesperanza, la incertidumbre y la confusión van modelando el temperamento de una institucionalidad a la deriva. Donde todos son mensajeros y nadie puede terminar de decidir nada porque nadie sabe a quién le corresponde decidir lo que cada uno estará decidiendo provisoriamente y como se le antoja todo el tiempo.

Los galpones son el destino de las instituciones disciplinarias. Cada institución es un mundo aparte que vive para sí. Cada institución se define a sí misma con prescindencia del resto de las instituciones. Las instituciones se abroquelan sobre sus respectivas gestiones sin tener en cuenta lo que está planificando la otra. Cuando no hay coordinación no habrá fraternidad estatal. “No hay un tablero que unifique el juego”, señala Lewkowicz. De allí que la desinstitucionalización constituya una suerte de *desfondamiento*; de *desvanecimiento del suelo*. Las instituciones se transforman en fragmentos sin centro. Son islotes de Estado, fragmentos inconexos que se conectan ocasionalmente pero sin perder su carácter fragmentario.

Una última acotación: el hecho de que el Estado se la pase tomando decisiones y esas decisiones, contradictorias y ambiguas, reconstituyan al Estado desde el estado de excepción, el hecho de que el Estado haya sido reinventado desde lo penitenciario; el hecho incluso que la muerte sea la razón de Estado –su objetivo preferido– no significa que estemos ante un Estado fuerte. El Estado de Malestar, como sugiere Bauman, es un Estado débil. Se vuelve débil en tanto pierde su capacidad de planificación y acción; es decir, en tanto la capacidad para tomar decisiones colectivas vinculantes y llevarlas a cabo es puesta en tela de juicio. Y eso es una paradoja. Porque si para nosotros el Estado de Malestar es el que se la pasa tomando decisiones, esas decisiones parecen no decidir demasiadas cosas o son decisiones que no deciden nada sustancial, nada de fondo.

Para Bauman, la debilidad se explica en la globalización de la economía. “Debido a la difusión ilimitada e irrefrenable de las normas de libre comercio y, sobre todo, al movimiento sin trabas del capital y las finanzas, la ‘economía’ se libera progresivamente de todo control político”.<sup>29</sup> (Bauman, 1999: 91/2) Y no solo se libera sino que los reconstituye.

Se podría decir que tienen intereses creados en los ‘Estados débiles’, es decir, en aquellos que son débiles pero siguen siendo Estados. Deliberada o inconscientemente, las instituciones interestatales y supralocales que se han creado y pueden actuar con el consenso del capital global ejercen presiones coordinadas sobre todos los Estados miembros o independientes para que destruyan sistemáticamente todo lo que pudiera desviar y demorar el movimiento libre del capital y limitar la libertad de mercado. Abrir las puertas de par en par y abandonar cualquier intención de aplicar una política económica autónoma es la condición preliminar, sumisamente cumplida, para recibir ayuda financiera de bancos y fondos monetarios mundiales. Los estados débiles son justamente lo que necesita el Nuevo Orden Mundial, que con frecuencia se parece a un nuevo desorden mundial, para sustentarse y reproducirse. Es fácil reducir un cuasi Estado débil a la función (útil) de una estación de policía local, capaz de asegurar el mínimo de orden necesario para los negocios, pero sin despertar temores de que pueda limitar la libertad de las compañías globales. (Bauman, 1999: 91/2)

Un Estado débil es un Estado impotente; un Estado que carece de recursos pero también que ha perdido margen de maniobra para soportar la presión de las fuerzas económicas globales: “Pérdida la capacidad de equilibrar las cuentas, guiados sólo por los intereses expresados políticamente por la población dentro de su área de soberanía, los Estados nacionales se convierten cada vez más en ejecutores y plenipotenciarios de fuerzas sobre las cuales no tienen la menos esperanza de ejercer algún control”.<sup>30</sup> (Bauman, 1999: 91/2)

En definitiva, el Estado de Malestar es un Estado *minimal*; un Estado que ha sido descompaginado, sin políticas públicas, sin enlaces sociales. Donde las planificaciones no van más allá de los respectivos mandatos, donde incluso las prácticas políticas se mantienen lo que dura un funcionario en el cargo.

El desmantelamiento del Estado representó la lumpenproletarización del Estado. En la medida que el Estado se fragmenta, el Estado se lumpenproletariza, se convierte en un salpicado de instituciones, informes, difusas y

errantes también. Lo que es percibido como *crisis del Estado* habría que postularlo en verdad como la reinención del Estado bajo otro signo. La desinstitucionalización no equivale a la desaparición del Estado. La crisis no implicó un completo desplome estatal y la disolución de todas las instituciones públicas, como sucedió en algunos países que se fragmentaron con guerras internas. El Estado no desaparece, por más debilitado o impotente que se encuentre; el Estado sigue siendo un agente ineludible para la constitución y sostenimiento del neoliberalismo; para administrar la vida que sobra, que está de más. La debilidad y la impotencia, entonces, son condiciones constitutivas para que el capital pueda valorizarse más allá de la vida de los hombres, al margen de la multitud.

### **36. Pánico moral: la inseguridad segura**

Un Estado débil hacia fuera no es incompatible con un Estado fuerte hacia dentro. En parte esa fortaleza se adivina en el nuevo objeto que define la razón de estado, en la administración de la muerte; y, en parte, también porque el control del delito que supone el giro penal de los estados actuales constituye la vidriera política favorita de la clase dirigente. Esta es la hipótesis que sugiere Nils Christie en su libro *Una sensata cantidad de delito* y que, dicho sea de paso, me parece habría que tener presente a la luz de los nuevos temas que componen la agenda de los estados a la hora de delimitar sus prácticas públicas.

Dice Christie:

Actualmente, con un Estado adecuadamente debilitado, es un sueño para la mayoría de los políticos estar vinculados con asuntos legales, particularmente penales. La explicación de esta situación es casi obvia: quedan muy pocos espacios libres, espacios de exposición pública, para los políticos como figuras políticas y para los partidos. Cuando la meta dominante de la vida es el dinero y la idea dominante es que una economía de mercado no regulada es el camino para alcanzar esa meta, en semejante sistema, el delito se vuelve el espa-

cio principal que le queda a la política. Aquí es posible presentarse a sí mismo como persona merecedora de votos, con valores comunes a la mayoría de la población de asiduos consumidores. En casi todos lados encontramos a los políticos en una dura lucha para probarse a sí mismos y al propio partido que se puede ser el líder en la guerra contra el delito. [...] Lo que es definido como delito y su control se vuelve de decisiva importancia. Los guardianes del Estado adecuadamente debilitado prueban su valía. El delito, o más bien la lucha contra el delito, se vuelven indispensables en la legitimación de, y para, los Estados adecuadamente debilitados. (Christie, 2004: 58/9)

Hay una canción de la legendaria banda Sex Pistols que decía: “Cuando no hay futuro / cómo puede haber pecado / somos las flores de los tachos de basura / el veneno en tu máquina humana / somos el futuro / tu futuro.” En otras palabras: cuando no hay futuro no hay delito. La frase es tan ambigua como impresionante a la vez. Es impresionante porque es la advertencia que se respira en los ambientes enrarecidos. Ambigua porque es una consigna que la entienden a la perfección tanto los “delincuentes” como los policías. Por un lado, nos está diciendo que cuando una persona no sabe cómo sobrellevar las próximas 24 horas, cuando se mueve como un cazador furtivo, no se puede pretender que la ley (la amenaza de que “pasarás los próximos diez o veinte años presos si te portas mal”) disipe o inhiba conductas por el estilo. Por el otro, es la misma sospecha que tiene la policía, por eso decide actuar por mano propia, más allá de la ley, pero con la fuerza de la ley.

Como sea, lo que se está postulando es que no puede pensarse en términos de delito cuando el futuro es una duración foránea en la vida de los hombres, cuando la vida no tiene sentido, ningún valor. El Estado al refundarse desde la muerte, lo hace también dándole una centralidad a la fuerza.

Por eso en el neoliberalismo asistimos también al pasaje de la teoría de la disuasión a la teoría de la prevención, esto es, del delito (la amenaza como sanción) a la guerra de policía (la consumación de los hechos por la fuerza).

“Cuando no hay futuro no hay delito”, esta es la profunda sospecha de la Argentina excluida y el temor que tiene la otra Argentina, la incluida, pero también la que tiene la que se encuentra en vía de exclusión (el vulnerabi-

lizado o el desocupado potencial). El crimen hablará del temor de la clase media pero sobre todo hablará de los desencuentros de la Argentina, del abismo que se precipita sobre la política contemporánea. El crimen es la cruda experiencia que se ubica más allá de la política pero más acá de la sociedad. Una historia hecha de las guerras no declaradas y las políticas postergadas que permanecen en el contrafondo enlodado, donde se depositan los restos de una sociedad inviable, que ni siquiera vale ya la pena sustentarla. El afuera es ese basurero donde los despojos de una nación que se va descomponiendo se amontonan mientras otros residuos se siguen arrojando sobre esa región que se expande y comienza a heder su historia. Y el crimen es una de las expresiones de estos trágicos desencuentros.

El pasaje del Estado de Bienestar al Estado de Malestar es también el pasaje del medio ambiente al miedo al ambiente, esto es, del ambiente como mediación o espacio de encuentro, al ambiente como el lugar que hay que evitar a toda costa, como espacio vacío, un espacio que en todo caso se dispone para la circulación. Hay que evitar los congestionamientos, los embotellamientos. Con el miedo al ambiente el hombre es evacuado de las calles —exiliado o desaparecido— y recluido en la sombra, sea el interior de un automóvil o el interior de su casa. Ya no percibirá al otro más que a través del parabrisas de su auto o el televisor. Y a medida que el hombre se hunde en su vida privada, la soledad se hace más grande y más grande se hace también el miedo. El repliegue a la vida íntima crea las condiciones para el pánico.

Elías Canetti, decía que “el pánico en un teatro es una desintegración de la masa. Cuanto más unidos hayan estado los espectadores por la representación, cuanto más cerrada sea la forma del teatro, que nos mantiene exteriormente unidos, tanto más violenta sería la desintegración”. (Canetti, 1985: 21)

Rápidamente se me ocurren dos ejemplos muy distintos para ilustrar lo que sugiere Canetti. El primero tiene que ver con la represión en la última dictadura cívico-militar. La fuerza y el terror que inspiraba esa fuerza serializaron la sociedad; rompieron los vínculos sociales; desarmaron el gran teatro de la política. Es lo que nosotros hemos llamado *la maldición de Babel*; la babelización de la sociedad; la lumpenproletarización de la sociedad.

El segundo ejemplo, más cercano, tiene que ver con lo que sucede en ese pequeño teatro cotidiano, la vida frente al tv. Cuando el hombre está solo o en familia viendo tele es alarmado sobre una serie de peligros que acechan. El

ciudadano-soldado es objeto de campañas profilácticas, campañas de miedo civil, que preparan psicológica, física y emocionalmente sobre las medidas que habrá que desplegar para evitar ser sorprendido por el otro-peligroso. Campañas que nos ponen en guardia, que nos enseñan a andar atentos, estar precavidos, tomar precauciones. Campañas antidrogas, antialcohol, antivelocidad, antiinseguridad, antitabaco, antiaborto, campañas contra el sida, contra el dengue, contra el cólera, contra la gripe, contra el Antrax, contra la contaminación ambiental, contra el cáncer, contra las arrugas, contra el mal aliento. Campañas preventivas que precipitan la guerra en tiempo de paz, hasta que la paz se hace imposible. ¿Acaso la guerra de policía no es la guerra antes de la guerra? Miedo a perder la vida, pero también miedo al fracaso, a no tener una vida exitosa, miedo a no poder consumir.

El pánico actualiza un peligro común que suscita un miedo común a todos, transformando el miedo individual en terror social, amplificando el miedo inculcado que nos fuera modelando pacientemente, casi sin darnos cuentas, mientras nos distraíamos viendo cine o haciendo zapping.

Hay que evitar salir a la calle, la tierra de nadie. Hay que eludir a los vecinos, al fin de cuentas nunca sabemos cuál de todos ellos puede ser nuestro verdugo. Después de tantas horas frente al televisor, el pánico se apoderó de nuestro imaginario; el miedo individual se transforma en terror social y comenzamos a actuar con reflejos condicionados.

El miedo será un inhibidor de la vida en sociedad, disuelve los vínculos sociales en tanto nos parapeta en nuestras fortalezas. Los medios de comunicación alertan, la policía inquisita, el gobierno advierte a la población. Es una cruzada contra la vida colectiva. Hay que evitar salir a la calle, sobre todo durante la noche; hay que estar siempre listos, no relacionarse con los otros o saber con quienes estamos hablando. No sólo porque sospechamos del otro sino porque ese-otro sospecha también de nosotros y así como yo puedo delatarle, él me puede delatar a mí. La paranoia es la sensación de sentirse vigilado o perseguido pero también la sensibilidad recomendada. Como todos somos sospechosos, la parálisis del enemigo que se busca con el empleo del terror, es la parálisis de toda la sociedad. Pareciera ser que lo que brinda protección es la información. A falta de espacio hay que tener tiempo... tiempo para reaccionar. Para protegerse eficazmente resulta necesario, a cualquier precio, abolir el efecto sorpresa y para ello se recomienda actuar preventivamente.

En definitiva, estamos asistiendo a un relanzamiento del pánico (Virilio, 2006). El pánico es la forma que asume la política cuando el Estado se ha reconstituido más allá de la vida. El pánico se ha convertido en el paradigma de gobierno, en una nueva forma de control social. Se propaga el pánico con el pretexto de conjurarlo. Las clases dominantes ya no necesitan la dominación ni ganarse el consentimiento de la ciudadanía para controlarlos, basta con la fragmentación social que, entre otras causas, se esparce con el pánico construido en torno a la seguridad ciudadana.

Dice Paul Virilio: “La pacífica cotidianidad pierde insensiblemente su realidad, todo se dramatiza a ultranza, so pretexto de los peligros más diversos – droga, alcohol, criminalidad, contaminación, subversión– y se pone el acento sobre el carácter más temible de cada acción. Todo se embrolla, se mezcla, los límites entre los gestos cotidianos más ordinarios y los riesgos más grandes ya no son muy netos.” (Virilio, 1999: 165/6)

Se trata de introducir miedo en la sociedad a través de la constitución del criminal. Inventar al criminal como acechante por doquier, a la sociedad como una “feria de atrocidades”. El criminal es alguien que no se mueve solamente en los márgenes de la sociedad. Allí donde hay capacidad de consumo, allí habrá un delincuente agazapado, aguardando la oportunidad. Al fin al cabo, la delincuencia es una manera forzosa de distribución de la riqueza que no está destinada a derramarse. Por eso, el criminal es un monstruo y no es un monstruo. A veces se lo puede reconocer en la vestimenta, la edad o el color de la piel. Por eso se lo podrá detener una y otra vez por averiguación de identidad. Pero otras veces anda sigiloso, se mueve como pez en el agua. El criminal está entre nosotros. Nos podemos topar con él en cada rincón de la ciudad. El delincuente aguarda a la vuelta de cualquier esquina y en cualquier momento nos puede llegar el turno. Por eso decimos que a través de la invención de la figura del criminal –del criminal como peligroso– se producen una serie de malentendidos que fracturan los vínculos sociales.

La territorialización del delito –decía Nelly Richard– [...] produjo dos efectos: por una parte, delimitó la figura del miedo asignándole una geografía conocida que permitiera vigilar su extensión y, por otra parte, hiperbolizó la sensación del terror dentro del perímetro señalado por la noticia con marcación delictiva. En todo caso, la reiteración del nom-

bre del lugar en la información de la noticia puso en escena la creación de un fantasma urbano, de una construcción imaginaria que proyecta en zonas de la ciudad imágenes y símbolos inconscientes que se funden oscuramente con las prácticas cotidianas del espacio social.” “Se ubica así el horror en un paisaje familiar para que el lector del diario popular reconozca su propio entorno de todos los días y tiemble aún más al pensar en la insospechada delgadez del hilo que separa lo anodino de lo tremendo. Al dibujar un fondo de habitualidad, las ‘tejas verdes, dos perros y un gallo son la prosaica condición del escalofrío que recorre el lector dividido entre lo monstruoso y lo insignificadamente normal. Ya víctima de una angustia intermitente, ese lector deviene inseguro del límite que antes relegaba el horror en zonas declaradamente siniestras. No se repondrá fácilmente del efecto disruptivo que produce saber que lo horrible puede ser la cara simplemente reversible de lo diurnamente familiar, sin que ninguna señal anticipe la súbita anormalidad de ese reverso traicionero. (Richard, 1998: 107 y 108)

Cuando la sociedad se desvincula y los lazos sociales se resquebrajan, la manera de relacionarse será a través de la delación. La delación será el acto cívicamente correcto en una sociedad considerada peligrosa. Una sociabilidad que ya no se define a través del voto sino de la delación. La delación define una sociabilidad insolidaria, que nos lleva a tomar distancia del otro que tenemos al lado. Según Paul Virilio “hay que fundar, a través de la constitución de una sociabilidad perversa, un statu quo social sobre la base del equilibrio de pequeños terrores íntimos, es decir, sobre el miedo cuasi-universal a la denuncia.” (Virilio, 1999: 174)

La cultura de la delación reconstituye a la sociedad en una red de informantes. Toda una cadena de soplones y chivatos dispuesta a trascender la visibilidad del Estado más allá de sus alcances, una manera de adquirir ubicuidad. Cuando la vida en sociedad es un lugar peligroso, la liberación de la delación forma parte del instinto de conservación. De ahora en más todos podemos ser espionados, chequeados, testeados, escuchados, sopesados, olfateados, sondeados, no solamente por la policía sino, sobre todo, por nuestro vecino o compañero de oficina.

Se trata, por supuesto, de otra tendencia que se la puede verificar en varios actos de gobierno que alientan a practicar la delación. Por ejemplo, cuando el gobierno habilita una casilla de correo para que en sobre sin remitente el consumidor indignado pueda denunciar a los comerciantes que no entregan comprobantes de compraventa o cuando remite la factura para participar en un sorteo y no se da cuenta que está aportando información sobre los comerciantes del barrio para que la respectiva oficina impositiva examine si los datos que allí se manifiestan están en regla. Se lo puede verificar también cuando el gobierno apela a la solidaridad de la comunidad y con el rótulo de *Buscados* solicita cualquier tipo de información fehaciente que permita la localización y detención de los rostros —las fotografías— que permanecen prófugos. Desde ya, en letras más grande se recuerda que el Ministerio de Justicia y Seguridad recompensará también con una suma de dinero. Incluso, para nuestra mayor tranquilidad nos aclara que para “las personas que quieran aportar la información requerida [...] se garantiza la absoluta reserva acerca de la confidencialidad de la información y su identidad”. Otro ejemplo, es la figura del arrepentido y el sistema de protección de testigos. En fin, un *ethos* delationis que atraviesa la sociedad hasta reinventarla desde esta condición.

Pero es en la televisión donde esta modalidad ha tenido su mayor difusión. Permanentemente se está delatando en la televisión. Si la delación es una conducta que aporta prestigio, en parte se lo debemos a la televisión en general y a los periodistas en particular. Es que el periodismo necesita de la delación como del raiting. Necesita de fuentes reservadas que le procuren el dato diario para su primicia. Sería impensable el periodismo sin este tipo de traiciones cotidianas. Recordemos aquella consigna de otro canal de televisión: “Ud. denuncia telefe investiga.” Las producciones de los programas de televisión habilitan teléfonos para aquellos que desean dar a conocer el “dato” que permita hacer trastabillar la actualidad. Así surgieron los cazadores de noticias que, a cambio de una recompensa que auspiciaba la producción del noticiero, el periodismo podía infiltrarse en los recovecos de la vida cotidiana. O al menos eso creía. No estaba claro si se trataba de un juego o qué. Pero lo cierto era que la ciudadanía trasmataba en una suerte de corresponsal barrial. De repente todos nos reconstituimos como reporteros gráficos eventuales, con la oportunidad incluso de ser por unos minutos protagonistas en televisión. ¡¿Qué más se puede pedir?! Ganarse una licuadora y salir treinta se-

gundos en tv al lado del conductor estrella que además nos felicitaba por nuestra valentía.

Como dice Horacio González: “Los teoremas de actualidad despojan a la sociedad de su ligamen cultural, de sus rugosidades políticas, de sus debates ideológicos. Hecha esa reducción, solo resta el puritanismo del pacto delationis por el cual todo individuo recupera un poder individual de policía a cambio de los beneficios abstractos -‘sociales’- que eran retenidos por el trasgresor y liberados hacia su utilización social luego de la denuncia. Neustadt escenificó la nueva forma que adquiere la justicia, en el acto televisado de entregar el estipendio acordado a un delator”. (González, 1993: 22/3)

Poco a poco el Estado y los Medios han ido reconstituyendo al ciudadano en un informante clave y a la sociedad en una red de soplones. “Lo importante consiste en remarcar que no sólo la policía desarrolla los medios de vigilancia, sino que también se anima sin cesar a nuestros vecinos directos a participar de esta vigilancia reforzada de la vida social, so pretexto de actividades culturales, de seguridad vial, de higiene, etc.”. (Virilio, 1999: 164/5) Con la institucionalización de la denuncia sistemática bajo la apariencia de asistencia, de civismo y de sentido moral, se puede testear la buena voluntad de colaboración, la predisponibilidad de la gente en las tareas de mantenimiento del orden.

La delación y el aprovisionamiento de armas y las medidas de seguridad, el aprendizaje de técnicas de autodefensa, el desarrollo de tácticas para reducir a nuestro eventual victimario, nos transforman en auténticas fuerzas parapoliciales. Es lo que Virilio llamó ciudadanos-soldados (2006). Cuando ya no se trata de la libertad individual sino de la seguridad personal, nos transformamos en milicianos. De esta manera los controles se vuelven participativos, en la medida que reclaman de la activa colaboración de las masas en su propio control. (Whitaker, 1999)

La propiedad privada se transformó en una casamata, en una suerte de bunker. Es un refugio, un subterfugio abovedado, una suerte de fortificación militar. Todas las medidas que adopta el ciudadano-soldado que entra en pánico, lo llevan a transformar su casa en una fortaleza. Cuando el pánico cunde, el ciudadano se abroquea. De la misma manera que en la década del 40, en Europa, los gobiernos recomendaban cavar una trinchera en el jardín o el patio del fondo, y en las décadas del 60 y 70, durante la guerra fría, se sugería construir sótanos antinucleares. Hoy día, para protegerse del enemigo interno, de los excluidos,

se recomienda, en el mejor de los casos, la provisión de una habitación del pánico, y cuando la plata no alcanza, hacerse de buenos perros policías, electricar el perímetro, enjaularse, alarmarse, disponer cámaras de vigilancia por doquier, contratar seguridad privada o ponerse de acuerdo entre los vecinos del barrio o de la cuadra para estar alertas ante cualquier movimiento sospechoso, ante cualquier desconocido.

Recordemos el retrato de Franz Kafka, “la madriguera” donde el innominado animal —que puede ser un topo o un ser humano—, protagonista del relato, está obsesivamente preocupado por construir un hoyo, una guarida inexpugnable, que, poco a poco, resulta ser por el contrario una trampa sin salida.

En estos tiempos voraginosos, se tiene la sensación de que la criminalidad sitió la ciudad; que los homicidios y los robos se multiplican semana a semana. El taxista fusilado en la esquina será acribillado otras diez veces por los medios en el mismo día. La literatura policial se aloja en el centro de la (in)seguridad ciudadana. Como decía Bergman en *El huevo de la serpiente*, y no nos apuremos a sacar conclusiones de estas palabras: “Los periódicos están llenos de temor, amenazas, rumores. El gobierno parece no tener poder. Un enfrentamiento entre los grupos extremistas parece inevitable. A pesar de eso, la gente va a trabajar. La lluvia no cesa y el miedo surge como vapor de los adoquines. Puede sentirse como un dolor punzante. Todos lo soportan como un veneno para los nervios. Un veneno de acción lenta que se siente como un pulso más o menos acelerado, un espasmo o náuseas.”

Con los medios masivos de comunicación, el peligro es vivido simultáneamente por millones de auditores. El periodismo ha sumergido al ciudadano en espacios de violencia y lo ha sumido en la desesperación. Las páginas y noticieros amarillos nos advierten cada tanto: “una ola permanente de crímenes sobresalta al barrio”. No hace falta ser el objeto directo de esa violencia para tener esta sensación. Con las coberturas espectaculares que los medios de comunicación hacen todos los días, el enemigo está en casa y se aloja dentro de nosotros: el miedo.

La criminalidad es exhibida por los medios como muy cercana, presente por doquier, y amenazadoramente terrible. Como señala Foucault:

[...] cuanto más crímenes haya, más miedo tendrá la población y cuanto más miedo en la población, más aceptable y deseable se vuelve el siste-

ma de control policial. La existencia de ese pequeño peligro interno permanente es una de las condiciones de aceptabilidad de ese sistema de control, lo que explica por que en los periódicos, en la radio, en la tv [...], se concede tanto espacio a la criminalidad como si se tratase de una novedad cada nuevo día [...] (Foucault, 1991: 22)

Al mismo tiempo que el ciudadano-consumidor-soldado se siente motivado a solicitar y aceptar el control policial, otro fenómeno impacta sobre sus miradas. En efecto, todo un abanico de violencia que ahora abarca la paliza y la tortura, el gatillo fácil o la desaparición, las coimas, las amenazas, las razias o simplemente la mirada tajante del policía que se asoma por la ventanilla de su celular; es engarzado a las pupilas del buen-ciudadano. Ante semejante bestiario el sistema de control policial se vuelve indeseable. El hombre se siente una vez más paralizado de miedo y se promete sortear todo posible contacto con la policía.

A todo esto, el Estado no se sentirá trastocado en lo más mínimo. Al contrario, va a recalar en la violencia mediática para infundir pánico entre la población. La instalación del miedo en el centro de la sociedad, actualiza no solo la separación entre política y sociedad, sino la fragmentación social. Pero también en la violencia que dispara el crimen, en la criminalización de la sociedad, en las campañas contra la inseguridad ciudadana, en la lucha contra el delito, el Estado de Malestar encuentra un nuevo rudimento de legitimación, tiene la posibilidad de institucionalizar el miedo y proporcionar mecanismos de control ya sea para liberar al hombre de la inseguridad o bien para sumergirlo en ella.<sup>31</sup> En síntesis, la espectacularización del crimen le permite declarar el estado de inseguridad permanente y ofrecer seguridad en forma de policía dura, una policía que, actuando con todo el rigor –en las zonas de vulnerabilidad– o actuando con tolerancia –en las zonas de riesgo–, actuando en forma preventiva o regulatoria, respectivamente, siempre estará haciendo hincapié en la fuerza que monopoliza, una fuerza que sabrá ponerla en juego de distintas maneras según se mueva, dijimos, por las regiones civilizadas o en estado de naturaleza.

De allí que la clase dirigente sea la más interesada en la escenificación del delito. Lo que antes podría haber sido una información, una simple crónica policial, se transforma ahora en un discurso que infunde miedo, y cuando lo

hace, por añadidura, estará aportando la legitimidad requerida para dar curso a la intervención de las fuerzas de (in)seguridad.<sup>32</sup>

De esta manera, el peligrismo hobbesiano encontró una nueva veta para colarse otra vez. Reconstituir lo social desde el crimen, amedrentar, transversalizar el delito, vincular la violencia a la pobreza que no se resigna, será refundar la sociedad desde el terror, desde un pacto que hace pie en el miedo que tiene la gente, esa misma sensación paranoica que lo lleva a ver al “otro” como peligroso.

El resultado es conocido, se ha probado durante siglos en diferentes coyunturas: el miedo despolitiza, la seguridad personal es el viaducto despolitizante por excelencia. Cuando el ciudadano —ya de por sí desvinculado por la lógica de la representación y la lógica del mercado— se siente amenazado y desprotegido, se retrae en la salvaguardia de su privacidad. En esa región vital, íntima, primigenia y pre-política, todo vale. El hombre se separa del grupo, se atrinchera para defenderse. Entonces, la despolitización privatista que neutraliza las expresiones colectivas es lo que está en la base de la cuestión de la seguridad. Cuando el Estado agita el problema de la “seguridad ciudadana”, del “orden” o la “paz social”, es porque quiere que los ciudadanos regresen a sus respectivos domicilios a ver televisión y que le dejen a hacer las cosas como mejor *sabe hacer*.

Cuando las multitudes irrumpen, hay que intervenir, y la intervención será brutal aunque focalizada, contundente aunque imperceptible si la multitud no se resigna. De la *Doctrina de Seguridad Nacional* pasamos a la *tolerancia cero*, de la misma manera que la mano invisible se vuelve mano dura. Una mano que se vuelve puño, pero permanecerá invisible, intermitente, difusa y errante. De allí que no pueda percibirse como tal. El terror del que hablamos es un terror espectral, que ya no tiene su base real en un punto determinado, en una institución, sino que permanecerá diseminado entre diferentes prácticas que organizan y gestionan la disrupción. Eso será el terrorismo de Estado en esta nueva época signada por la crisis de representación: un puño sin brazo.

### **37. La solidaridad negativa: disolución e identificación social en el neoliberalismo**

Así como el Estado liberal se fundaba en el contrato social y el Estado social en el compromiso estatal —dos formas distintas de crear un vínculo so-

cial, de generar solidaridad— el Estado neoliberal se sostiene en la descomposición de la sociedad, en la disolución del lazo social. Si hoy en día estamos hablando de Estado de Malestar será porque se pusieron en juego distintos procesos de serialización social, de lumpenproletarización, que crearon las condiciones de posibilidad para que el capital se reconstituya desde la acumulación financiera. El Estado de Malestar sería la expresión de esa disociación, la cristalización de la ruptura de los vínculos sociales.

Como dijimos arriba, la serialización no se llevó a cabo de un día para el otro. Se pusieron en práctica distintas experiencias que apuntaron al desentendimiento, a la desconfianza mutua. Vaya por caso la represión y el terror que suscitaba la violencia estatal, el terrorismo de Estado durante la dictadura cívico-militar. Pero también la democracia constituyó una manera de continuar fragmentando a la sociedad, puesto que desde el momento que la ciudadanía era interpelada individualmente por el voto que valía, desde ese momento, lo que se estaba haciendo era perpetuar la fragmentación social, solo que esta vez se lo hacía a través de este artificio electoral. Finalmente el terror económico que produciría la omnipotencia del mercado y las campañas de hiperinflación, sumada a las campañas de pánico moral que se montan en torno a la cuestión de la inseguridad ciudadana y la lucha contra el delito, continuaron generando cortocircuitos en la sociedad.

Por otro lado, como señala Robert Castel, la inseguridad social

[...] actúa como un principio de desmoralización, de disociación social, a la manera de un virus que impregna la vida cotidiana, disuelve los lazos sociales y socava las estructuras psíquicas de los individuos. Induce una ‘corrosión del carácter’, para retomar una expresión que Richard Sennett emplea en otro contexto. Estar en la inseguridad permanente es no poder dominar el presente ni anticipar positivamente el porvenir. [...] La inseguridad social hace de esa existencia un combate por la supervivencia librado en el día a día y cuyo resultado es siempre y renovadamente incierto. Podría hablarse de desasociación social [lo opuesto a la cohesión social], para nombrar este tipo de situaciones” donde los marginales están, “condenados a una precariedad permanente, que es también una inseguridad permanente por no tener el menor control sobre lo que ocurre. (Castel, 2004: 40)

Eso por un lado, porque por el otro, como venimos sosteniendo, no hay desvinculación sin identificación. Hay que fragmentar primero para imprimirle otra identidad después, una identidad paradójica porque es una identidad que se construye sin ver a los otros, una identidad a larga distancia. Durante la dictadura, la *patria* fue la idea fuerza que se utilizó para generar esos vínculos sociales. Una vinculación que trascendía los problemas sociales, que los pasaba por arriba. El truco no era nuevo, de la misma manera que hoy en día se desplaza lo social por lo policial, en aquel entonces, se trataba de desplazar lo social por lo nacional. En ambos casos, esa identificación fetichizante, sería impensable sin el protagonismo que empiezan a tener los medios masivos de comunicación, protagonismo que después reconoceremos con el nombre de “la espectacularización de la política”. En efecto, a los medios masivos de comunicación en general y al periodismo en particular, le tocará aportar el consenso social que el Estado, cada vez más deslegitimado, atravesado por sucesivas crisis de gobernabilidad, ya no tendrá oportunidad de producir.

En momentos históricos caracterizados por un malestar económico difuso y por una inseguridad social generalizada, las elites del poder parecen activar estrategias de desplazamiento de los problemas o favorecen la construcción de un imaginario social punitivo, con el objetivo de distraer la alarma social de cuestiones más profundas, que de esta forma se concentra en los criminales, los desviados, los distintos: más en general, sobre un enemigo. Esto permite explicar por qué, cuando se producen determinadas situaciones económicas-sociales, se emprenden cruzadas morales contra determinados fenómenos señalados ante el público como la fuente de todos los males. (Di Giorgi, 2005: 135/6)

Los medios de comunicación a través de sus descontextualizadas *coberturas*, van modelando un imaginario social que funcionará como discurso hegemónico. *Hegemónico* porque los modelos de interpretación de la interacción social, las concepciones de mundo a partir de las cuales se van formando el sentido común, que será la expresión del consentimiento, constituyen la materia prima a partir de las cuales los sectores dirigentes modelarán

un consenso social. De modo que los medios no solo contribuyen a la reproducción del neoliberalismo sino que crean las condiciones constitutivas del Estado Malestar que produce y reproduce al neoliberalismo.

El Estado de Malestar es el resultado de una solidaridad negativa, una sociedad que se vinculará en términos negativos, que se construye a través de la amplificación del miedo. Como dijo alguna vez Hobbes, se trata de transformar el miedo individual en terror social, hasta que lo que una a los hombres sea aquello que los separa. Lo que tendremos en común será lo que nos separa, es decir, el miedo. Por eso hablamos de terror social. Para decirlo con el nombre de un disco de Charly García: *Parte de la religión*; es decir, aquello que nos parte es lo que nos religa o, como dijo Bauman, una “solidaridad del peligro, de los riesgos y los temores”. (Bauman, 2005: 166)

La inseguridad que genera el mercado, la inseguridad que genera la policía, la inseguridad o el miedo que genera el otro *—ese otro—* que será percibido a través de estereotipos contruidos pacientemente por los medios masivos de comunicación, genera una suerte de terror social, de solidaridad negativa, una solidaridad quiero decir, que se construye a partir de la desconfianza, pero también a partir de la indiferencia y la indolencia social, de las sospechas que lleva a los individuos a abroquelarse en su casa, una suerte de fortaleza donde se atrinchera hasta la exclusión.

El Estado es la expresión de la comunidad de miedos. El miedo es la sensación que compartimos y nos com/parte. El miedo es una poderosa fuerza de cohesión social que bloquea la acción colectiva, que vuelve impotente a la multitud cuando la recluye en su casa frente al televisor. “El miedo parece haberse convertido en el común denominador de la vida social y posiblemente también en un factor fundamental de cohesión social”. (Varela y Álvarez Uría, 1997: 117)

Cuando la disociación es la forma que asume la sociabilidad, el aislamiento *—la indolencia, la indiferencia—* será la manera de estar en la sociedad. La disolución será la solución del Estado de Malestar en el neoliberalismo.

## Notas

<sup>1</sup> En efecto, es en el terreno de la economía donde puede corroborarse más nítidamente las relaciones de continuidad entre Dictadura y Democracia. En el tránsito de un modelo de acumulación productivo a otro financiero o especulativo, es decir, en la reestructuración del capital que combina al mismo tiempo, una paulatina concentración y centralización del capital (sobre todo en los Grupos Económicos Locales) y una desindustrialización, que encuentra su condición de posibilidad en la profunda regresividad de la distribución de la riqueza, donde puede corroborarse decía, la invariante de la época. Se lo puede corroborar, por ejemplo, en el permanente endeudamiento que tiene su salto cuantitativo y que transformará precisamente ese salto en un salto cualitativo, en una suerte de endeudamiento estructural (y que puede verificarse en la estatización de la deuda, pero también en el *Plan Brady*, en la consolidación de activos que implicaron las privatizaciones y en las operaciones del megacanje y salvataje financiero). También se lo puede verificar en el proceso de desmantelamiento del Estado, que si se inicia con la desarticulación del empleado público durante la Dictadura, se profundizará con la pauperización alfonsinista y luego con la privatización menemista. En efecto, la reforma del Estado no es la novedad de los noventa, puesto que la misma ya se encontraba anunciada en la desarticulación de los trabajadores; desarticulación que se completaba, por un lado, con la precarización creciente que aconteció durante el gobierno radical y, por el otro, con la instalación de un discurso eficientista que, si se venía gestando desde otros ámbitos, había que trasladarlo rápidamente al sector público, para garantizar los compromisos contraído con los acreedores internacionales, un discurso que posibilitó que se instalara en la sociedad civil el proyecto privatizador. De modo que el desmantelamiento del Estado, que supuso reinventarlo desde la necesidad y la urgencia, fue haciendo lugar, o mejor dicho, creando las condiciones de posibilidad para el arribo de un discurso eficientista que reposicionaba la acción estatal a la retaguardia, como mero gestor de flujos financieros. Y la gestión implicará, por añadidura, la consolidación de la primacía de la economía sobre la acción política que ya se había instalado durante la Dictadura. Hay otros lugares donde pueden corroborarse las continuidades, como por ejemplo, en la consolidación de un esquema tributario regresivo, que irá profundizándose a medida que el producto bruto interno se redistribuya cada vez más inequitativamente. Y para esto basta con echar una mirada a los registros oficiales que muestran estas tendencias.

<sup>2</sup> **Max Weber** llamó a esta situación "*las paradojas de las acciones*", pero nosotros aquí, preferimos pensar a este oxímoron, aún a riesgo de pecar de conspirativista, como una consecuencia intencional, buscada, planificada, que estaba incita en el proceso inaugurado en el proceso. Y si bien es cierto, como señalaba **Foucault**, que debiéramos distinguir entre efectos y finalidades, en este caso, los efectos de la democracia, constituyen de alguna manera, la finalidad perseguida.

<sup>3</sup> **Juan Carlos Portantiero** en "*Condiciones para un nuevo pacto institucional en Argentina*" (en "*Proceso, crisis y transición democrática*", tomo 2, Oscar Oszlak y otros, CEAL, Buenos Aires, 1984) sostenía que el punto de partida para pensar la democra-

cia tenía que ver con la crisis, una crisis circunscripta al pasado, al pasado-presente, a ése pasado que se precipitaba por proximidad. La crisis son los obstáculos que marcan los límites pero también los desafíos para una gestión. Esos obstáculos son múltiples, pero pueden circunscribirse en mayor o menor medida a estos dos: 1) los obstáculos estructurales o económicos que redundan en la falta de integración social y que se puede corroborar en la desocupación y en la desindustrialización; y 2) los obstáculos políticos que aluden, como ya adelantamos, a los actores políticos y que redundan por añadidura en la falta de integración política. Estos obstáculos son los que aportan inestabilidad política al proceso democrático. Vaya por caso el autoritarismo que puede verificarse a su vez en el despotismo militar, pero también en la escatología o el vanguardismo de la izquierda autoritaria o en el populismo peronista. Puede verificarse además en el caudillismo o el provincialismo, pero sobre todo en el corporativismo de los partidos. En efecto, para Portantiero el problema y el riesgo es la partidocracia, cuando los partidos se cortan solos y actúan en función de sus propios intereses. La partidocracia como la incapacidad para agregar las diferentes demandas sociales, para articular o mediar entre los distintos sectores de la sociedad. La democracia se vuelve inestable cuando se congestionan los canales de acceso, cuando se corporativiza, porque cuando los partidos se cortan solos, pasan a representar intereses exclusivos. Cuando eso ocurre la democracia se sobrecarga de demandas que no puede contener, y el peligro inmediato es la inestabilidad institucional. A esta crisis se la ha denominado crisis de ingobernabilidad. *“En cualquiera de las dos situaciones el Estado es un ‘cuasi Estado’. Invadido por la sociedad, carece de una organización burocrática estable y con capacidad de gestión que le asegure la cuota imprescindible de distancia. La sociedad, por su parte, sometida a tensiones centrífugas constantes, se ha mostrado incapaz de montar mediaciones de negociación o intercambio consumida en la inmovilidad y en la violencia, el rostro de Jano -como lo ha señalado Touraine- de la disolución de las relaciones sociales.”* (1984: 139)

<sup>4</sup> Para **Bauman** el pasaje de la modernidad sólida a la modernidad líquida, es el pasaje del capitalismo pesado al capitalismo liviano y flotante caracterizado por el desprendimiento y el debilitamiento de los lazos entre el capital y el trabajo. *“El capital se soltó de la dependencia que lo ataba al trabajo gracias a una libertad de movimiento impensable antaño incluso para aquellos ‘propietarios invisibles’ de la tierra. La reproducción del crecimiento y la riqueza, de las ganancias y de los dividendos y la satisfacción de los accionistas son en todo independientes de la duración de cualquier compromiso local y particular con el trabajo.”* (Bauman, 2003: 159)

<sup>5</sup> La cita continúa de esta manera: *“La amenaza (aun llamada y meramente adivinada) de cortar sus compromisos locales e irse a otra parte es algo que todo gobierno responsable, por su propio bien y el de sus electores, debe considerar con toda seriedad, intentando subordinar sus políticas al imperativo primordial de evitar el peligro de la fuga de capitales. Como nunca antes, la política de hoy es un tira y afloje entre la velocidad con la que el capital se mueve y la cada vez más disminuida capacidad de acción de los poderes locales; son las instituciones locales las que con frecuencia cada vez mayor sienten que se trata de una batalla perdida. Un gobierno abocado al bienestar de sus electores no tiene más opción que la de implorar y convencer, ya que no forzar, al capital para que aterrice y que, una vez allí, construya rascacielos de oficinas en vez de alquilar habitaciones de hotel por una noche. Y esto se puede lograr*

o al menos intentar (por usar la jerga común en la era del librecambio) ‘creando mejores condiciones para la libre empresa’, lo que significa acomodar las reglas de juego de la política a las reglas de la ‘libre empresa’ -o sea, que el gobierno ponga todo el poder regulatorio del que dispone al servicio de la desregulación, el desmantelamiento y el menoscabo de las leyes y estatutos existentes que puedan imponer ‘restricciones a la empresa’, para que las promesas gubernamentales de no utilizar su poder regulatorio para obstaculizar las libertades del capital resulten creíbles y convincentes-, y que ese gobierno se abstenga de hacer ningún movimiento que pueda llevar a pensar que el territorio que administra políticamente es hostil a los usos, expectativas o cualquier emprendimiento futuro del capital global, o que es menos hospitalario para con éste que el territorio administrado por los vecinos de al lado. En la práctica, esto significa bajos impuestos, escasas o nulas regulaciones, y por sobre todas las cosas ‘flexibilidad laboral’. De manera más general, implica una población dócil, indolente, incapaz de oponer resistencia organizada a las decisiones que el capital pueda tomar.” (Bauman, 2003: 159/160)

<sup>6</sup> Según **John Holloway**, “los trabajadores que alzan la mano de la in-subordinación se enfrentan al despido y a su reemplazo por maquinarias: la fuga del capital, por medio del dinero, de capital variable hacia capital constante. El deleite del capitalismo, desde el punto de vista del capital, es que no está limitado a la subordinación de ningún trabajador o grupo de trabajadores en particular, sino sólo a la subordinación del trabajo general. Si un grupo de trabajadores resulta insatisfactorio, el capital puede simplemente despedirlo, volverse dinero e ir a la búsqueda de trabajadores más subordinados (“flexibles”). El capital es una forma inherentemente móvil de dominación.” (2002: 272)

<sup>7</sup> Nos interesa hacer esta aclaración para que no se confunda nuestra argumentación con la tesis que sostienen Toni Negri, Paolo Virno, Mauricio Lazzarato, Franco Berardi (“Bifo”), Félix Guattari o Emmanuel Rodríguez, tan en boga por estos días en ciertos circuitos académicos. Sobre este tema, además de los libros de **Toni Negri** que citamos abajo, se puede consultar: **Franco Berardi (Bifo)**, *La fábrica de la infelicidad. Nuevas formas de trabajo y movimiento global* (Traficantes de sueños, Madrid, 2003); **Moulier Boutang, Antonella Corsani, Mauricio Lazzarato, Olivier Blondeau, Nick Dyer Whiterford, Carlo Vercellone, Ariel Kyrou y Enzo Rullani**, *Capitalismo cognitivo, propiedad intelectual y creación colectiva* (Traficantes de sueños, Madrid, 2004); **Emmanuel Rodríguez**, *El gobierno imposible. Trabajo y fronteras en las metrópolis de la abundancia* (Traficantes de sueños, Madrid, 2003); **Paolo Virno**, *Gramática de la multitud* (Colihue, Bs. As., 2003), *Virtuosismo y revolución. La revolución política en la era del desencanto* (Traficantes de sueños, Madrid, 2003), *Cuando el verbo se hace carne. Lenguaje y naturaleza humana* (Cactus y Tinta Limón, Bs. As., 2004) y de **Félix Guattari**, *Plan sobre el planeta. Capitalismo mundial integrado y revoluciones moleculares* (Traficantes de sueños, Madrid, 2004) y *Cartografías del deseo* (La Marca, Bs. As., 1989).

Porque mientras para Negri o Virno, la desproletarización tiene que ver con la *informa-tización* de la sociedad, con la posibilidad que tiene el Capital de valorizarse en el *saber social*, para nosotros, por el contrario, está relacionado, antes que nada, con lo que hemos denominado acá, la *lumpenproletarización* de la sociedad. Si bien no son

procesos contradictorios, más aún en un mundo globalizado, hay diferencias cualitativas que no son menores y que le imprimen una particularidad que conviene no soslayar, sobre todo a la hora de pensar las herramientas de la acción colectiva.

Concretamente: nos parece que la tesis de Negri es “demasiada europea”; nos parece que no debemos apresurarnos a sacar conclusiones tomando prestadas categorías que se esbozaron para explicar un contexto que no es el nuestro. ¿Habría que recordarlo otra vez que América Latina no es Europa? Porque por más globalizado que esté la operatoria del Capital, sus operaciones no son siempre la misma operación toda vez que el contexto donde operan no siempre es el mismo.

Negri postula la socialización del obrero para subrayar la desproletarización del proletariado. El proletariado contemporáneo no coincide con el obrero que trabajaba en la fábrica. Entre el obrero masa y el obrero social hay un salto cualitativo que es también el salto cualitativo que hay entre el fordismo y el posfordismo. No es un tema nuevo, al menos en la trayectoria de **Negri**; mucho antes que “*Imperio*”, en 1979, aparece formulada en el libro “*Del obrero-masa al obrero-social*” que compila una serie de entrevistas en torno al obrerismo realizadas por sus colegas, **Paolo Pozzi** y **Roberta Tomamasini**.

Según Negri y Hardt “*tenemos que reconocer que el sujeto mismo de la fuerza laboral y la sublevación ha cambiado profundamente. La composición del proletariado se ha transformado, de modo que nuestra comprensión de él también debe hacerlo. (...) Hoy la clase obrera [se refiere al obrero-industrial y al obrero-masa] casi ha desaparecido del panorama. No es que haya dejado de existir, sólo que ha sido desplazada de la posición privilegiada que ocupaba en la economía capitalista y de la posición hegemónica que había alcanzado en la composición de clases del proletariado. El proletariado ya no es lo que solía ser, pero esto no significa que se haya esfumado. Más bien significa que una vez más debemos afrontar la tarea analítica de comprender la nueva composición del proletariado como clase.*” Y siguen: “*El hecho de que incluyamos en la categoría de proletariado a todos aquellos explotados por la dominación capitalista y sujetos a ella, no debería indicar que el proletariado es una unidad homogénea o indiferenciada. En realidad está dividida en varias direcciones por diferencias y estratificaciones. Algunos trabajadores son asalariados, algunos, no; algunos trabajos se desarrollan dentro de las paredes de una fábrica, otros están dispersos por el ilimitado espacio social; algunos trabajos están limitados a ocho horas diarias y cuarenta horas por semana, otros se extienden hasta abarcar el lapso de toda una vida; algunos trabajos se retribuyen mediante un salario mínimo, otros se elevan hasta el pináculo de la economía capitalista. Sostendremos que entre las diversas figuras de la producción activa actual, la figura de la fuerza de trabajo inmaterial (dedicada a tareas relacionadas con la comunicación, la cooperación y la producción y reproducción de afectos) ocupa una posición cada vez más central tanto en el esquema de la producción capitalista como en la composición del proletariado.*” (Negri y Hardt, 2002: 63/4)

Si el capitalismo no ha sido siempre el mismo capitalismo, es porque el obrero tampoco ha sido el mismo obrero. La reestructuración del capital en el posfordismo se explica en la recomposición obrera. Dice Negri: Las luchas abiertas por el obrero masa, en el marco de la sociedad fordista, que era una lucha por el rechazo del trabajo (no-trabajo), van a poner en crisis al capital. La primera respuesta del capital apuntaba a

descomponer (a través de la represión o la criminalización) aquello que lo pone en tela de juicio. Pero tan pronto advierte la novedad que significa esa composición, el capital cambia de táctica. Intentará apropiarse de esa tendencia que lo estaba poniendo en crisis. En vez de ir ahora contra ella, el capital hará de esa tendencia un nuevo punto de partida, un insumo, la posibilidad concreta para reestructurarse y salir del estancamiento en el que se encontraba. Cuando eso suceda, se dirá que el capital habrá capturado el no-trabajo sólo que para entonces habrá dejado de ser una tendencia positiva para volverse negativa, es decir, para volverse flexibilización y desregulación laboral. Dice **Negri**: “*La organización industrial no es la causa sino la consecuencia de esta sustancia social común del trabajo productivo. Antes de ser traducido al italiano por la Fiat, el modo de producción a la japonesa fue inventado entre nosotros por miles y miles de trabajadores del sector terciario y de la industrial informal que, en los años setenta, huyendo de la fábrica, apoyaron sobre la sociedad del trabajo productivo su capacidad de resistencia y de reproducción.*” (2004: 49)

Ahora bien, ¿cuáles son esos procesos que caracterizan al posfordismo, que nos permiten verificar la apropiación por parte del Capital de la novedad que representaba la composición obrera? Primero, la *autonomización industrial*, o sea, la incorporación de la robótica y piezas proteicas que prescinden de la fuerza de trabajo en la línea de montaje. En este sentido, los procesos de trabajo están cada vez más radicalmente condicionados por la automatización de las fábricas y por la *informatización de la sociedad*, que es la segunda característica. La *informatización* vuelve a la producción una variante de la comunicación. Y la comunicación, dice Negri, es producción rica, es riqueza. El proyecto del capital en este período implica la informatización de la sociedad, y en particular, el uso productivo de la comunicación y la transferencia del programa de control de la sociedad desde el exterior (la fábrica) al interior (comunicación) de la sociedad misma. Tercero: la *emergencia del trabajo inmaterial*. En efecto, el trabajo inmaterial es la base de la riqueza en las sociedades de comunicación. ¿Qué sería el trabajo inmaterial? La creatividad de los trabajadores (fuerza de trabajo + creatividad). En el capitalismo contemporáneo el trabajador pone su alma en el trabajo, y si no lo hace el valor no se produce. El capital se valoriza en lo afectos que moviliza (pone en juego) el trabajador. De allí que la valorización de la riqueza pasa por la fuerza de trabajo inmaterial, que tiene que ver con el diseño, la cultura, la calidad informativa, etc. Y cuarto, la *formación permanente*: como consecuencia de que la producción se valoriza en la inteligencia agregada, se reclama y promueve la formación ininterrumpida.

De ahora en más el capital comenzará a valorizarse en el conocimiento y la cooperación producidos socialmente. Es decir, en la ciencia y la cooperación que reclama el conocimiento puesto a producir. La ciencia son los procesos creativos e imaginativos que suponen, antes que un alto nivel de educación, la formación permanente. Pero el conocimiento también son los gustos, las inclinaciones y los afectos producidos difusamente, al margen de la fábrica. Si el saber sirve para producir, los afectos sirven para consumir. Por su parte, la cooperación, tiene que ver con la reapropiación por parte del obrero, de la toma de decisiones, del mando de las operaciones productivas, de la ordenación del proceso productivo. La automatización o el control de calidad total reclaman la responsabilidad en la toma de decisiones. Eso por un lado, porque por el otro, cuando la reflexión intelectual irrumpe en el trabajo, cuando los

saberes se ponen a producir, para que ello suceda hay que comunicar. Producir es comunicar. De esa manera se cierra el círculo: el saber, la producción y la comunicación son instancias que se han subsumido.

En definitiva, el capital se valorizaría centralmente en el saber agregado producido socialmente, esto es, producido más allá de la fábrica, en la sociedad. Producción y reproducción, esto es, la fábrica y la sociedad ya no son términos separados y separables sino que van a yuxtaponerse hasta la confusión. Las instancias económica, social y política se han incluido. O para decirlo de otra manera: La economía es algo que sucede en la sociedad, de la misma manera que la política algo que acontece en el seno de la economía y la sociedad. Estamos ante la socialización de la producción; la producción se ha subsumido en la reproducción y viceversa. El modo de producción encuentra en la sociedad su forma de ser. La producción es algo que ya no se circunscribe a la fábrica. Cuando la fábrica se ha descentralizado, la producción comienza a socializarse, y el trabajo se descentraliza también. Entonces, la socialización del capitalismo y su estructura productiva, la extensión del proceso productivo a la totalidad de la sociedad

Hilando más fino, lo que quiere decir Negri es que el proceso de creación de valor no tiene ya como centro el trabajo en la fábrica. Hasta la sociedad fordista, el obrero, producía *trabajo necesario* (que éste y su grupo necesitaban para poder satisfacer las necesidades) y *trabajo excedente* (que el Capital necesitaba a su vez para poder valorizarse). El trabajo productor de plusvalía era el *trabajo material*, lo que Marx llamaba en los “Grundrisse” *trabajo vivo o capital variable*. La novedad de la sociedad posfordista es la emergencia del *trabajo inmaterial*, es decir, la primacía del *capital constante* sobre el *capital variable*. Lo que Marx llamaba el “*general intellect*”. Cuando el capital comienza a valorizarse en el trabajo inmaterial, en la inteligencia, el capital se valoriza en la sociedad. Porque el valor, la inteligencia, se produce socialmente, al interior de la sociedad. Se dirá que la sociedad toda ha sido puesta a producir. Cuando la sociedad se reproduce lo que está haciendo es producir valor, en tanto, crea, conoce. El Capital hará del saber que produce la sociedad un recurso productivo para generar el valor.

*“La característica fundamental del nuevo modo de producción es que la principal fuerza productiva ha llegado a ser el trabajo-científico, en tanto que la forma compleja y cualitativamente superior de síntesis del trabajo social.”* (Negri, 1999: 159) De allí que para Negri, la fuerza de trabajo científico-técnico constituye la nueva figura del trabajo vivo. Un trabajo que, en cuanto a su forma, se vuelve inmaterial y abstracto; en cuanto a su cantidad, complejo y cooperativo; y en cuanto a su calidad, intelectual y científico. *“No es ya reducible a trabajo simple, por el contrario, en el trabajo científico-técnico convergen cada vez más lenguajes artificiales, articulaciones complejas de la información y de la ciencia de los sistemas, nuevos paradigmas epistemológicos, determinaciones inmateriales y máquinas comunicativas. El trabajo es social, en tanto que las condiciones generales del proceso vital (producción y reproducción) se hallan sometidas a su control y remodelan en relación a él.”*

Eso no significa que haya desaparecido el trabajo material, sino resaltar la primacía del trabajo inmaterial en el conjunto social. Se trata, simplemente, de corroborar una tendencia, cual es, la pérdida de centralidad en la sociedad posfordista, del trabajo

material en detrimento del trabajo científico. En las sociedades contemporáneas, dirán Negri o Virno, el Capital se valoriza principalmente en una fuerza técnico científica producida más allá de la fábrica, en el saber generado por la sociedad.

Pero hete aquí que la reestructuración del Capital lejos de representar un obstáculo crea nuevas condiciones para que el trabajador se componga de otra manera. El posfordismo, entonces, representa un nuevo punto de partida para la composición, para que el trabajador se constituya (subjéctive) de otra manera. En efecto, la cooperación social ha puesto sobre el tapete formas democráticas de organización que el trabajador las retomará para producir formas de vida horizontales y desmercantilizadas. Pero ese es otro tema, volvamos a nuestra tesis.

<sup>8</sup> *“Todos los residuos, incluidos los residuos humanos, tienden a amontonarse de forma indiscriminada en el mismo basurero. El acto de asignar a la basura pone punto final a las diferencias, individualidades e idiosincrasias. Los residuos no precisan de finas distinciones ni sutiles matices, a menos que estén destinados al reciclaje; pero las posibilidades que tienen los refugiados de la sociedad humana son, por no decir otra cosa peor, vaga e infinitamente remota. Se han tomado todas las medidas para garantizar la permanencia de su exclusión. Se ha depositado a personas sin cualidades en un territorio sin denominación, mientras que se han bloqueado para siempre todos los caminos que conducen de vuelta a lugares significativos y a los sitios en los que puedan forjarse y se forjan a diario significados socialmente legibles.”* (Bauman, 2005b: 104)

<sup>9</sup> Hasta aquí la desocupación está para dar cuenta del aspecto negativo de la lumpenproletarización. Pero también hay positividad en la lumpenproletarización. Y esa positividad tienen que ver con la producción de nuevas formas de vida al interior de experiencias donde se forja la acción colectiva; prácticas que transforman las circunstancias en una experiencia colectiva que busca producir vida. Porque la otra cara de la desocupación, la cara positiva, tiene que ver con la organización territorial. Cuando la desocupación se solidariza para sostener un comedor o un merendero, una granja o una panadería, cuando se moviliza para conseguir de las autoridades de turno o las empresas insumos para gestionar una sala de primeros auxilios o encarar algún micro emprendimiento productivo, cuando organizan una guardería para que los padres puedan salir a changuear o realizar las tareas en el barrio, lo que están haciendo, antes que nada, es generar las condiciones subjetivas para producir vida. Estas son las actividades básicas de cualquier MTD. No son las únicas pero son las que se repiten en casi todos los barrios.

<sup>10</sup> **Pierre Bourdieu**, en *Contrafuego*, decía algo así como que para dominar el futuro, uno necesita controlar el presente. Aquellos que tienen control sobre su presente pueden confiar en que podrán obligar al futuro a hacer prosperar sus negocios y por esa misma razón podrán ignorar su pasado. *“La única novedad -acota Zygmunt Bauman- es que lo que importa ahora es el control de cada individuo sobre su propio presente (...) Sin la promesa de un estado último de perfección en el horizonte de los esfuerzos humanos, sin la confianza en la infalible efectividad de cualquier esfuerzo, poco sentido tiene la idea de un orden ‘total’ que se vaya erigiendo piso por piso gracias a un laborioso, consistente y prolongado empeño. Cuanto menos control tenemos del presente, menos abarcadora será la planificación del futuro. La franja de tiem-*

po llamada 'futuro' se acorta, y el lapso total de una vida se fragmenta en episodios que son manejados 'de a uno por vez'. La continuidad ya no es más un indicador de perfeccionamiento. La naturaleza del progreso, que supo ser acumulativa y de largo plazo, está dando lugar a requerimientos que se dirigen a cada uno de esos episodios sucesivos por separado (...) En una vida regida por el principio de la flexibilidad, las estrategias y los planes de vida sólo pueden ser de corto plazo." (2003: 145 y 147 respectivamente) **Richard Sennett** se pregunta: "¿Cómo pueden perseguirse objetivos a largo plazo en una sociedad a corto plazo? ¿Cómo puede un ser humano desarrollar un relato de su identidad e historia vital en una sociedad compuesta de episodios y fragmentos? Las condiciones de la nueva economía se alimentan de una experiencia que va a la deriva en el tiempo, de un lugar a otro lugar, de un empleo a otro. (...) El capitalismo del corto plazo amenaza con corroer su carácter, en especial aquellos aspectos del carácter que unen a los seres humanos entre sí y brindan a cada uno de ellos una sensación de un yo sostenible." (2000: 25)

<sup>11</sup> Por su puesto que todo esto habría que relativizarlo, porque en verdad no se está empezando de cero. Se arranca con las costumbres en común pero se arranca también con una derrota a cuestas, en un entramado desvinculado, fragmentado, lumpenproletarizado. De modo que no habría que sobredimensionar aquellas experiencias, hay que tener cuidado de no confundir la sobrevivencia con el socialismo.

<sup>12</sup> Esta nueva relación entre los géneros se ve reflejada en la organización de los movimientos de desocupados. En cierta forma puede decirse que se trata de movimientos con características femeninas, en el sentido, por ejemplo, que no están ansiosos por la toma del poder. Tradicionalmente, el poder, ha sido considerado un tema básicamente machista. Las mujeres suelen ser más horizontales, tienden a buscar los consensos o a priorizar la práctica sobre la teoría. Hablamos de las mujeres pero también de las mujeres jóvenes que, según Zibechi, "se encuentran más cómodas en organizaciones horizontales, en las que no sienten que se produce el viejo papel patriarcal en el que fueron educadas. Pero ellas no vivieron la experiencia del patrón y del capataz, y además son las que mandan en el hogar, por lo que no están acostumbradas a tener que responder a una autoridad jerárquica." (2003: 167) De allí la incidencia que tiene la mujer a la hora de valorizar cuáles son las prioridades del barrio, y de allí también que las actividades caracterizadas como prioritarias estén sostenidas por esas mujeres. Vaya por caso los comederos, pero también las copas de leche, las huertas o las guarderías. Para Miguel Mazzeo, "la mujer juega un papel clave en la articulación del microcosmos social y político. En buena medida como consecuencia de un mandato cultural, el peso de las mujeres es determinante en las actividades cotidianas autoreproductivas a las que le imprimen una impronta de género. Contribuyen de este modo a la construcción de una territorialidad alternativa. La mujer es la que garantiza los objetivos relacionados con la supervivencia social y política, y no solo material, por lo tanto es la que impulsa las instancias de formación y las prácticas asamblearias. El componente subjetivo que incorporan se refleja fundamentalmente en la consolidación de los mecanismos de la democracia de base y en la prioridad otorgada a la práctica sobre los discursos." (2003: 106/7)

<sup>13</sup> Qué es la xenofobia sino la expresión de una compartimentación estatal que apela al discurso racial, muy difundido en la sociedad, para clausurar también culturalmen-

te a las poblaciones “morochas”, para tomar distancia de ellas. “Basta sino mirar los operativos de ‘limpieza y moralización’ llevados a cabo por la última dictadura militar, y los operativos de erradicación de las villas que -en nombre del ‘progreso de la ciudad’ (eufemismo para el trazado de una autopista) llevó a cabo el gobierno municipal de la ciudad de Buenos Aires entre los años 1994 y 1996-, para ver cómo los elementos centrales del discurso racial se ponen en juego cada vez que se habla de la ‘población villera’. Esta racialización (discursiva y práctica) de la población villera se conjuga y refuerza con su extranjerización. Así, el villero, sea boliviano, paraguayo o provinciano (pero siempre, ‘no de aquí’) termina siendo (construido como) el otro repugnante y nocivo. Esta racialización, es importante destacar, no se restringe al punto de vista oficial. Las reacciones de los vecinos de clase media frente al traslado de los ‘negros villeros’ -acusación que combina el estigma de clase, lugar y color- a zonas cercanas a sus hogares durante los meses de enero y febrero del año 1994 (‘No los queremos aquí’ decían los vecinos) nos permitirá ver como este discurso dominante se filtra en el entramado simbólico de la sociedad y se transforma en un sentido común (la más de las veces racista).” (Auyero, 2001 a: 25/6)

<sup>14</sup> Recordemos con **Nun** que “una sociedad salarial no es simplemente una sociedad donde la mayoría de los trabajadores son asalariados sino una sociedad de pleno empleo, crecientemente homogénea, donde el trabajo asalariado brinda su status, dignidad y protección y donde aparece así un nuevo tipo de seguridad, ligada al trabajo y ya no sólo a la propiedad. Esta es la construcción históricamente inédita que se fue decantando en los países desarrollados durante la posguerra, con rasgos propios según los lugares, y es ella la que iba a empezar a mostrar sus grietas en la década del sesenta y a tambalearse cada vez más con la crisis de los años siguientes, que instalaron como datos a la desocupación masiva y a la fragmentación de la estructura ocupacional.” (2003: 271/2) Así como el gasto público (la obra pública, el servicio público y los subsidios a las empresas) era la forma de absorber al ejército industrial de reserva, el desmantelamiento del Estado (vía ajustes, privatizaciones, flexibilización y desregulaciones) vuelve imposible desagotar esa masa marginal.

<sup>15</sup> La falta de salud o educación, por ejemplo, no se explica en la corrupción o la mala administración de los recursos, así como tampoco en la deficitaria formación de los profesionales, maestros o médicos. La escuela no está para dar sentido sino para contener, así como tampoco los hospitales para curar. La escuela subsiste como “aguantadero”. Es una gran guardería y, en el mejor de los casos, una suerte de comedero que alimenta a los niños. La muerte, para que no se note, no puede llegar de golpe, sino de a poco. Según **Ignacio Lewkowicz**, el destino de las disciplinas son los galpones. Las instituciones se han transformado en galpones, son como galpones: “Instituciones sin normativa capaz de producir subjetividad”. (2003: 54)

<sup>16</sup> Está claro que con 150 pesos no puede pretenderse ningún tipo de inclusión, esa dádiva está ahí para gestionar la muerte y no para promover la vida.

<sup>17</sup> Hay que aclarar que el Estado no se define solamente en términos negativos, tiene una funcionalidad productiva también. El Estado Malestar se ha convertido en un agente financiero que, a diferencia del Estado Social, ya no se define por su capacidad instituyente (un Estado que instituye un sentido, un significado, una función, un lugar) sino por su capacidad de gestión. Gestiona lo que no-está, es decir, lo que fluye, el

endeudamiento, el crédito virtual. El Estado ya no será el intermediario entre Capital (productivo) y Trabajo sino entre Capital (financiero) y Consumidor. O mejor dicho, el Estado es el que hace posible que el Banco sea el auténtico intermediario entre estos términos. Entre la especulación y el consumidor, el sistema bancario opera canalizando el dinero, imprimiéndole fluidez a través del consumo. Los bancos canalizan el dinero no hacia la producción sino hacia el consumo.

<sup>18</sup> Nótese que hablamos de *subsistencialismo* y no de *asistencialismo*, toda vez que la intervención del Estado no persigue la integración cuanto la contención social. El Estado no asiste sino que *subsiste* aquello que no tiene sentido incluir. El Estado cuando otorga un plan trabajar (un subsidio o seguro de desempleo) no está aportando vida, sino decidiendo sobre la muerte, administrando la muerte en cuotas. Nótese también que no se mencionan a las escuelas ni a sus instituciones satélites (clubes, bibliotecas, etc.). Paulatinamente el Estado se ha ido desentendiendo de la educación, fomentando la deserción temprana y organizando nuevas trayectorias institucionales a través de la policía y la prisión (mano derecha) y las redes clientelares y la ayuda social focalizada (mano izquierda).

<sup>19</sup> Este tema lo hemos desarrollado ampliamente en nuestro libro *La criminalización de la protesta social* (2003).

<sup>20</sup> Para **Roberto Esposito**, inmune es alguien que está exento de determinados deberes, alguien que está libre, no afectado o impermeabilizado. Inmune es aquel que se encuentra exento de los peligros de los excluidos, aquel que está privado o dispensado de una obligación. Las personas inmunes (los consumidores) son los que actúan preventivamente que hacen la guerra preventiva. La persona inmune, “*en vez de adecuar la protección al efectivo nivel del riesgo, tiende a adecuar la percepción del riesgo a la creciente necesidad de protección, haciendo así de la misma protección uno de los mayores riesgos.*” (2005: 27/8)

<sup>21</sup> Este tema lo hemos desarrollado ampliamente en el libro *Terrorismo Global. Las nuevas formas jurídicas del terrorismo de Estado* (Ad Hoc, Bs. As., 2007).

<sup>22</sup> Al menos en Latinoamérica en general y Argentina en particular, esa es la ecuación. Puede que en los países del llamado “primer mundo” la relación mayoría/minoría sea otra, pero en lo que compete a esta región, esa parece la relación, y no hacen falta repasar las estadísticas para llegar a esa conclusión.

<sup>23</sup> La precisión, la rapidez, la certeza, el conocimiento de los archivos, la continuidad, la discreción, la estricta subordinación, la reducción de fricciones y de costes materiales y personales, que son las cualidades que califican a las administraciones burocráticas, no pasan de las buenas intenciones en el Estado argentino. **Max Weber** decía que por “*su naturaleza específica, bien acogida por el capitalismo, se desarrolla con mayor perfección cuanto más se ‘deshumanice’ la burocracia, cuanto más completamente logre eliminar de los asuntos oficiales el amor, el odio y todos los elementos personales, irracionales y emocionales que eluden todo cálculo. (...) Cuanto más se complica y especializa la cultura moderna, tanto mayor es la necesidad de un experto personalmente indiferente y rigurosamente ‘objetivo’ para su aparato sustentador externo.*” (1985: 194) Por el contrario en la Argentina las cosas parecen haber

seguido otro curso. El carisma es la experiencia que fue delimitando gran parte la historia Argentina. La historia Argentina es la historia del carisma, la historia de las vidas célebres que supieron capturar o ganarse la adhesión de las masas. Vaya por caso la figura del caudillo, los gauchos matreros o los jefes de la montonera del siglo XIX. Y un poco más acá, la figura del puntero de comité primero y después el puntero de barrio, el referente, la manzanera. Con el patronazgo, las relaciones sociales, se trate de las relaciones públicas o de las relaciones privadas, se resuelven en el terreno de las pasiones, apelando a las emociones profundas. La sentimentalidad que se pueda llegar a desplegar, es una manera de acumular lealtades, de ganarse la obsecuencia que a veces rozará la humillación. Porque la lealtad es el capital fundamental de la política carismática. Cuantas más lealtades haya reunido en su carrera, más poder tendrá. La demagogia está al orden del día. Dicho esto aclaremos que no intentamos identificar al patronazgo con el carisma. El patronazgo es, en todo caso, una de las formas que asume la experiencia carismática. Un carisma personalísimo. El Estado argentino no es una máquina fría. Llena de tornillos flojos, se parece más a una caldera en ebullición que a ese férreo estuche de hierro del que hablaba Weber.

<sup>24</sup> Se entiende entonces el “favoritismo” administrativo, la famosa “gauchada” que si será recompensada en el futuro con otro favor, resultó previamente contenida con la adulación. Porque la adulación es una forma de relacionarse con los patrones. La adulación nos permite flanquear las trabas de los patrones, hacernos un lugar en las decisiones que toma. Podemos sortear los obstáculos porque le seguimos la corriente al interlocutor de turno. Sea citando una amistad en común, sea apelando a la piedad, sea inventariando las cualidades excepcionales del patrón que tenemos enfrente. La interacción se torna pegajosa, melosa, pero se justifica para que nos concedan el favor. De esta manera el patrón se vuelve un administrador de favores. Y organiza su patronato en función de los favores dados. El patrón hará sentir a su interlocutor que le estará haciendo un favor. La práctica se reinventa desde la excepcionalidad de las circunstancias que es lo que permite gestionar el favor. El “favor” es lo que legitima su intervención, lo que jerarquiza su cotidiano mediocre. Luego cada favor será correspondido con otro favor. Esta es la ética del patrón de estancia. Porque un favor supone un favor en el haber. Este es el contrato social en la Argentina. La reciprocidad de los favores: Hoy por vos, mañana por mí. Esa correspondencia puede lograrse con alguna prestación pecuniaria, sorteando los obstáculos donde intervenga el deudor o, como se dijo recién, cuando se está en pampa y la vía, dorando la píldora, apelando a la piedad, a una docena de facturas, haciendo la transferencia o haciéndolo sentir importante al que tenemos en frente.

<sup>25</sup> **Sidicaro** retoma la caracterización de Estado esbozada por **Max Weber** en *Economía y Sociedad*, para quien las funciones básicas que definen al Estado moderno, la racionalidad de la burocracia, serían: el establecimiento del derecho (función legislativa), la protección de la seguridad personal y del orden público (policía), la defensa de los derechos adquiridos (justicia), el cuidado de los intereses higiénicos, pedagógicos, político-sociales (las diferentes ramas de la administración) y especialmente la energética protección organizada dirigida hacia fuera (régimen militar).

<sup>26</sup> Dice **Sidicaro**: “*La desorganización estatal de los años de la dictadura multiplicaron las actividades especulativas y la consolidación de lo que Weber denominaba el capi-*

*talismo aventurero. Los actores socioeconómicos más beneficiados y visibles fueron los denominados 'grupos económicos concentrados' y el capital financiero nacional e internacional, que encontraron múltiples oportunidades para obtener ganancias. A esos actores más poderosos se sumó un amplio número de anónimos 'minoristas': banqueros emergentes, operadores de divisas, acaparadores de productos varios, administradores de 'mesas de dinero', técnicos en 'lavado', funcionarios bien informados, falsos influyentes, etc. La cantidad de personas involucradas en los negocios financieros fue lo suficientemente grande como para que se creara un diario cuyo nombre evitaba ambigüedades: Ámbito Financiero" (2001: 41).*

<sup>27</sup> *"La acción estatal no se basó en proyectos gubernamentales estables, las demandas de intervención fueron contradictorias y eso implicó que el crecimiento burocrático se diera junto con el debilitamiento de las capacidades estatales. A lo largo de este período los vínculos recíprocos entre inestabilidad política y la económica estimularon la heterogeneidad de los actores socioeconómicos que gravitaron en los procesos de tomas de decisiones públicas. Según los proyectos e intereses políticos de los equipos gobernantes, éstos aceptaron o cedieron a contradictorias demandas destinadas a favorecer diferentes intereses sectoriales, a realizar transferencias de ingresos que mejoraron las posiciones o el desarrollo de determinadas actividades económicas en detrimento de otras." (Sidicaro, 2001: 33)*

<sup>28</sup> *Según Sidicaro, "el régimen dictatorial introdujo un nuevo e importante actor socioeconómico en la vida política nacional: los acreedores internacionales. En condiciones mundiales de excepcional liquidez, los banqueros de los países centrales otorgaron préstamos de un modo totalmente laxo con la convicción de que el 'respeto a la comunidad jurídica' aseguraba su cobro aún después de un eventual retorno a la democracia. Así, los militares encontraron en el endeudamiento externo una forma de fortalecer sus disponibilidades presupuestarias para renovar armamentos y mejorar sus privilegios. A la vez, las paridades cambiarías abarataban el valor interno de las divisas y se garantizaba mediante seguros las ganancias especulativas, y cuando se llegó al límite de las posibilidades de mantener ese sistema se transfirieron al Estado las deudas de las grandes empresas, que en no pocos casos eran el resultado de autoprestamos. Todas estas iniciativas tuvieron por efecto acrecentar el debilitamiento estatal frente a los actores socioeconómicos predominantes." (2001: 42) De modo que "el incremento de la deuda externa significó para la Argentina una temprana entrada en el entonces incipiente proceso de globalización, cuyas consecuencias perjudicaron la autonomía de toma de decisiones de todos los gobiernos posteriores a la dictadura. La deuda dejó establecida en el plano externo un tipo de relación Estado-sociedad en la que las consecuencias de la globalización financiera afectaron, prácticamente, al conjunto de la vida social." (2001: 43)*

<sup>29</sup> Algo parecido sostiene **Manuel Castells** cuando afirma que los Estados ya no están para gobernar sino para negociar, lo que equivale a navegar en ese mundo cambiante de flujos de información y riqueza. Es en ese sentido que los Estados, sean grandes o pequeños, han dejado de ser soberanos, es decir, no tienen capacidad de controlar los flujos globales de capital, de tecnologías, los medios de comunicación o Internet. Para **Castells** hemos pasado del Estado-Nación al Estado-Red que está constituido por una red de relaciones entre los Estado-Nación, las instituciones suprana-

cionales, las internacionales y los entes locales y regionales que tienen una creciente capacidad de gestión, donde el ejercicio de la política pasa cada vez más por una continua interacción, a veces negociada, a veces conflictiva, entre niveles distintos de instituciones estatales que forman el Estado-Red. (Castells, 1999)

<sup>30</sup> **Ignacio Lewkowicz** sostenía algo parecido cuando señalaba que *“el Estado técnico-administrativo no prescribe políticas porque sólo tiene capacidad para operar sobre uno de los términos de la contradicción. La contradicción de clase funda el Estado-Nación, pero el Estado técnico-administrativo opera en la tensión entre dos polos, dos núcleos ontológicamente heterogéneos. El Estado técnico-administrativo es el operador de la tensión heterogénea entre el orden financiero o el flujo financiero, y el lazo social. El Estado desacelera los flujos, o mejor: pone condiciones para que los flujos se desaceleren en el espacio donde intenta tramar una articulación social; tiene que ofrecerle al capital financiero una ocasión de ganancia que permita que en el tiempo -el tiempo del proyecto- se sostenga alguna articulación social. Caso contrario, el capital financiero volverá a acelerar sus flujos, y el núcleo social de la tensión se secará de ese nutriente primordial de la vida contemporánea. (...) Lo que amenaza la vida social no es que las dimensiones internas desgarran el tejido sino que los flujos de capital abandonen ese punto y sequen la posibilidad de lo social mismo en su conflictividad. El Estado técnico-administrativo no tiene soberanía sobre los capitales; tiene que negociar la permanencia del capital -lo que en tiempos menemistas se llamaba ‘producir imagen de la Argentina en el exterior’, ‘emitir señales para los mercados’, ‘seducir a los capitales’-. La territorialidad sólida del mundo social entra en confrontación con la desterritorialidad fluida del mundo virtual, y entre ambos el Estado. Así, el Estado es agente de lo social en lo financiero. (...) El Estado técnico-administrativo ante todo tiene que asegurar la relación con los bancos, o establecer una relación posible. (...) El Estado técnico-administrativo solo gestiona lo existente, no instituye nada. Hay una diferencia básica entre desacelerar e instituir.”* (Lewkowicz, 2002: 193/194)

<sup>31</sup> Al mismo tiempo, como señalan **Varela y Álvarez Uría** (1987), la inseguridad y la lucha contra el delito podrían ser entendidas como una estrategia política para canalizar y desviar hacia ese terreno las preocupaciones de los ciudadanos, dejando así, en un segundo plano, otros temas más importantes como pueden ser el desempleo, la crisis económica o la corrupción. La inseguridad entonces sería el mejor chivo expiatorio para desplazar lo social por lo policial. Como dice **Georges Balandier**: *“En los períodos de vacío de poder, de debilitamiento del sistema político, se hace patente la función terapéutica de los mecanismos de tratamiento ritualizado del desorden; a condición de que su código conserve todavía eficacia, y de que su autoridad no dependa ni del acontecimiento, ni de la arbitrariedad humana.”* (1992: 111)

<sup>32</sup> Como dice **Stella Martini**: *“En la identificación de la inseguridad con el desorden, la información policial opera a modo de una gran relato (una serie) de control en el que se inscriben y se significan cada uno de los nuevos hechos delictivos publicados día a día.”* (2002: 99) De allí que *“las noticias sobre hechos ‘policiales’ aportan a la normalización de los discursos hegemónicos, se constituyen en potenciales relatos de control social al expresar la necesidad de vigilancia y de ‘mano dura’ y justifican prácticas y políticas de exclusión.”* (2002: 87)

## CAPÍTULO CINCO

### LA LUMPENPROLETARIZACIÓN DE LA IZQUIERDA

*“[...] entumecedora sopa de siglas. Era casi preferido designar los partidos políticos por su número de teléfono”.*

**Norman Mailer**, en *Los ejércitos de la noche*, p. 115.

*“[...] porque el fraccionamiento deprime a la gente que está en el pozo”.*

**Lenin**, en *Qué hacer*, p. 259.

*“La fraseología de izquierda encubre la práctica de derecha. La ideología sectaria encubre una práctica oportunista”.*

**Henri Lefebvre**, en *Los marxistas y la noción de Estado*, p. 90.

### 38. El fragmatismo en la izquierda. La lumpenproletarización como obstáculo y promesa

Dijimos que la *lumpenproletarización* es un proceso transversal que franquea a toda la sociedad, incluso a los sectores supuestamente más organizados. Tampoco la izquierda en general escapará a los procesos que informalizan, difunden y condenan a la errancia; también la izquierda será lumpenproletarizada. Esa lumpenproletarización en tanto perpetúa la serialización al interior de sus experiencias, la incapacita para la acción colectiva o le impide que esta sea realmente efectiva. Por eso merece un capítulo a parte.

En parte la lumpenproletarización tiene que ver con el terrorismo de Estado y con la democracia formal que acota la participación a las representaciones institucionales, pero en parte también está relacionada con sus trayectorias.

En la izquierda tradicional hay una larga tradición de divisiones que fueron a su vez alimentando los malentendidos y las desconfianzas. Es lo que reconocemos con el nombre de sectarismo. Pero también en la nueva izquierda, la izquierda autónoma, encontramos el mismo salpicado de experiencias difíciles de articular. La autoreferencialidad del autonomismo sería otra forma de distanciarse de las otras experiencias.

A los dos procesos: el sectarismo y el autonomismo, por un lado, y a la serialización, por el otro, lo llamaremos *fragmatismo*. El fragmatismo como la forma que asume la lumpenproletarización en la izquierda, una de las condiciones de su desorganización, que transforma en imprudentes las prácticas que esboza para incidir en la realidad.

Hay un dicho que circula entre los militantes, bastante peyorativo por cierto, que dice que “todo trosko es susceptible de ser dividido por dos”. Una profecía autocumplida pero no solo al interior del trotskismo. La izquierda se define por su incapacidad para juntarse; una incapacidad que puede verificarse en los debates bizantinos, donde los voceros ni siquiera se disputan a sus respectivas hinchadas, sólo buscan pasar revista sobre los puntos del programa que saben o tienen que saber de memoria y tomar lista a los aspirantes congregados. Cada una de las arengas está para cerrar filas sobre el auditorio que mantienen cautivo y para espantar al resto. No sea cuestión que las palabras del otro, ahora visto como una especie de contrincante, otro enemigo,



instalen la duda entre sus seguidores y amenacen reducir su séquito a un puñado que transforme su *quintita* en una suerte de guardia pretoriana.

Si bien las discusiones se parecen a auténticos certámenes bizarros, hay una imposibilidad para juntarse que, después de 30 años, sólo puede sortearse –y no siempre– cuando la represión se cobra nuevas víctimas. Y decimos *no siempre* porque después de estos hechos, cuando se organiza la correspondiente manifestación de repudio, siempre hay que discutir y combinar una consigna, confeccionar la lista de oradores –si tiene que haberlos–, ponerse de acuerdo en la disposición de las columnas en la marcha, pero también el orden de las intervenciones en las eventuales conferencias de prensa que puedan improvisarse según la repercusión que hayan tenido los acontecimientos. Cada una de las organizaciones autoconvocadas intentará filtrar los puntos del programa que viene militando, buscando de esa manera, mezquinamente, hegemonizar el sentido que tiene la movilización.

Pero salvo las marchas contra la represión estatal, después sigue siendo muy difícil confluir en espacios de vinculación; coordinar o articular alguna acción colectiva.

Maquiavelo solía decir: “divide e impera”. Esa parece la fórmula que define la estrategia básica de los sectores dirigentes. Pero hete aquí que la mayoría de las veces no se trata de una maniobra del supuesto enemigo sino una actitud que se autoinflinge la propia izquierda. Por supuesto que es una herencia de la dictadura y una consecuencia del paradigma democrático que acota la protesta social al sufragio electoral. Pero también se debe a su propia obstinación para permanecer de esa manera: informe, difusa y errante; es decir, inteligentísima, escatológica y pura.

No exageramos si decimos que en el neoliberalismo la gobernabilidad de turno estaba reasegurada antes que por la legitimidad o la credibilidad que supo ganarse, por la fragmentación del campo popular, así como también por la enemistad, los prejuicios y los recelos que imperan entre sus referentes. Los malentendidos son demasiados y los enfadan hasta la desconfianza mutua; hasta la imposibilidad de encarar una acción en conjunto.

Miguel Mazzeo no cree tampoco que sea la hegemonía ni las estrategias de corte conspirativo las que inmovilizan a la multitud: “El sistema sobrevive gracias a las divisiones entre la gente. El sistema divide y fragmenta pero lo aceptamos pasivamente”. (Mazzeo, mimeo)

Por consiguiente, la pregunta por la lumpenproletarización es también la pregunta por la izquierda en la Argentina, si todavía corresponde hablar en estos términos. Cada una de las experiencias tiende a cortarse sola, anda boyando con sus propios estandartes por el desierto, seguido por un puñado de adeptos que, salvo los referentes más obstinados, irá renovando a medida que pasa el tiempo. Y este tema, dicho sea de paso, no es para nada menor. Los militantes que renunciaron o se distanciaron por los motivos que apuntamos recién, en la mayoría de los casos no querrán saber nunca más nada con cualquier experiencia colectiva. Se comprende, al fin y al cabo, que eso es lo que suele hacer la izquierda con sus militantes: machacarlos hasta reventarlos. Le dan de comer tantos sapos que terminan por desertarlos y retirarlos otra vez a la vida privada. Y si bien, de vez en cuando, se suman a alguna marcha, sólo será muy cada tanto, cuando la convocatoria los tome por sorpresa en un raptó de nostalgia, caridad o mala consciencia.

Hasta aquí la condición negativa de la lumpenproletarización. Negativa, por cuanto impide coordinar y articular la acción colectiva. La lumpenproletarización es un obstáculo para desarrollar las prácticas tendientes a expandir el cambio social.

Sin embargo, como dice otro refrán, “no hay mal que por bien no venga”. Hay también una positividad en la lumpenproletarización que tiene que ver con la posibilidad de hacer de las limitaciones un nuevo punto de partida para ensayar experiencias que protagonicen acciones colectivas más democráticas. En efecto, la condición lumpen puede ser tomada como un marco a partir del cual se podrán inventar nuevas formas de coordinación y articulación más plurales, horizontales, respetuosa de los tiempos de cada experiencia, más allá de la lógica de la representación que reproduce relaciones jerárquicas y autoritarias.

La lumpenproletarización habría devuelto a los sectores subalternos su condición multiforme. En realidad, más que devolverle, le recordó su carácter irreductible, la imposibilidad de identificar o totalizarla de una vez y para siempre. Si bien no suprimió el espíritu de vanguardia, al multiplicarlas, al haber tantas vanguardias como grupos de estudio, la vanguardia se volvió una idea ineficaz, absurda. El sólo hecho de haber tantos discursos escatológicos resulta cada vez más difícil autopostularse como el lugar de la verdad, arrogarse en forma exclusiva ese supuesto papel histórico.

Se comprende de suyo el título que escogimos para este apartado. La lumpenproletarización como obstáculo pero también como promesa. Encontramos en su situación la condición de posibilidad para la multitud. Una multitud que ya no es ni podrá ser una ni idéntica a sí misma. Y que conste, dicho sea de paso, que no por eso estamos descartando la unidad. Como dice Paolo Virno (2003), no hay que confundir uno con unidad. Durante más de cuatro siglos la cuestión consistía en transformar a la multitud en pueblo, a los muchos en uno solo. Había que imprimirle una forma a lo que no lo tenía. Identificar como estabilizar, formatear. Pero cuando la multitud recobra su informalidad por efecto de dispersión tiene la posibilidad de juntarse más allá de la identificación total. No es fácil pero no es imposible. La multitud puede ser una multiplicidad que ha plegado la lumpenproletarización y, de esa manera, la fragmentación deja de ser una condición negativa para convertirse en un factor positivo: multiplicidad.

En los dos puntos que sigue nos vamos a concentrar en el carácter negativo de la lumpenproletarización. La positividad que existe en el devenir lumpen de la política, las formas de vinculación que se va dando lo múltiple, sea través de coordinaciones y/o articulaciones hasta componer archipiélagos sociales y político lo hemos desarrollado en otro lugar.<sup>1</sup>

### **39. Sectarismo y fetichismo en la izquierda innata: el socialismo en un sólo partido**

En 1978, Néstor Perlongher escribió *Siglas*; un poema tan disparatado como inentendible, salvo para los militantes de la época; una poesía escrita en clave roja. Es una suerte de poema bufo sobre la historia de la izquierda argentina a partir de la década del 60. A través de un salpicado de siglas, que vuelven onomatopéyico al poema dándole un tinte futurista, revisa el derrotero de la izquierda. Para Perlongher, la izquierda es barroca en sí misma, en su modo de doblarse y bifurcarse todo el tiempo. Derrotero sectario que se verifica enseguida cuando se hace una genealogía de las siglas que la fueron desencontrando. (Perlongher, 1999: 211)

Retomemos este poema para tantear esta tesis: el sectarismo es la forma que asume la lumpenproletarización; la manera de perpetuar por medio de

otras prácticas la serialización social. El izquierdismo es la imposibilidad de conjurar a Babel, de plegar la condición lumpen. Cada grupo anda boyando con su propia pancarta, predicando para la hinchada que mantiene cautiva; típica praxis de autobombo que termina postulando microclimas donde se dará manija hasta desapercibir la realidad. Como dijo Antonio Gramsci: “el individualismo no es más que un apoliticismo animalesco, el sectarismo es ‘apoliticismo’ y, si se observa bien, el sectarismo es, en efecto, una forma de ‘clientela’ personal”. (Gramsci, 1998: 28)

Este es el solitario cotidiano de la izquierda tradicional en la Argentina. El sectarismo ha recortado la política para la izquierda hasta desentenderla de la realidad. La imposibilidad de insertarse críticamente en la realidad, la dificultad para poder llegar a tener una incidencia real, se comprende y se explica, entre otras causas, en esta lógica egocéntrica y fraccional. En efecto, las interpretaciones escatológicas y los planteos teleológicos que promueven cada uno de estos agrupamientos cuando se sienten portadores de la verdad que predicán —que es la única y la última verdad— tienden a desconectarlos y, por añadidura, a restarle fuerza para alcanzar los objetivos que se plantearon por separado.

Es que sin quererlo, y como señala Cornelius Castoriadis, el marxismo, muy a pesar de Marx, ha llegado a ser una ideología “en tanto que doctrina de las múltiples sectas que la degeneración del movimiento marxista oficial hizo proliferar.” Y aclara a renglón seguido:

La palabra secta para nosotros no es un calificativo, tiene un sentido sociológico e histórico preciso. Un grupo poco numeroso no es necesariamente una secta; Marx y Engels no formaban una secta, ni siquiera en los momentos en los que estuvieron más aislados. Una secta es una agrupación que erige como absoluto un solo lado, aspecto o fase del movimiento del que salió, hace de él la verdad de la Doctrina y la Verdad sin más, le subordina todo lo restante y, para mantener su ‘fidelidad’ a ese aspecto, se separa radicalmente del mundo y vive a partir de entonces en ‘su’ mundo aparte. (Castoriadis, 1993: 21)

En definitiva, por el camino del sectarismo, el marxismo “ha llegado a ser una ideología en el mismo sentido que Marx daba a ese término: un conjunto de ideas que se relaciona con una realidad, no para esclarecerla y transformarla, sino para velarla y justificarla en lo imaginario, que permite a las gentes decir una cosa y hacer otra, parecer distintos de lo que son”. (Castoriadis, 1993: 20)

Siguiendo a Castoriadis agregamos nosotros que, al sectarizarse, sus perspectivas se fetichizan. Sabemos que el fetichismo sobreviene cuando la palabra, pero también la experiencia concreta, se afilia a espacios abstractos, separados de la realidad. Como consecuencia de la reproducción dogmática, el fetiche sustituye al dolor pero también a la alegría militante. El carácter fetichista de la izquierda no deriva tanto de su mercantilización cuanto de la alienación de la militancia. Hablamos de una transmutación porque, ni bien entra a escena, la izquierda se convierte en una cosa sensorialmente suprasensible. Parafraseando a Marx (1994) decimos que la izquierda tradicional es un lugar rico en sutilezas metafísicas y reticencias teológicas. Cuando se toma una cosa por otra; cuando se piensan, por ejemplo, los 90 desde las discusiones de los 70, con los términos que alguna vez se esbozaron en función de una coyuntura histórica muy diferente a las que nos toca, la teoría cabalga unos cuantos pasos por delante de la realidad. Los 90 visto desde los 70 se vuelven una comedia. Como dijo Marx, la historia se repite, primero, como tragedia y después como parodia.

Con el fetiche, la política adopta esa forma refleja que invierte lo que nombra. Nuevamente se busca adaptar la realidad a la teoría; teoría que ni si quiera será relevada como una herramienta para la caracterización histórica, sino como meras fórmulas matemáticas; un vademécum de consignas, poses, muecas, pines, remeras, frases hechas y portarretratos. El mundo se transfigura en apariencia y las apariencias –lo saben los chicos– engañan, nos encandilan. Con el fetiche se propone recuperar el tiempo perdido como mera repetición escenográfica dispuesta a sustituir a la acción política. La idolatría gira en torno a su ritual y junto con él, la política se descompone en un conjunto de actos rutinarios destinados a reafirmar y verificar el amor por la figura o el símbolo que los maravilló.

Pero que conste que estamos hablando del fetiche y no del mito. El fetiche y el mito son dos formas diferentes de pensar la política, dos mane-

ras distintas de introducir la pasión en la experiencia política. Si con el mito se busca maximizar la energía política que reúne el cuerpo colectivo; con el fetiche, por el contrario, se filtra la potencia que convocó a su alrededor. El fetiche separa a la política de lo que ésta puede; en tanto que en el mito se la vincula directamente a la promesa inscrita a la comunidad que reúne. Una cosa es la congregación y otra muy diferente, la movilización. No es lo mismo una reunión ceremonial en torno al ídolo que el encuentro que potencia a los hacedores –forjadores– de la historia. La política no se condensa en un día, en un sólo acto, menos aún si ese día llega cada un año. El fetiche procura volver a la política pura emoción y a la emoción una espera apasionada. Y la espera se convierte en retorno. El presente, entonces, es la figurita repetida del pasado que no deja de invocarse cual si fuera una contraseña política a recordarnos en cada reunión que desune. Cuando el mito se estabiliza pierde su intensidad. En un comienzo tenía connotaciones tanto rituales como profanas, en tanto se disponía para la reunión, la movilización y la acción. Pero vuelto tradición, cuando se fetichiza, poco le queda de su heterodoxia.

El fetiche es la estampita que todos debemos colgar, la nostalgia que hay que sentir, la experiencia que postergar, porque ya se hizo, ya fue. La idolatría consiste en la simple evocación emotiva, una reversibilidad desdramatizada del tiempo. El fetiche como la desmitificación de la política, cuando se vuelve una variante del sensacionalismo, un inventario de crónicas rojas.

Pero hay algo más todavía: porque el fetichismo es la imposibilidad de imaginar creativamente nuevas palabras para viejos problemas o, al revés, de recuperar viejas palabras pero dándoles una nueva experiencia. Es el pasado que se repite como tradición. Y la tradición es autoridad. Con la tradición no hay lugar para la invención. Está todo inventado, todo ha sido escrito; no hay siquiera un lugar para la glosa o las notas marginales. La política se dispone para la obediencia debida. Sólo nos queda ensolaparnos la escarapela para entonar una consigna mientras rememoramos alguna fecha. Habrá que decirlo de una vez: basta recorrer gran parte de la prensa de la izquierda tradicional para darnos cuenta de que la palabra quedó presa de sus efemérides. Esa fecha no será el pretexto para juntarse a ensayar nuevos recorridos; para dar cuenta de las nuevas apues-

tas, sino la oportunidad para tomarnos asistencia, sacarnos los trapitos al sol, lavar nuestra conciencia, formar filas, fruncir el ceño y salir a desfilar. El fetichismo reconstruye a la política como espacio necrológico.

La imposibilidad para definir una política propia caracteriza a la izquierda sectaria como una lectora de diarios. Siempre anda a la zaga de la noticia de último momento que le aporte el argumento diario de su lucha. La agenda de la izquierda es la prensa nuestra de cada día. Son grandes lectores contemporáneos del periodismo y hacen política para y desde el periodismo. Siguen leyendo diarios para saber en qué consistirá la marcha de la semana que viene. Cuando se encuentran todos desperdigados, la manera de estar en la sociedad será recalando en las cambiantes coyunturas que ni si quiera puede manejar. No hay tiempos largos para la izquierda tradicional, todo se comprime, todo tiene que ser *ya*, no hay estrategia, solo existen tácticas que son, en el mejor de los casos, manotazos de ahogados, la oportunidad para salir en la primera plana del diario.

Pero si hay algo que identifica a la izquierda tradicional es la televisión, la fascinación por la tv; todos quieren estar en tv. La televisión es el lenguaje que mejor se acomoda al fetiche. Si de lo que se trata es de disputar la imagen televisiva, actuar para la cámara, que se vea por tv, la izquierda acudirá con sus fetiches. Se apresura a desplegar su indumentaria y se parapeta detrás de la cámara en cuestión, exactamente detrás del periodista. ¡¿A ver quién llega primero, quién tiene el cartel más grande?! Cada secta morfando su sacramento y detrás de su bandera entonando su descontento con los cantitos de ayer. Es la izquierda espectacular ¡el foquismo de los noventa!

El fetiche posterga la discusión para tiempos mejores, incluso la clausura para sus propias filas. Se sabe, cualquier intento de debate en la base del Partido será visto y denunciado como fraccional y sus miembros expulsados de la organización.

En definitiva, cuando la izquierda fetichiza la política está sectarizando su intervención, está reproduciendo lo que ellos mismos habían cuestionado: la lumpenproletarización; están volviéndose una masa informe, difusa y errante. La obstinación teórica o dogmática, ese empecinamiento por mantenerse aferrados a rajatabla, a lo que alguna vez –hace casi ya dos siglos– se ensayó en función de un contexto que ya no es el nuestro,

la lleva a comportarse como el lumpenproletariado que alguna vez denostó y descalificó. Ese mismo lumpenaje que se deja engatusar y engañar por espejismos que son los disfraces de una época que hace tiempo quedaron atrás.

Por eso decimos que el sectarismo es a la izquierda lo que la representatividad a la democracia. El izquierdismo que separa y desencuentra, se expone cotidianamente en el dogmatismo que asumen las discusiones que desmiembra e impide articular las experiencias colectivas. Este me parece es uno de los principales obstáculos, si no el más importante, en esta etapa de gestación: la imposibilidad de crear vínculos, de recomponer la sociabilidad rota. La derrota que aconteció y la diseminó, confundió también los lenguajes. Cada uno anda boyando con una palabra y se aferra a ella como la burguesía se aferra a sus especulaciones y a su propiedad. Lejos de diferenciarnos de la burguesía, reproduce hacia el interior de las experiencias, la misma competencia individualista que caracteriza las relaciones capitalistas. Incluso, en el *éxito electoral* se puede advertir la misma arrogancia. Por eso, en la mayoría de los casos, el sectarismo asimila a la izquierda tradicional a los grupos de estudio; porque a veces, dicho sea de paso, resulta difícil distinguir entre una experiencia política y una orden de exegetas o glosadores.

#### **40. Autonomismo y purismo en la nueva izquierda: el socialismo en un solo barrio**

Dijimos que el aislamiento de la izquierda tiene que ver, entre otras causas, con dos prácticas concretas, muy expandidas. Por un lado, con el sectarismo, y, por el otro, con lo que aquí denominamos el autonomismo. Si el sectarismo es la forma que asume el aislamiento en la izquierda adscripta a la lógica de la representación; el autonomismo, la forma que asume el aislamiento en las experiencias autónomas adheridas a la lógica de la participación. En los dos casos se está reproduciendo la lógica serial instaurada por la dictadura, y en la democracia formal se está perpetuando la fragmentación social con todo lo que ello implica.

En efecto, hay una tendencia al aislamiento, y el autonomismo es también la expresión de esa tendencia. Mal que les pese a los *puristas*, lo mis-

mo sucede con las experiencias autónomas cuando incurren en el *ombli-guismo*, cuando proponen a su experiencia más allá de las otras experiencias, cuando se comportan como el centro del mundo.

La autonomía es uno de los rasgos más novedosos de la militancia de los noventa, que no es lo mismo que decir el más original. Organizaciones de desocupados, campesinos o estudiantiles; revistas, bandas de rock, murgas, grupos de teatro callejero o barrial, grupos de documentalistas o cineastas, trabajadores de fábricas recuperadas proponen la autonomía o la independencia como criterio de organización y también como marca de diferenciación respecto de la izquierda tradicional. Sin embargo, con el paso del tiempo, la autonomía se convirtió en otro comodín. Y la promesa que encerraba su postulación quedó empañada con las limitaciones que se derivaron de su uso abusivo. Como dice Guillermo Cieza: “Alguien les hizo creer que la estación siguiente al aislamiento es la pureza; aunque la historia y la psicología nos recuerdan que la estación siguiente a la soledad es la cooptación o la locura”. (Cieza, 2006: 47)

El riesgo que corre la izquierda autónoma hay que buscarlo en aquello que toma como referencia para definirse, como criterio de construcción. El problema no es tanto la autonomía cuanto el autonomismo; la fetichización de la autonomía. Muchas veces se confunde la autonomía con la autoreferencialidad –actitud que los lleva a experimentar sus prácticas desentendiéndose del resto de las otras experiencias–: una suerte de voluntarismo narcisista, que los repliega sobre sí mismos, sobre lo *bellos y puros* que son, que proponen al socialismo como una reserva moral.<sup>2</sup>

“La autorreferencialidad puede ser una enfermedad juvenil, como el acné, o un elemento constitutivo de la personalidad como el narcisismo. En todos los casos, empobrece las prácticas y las miradas y expresa una ausencia de confianza en las propias convicciones y en lo políticamente construido”. (Cieza, 2006: 39)

Como dice Miguel Mazzeo (2005): si la izquierda tradicional busca la parte en el todo –la parte está subordinada al todo–, la izquierda autónoma pretende encontrar el todo en la parte –el todo está subordinado a la parte–. Si para la izquierda tradicional el socialismo pasa por un solo partido, para el autonomismo el socialismo pasa por un solo barrio o una sola agrupación o una sola revista. Las consecuencias del aparatismo –del vanguardismo–

son semejantes a las de basismo –del autonomismo–: el aislamiento, la imposibilidad de masificar su convocatoria.

Por eso conviene distinguir claramente el autonomismo de la autonomización. El hecho de que las experiencias propongan a la autonomía como criterio de organización, no significa que sean autónomas en el pleno sentido de la palabra. Por el momento, la autonomía tiene patas cortas; significa que la organización es autónoma del Estado, los partidos, las centrales sindicales o religiosas. Autónomas en el sentido que pueden organizarse más allá de la institucionalidad de turno. Pero eso no significa que tengan que replegarse sobre su experiencia, desentenderse del Estado, de las organizaciones sindicales, etc.<sup>3</sup> No debería perderse de vista que la autonomía está incompleta. La autonomía no es un punto de partida sino su horizonte, un punto de llegada. La autonomía es un proceso que hay que desarrollar todos los días, desde el presente, donde se practica el cambio social. La autonomía no es un dato previo resuelto de una vez y para siempre, sino el propósito que se va averiguando contradictoriamente a partir de las limitaciones con las que tiene que medirse cada experiencia. Por eso preferimos decir autonomización, antes que hablar de autonomía, puesto que la autonomía no es la solución sino el problema, no es un presupuesto sino un proyecto. El pasaje de la autonomización a la autonomía no es automático o mecánico y tampoco espontáneo o simplemente voluntario. Hay que producirlo pero teniendo en cuenta las circunstancias que les toca, sean las circunstancias económicas, pero también las circunstancias políticas y culturales.

El autonomismo piensa a la autonomía como una isla, una suerte de reserva ecológica no contaminada, cuando solo se trata de una emergencia, un proyecto que hay que *desarrollar*. Y desarrollar quiere decir dos cosas: desarrollarla al interior de cada experiencia y desarrollarla –también– al exterior de la experiencia, salirlo a convidar a otras experiencias.

El capital o el poder no son ajenos a nosotros, no son una realidad exterior sino también una realidad interior, presente en nuestra vida cotidiana; se mueven a partir de nosotros, con nuestros hábitos, a partir de nuestras formas de vida. A través de la autonomización se trata de desandar trayectorias vinculadas a determinadas concepciones de mundo, determinados valores, determinadas creencias. Una empresa que no se resuelve por decreto, de un día para el otro.

Por otro lado, se dijo que la autonomía no es un proyecto que empiece y termine en la propia experiencia. Si las autonomías quieren dejar de ser eso, una isla –incluso si quieren sobrevivir, si no quieren ser sepultadas por el océano– tienen que expandirse, multiplicarse. Se sabe: la potencia de una experiencia se potencia con la potencia de la otra experiencia. Si una experiencia no es potente, entonces la otra no será tan potente como se arroga o cree serlo. Las experiencias no se sostienen en la autosuficiencia; en la excepcionalidad de la experiencia que encaran. Cuantas más experiencias autónomas haya –pero entiéndase: experiencias autónomas coordinadas o articuladas entre sí o experiencias autónomas coordinando y articulando con experiencias adscriptas a la izquierda tradicional–, más autónoma será la experiencia propia.

La autonomía no es un dato previo sino un proyecto que hay que realizar. La autonomía es una experiencia que se construye y no un dato a priori que se decretó o acordó en la primera asamblea. El hecho que la izquierda autónoma proponga recrear la vida más acá de las elecciones y del Estado, no significa que las elecciones por un lado y el Estado por el otro no vayan a disputar el sentido y la legitimidad a aquellas experiencias sociales, y no sólo la legitimidad sino el mismísimo lugar que ocupan.<sup>4</sup> Desde el momento que las experiencias están poniendo en tela de juicio el imaginario y la sociabilidad que sostiene la reproducción del capitalismo –la lógica de la mercantilización por ejemplo– se vuelven, por eso mismo, pasibles de toda sospecha; un dato que puede ser tenido muy en cuenta y, llegado el momento, no dudará en borrar del mapa.

La realidad no se construye donde a uno siempre le conviene. La política es como el ajedrez: se juega de a dos. Por lo menos de a dos; uno mueve sabiendo que después le tocará al otro y hará su jugada. Como el ajedrez o el truco, uno canta sabiendo que el otro puede salir a correrlo y uno tendrá que mandarse a guardar al mazo. Sin embargo, los microclimas, suelen transformar la política en un juego solitario.

Para decirlo con las palabras de Ezequiel Adamovsky, adscrito a la nueva izquierda autónoma,

[...] otra debilidad, quizá la más importante, es que estamos perdiendo nuestros canales de contacto con la realidad del común de la gente. Existe el peligro de que terminemos viviendo en nuestra propia

burbuja de activismo radical, si no cambiamos rápidamente de dirección y dejamos de ocuparnos de temas y de hablar con palabras que sólo se refieren a nosotros mismos. Hacer política radical no consiste en pelearse para ver quien es más bolchevique, sino saber escuchar y escucharse, y avanzar. (op cit. en Thwaites Rey, 2004: 41)

“Consideramos que la autoreferencialidad –señala Mazzeo– puede verse como un signo de la debilidad de los movimientos y como resultado de la presión ejercida por el sistema que intenta ‘corporativizarlos’ y encerrarlos en una superficie política y socialmente delimitada”. (Mazzeo, 2003: 59) De esa manera, agrega Mazzeo, “la autonomía se confunde con el aislamiento y con la seguridad que ofrece una micro comunidad socialmente cálida; con la ilusión de que se está concretando la idea de una sociedad perfecta en pequeña escala, de una ‘sociedad en sí’, sin ataduras; con la fantasía de que se está construyendo un colectivo exento de las contradicciones del conjunto de la sociedad y -claro- libre de todo riesgo que no sea la autoextinción; con la idea insular del ‘socialismo en un solo barrio’ sostenido en una producción de subsistencia”. (Mazzeo, 2003: 66/7)

De allí que el desafío de las organizaciones en la coyuntura actual, a fin de evitar ser literalmente compartimentadas y vaciadas de política para luego ser cooptadas, consista en aceptar las vinculaciones sociales y políticas que mantienen con otras organizaciones sociales, políticas y sindicales. Construir distintas herramientas teniendo en cuenta los criterios de organización y teniendo en cuenta los objetivos y las coyunturas donde juegan.

Para terminar, valen las palabras de Mabel Thwaites Rey:

La autonomía no puede equivaler a atomización desorganizada ni a primacía de la pulsión individual, por más libertaria que sea. La autonomía no tiene porqué renunciar a encontrar puntos de síntesis que, aunque provisionarios, vivos, cambiantes, deben permitir la acción, avanzar, crear; debe evitar la parálisis de la discusión eterna o el regodeo en los matices abstractos. De lo contrario, lo que triunfa siempre es el statu quo de un sistema de dominación injusto y crecientemente aberrante, que se nutre de la división de los oprimidos. (Thwaites Rey, 2004: 39)

## Notas

<sup>1</sup> Este tema lo hemos desarrollado en nuestro artículo “*Más allá del Estado, en el Estado y Contra el Estado*” publicado en *Reflexiones sobre poder popular*, comp. por Miguel Mazzeo, Bs. As., 2007.

<sup>2</sup> No es nuestra intención ponerle nombre a esas experiencias que tienden a reproducir la serialización a través del “ombliguismo”. Sí nos interesa dejar bien en claro que no estamos pensando en la experiencia del **Colectivo Situaciones**, una experiencia más citada que leída, más juzgada que comprendida. La aclaración se justifica porque el **Colectivo Situaciones**, en los últimos años, fue literalmente el chivo expiatorio de importantes sectores de las izquierdas (intelectuales o referentes del movimiento de desocupados), a través de la cual le endosaban injustamente sus propias limitaciones a éste colectivo. Se los acusaba de haber trabado con la difusión de sus ideas o sus investigaciones la organización del movimiento de desocupados. De repente comenzaron a adjudicarles los errores propios y los ajenos también, a **Situaciones** como si el **Colectivo Situaciones** fuera una organización superestructural que bajase la línea a las distintas organizaciones. Más allá de que se pueda o no coincidir con algunos de sus planteos, no cabe responsabilizar a dicho colectivo de las limitaciones de las experiencias autónomas que ella también integra. Por otra parte no solo se está sobredimensionando el lugar que ocupa en el campo popular sino subestimando al movimiento de desocupados en general. En esas acusaciones se mezcla un poco de todo: un poco de celos, otro poco de mezquindad, otro poco de pereza intelectual a la hora de comprender (que no quiere decir estar de acuerdo) sus planteos. Lo cierto es que con este tipo de actitudes se contribuye a fragmentar una vez más a la izquierda en general y al campo popular.

<sup>3</sup> No nos vamos a detener en esta cuestión porque la hemos desarrollada ampliamente en nuestros artículos publicados en el libro “*Reflexiones sobre poder popular*” junto a **Mariano Pacheco**. Para un análisis de las diferentes acepciones que tiene la “autonomía”, aconsejamos la lectura del libro de **Mabel Thwaites Rey**, “*La autonomía como búsqueda, el Estado como contradicción*” (2004)

<sup>4</sup> En el caso de los movimientos de desocupadas que eligieron a la autonomía para organizarse, se puede agregar que, el hecho de que se constituyan más allá de cualquier estructura partidaria, sindical o religiosa, sin ningún “aparato” por detrás, tiene sus ventajas y sus desventajas. Nuestra intención es concentrarnos en los obstáculos, algunos de los cuales, quizá los más importantes en la etapa de crecimiento y consolidación, sean el aislamiento y la cooptación. En efecto, el aislamiento crea las condiciones previas para la cooptación vía la estructura clientelar. No estamos apuntando una relación mecánica, simplemente señalando que la autoreferencialidad suele recrear condiciones favorables para la cooptación. Como dice Guillermo Cieza: “*Toda la política de financiación impulsada por el Banco Mundial, canalizada a través de las ONGs (salvo contadísimas excepciones), apunta a promover la fragmentación. Promueve el desarrollo de experiencias locales, no vinculadas y de baja escala pro-*

*ductiva. Prestan dinero para planes sociales focalizados y dispersos. En nombre de la eficiencia, son enemigas manifiestas de toda articulación política nacional y de cualquier propuesta de ayuda social con carácter universal.” (Cieza, 2005: 38) Pero ese aislamiento puede verse alentado por una política de Estado que, a través de los supuestos proyectos productivos, intentan “enclaustrar” a las experiencias en el territorio donde se mueven y vaciarlas, por añadidura, de política, bloquear las relaciones políticas con otras experiencias. El problema aquí es que muchas veces los referentes de base confunden la autonomía con la subsistencia. Los proyectos productivos no son ni micro emprendimientos, ni productivos. Se trata de proyectos de subsistencia para el movimiento o para los vecinos del barrio. Eso está señalando la fragilidad de la autonomía por un lado y la fragilidad de la experiencia por el otro. Lo que no es poca cosa. Eso tampoco desmerece el esfuerzo en crear, sostener y desarrollar los proyectos productivos. Pero conviene no perder de vista que el riesgo de los proyectos productivos es confundir los intereses inmediatos o las simples prácticas de subsistencia con un sistema social alternativo o mejor dicho con la reconstitución de experiencias sociales desmercantilizadas, confundir la autonomía con el aislamiento.*

## CAPÍTULO SEIS

### MÁS ALLÁ Y MÁS ACÁ DE LA CLASE

*“El proletariado necesita de su dignidad más todavía que de su pan”.*

**Karl Marx**, septiembre de 1847.

*“¡Esto es el pueblo! ¡Un imbécil, un analfabeto, un despolitizado!”*

**Glouber Rocha**, en *Tierra en Trance*.

## 41. Sobre la vigencia del proletariado

Michel Foucault decía que existe cierta modorra intelectual, una pereza política, cuando se dice que “el orden de hoy es igual que el orden de ayer y que la mejor manera de desautorizar el orden de hoy, o de denunciarlo, es demostrando que este orden actual es semejante al precedente. Sin embargo, creo que es muy importante para nuestra vida [...] saber en qué aspectos este orden que vemos instalarse actualmente es realmente un orden nuevo; cuáles son sus especificidades y qué lo diferencia de lo que podía ser el orden en los regímenes precedentes”. (Foucault, 1995: 163/4) Si la historia no siempre es la misma, porqué empeñarnos en utilizar categorías que fueron construidas para hacer hablar una época distinta a la que nos toca, porqué hacer hincapié en los sujetos de siempre, porqué volver sobre su derrotero.

Después de casi dos siglos tenemos derecho a tener otra tesis, merecemos el beneficio de la duda. Por eso las preguntas que queremos formular ahora son las siguientes: ¿Tiene sentido seguir pensando en el proletariado, al menos en los términos en los que se lo venía haciendo hasta hace unos años atrás? ¿Hasta dónde se puede hablar de proletariado a secas cuando la sociedad se ha lumpenproletarizado, cuando la fuerza de trabajo que dispone la multitud –su tiempo, su capacidad, su energía– perdió su carácter imprescindible en el modelo de acumulación contemporáneo? ¿Se puede seguir postulando al proletario como el sujeto revolucionario por excelencia? Cuando el proletariado se lumpemproletarizó, cuando la exclusión o la marginización amenazan convertir al proletariado en una masa informe, difusa y errante, en “una masa –como sostenía Mattini– de desocupados indeseables demasiado numerosa y cara para funcionar incluso como ejército de reserva”, ¿hasta dónde –preguntamos– se puede insistir en utilizar una terminología que ya no corrobora las circunstancias en la que nos encontramos? ¿Hasta dónde el *proletariado* sobrevive solo como una categoría nostálgica, que nos informa sobre *el tiempo perdido*, sobre lo que pudo haber sido y no fue? ¿No constituye un obstáculo a la hora de imaginar nuevas herramientas para juntar –coordinar o articular– aquello que se ha fragmentado? Estas y seguramente muchas preguntas más son los interro-

gantes pendientes, algunos de los cuales intentamos responder en los capítulos anteriores.

Pero detengámonos una vez más en la categoría *proletariado* y retomemos lo que dijimos arriba. Dijimos que el proletariado, a diferencia del lumpenproletariado, es aquel que tiene la posibilidad de encontrarse. La fábrica, en tanto espacio de producción, era un espacio de encuentro y, por lo tanto, un espacio de politización. En la fábrica, los trabajadores tenían la oportunidad de compartir sus problemas y organizarse conjuntamente en función de ellos; tomar conciencia a partir de compartir el mismo dolor. El punto es que —como anticiparon los anarquistas en el siglo XIX— la fábrica sigue siendo un espacio de producción pero está muy lejos de constituir el espacio de politización por excelencia, al menos el que imaginaron alguna vez Marx y Engels. Por un lado, las innovaciones tecnológicas y la modificación de los procesos de trabajo reasegurados con la desregulación del mercado laboral por parte de un Estado que se descomprometía y, por el otro, la centralidad que adquirió la economía financiera, convirtieron a la desocupación, al trabajo precarizado y la sobreocupación en los datos estructurales.

La desindustrialización, la desindustrialización, el menoscabo de las representaciones sociales y el deterioro de la cultura obrera, en el neoliberalismo, convierten al proletariado en una figurita difícil y en una tarea menor en relación a los procesos de marginalización llevados conjuntamente por el Capital y el Estado de Malestar. La lumpenproletarización de la sociedad constituye el fenómeno con el cual tenemos que medirnos a la hora de imaginar creativamente nuevas experiencias y nuevas formas para la acción colectiva.

¿Por qué nos empeñamos, entonces, en buscar al sujeto allá donde no hay nadie o hay muy pocos, cada vez más flexibilizados, precarizados, potencialmente desocupados? El hecho de que Marx haya ido a buscarlo allí no es garantía suficiente para que lo volvamos a encontrar en el mismo lugar y, sobre todo, no alcanza para demandarlo otra vez como el sujeto revolucionario, el protagonista fundamental de la acción colectiva.

Eso no significa que no existan trabajadores y tampoco que estemos descontando su organización. No estamos negando el protagonismo y la importancia que pueda tener en las luchas políticas y sociales. Pero de ahí a

sostener que se trata del sujeto detrás del cual hay que cerrar filas, es algo muy distinto. El proletariado, al menos en el que estaba pensando Marx, si bien no ha desaparecido del todo, ha perdido la centralidad que llegó a tener alguna vez.

Repetimos: no estamos pronosticando la muerte del proletariado como tantos otros, en su momento, vaticinaron la muerte del hombre, la caída del socialismo o el fin de la historia. Simplemente sostenemos que el proletariado ya no ocupa el lugar que tenía en la sociedad del siglo XIX o del siglo XX. Que la dinámica social es más compleja y que las herramientas para atar las diversas experiencias sociales que se producen en la sociedad son más complejas todavía.<sup>1</sup>

Tal vez la pregunta por el lumpenproletariado haya que ir a buscarla también en la derrota del proletariado o, para decirlo de otra manera, en la astucia de la burguesía, en la capacidad para reestructurarse ante la movilización del proletariado, para reconvertirse ante la amenaza que significaba la protesta masiva de los trabajadores.

Ahora bien: el hecho de que el proletariado no sea el principal actor no significa que debemos colgar el guante y renunciar a la acción colectiva. Habrá que ir a buscar el protagonismo allí donde el marxismo renegó; ir a encontrarlo a las filas del lumpenproletariado, al interior de esa masa informe, difusa y errante.

Cuando la sociedad se ha lumpemproletarizado, la pregunta por la politización será la pregunta por los espacios que cotidianamente cultiven las experiencias colectivas que resientan el dolor. Para decirlo de otra manera: cuando la sociedad se ha serializado, la pregunta por la politización hay que reformularla —o reinventarla— teniendo en cuenta la condición serial.

Si la fábrica dejó de ser un espacio de politización para los sectores subalternos conviene no seguir repitiendo de memoria las recetas de siempre. Hay que ponerse a imaginar otras posibilidades, nuevos itinerarios. Después de dos siglos sabemos que la burguesía no ha inventado a sus propios sepultureros y no resulta difícil conjeturar que por mucho tiempo va a ser bastante poco probable que ello suceda. En última instancia, si alguien asumió ese papel ha sido la lumpenburguesía y los dirigentes del Estado de Malestar.

Cuando de alguna u otra manera todos nos volvimos lumpenes; cuando la sociedad se ha lumpenproletarizado, no se puede seguir aferrado a las descalificaciones de la ortodoxia marxista, como tampoco hay que sentarse a esperar que suceda un milagro para poder colarse otra vez y decir lo que haya que decir. La imaginación política requiere de la imaginación sociológica.

Palabras como *proletariado*, *lucha obrera*, *partidos de los trabajadores*, *vanguardia proletaria* son categorías que ponen a las experiencias colectivas en un lugar donde no se encuentran. Ponen la política en lugares por donde ya no se transita o al menos no se transita como antes. Decir *proletariado* es como escribir *ciudadano*; son categorías que ya no sirven o tienen poco para expresarnos acerca de la realidad con la que tenemos que medirnos, categorías que no sirven para tener una inserción crítica real. Por más que se escriba doscientas veces en la misma página la palabra *proletariado*; por más que se la repita otras doscientas veces en un discurso de barricada, que la utilicemos para nombrar los doscientos Partidos que se arrojan la representación exclusiva de los trabajadores, no significa que exista en los términos en que existía hace cien años atrás.

Identificar la realidad con el proletariado es pretender adaptar la realidad a la teoría en la que fuimos entrenados y maravillados alguna vez, pero que a esta altura se ha vuelto una suerte de dogma que clausura cualquier discusión. Porque, y por más que nos pese, la realidad no se encuentra siempre en el mismo lugar, donde la aprendimos de memoria. Estos desplazamientos deberán ir acompañados por una acción política particular que de cuenta de la diferencia histórica. ¿Cuáles serán aquellas experiencias que vendrán al encuentro de la multitud informe, difusa y errante?

La respuesta a esta pregunta nos lleva a los movimientos de trabajadores desocupados pero también a los movimientos campesinos y a los movimientos indígenas; a los movimientos estudiantiles; a los movimientos de fábricas recuperadas y de recuperadores de deshechos –los cartoneros–; a los movimientos ecologistas, feministas, de personas privadas de la libertad, gays, travestis, movimientos de derechos humanos; al movimiento antiglobalización o a los antibelicistas; a los de liberación nacional y, también, al movimiento de los trabajadores. Movimientos sociales y movimientos políticos. Frentes de oposición política y frentes electorales. No hay

vagones principales y, mucho menos, una vanguardia superiluminada marcando el camino a un actor que el resto debe seguir. La sociedad se ha lumpenproletarizado, convertido en una masa informe, difusa y errante y cualquier acción colectiva coordinada o articulada, si no quiere fracasar de antemano, deberá tener muy presente esta condición serial.

## 42. Devenir multitud

Si nuestro punto de partida fue la desautorización política que se hizo sobre el lumpenproletariado –descalificación prejuiciosa que se hizo a partir de categorías que se apresuraban a valorar y juzgar la vida lumpen antes que buscar comprenderla y explicarla– nuestro punto de llegada tampoco será sociológico sino filosófico. Esto es algo que el lector pudo haber constatado en el transcurso de la lectura, a medida que se fue topando con la categoría *multitud*; una multitud que se fue abriendo camino a medida que la sociedad se iba lumpenproletarizando. Cuando la sociedad está expuesta a los procesos de fragmentación e identificación, la multitud es nuevamente su destino. La multitud es la categoría que mejor nos permite nombrar la informalidad, la difusión y la errancia de la sociedad.

Por eso, para terminar, volveremos sobre la categoría multitud; una categoría que ha recobrado actualidad, que vuelve a ponerse sobre el tapete como si fuera un enigma, una esfinge que espera ser descifrada. Tal vez porque la multitud es una categoría abierta, una pregunta pendiente. Lo sugerimos en varias oportunidades: el lumpenproletariado es esa multitud informe, difusa y errante, un bestiario que tiene mil rostros distintos.

La multitud es una noción que ha hecho carrera en el campo de la filosofía, no así en la sociología. La sociología desconfía de la categoría, a pesar de que se haya inaugurado apelando a ella. Vayan por caso los trabajos de Gabriel Tarde y Gustavo Le Bon en Francia o Ramos Mejía o Ingenieros en la Argentina. La sociología contemporánea es reticente a su empleo toda vez que estaría ante una categoría ambigua, que no sirve para caracterizar al sujeto interpelado con ella. Demasiado imprecisa para interrogar a la realidad. Pero también demasiado amplia, demasiado informal para que se vuelva su objeto de estudio preferido. La sociología no advierte que es la

ductilidad que caracteriza a la categoría la que nos permite nombrar aquello que se encuentra fragmentado, desvinculado, que no tiene una forma definitiva.

Por el contrario, en el mundo de la filosofía, desde Maquiavelo o Hobbes, Spinoza o Nietzsche, hasta llegar a Negri o Virno, pasando por Hegel o Rousseau, la *multitud* siempre ha sido uno de los objetos más preciados y, casi siempre, más sospechados.

No se nos escapa que la *multitud* es una categoría que se ha puesto de moda hasta transformarse en una suerte de comodín que encaja perfectamente en cuanto escrito aborde cuestiones referidas a la protesta social. ¡Otra categoría fetichizada!

Pero más allá de eso, lo cierto es que cada vez que escuchamos o evocamos a la *multitud*, todos sabemos de qué estamos hablando, a qué estamos haciendo referencia, aunque nadie sepa exactamente a qué está aludiendo, a *ciencia cierta*, cuando se la emplea. Es una categoría fantasma donde cada autor carga lo que quiere: sus apuestas, sus prejuicios, sus temores, sus sospechas, sus expectativas. Cada uno le reclama lo suyo para ponerla en juego donde mejor le plazca. De allí que la *multitud* no sea tampoco siempre la misma. La multitud de Toni Negri no será la misma de Peter Sloterdijk. La multitud de Paolo Virno no tiene nada que ver con la multitud Laclau, por citar algunos autores que reconocen su actualidad.

Pero más allá de los contornos que asuma, lo cierto es que la multitud subsiste como una categoría maldita. Su hermetismo, la imposibilidad de apresarla de una vez y para siempre, de describirla o caracterizarla, de dar con sus propiedades constitutivas, la vuelve perturbadora.

Las acepciones que tiene dejan entrever la desconfianza con la que carga todavía. Una desconfianza que se vuelve patente cuando la designamos con sus sinónimos, a saber: *masa, vulgo, turba, chusma, gentuza, populacho, plebe, muchachada, morralla, montón, horda, caterva, gentío, manada*. De todas ellas, tal vez la palabra *multitud* sea la más aséptica de todas, pero no por ello deja de ser la más misteriosa. Y ese misterio puede reconocerse en la imprecisión de su significado. La multitud es aquello que es improbable poder definir; aquello que no tiene una forma clara, que es multiforme, que va cambiando de color y de razón. La multitud es el lugar

del caos, una región brumosa, difícil o casi improbable de precisar categóricamente.

Cuando la filosofía no sabía de qué se trataba la vida cotidiana –los costados densos y abyectos, trasnochados de la gran ciudad– no dudaba en apelar a la noción de multitud para nombrar lo impenetrable; lo que todavía no se podía o no se atrevía a explicar. En verdad no se trataba de revelar mucho que digamos, simplemente había que ponerse en guardia frente a todo lo que amenazaba la vida confortada, y la multitud encontraba el lugar donde poner todas las fichas; era, sin lugar a dudas, una amenaza que flotaba en el ambiente, sobre la cabeza de los estadistas.

La multitud es irreductible; una categoría abierta al mejor postor, que se encuentra en permanente disputa. Por eso constituye una de las categorías más controvertidas de la filosofía y por eso, agregamos, su debilidad será también su fortaleza. La imposibilidad de definir a la multitud nos está diciendo sobre la promesa pendiente.

Pero una promesa no es un hecho consumado. La promesa no es garantía de nada. Porque la multitud es ambigua. No está escrita la última palabra sobre la multitud. La multitud puede ser una cosa o puede ser otra. Si para Negri la multitud es el lugar de la potencia, para Sloterdijk el lugar de la impotencia. Mientras que para Virno, a mitad de camino, puede ser el lugar de la potencia, de la fuga, pero puede ser también el lugar de la impotencia, del refugio o la integración.<sup>2</sup>

Tampoco estaban constatando nada nuevo; la filosofía política moderna se había inaugurado con las mismas sospechas. Es el caso de Maquiavelo para quien las multitudes, más precisamente el *vulgo*, era uno de los ítems centrales en la agenda del Príncipe. Me explico: si la pregunta por el Príncipe era la pregunta por la unificación del Estado –un Estado que estaba diseminado entre principados y papados– el problema de la unificación, en última instancia, apuntaba a la multitud. Una cosa llevaba a la otra como un juego de espejos.

Las multitudes son crédulas y volubles y como se dejan guiar por lo que ven y lo que sienten, antes que por lo que piensan, andan boyando, siguiendo la oferta de turno. Hoy están con un príncipe y mañana con otro. La credulidad explica la volubilidad de la multitud, su informalidad, su difusión y su errancia. De allí que una de las primeras tareas del Príncipe, si

quiere conocer la gloria; es decir, si desea perpetuarse en el poder, es ganarse la adhesión de las multitudes y para ello no basta la fuerza, se requiere de la astucia. El Estado tiene el monopolio de la fuerza pero también el monopolio de la identificación. Hay que convertir a la multitud en pueblo, hay que unificar aquello que se encuentra de un modo caótico. Marx agregará en el *18 Brumario*: hay que identificar aquello que se ha fragmentado.<sup>3</sup>

Algo parecido a lo que sostiene Thomas Hobbes. La pregunta por el Estado es la pregunta por el estado de naturaleza. El Estado es la posibilidad de imprimirle una forma a aquello que no lo tiene. La multitud es la forma que asumía la sociedad civil en el estado de naturaleza. Si la multitud es informe, entonces es el lugar de la guerra. La multitud es lo que contradice el monopolio estatal de la decisión política. La multitud es antiestatal, anti-popular. Allí donde hay multitud, no hay pueblo. “La multitud para Hobbes rehuye de la unidad política, es refractaria a la obediencia, no establece pactos durables, no consigue jamás el estatuto de persona jurídica porque nunca transfiere los propios derechos naturales al soberano”. (Virno, 2003: 13) De hecho, el terror es la sospecha que tiene el Estado de la presencia inminente y por doquier de la multitud. Y la paradoja es que el terror unifica cuando disuade a la multitud. La multitud, que se caracteriza justamente por la informalidad que se reconoce en su errancia, adquiere una forma definitiva cuando se la solicita, interpela. El Estado atrae cuando nos encandila, cuando nos apabulla visualmente.<sup>4</sup>

Cuando Marx define al lumpenproletariado como “esa masa informe difusa y errante” se acerca sin quererlo a las posiciones de Maquiavelo o de Hobbes. Las características que estos le adjudicaban a la multitud son las mismas que Marx le endosaban al lumpenproletariado. Al fin y al cabo, qué son las multitudes sino una masa informe –carente de forma–, difusa –siempre abierta, presente en todos lados– y errante –que se mueve de aquí para allá todo el tiempo–.

Tanto para Hobbes como para Maquiavelo, al igual que para Marx, la multitud es una categoría negativa. La multitud es el lugar de una negatividad que hay que conjurar, unificar a través del terror del Estado (Hobbes), la organización (Marx) o la vanguardia (Lenin).

Con todo, la multitud es su propio devenir. Y la lumpenproletarización ha sido el proceso que pretendió encorsetar el devenir masivo de lo político

pero también de lo social. Lo que impide identificar esas instancias en su vida diaria.

Cuando la sociedad se ha lumpenproletarizado, la noción de multitud recobra actualidad. Actualidad que puede verificarse en el esnobismo del debate contemporáneo pero también –y sobre todo– en la manipulación que hace el periodismo empresarial. La multitud, sostenemos, vuelve y lo hace con toda su ambivalencia. La multitud sigue siendo el lugar de la ambigüedad, de los malentendidos.

Si terminamos apelando a esta categoría no lo hacemos para estar a la altura de la moda, sino porque nos interesa la apertura que ganamos con ella. Si volvemos sobre la multitud es para dar cuenta de los procesos de fragmentación social, política y cultural, pero también para señalar las tareas pendientes, los desafíos que aguardan al final de este recorrido. La multitud es una categoría abierta, que invita por tanto a ser completada. Una pregunta en voz alta que espera ser debatida, sobre todo en el terreno de las acciones colectivas, al interior de las múltiples experiencias sociales que se encaran para desandar y hacer frente los procesos de fragmentación e identificación. La respuesta a la pregunta por la multitud apunta directamente a las herramientas que habrá que producir para coordinar y articular las distintas experiencias, sus luchas prefigurativas, para convalidar el cambio social que puedan estar germinando aquí y ahora.

## Notas

<sup>1</sup> Este tema también lo hemos desarrollado ampliamente en los ensayos que incluimos en el libro “*Reflexiones sobre poder popular.*”

<sup>2</sup> Mientras que para Spinoza la multitud era el lugar de la potencia. Había una positividad en la multitud que se verificaba en experiencias como la amistad, la fiesta popular o la democracia participativa. Esta es la acepción que retoma Toni Negri. La multitud es el lugar de la potencia, de una positividad que se irá componiendo de diferentes maneras. Porque si bien la multitud es el lugar de la potencia, esa potencia no siempre se expresó de la misma manera, a partir de las mismas prácticas.

Pero no vayamos tan rápido. Según Negri, el marxismo se inaugura con una frase que no tardará demasiado en traicionar. Esa frase es una de las primeras estrofas del “Manifiesto Comunista” que reza: “*La historia es la historia de la lucha de clases*”, o sea, que la historia es la historia de una relación, la relación entre el Trabajo y el Capital. Según Negri, el marxismo, con Marx a la cabeza, estudió a dicha relación haciendo hincapié en el Capital. El acento estuvo puesto en el Capital, relegándose a un segundo plano al Trabajo. De esa manera explicaba la lógica de la clase burguesa pero no explicaba la lógica de la clase obrera. Se concentraba en los modos de objetivación pero relegaba los modos de subjetivación. Para Negri hay una tendencia a explicar al Trabajo desde el Capital Y cuando eso sucede el trabajador aparece como víctima, el trabajador es alguien que aparece *negado* por el capital. El trabajador sería alguien que es *explotado* en las relaciones económicas (-), *dominado* en las relaciones políticas (-), y *engañado* en las relaciones ideológicas o culturales (-). En vez de postular al trabajador como *sujeto* se lo relega al papel de objeto. El trabajador es *objeto-de* (explotación, dominación, engaño); siempre aparece afectado por el signo menos.

Lo que va a hacer Negri es invertir los términos, explicar el antagonismo pero poniendo énfasis en el Trabajo. De esa manera pretende, por un lado, desvictimizar al trabajador, puesto que antes que ser *objeto-de*, el trabajador aparece como *sujeto-de* lucha, y, por el otro, reconocer la *positividad* de su experiencia. El trabajador es sujeto de *producción* en las relaciones económicas (+), sujeto de *composición* en las relaciones políticas (+) y sujeto de *creación* en las relaciones culturales (+). Subjetivar al sujeto sería reconocer el papel y el lugar central que tiene el trabajador en los procesos de subjetivación.

Para decirlo de otra manera: hasta entonces el Capital era el que preguntaba, era el lugar de la afirmación, mientras que el Trabajo aparecía en el lugar de la respuesta (negación). Si el capital actuaba (Tesis), el trabajador re-accionaba (anti-tesis). Lo que va a hacer Negri es un enroque, de esa manera, de ahora en más, será el trabajador el que pregunta y acciona, y el capital el que responde y reacciona. Pero al hacerlo estaba poniendo a Marx más allá de Hegel, sustrayéndolo de la dialéctica.

La escritura de Negri no es fácil de seguir, sobre todo porque esta dialogando con varios autores al mismo tiempo, reescribiéndolos según su propia apuesta. Puede decirse que Negri relee Marx desde Foucault, con los aportes de Foucault. Pero es un

Foucault leído a su vez a través de Deleuze. Me explico: el estructuralismo de Foucault es una respuesta al estructuralismo de Althusser. Se sabe que Althusser había quedado atrapado en una suerte de círculo vicioso del cual no podía salir en tanto se había desentendido del sujeto. Recordemos que su punto de partida no es el sujeto que se relaciona, sino las relaciones que sujetan. Cuando Althusser postulaba relaciones que sujetaban por doquier, una estructura atravesada por relaciones ideológicas que “sobre-determinaban” a las relaciones económicas que estaban a su vez determinando en “última instancia” a las relaciones ideológicas, estaba ingresando por un callejón sin salida. El sujeto había sido sacrificado y no había nadie para romper la circularidad de las relaciones de causalidad estructural.

Para evitar quedar atascado como Althusser, Foucault, que alguna vez había pronosticado también la muerte del hombre, se apresura a aclarar que allí donde hay poder hay resistencia. Nunca explicó muy bien de qué se trataba la resistencia, pero repetía que allí donde había poder era porque había también resistencia. La necesidad de continuidad que tiene el poder es la mejor prueba de que se trata de un proceso siempre abierto, de que los cuerpos son irreductibles. Por más disciplinas que se tiendan sobre las fuerzas que suponen los cuerpos, aquellas son irreductibles. Entonces, si hay relaciones que sujetan, poderes que disciplinan o adiestran, será porque hay resistencias, cuerpos que todo el tiempo se niegan inscribirse en las relaciones de saber-poder.

Deleuze retoma a Foucault pero lo da vuelta, lo corrige sobre la precedencia de la resistencia respecto al poder. No va a decir que primero está el poder y luego la resistencia, sino que primero aparece la resistencia y luego el poder. Es decir, hay una resistencia que el poder busca sujetar, estabilizar, fijar o formatear. El cuerpo es una máquina de deseo, en fuga, que el Estado quiere capturar (máquinas de captura).

Pero volviendo a Negri, estábamos diciendo que cuando postulaba como punto de partida al Trabajo, antes que al Capital, estaba poniendo en primer lugar al sujeto y en segundo lugar al poder. Primero es el sujeto (la potencia) que constituye, que innova, emerge, subjetiviza; y en segundo lugar, el poder (potestad) que instituye, que captura, estabiliza, descompone, objetiviza.

Resumiendo: Para Negri la multitud, esto es, el trabajador, es el lugar de la composición de clase, de la refundación constante. Una *composición* que no será inocente para el Capital puesto que lo pondrá en crisis. La respuesta del capital será la *reestructuración* que tenderá, por un lado, a la *descomposición* (por ejemplo a través de la fuerza) y, por el otro, a la *captura* de todo aquello que lo puso en tela de juicio. El capital se apropiará de la novedad que representa la actual composición de clase. Luego, el trabajador, ante la descomposición, no se quedará en el molde pero tampoco lo enfrentará sino que elegirá la fuga hacia adelante, es decir, la innovación. El trabajador, se recompone, insiste en una nueva subjetividad que a su vez pondrá otra vez en crisis al capital y esta a su vez tenderá a la *resetruaturación* y la *captura* de su novedad y así sucesivamente. De esta manera Negri explica el pasaje del obrero profesional al obrero masa hasta llegar al obrero social que es la forma que asume la multitud en la sociedad contemporánea. O para decirlo de otra manera, el pasaje del capitalismo industrial al capitalismo fordista hasta llegar al capitalismo posfordista, que no es sino el pasaje del Estado nación al imperialismo y del imperialismo al imperio. Pero no nos vamos a meter ahora en este tema, ya tendremos oportunidad de retomarlo.

Perter Sloterdijk (2002) es más pesimista a la hora de pensar el lugar que tienen las multitudes en la sociedad contemporánea. Está claro que uno de los fenómenos que

caracterizó a la sociedad capitalista es la masificación. La masividad es el dato central del capitalismo que puede verificarse en fenómenos como la urbanidad y la industrialización. Desde ese momento, la masividad fue vista, sobre todo por las correspondientes burguesías, como una fatalidad. Necesitaban de la multitud, en tanto fuerza de trabajo, pero las multitudes representaban una serie de riesgos para sus intereses concretos. El “desprecio” es el nombre que se le da a esa sospecha. En “el desprecio a las masas” puede corroborarse la desconfianza que las elites dirigentes proyectaban sobre aquella multitud, sobre su devenir crítico y/o potente.

En verdad, el libro de Sloterdijk, es una suerte de reescritura de “Masa y poder” de Elías Canetti. Los dos libros comparten la misma inquietud por las masas, las mismas sospechas. La pregunta por el poder es la pregunta por la multitud. Hay una relación de continuidad entre los términos en cuestión. Sin embargo las conclusiones no serán las mismas. Si para Canetti la multitud es el lugar del poder, la pregunta por las multitudes es el lugar de la potencia, para Sloterdijk, la pregunta por la multitud es la pregunta por la impotencia. A pesar de ello, hay otro punto en común. Porque si las multitudes compactas permitieron o son un producto del fascismo, la multitud abigarrada, que es la forma que asume la multitud en la sociedad posmoderna, es la causa o la consecuencia del neofascismo. El hecho de que sean impotentes no significa que sean más ingenuas o inocentes. La impotencia es el resorte que le permitirá a la autoridad de turno, contar con alguna legitimidad o consenso social. La multitud era el lugar de la potencia, en tanto se trataba de multitudes homogéneas. Pero las multitudes no han sido siempre la misma multitud. Estamos asistiendo al desplazamiento de la multitud compacta por la multitud abigarrada o molecular. La masa abigarrada es la masa mediática, ese “*soberrano banal*” que solemos reconocer enseguida en la “*generalidad*” que nombramos como opinión pública. Para Sloterdijk, la masa contemporánea es una gran paradoja que podemos contar a partir de estos términos: el “*Individualismo de masas.*” “*Las masas actuales han dejado de ser masas capaces de reunirse en tumultos; han entrado en un régimen en el que su propiedad de masa ya no se expresa de manera adecuada en la asamblea física, sino en la participación de programas relacionados con medios de comunicación masivos. Por ello, las mayorías han dejado de ‘rebosa’ o de ‘inundar’. (...) De la masa tumultuosa hemos pasado a una masa involucrada en programas generales; de ahí que ésta, por definición, se haya liberado de la posibilidad de reunirse físicamente en un entorno lo suficientemente amplio como para albergarla. En ella [y he aquí la paradoja] uno es masa en tanto individuo. Ahora se es masa sin ver a los otros. El resultado de todo ello es que las sociedades actuales, o si se prefiere, posmodernas han dejado de orientarse a sí mismas de manera inmediata por experiencias corporales: sólo se perciben a sí mismas a través de símbolos mediáticos de masas, discursos, modas, programas y personalidades famosas. Es en este punto donde el individualismo de masas propio de nuestra época tiene su fundamento sistémico.*” Y más adelante: “*Hoy (...) la masa en cuanto tal ya solo se experimenta a sí misma bajo el signo de lo particular, desde la perspectiva de individuos que, como diminutas partículas elementales de una vulgaridad invisible se abandonan precisamente a aquellos programas generales en los que ya se presupone de antemano su condición masiva y vulgar.*” (p.16/9) El individualismo de masas nos está diciendo sobre ese individuo que ha sido desgarrado del cuerpo colectivo para ser luego cercado por los medios masivos de comunicación. Sloterdijk denominó a este proceso el “*desamparo organizado*”. “Desamparo” porque como se dijo recién el individuo ha sido separado del colectivo, ha sido disgregado,

serializado, abigarrado; y “organizado”, porque el entretenimiento tampoco es inocente, una mera casualidad. El desamparo organizado es la forma que asume el dominio totalitario en las sociedades contemporáneas, vertebradas por la red mediática. Un dominio pues, mediático que estaría explicando la *“impotencia desorganizada”*, puesto que cuando el individuo está aislado *“ya no cabe escuchar un grito general”*; para entonces la multitud habrá perdido su *“intensidad revolucionaria”*, ese lado impulsivo y efervescente que tanto caracterizó a la masa durante el siglo XX.

Y esa impotencia es algo que puede reconocerse en *“la radical subordinación de toda percepción de realidad a la proyección”*; en la identificación, es decir, en la *“exteriorización del deseo subjetivo de idealización, glorificación y sobredeterminación sin atender a las propiedades reales del objeto admirado”*, en el culto al estrellato y la fetichización mediática; y en el embotamiento, es decir, en esa suerte de autoengaño encaminado a lograr satisfacción y algún tipo de seguridad.

En definitiva, para Sloterdijk, *“no es extraño que estas masas privadas de la capacidad de reunirse en calidad de posibles congregaciones ante fenómenos contemporáneos también hayan perdido con el paso del tiempo la conciencia de su potencia política. (...) La masa posmoderna es una masa carente de potencial alguno, una suma de microarquismos y soledades.”* (p.18)

Por último, repasemos la versión de Paolo Virno. El punto de partida de Virno también será el posfordismo. Se trata de una broma pesada, en tanto alude a las consecuencias paradójales que tuvo la movilización de la multitud en la década del '70 en general y en 1977 en particular, sobre todo en Turín en fábrica de Fiat. Lo que quiere decir **Virno** es que el capital se apropiará de la tendencia expuesta por la movilización de aquella multitud. Hizo de la movilización un insumo, su principal recurso productivo. Según **Virno** en los '70 se incorporan a la fábrica jóvenes estudiantes, estudiantes que tienen que salir a trabajar si querían seguir estudiando, jóvenes que a su vez habían hecho su experiencia en el '68, muchos de los cuales se habían formado en la tradición autonomista. De esta manera la experiencia autonomista de los '60 irá a parar a la fábrica en los '70 hasta innovar la lucha. 1977 es un año de huelga y sabotajes. Los trabajadores rechazan el trabajo en la fábrica, rechazan el puesto fijo y las horas extras. Son trabajadores que no quieren trabajar, que reafirman el derecho al no-trabajo. La protesta descoloca a los empresarios que no saben muy bien qué hacer. La primera respuesta del Estado y del Capital es clásica: represión y criminalización seguida de despidos masivos. Luego el capital se da cuenta que en las cualidades expuestas por la movilización está la clave para reestructurarse y de esa manera desarmar los términos de la movilización. En vez de ir contra ella, hará de aquella un nuevo punto de partida. Solo que cuando se apropia la tendencia se vuelve negativa, se vuelve flexibilización y desregulación laboral. Porque hasta entonces, en tanto buscaba producir tiempo para inventar otras formas de vida, se trataba de una tendencia positiva. El posfordismo hará de la tendencia al no-trabajo, un recurso productivo, un insumo. Aquello que lo puso en tela de juicio se convertirá en una nueva posibilidad para seguir valorizando el capital más allá de la fuerza de trabajo, es decir, en el no-trabajo, en el saber social, en las cualidades que se desarrollan fuera de la fábrica, en los márgenes de la praxis productiva que luego serán absorbidos por la fábrica.

El posfordismo como la subsunción de tres esferas que hasta entonces venían por carriles separados. Esas tres esferas, que se han imbricado hasta componer una suerte de nudo esencial, son el trabajo (producción), la acción política (comunicación) y la

reflexión intelectual (saber), es decir, las relaciones económicas (*poiesis*), las relaciones políticas (*praxis*) y relaciones culturales (*intelecto*). Hay una inmediata coincidencia entre la producción y la reproducción, entre la estructura y la superestructura. Cuando el saber es la fuerza de trabajo, producir será comunicar.

Hasta entonces la tecnología era la forma que asumía el saber en la organización de la producción. La tecnología como trabajo muerto, como capital constante. Pero con el posfordismo, el saber se ha transformado en la principal fuerza de trabajo. Una fuerza que para desarrollar, intensificar y calibrar necesita de la cooperación. Y la cooperación supone, por añadidura, de la acción comunicativa. Por eso la producción ya no se organiza sobre la base de la división del trabajo sino en base a la cooperación del trabajo.

El pensamiento dejó de ser una actividad íntima y privada para transformarse en algo exterior y público, y dejó de ser por tanto el lugar de la especialidad, de los lenguajes específicos. Cuando la producción se informatiza, pero también cuando el trabajo se vuelve cada vez más improbable, más esporádico y discontinuo, o sea, cuando el trabajador reconoce en su propia angustia la vulnerabilidad del mundo del trabajo; cuando la inseguridad es la forma de estar en la sociedad, ya no podrá aferrarse a los saberes especiales que creyó aprender de una vez y para siempre, aquella especialidad que imaginó significaba el reaseguro para su futuro. La especialidad vuelve insegura la vida desde el momento que si el día de mañana perdimos el trabajo o el trabajo no se organiza sobre la base de la especialidad contratada, entonces nos habremos quedado en la calle sin demasiadas garantías que se nos contrate en otro lugar. Por el contrario, y a la espera de un trabajo, el trabajador desarrollará talentos genéricamente sociales. La cuestión es conocer un poco de todo, moverse en distintos lugares al mismo tiempo. De allí que la curiosidad y la charla sea la forma de entrenarse o desarrollar los talentos que reclamará la producción contemporánea. Porque precisamente ese hábito de no adquirir hábitos duraderos, más tarde, cuando haya encontrado por fin un trabajo, será su instrumento de trabajo, la materia prima que recluta el capital para producir y valorizarse.

Por eso la *intelligenza* de la que habla Virno, no tiene nada que ver con los saberes específicos. Se trata de una razón comunicativa, unos saberes que se desarrollan durante la comunicación y que reclaman por eso mismo de los “lugares comunes” no solo para entenderse sino para producir. De allí que producir sea comunicar, comunicar los saberes. El productor es un virtuoso que manipula juegos lingüísticos.

Virno llamó a esto “gramática de la multitud”. Gramática que compone, dijimos, un nudo esencial o neutral, toda vez que no tiene una forma determinada. Por eso constituye una suerte de premisa. La gramática es lo que la multitud tiene en común, pero esa premisa es ambivalente en el sentido que puede asumir formas diferentes. Puesto que la razón comunicativa, la cooperación, puede servir tanto para *refugiarse* como para *fugarse*. Si en el primer caso se trata de hacer hincapié en los lugares comunes para integrarnos (sujetarnos, quedarse atado), es decir, para volver a entrar o permanecer vinculado o sujeto al Estado, la manera de autopetruarse en el capitalismo. En el segundo caso, se trataría de hacer pie en esos saberes pero para correrse de lugar, es decir, para salirse del juego, para emanciparse del Capital y del Estado. Para crear otro juego más allá de la lógica de la mercancía y de la lógica de la representación en general.

La multitud será impotente cuando utiliza los saberes para seguir o volver a entrar, pero se volverá potente cuando practica el “éxodo”. Porque el éxodo es la forma que asume la acción colectiva de la multitud cuando se vuelve “desobediencia radical”, cuando ya no trata de romper una ley específica sino de poner en cuestión la misma facultad de

mando del Estado; cuando produce nuevas subjetividades que son nuevas maneras de vivir. Fugar porque no se trata de tomar el poder cuanto de innovar, crear una nueva esfera pública. Eso no significa que se desentienda del Estado. De hecho, todas estas experiencias practican también la “resistencia” que será el modo de salvaguardar lo que se está innovando, las nuevas formas de vidas, las comunidades de amigos. Porque el Estado seguirá avanzando contra todo aquello que lo ponga en tela de juicio, aunque sea indirectamente. De allí que tampoco pueda descartarse el uso de la violencia, pero será una violencia que no se pondrá en juego para tomar el poder sino para conservar el cambio social que se viene produciendo, para prolongar lo que está siendo, la transformación ya acaecida.

*“Puesto que éxodo es una sustracción emprendedora, el recurso a la fuerza ya no será a la medida de la conquista del poder del Estado en el país del faraón, sino de la salvaguardia de las formas de vida y de relaciones comunitarias experimentadas a lo largo del camino. Son las obras de la amistad las que merece ser defendidas cueste lo que cueste. La violencia no está tendida hacia el porvenir radiante, sino que asegura respeto y persistencia a lo que fue esbozado ayer.”* (Paolo Virno, en *Virtuosismo y Revolución*, p. 111.)

Se advierte entonces que las multitudes no han sido siempre la misma multitud: si de un lado se las interpela negativamente cuando se pretende objetivarlas, estabilizarlas, formalizarlas (a las multitudes hay que vigilarlas, controlarlas, disciplinarlas, contenerlas: se trata de las multitudes peligrosas, de la simulación y la criminalización de la multitud); del otro, cuando se las sustancializa (esencializa) se las emplazará activamente (se trata ahora de la politización de la multitud; de la proletarización de la multitud; la multitud no solo como forma de resistencia sino como insistencia, es decir, como la posibilidad de explicar el cambio, y sobre todo, de inscribirse en términos de cambio social.), incluso más allá de sus condiciones, desde la voluntad irascible que compone. En cierta medida podemos agregar que la postura de Ramos Mejía se asemeja, sino anticipa, a la de Paolo Virno, para quien multitud no es sólo un sujeto social, sino una forma del ser a partir del cual puede nacer una cosa pero también la otra, por tanto, la multitud es una categoría ontológicamente ambivalente.

Repasando, si para Peter Sloterdijk la multitud, que es la multitud molecular, la masa mediática, abigarrada, es impotente, para Negri es el lugar de la potencia. Si podemos hablar de multitud es porque reconocemos la potencia de la experiencia colectiva, si no estaríamos hablando de otra cosa, de “pueblo” por ejemplo. Por el contrario para Virno no está escrita la última palabra sobre la multitud. La multitud puede ser el lugar de la potencia pero puede ser también el lugar de la impotencia. La multitud es una experiencia en disputa o mejor dicho, algo que hay que disputar al interior de un sinnúmero de experiencias que se irán forjando a través de diferentes prácticas.

Y esto que reconocemos en Paolo Virno podemos encontrarlo también en José María Ramos Mejía. En efecto, puede que la multitud esté ligada a la potencia, como cuando por ejemplo se la sustancializa (politiza o moviliza); pero puede, por el contrario, que sea el lugar de la impotencia, y eso es algo que ocurre cuando se la objetiva (despolitiza, desmoviliza, persigue, encarcela, deporta, criminaliza, nacionaliza). Nos parece que pensar a la multitud desde su carácter contradictorio, indefinido, supone sustraerse a cierto tipo de esencialismo del cual nos parece no escapa la noción de multitud que propone Negri cuando pretende contraponerla a la categoría de “pueblo”.

Porque como se dijo recién, para Negri, la multitud es la forma que asume la potencia. Pero ¿qué significa “potencia”? Según Spinoza, seguido como se dijo de cerca por

Negri, la potencia de un cuerpo esta dada por su esencia, es decir, por la promesa que permanece latente en los cuerpos. Una potencia será aquello que puede hacer y padecer, es decir, aquello de lo que es el cuerpo capaz. Ahora bien, la potencia no es un hecho individual sino una experiencia colectiva, que si bien recalca en las singularidades de cada cuerpo, se potencia en tanto universalidad. Por eso, según Negri, la potencia se expresa (expone) y desarrolla (incrementa) en la multitud. Parafraseando a Spinoza, cuando decía que para un ser humano no hay nada más útil que otro ser humano, Negri dirá que para una potencia no hay nada mejor que otra potencia. La potencialización de la potencia requiere de otras potencias. La potencia reclama la asociación, o mejor dicho, la cooperación. Cooperando, los individuos componen un cuerpo más potente. Lejos de tener un poder ilimitado, un individuo aislado a la manera de Robinson Crusoe, tiene mucho menos poder que asociado con otros. De ahí que los que dominan, decía Spinoza, buscan impedir la amistad entre los hombres; y por eso mismo, Maquiavelo repetía una y otra vez: divide e impera.

No estamos en desacuerdo con Negri, solo que nos parece que éste no es el destino ineludible de la multitud. La multitud puede subsistir y más aún, puede vivir, sin haber conocido jamás la potencia. De allí que cuando nosotros pensamos a la multitud desde su ambigüedad, la estamos postulando, por añadidura, desde su multiplicidad, y al hacerlo pretendemos otra vez estar atentos a lo múltiple que hay en cualquier sujeto. Un sujeto que no determina sino que destruye determinaciones, que no homogeneiza, sino heterogeneiza; que si no es un dato previo, si no está dado de antemano, tampoco cabría imaginarlo como una situación dada de una vez y para siempre sino que se encuentra en constante formación y deformación. La multitud no es la bella durmiente que hay que despertar o sacar de su letargo, el sujeto que concientizar (o sea, seguir objetivando, desustancializando, como hicieron las vertientes bolcheviques durante el siglo XX). El devenir multitudinario de la vida es sinuoso y por tanto no puede acotarse a un supuesto carácter *a priori*.

Finalmente, cuando hacemos referencia al carácter "inarticulado" de la multitud en cuestión, queremos hacer referencia a la supuesta ausencia de experiencias colectivas en su interior. Es como que la multitud inarticulada se encontrara en el grado cero de la historia; como si fuera una manada, algo que carece incluso de sociabilidad. Por eso optamos por entrecomillarla, para señalar, como dirían E. P. Thompson, las reminiscencias espasmódicas que subsisten en análisis de éste tipo.

Lo primero que se desprende de ese tipo de afirmaciones, es que las multitudes inarticuladas no son -y perdonen la tautología- las multitudes articuladas. Que las multitudes inarticuladas son las multitudes sueltas, aquellas que en principio no tienen una organización porque no tienen tampoco una conciencia sobre lo que les pasa. Lo que les pasa, es algo que le ocurre al cuerpo y más concretamente a su sistema fisiológico: las multitudes tienen necesidades y deseos y actúan solamente en función de esas necesidades físicas y esa pasión, espontáneamente. Seltas porque están boyando, porque andan a la deriva, rodando como bola sin manija. La ausencia de una conciencia es lo que define a la multitud inarticulada; y esa ausencia se corrobora a su vez, en la ausencia de organización. Lo que no significa que se niegue la movilización. Se la va a admitir, pero esta vez se la explicará en términos espasmódicos, la acción colectiva sería una suerte de acto reflejo, algo que está más allá de sus conciencias.

Partimos del entrecomillado porque ese es el lugar común donde suele partirse; pero si lo hacemos -que quede claro- es para refutar esta posición. De allí que nuestro punto de

partida sea otro malentendido puesto que, como luego podrá corroborarse, aquello que se desarticula y vuelve articularse es un cierto modo de articulación. Y si decimos “un cierto modo”, es porque no hay “una” forma de articulación, esto es, “una” forma de organización, de formación de la conciencia. Al interior de esa multitud laten, por ejemplo, diferentes experiencias, que son un cúmulo de costumbres, repertorios y prácticas que van modelando también, poco a poco, una conciencia particular que seguirá trabajando a pesar de la derrota, la desarticulación, y que, al conectarse con otras experiencias que son también otras coyunturas, adquieren un nuevo significado, y se rearticulan otra vez.

<sup>3</sup> Dice **Maquiavelo**: “Estando pues el Príncipe obligado a saber comportarse a veces como una bestia; de entre ellas ha de elegir a la zorra y al león; porque el león no sabe defenderse de trampas ni la zorra de los lobos. Es pues necesaria la zorra para conocer las trampas y el león para atemorizar a los lobos.” (1995: 139). El príncipe debe “parecer” ante el vulgo, porque si el hombre de la multitud juzga por las apariencias más que por lo que le toca, por lo que se le muestra antes que por la realidad, no importa tanto lo que se dice sino *cómo se dice*; digo, no importará tanto lo que es, sino *lo que parece ser*. El hombre habla por los ojos, y más aún, por la emoción que palpita en su mirada impresionada. Sensibilidad ocular. Si las multitudes piensan a través de las imágenes, la organización del Estado, en tanto prerrogativa de los Príncipes, deberá ensayarse en torno a las apariencias de sus fetiches. Un Estado que debe pensarse como león; un Estado-Imagen. Lo fundamental es la imagen que el Estado supo inventarse de sí mismo para proyectarlas sobre la mirada de las multitudes.

<sup>4</sup> No es casual que **Hobbes** haya escogido la figura del *Leviatán*, que es la imagen de un monstruo en la mitología popular, para pensar el Estado. El Estado tiene que ser como un monstruo, dice **Hobbes**, o comportarse como un monstruo. La imagen que debemos figurarnos cuando pensamos al Estado tiene que ser la del monstruo. Pues está claro que cuando el hombre es postulado aisladamente, sin otras mediaciones sociales que su cuerpo serializado, es decir, cuando el hombre está sólo frente al Estado, éste se le presenta como algo gigantesco, como un monstruo precisamente, como un Estado total. Sin darse cuenta, tal vez, lo que **Hobbes** estaba señalando es que una teoría sobre la gobernabilidad, la teoría del estado, descansa sobre otra teoría que trata sobre las formas de administrar la luz. Política y óptica no son técnicas contrapuestas. Puesto que la cuestión para **Hobbes** era obnubilar. La táctica consiste en gestionar regímenes de visibilidad. Administración por obnubilación. La administración de la multitud es un efecto del encandilamiento. Pues está claro también, que cuando dejamos aislado al ciudadano frente al Estado, acontece el apabullamiento visual que terminará encandilándolo. El Estado, que resplandece con luz solar, llamará la atención de los súbditos, quienes al sentirse convocados por la resonancia luminosa, terminarán encandilados. Aquello solicita, encandila. Es el precio de la seguridad. A costa de obtener algún tipo de tranquilidad, los hombres adquieren una ceguera de la que no se librarán hasta tanto no empañen su régimen de visibilidad con la constitución de mediaciones sociales que les lleven a verse de igual a igual con el Estado. Dice **Hobbes**: “Existen también otras imágenes que se producen en los hombres (aunque en estado de vigilia) a causa de una gran impresión recibida por los sentidos. Por ejemplo, cuando se mira fijamente el sol, la impresión deja ante nuestros ojos, durante largo tiempo, una imagen de dicho astro; cuando se mira con fijeza y de un modo prolongado figuras geométricas, el hombre en

*la oscuridad (aunque esté despierto) tiene luego imágenes de líneas y ángulos ante sus ojos: este género de fantasía no tiene nombre particular, por ser algo que comúnmente no cae bajo el discurso humano.*" (1983, T. I: 33) Aquellos cuerpos que permanecen en las sombras, en la oscuridad producida por la potencia de la luz que se distribuye de su centro, son interpelados desde lo ostensible, desde lo que resulta evidente, para reflejar sobre sus miradas la magnitud (el resplandor) de un poder que no es tal, pero que debe ostensibilizarse para manifestar su autoridad, para impresionar. Y si bien el poder en la sociedad clásica, es discontinuo y se interrumpe entre suplicio y suplicio, entre fiesta y fiesta, entre un castillo y otro castillo o entre una batalla y otra batalla, la imagen que queda palpitando como residuo en la pupila del súbdito, prolongará su intermitencia más allá de la presencia fáctica. Hay que tener en cuenta que en aquellos años el Estado no tenía una presencia cotidiana, aparecía muy de vez en cuando. La vida transcurría en el campo, sin la presencia del Estado. El Estado tenía una presencia excepcional, pero cuando tenía la oportunidad no podía dejarla pasar, tenía que hacerlo en términos absolutos, con todo el poder del mundo. El poder funcionaba a través de la puesta en evidencia. El Estado debía apabullar, encandilar, para que, cuando el hombre regresase a esa vida anónima, rural, tan alejada de la presencia del Estado, se le grabara en su imaginario la autoridad. De allí que la imagen que manifiesta tiene que ser lo suficientemente contundente como para poder cubrir esos impases que son los lugares y los días donde el Estado no tiene oportunidad de hacerse presente, al menos cotidianamente. La imagen monstruosa que se representa el pueblo permanecerá como desecho óptico que va llenando esas discontinuidades. Proyecciones residuales que imprimen una identidad, un orden. Para decirlo con **Hobbes**: *"Aún después que el objeto ha sido apartado de nosotros, si cerramos los ojos seguiremos reteniendo una imagen de la cosa vista, aunque menos precisa que cuando la veíamos. Tal es lo que los latinos llamaban imaginación, de la imagen que en la visión fue creada. (...) Los griegos, en cambio, la llamaban fantasía, que quiere decir apariencia, y es tan peculiar de un sentido como de los demás. Por consiguiente, la imaginación no es otra cosa sino una sensación, que se debilita; sensación que se encuentra en los hombres y en muchas otras criaturas vivas, tanto durante el sueño como en estado de vigilia."* (1983, T. I: 31 y 32) Pero la debilitación, agregará **Hobbes**, no es una debilitación del movimiento que tiene lugar en las sensaciones, sino más bien una obnubilación. Y la obnubilación es *"algo análoga a como la luz del sol oscurece la de las estrellas. En efecto: las estrellas no ejercen menos en el día que por la noche la virtud que las hace visibles. Pero así como entre las diferentes sollicitaciones que nuestros ojos (...) reciben de los cuerpos externos, solo la predominante es sensible, así también, siendo predominante la luz del sol, no impresiona nuestros sentidos la acción de las estrellas."* (1983, T. I: 33).



## BIBLIOGRAFÍA

- Abelardo Ramos, Jorge, *Crisis y resurrección de la literatura Argentina*. Buenos Aires, Indoamericana, 1954.
- Abelardo Ramos, Jorge, *La era del bonapartismo (1943-1972)*. Buenos Aires, Plus Ultra, 1972.
- Agamben, Giorgio, *Estado de excepción*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2004.
- Agulhon, Maurice, *Historia Vagabunda. Etnología y política en la Francia contemporánea*. México, Instituto Mora, 1994.
- Aira, César, *La villa*. Buenos Aires, Emecé, 2001.
- Alarcón, Cristian, *Cuando me muera quiero que me toquen cumbia. Vida de pibes chorros*. Buenos Aires, Norma, 2003.
- Althusser, Louis, *El porvenir es largo*. Barcelona, Destino, 1992.
- , *Lo que no puede durar en el Partido Comunista*. Madrid, Siglo XXI, 1980.
- Álvarez-Uría, Fernando, *Miserables y locos. Medicina mental y orden social en la España del siglo XIX*. Barcelona, Tusquets, 1983.
- Álvarez Uría, Fernando y Varela Julia, *Sujetos frágiles*. México, FCE, 1997.
- Anguita, Eduardo, *Cartoneros. Recuperadores de desechos y causas perdidas*. Grupo Buenos Aires, Norma, 2003.
- Ansaldi, Waldo, “La democracia en América Latina. Más cerca de la precariedad que de la fortaleza”, en revista *Sociedad*, n° 19, Facultad de Ciencias Sociales UBA, diciembre de 2001.
- Arakaki, Javier, “*La Población Excedente Relativa en el Área Metropolitana de Buenos Aires, 1976-2002. La construcción del ejército de reserva en la Argentina a partir de 1976*”, en *Cuaderno de Trabajo*, n° 9, Centro Cultural de la Cooperación, Departamento de Estudios Políticos, Buenos Aires, noviembre de 2002.
- Arendt, Ana, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona, Lumen, 2001.

- Arlt, Roberto, “*Aguafuertes porteñas*” en *Obra completa* (tomo dos). Buenos Aires, Planeta-Carlos Lohle, 1991.
- , *Tratado de delincuencia. Aguafuertes inéditas*. Buenos Aires, Biblioteca Página/12, 1996.
- Auyero, Javier, “*Claves para pensar la marginación*”, en Loïc Wacquant, *Parias urbanas*. Buenos Aires, Manantial, 2001, a.
- , *La política de los pobres. Las prácticas clientelares del peronismo*. Buenos Aires, Manantial, 2001, b.
- Baigorrea, Osvaldo, *Con el sudor en la frente. Argumentos para la sociedad del ocio*. Buenos Aires, La Marca, 1995.
- , *En pampa y la vía. Crotos, linyeras y otros trashumantes*. Buenos Aires, Perfil, 1998.
- Balandier, Georges, *El poder en escenas*. Barcelona, Paidós, 1992.
- Bauman, Zygmunt, *La globalización. Consecuencias humanas*. Buenos Aires, FCE, 1999.
- , *Amor líquido, acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. Buenos Aires, FCE, 2005, a.
- , *Modernidad líquida*. Buenos Aires, FCE, 2003.
- , *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*. Buenos Aires, Paidós, 2005, b.
- Beck, Ulrich, *La invención de lo político. Para una teoría de la modernización reflexiva*. Buenos Aires, FCE, 2000.
- Beckett, Samuel, *Esperando a Godoy*. Barcelona, Barral editores, 1981.
- Benjamin, Walter, “*Suburbios*” en *Cuadros de un pensamiento*. Buenos Aires, Imago Mundi, 1992.
- Bilbeny, Norbert, *El idiota moral. La banalidad del mal en el siglo XX*. Barcelona, Anagrama, 1993.
- Binder, Alberto, “*La sociedad fragmentada*” en *Política criminal: de la formulación a la praxis*. Buenos Aires, Editorial Ad-Hoc, 1999.
- Borges, Jorge Luis y Adolfo Bioy Casares, “*El gremialista*” en *Crónicas de Bustos Domecq*. Buenos Aires, Losada, 1992.
- , “*La fiesta del monstruo*” en *Nuevos cuentos de Bustos Domecq*. Buenos Aires, Librería de La Ciudad, 1977.
- Bourdieu, Pierre, “*Las acciones de los desocupados arden*” en *Pensamiento y acción*. Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2002.

- Canetti, Elías, *Masa y poder*. Barcelona, Muchnik Editores, 1985.
- Capella, Juan Ramón, *Los ciudadanos siervos*. Madrid, Editorial Trotta, 1993.
- Carri, Roberto, *Isidro Velázquez. Formas Prerevolucionarias de la violencia*. Buenos Aires, Sudestada, 1968.
- Castel, Robert, “*La dinámica de los procesos de marginalización. De la vulnerabilidad a la exclusión*”, en revista *Topia*, nº 2, Buenos Aires, agosto de 1991, a.
- , “*La dinámica de los procesos de marginalización. De la vulnerabilidad a la exclusión*”, en revista *Topia*, nº 2, Buenos Aires, agosto de 1991, b.
- , “*Los desafiliados. Precariedad del trabajo y vulnerabilidad relacional*”. Revista *Topia*, nº 3, Buenos Aires, noviembre de 1991, c.
- , “*De la exclusión como estado a la vulnerabilidad como proceso*”, en revista *Archipiélago*, nº 21, Barcelona, 1995.
- , *Las metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado*. Buenos Aires, Paidós, 1999.
- , *La inseguridad social ¿Qué es estar protegido?* Buenos Aires, Manantial, 2004.
- Castells, Manuel, *La era de la información*. México, Siglo XXI, 1999.
- Castoriadis, Cornelius, *La institución imaginaria de la sociedad*. (vol.1) *Marxismo y teoría revolucionaria*. Buenos Aires, Tusquets, 1993.
- Christie, Nils, *Una sensata cantidad de delito*. Buenos Aires, Editores del Puerto, 2004.
- CIAJ, *La criminalización de la protesta social*. La Plata, Ediciones Grupo La Grieta – HIJOS, 2003
- Cieza, Guillermo, *Borradores sobre la lucha popular y la organización*. Avellaneda, Manuel Suárez Editor, 2006.
- Cooke, John William, “*Apuntes sobre el Che*”, en revista *La Escena Contemporánea*, nº 3, Buenos Aires, 1999.
- , *Apuntes para la militancia. Peronismo crítico*. Buenos Aires, Shapire, 1973.
- , *Perón-Cooke correspondencia* (tomo 2). Buenos Aires, Parlamento, 1984.
- Cortázar, Julio, “*Casa tomada*” en *Bestiario*. Buenos Aires, Sudamericana-Planeta, 1990.

- , “*Las ménades*”, en *Final de Juego*. Buenos Aires, Sudamericana-Planeta, 1989.
- Debord, Guy, *La sociedad del Espectáculo*. Buenos Aires, La Marca, 1997.
- Deleuze, Gilles, “*Posdata a las sociedades de control*” en *Conversaciones*. Valencia, Pre-Textos, 1995.
- Di Giorgi, Alessandro, *Tolerancia Cero. Estrategias y prácticas de la sociedad de control*. Barcelona, Virus, 2005.
- Durkheim, Émile, “*Algunas observaciones sobre las agrupaciones profesionales*”, prefacio a, *La división del trabajo social*. Buenos Aires, Planeta-Agostini, 1993.
- , *El suicidio*. México, Ediciones Coyoacán, 1995.
- , *La educación moral*. Buenos Aires, Losada, 1997.
- Echeverría, Esteban, *El matadero*. Buenos Aires, CEAL, 1971.
- Engels, Friedrich, *La situación de la clase obrera en Inglaterra*. Buenos Aires, Diáspora, 1974.
- , *Las guerras campesinas en Alemania*. Santiago de Chile, Editora Quimantu, 1972.
- Espósito, Roberto, *Inmúntas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires, Amorrortu editores, 2005.
- Fanon, Frantz, *Los condenados de la tierra*. México, FCE, 1987.
- , *Piel negra, mascarás blancas*. Buenos Aires, Shapire Editor, 1974.
- Ferrara, Francisco, *Más allá del corte de rutas. La lucha por una nueva subjetividad*. Buenos Aires, La Rosa Blindada, 2003.
- Ferrer, Christian, *Mal de ojo. El drama de la mirada*. Buenos Aires, Editorial Colihue, 1996.
- Filloy, Juan, *Gentuza*. Buenos Aires, El cuenco de plata, 2004.
- Foucault, Michel, “El ojo del poder” (prólogo) en Bentham, Jeremy. *El panóptico* México, Premià, 1989.
- , “*Nuevo orden interior y control social*” en *Saber y verdad*. Madrid, La Piqueta, 1991, a.
- , “*La gubernamentalidad*”, en *Espacios de poder*. Madrid, La Piqueta, 1991, b.
- , *Genealogía del racismo*. Montevideo, Altamira y Nordan-Comunidad, 1992, a.
- , *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona, Gedisa, 1992, b.

- , *La vida de los hombres infames. Ensayos sobre desviación y dominación*. Montevideo, Altamira y Nordan-Comunidad, 1993, a.
- , *Microfísica del Poder*. Madrid, La Piqueta, 1980, b.
- , *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*. Madrid, Siglo XXI, 1990.
- Gago, Verónica, “*Fábricas recuperadas, ¿una política?*”, en revista *La Escena Contemporánea*, nº 10, Buenos Aires, mayo de 2003.
- Genet, Jean, *Diario del ladrón*. Madrid, Debate, 1994.
- Ghioldi, Américo, *El mito de Eva Duarte*. Montevideo, (No figura sello editorial) 1952.
- , *La Argentina tiene miedo*. Montevideo, (No figura sello editorial) 1954.
- González, Horacio, “*Caricatura y picaresca en el 18 Brumario de Marx*” en *La ética picaresca*. Montevideo, Editorial Altamira y Nordan Comunidad, 1992.
- , “*Delación y respeto. Una introducción a la política argentina.*”, en revista *La Caja*, nº 4, Bs. As., junio-julio de 1993.
- , *Restos pampeanos. Ciencia, ensayo y política en la cultura argentina del siglo XX*. Buenos Aires, Colihue, 1999.
- Gramsci, Antonio, “*El Príncipe Moderno*” en *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1998.
- , *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1997.
- , *Pasado y Presente*. Barcelona, Gedisa, 1977.
- Guerrín, Daniel, *Rosa Luxemburg o la espontaneidad revolucionaria*. Buenos Aires, Anarres, 2003.
- Guevara, Ernesto “Che”, “*Guerra de guerrillas: un método*” en *Obras completas*, (tomo 3). Buenos Aires, Ediciones Cepe, 1973.
- , *El diario de Bolivia*. Barcelona, Metropolitanas, 1995.
- Hobbes, Thomas, *Leviatán*. Madrid, Sarpe, 1983.
- Hobsbawm, Eric J., *Bandidos*. México D.F., Ariel, 1976.
- , *Rebeldes primitivos. Estudio sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX*. Barcelona, Ariel, 1983.
- Holloway, John, *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*. Buenos Aires, Antídoto, 2002.

- Ingenieros, José, “*La personalidad intelectual de José María Ramos Mejía*” (prólogo 2ª edición) en *Las neurosis de los hombres célebres en la Historia Argentina*. Buenos Aires, La cultura Argentina, 1915.
- , *Las fuerzas morales*. Buenos Aires, Losada, 1985.
- , *Sociología Argentina*. Buenos Aires, L.J. Rosso, 1939.
- Internacional Situacionista, “*La verdadera vanguardia: el juego-revuelta de la delincuencia, el delito común y el nuevo lumpen*” en *La revolución del arte moderno y el moderno arte de la revolución. Selección inglesa de la Internacional Situacionista*. La Rioja, Pepitas de calabaza, 2004.
- James, Daniel, “*17 y 18 de Octubre de 1945: El peronismo, la protesta de masas y la clase obrera argentina*”, en Juan Carlos Torres (comp). *El 17 de Octubre de 1945*. Buenos Aires, Ariel, 1995.
- Jauretche, Arturo, *El medio pelo en la sociedad argentina (apuntes para una sociología nacional)*. Buenos Aires, Peña Lillo editor, 1982.
- Jünger, Ernst, *La emboscadura*. Barcelona, Tusquets, 1988.
- Kessler, Gabriel, *Sociología del delito amateur*. Buenos Aires, Paidós, 2004
- Kleim, Naomi, *Vallas y ventanas*. Buenos Aires, Paidós, 2003.
- Le Bon, Gustave, *Psicología de las masas*. Madrid, Morata, 1986.
- Lefebvre, Henri, *Los marxistas y la noción de Estado*. Buenos Aires, Carlos Perez Editor, 1968.
- Lenin, V.I., *¿Qué Hacer?* Buenos Aires, Anteo, 1990.
- Lévi-Strauss, Claude; *Tristes trópicos*. Barcelona, Paidós, 1992.
- Lewkowicz, Ignacio, Cantarelli, Mariana y Grupo Doce, *Del fragmento a la situación. Notas sobre la subjetividad contemporánea*. Buenos Aires, Altamira, 2003.
- Lewkowicz, Ignacio, *Pensar sin Estado. La subjetividad en la era de la fluidez*. Buenos Aires, Paidós, 2004.
- , *Sucesos argentino. Cacerolazo y subjetividad postestatal*. Buenos Aires, Paidós, 2002.
- López, María Pía, “*El pueblo*”, en revista *La Escena Contemporánea*, n° 4, Buenos Aires, abril de 2000.
- Luxemburg, Rosa, “*Navidad en el asilo de noche.*”, en revista *Amauta*, n° 22, Lima, abril de 1929.
- , *Crítica de la revolución rusa*. Buenos Aires, Quadrata, 2003.

- Madera, Ramiro, “*La Argentina Inviabile.*”, en folleto *La náusea*, nº 14, La Plata, abril de 2002.
- Maquiavelo, Nicolás, *El Príncipe*. Madrid, Cátedra, 1995.
- Marechal, Leopoldo, *Megafón o la guerra*. Buenos Aires, Planeta, 1994.
- Mariátegui, José Carlos, “*Ética y socialismo*” en *Defensa del marxismo. Polémica revolucionaria*, Obras completas (tomo 5). Lima, Amauta, 1967.
- Martínez Estrada, Ezequiel, “*La inundación*” en *Tres cuentos de amor*. Buenos Aires, Goyanarte, 1956, a.
- , *¿Qué es esto? Catilinaria*. Buenos Aires, Lautaro, 1956, b.
- , *La cabeza de goliath. Microscopía de Buenos Aires*. Buenos Aires, Losada, 1983.
- , *Sarmiento, las meditaciones sarmientinas y los invariantes históricos del Facundo*. Rosario, Beatriz Viterbo, 2001.
- , *Sarmiento*. Buenos Aires, Sudamericana, 1969.
- Martini, Stella, “*Agendas policiales de los medios en la Argentina: la exclusión como un hecho natural*” en Sandra Gayol y Gabriel Kessler (comp.). *Violencias, delitos y justicias en la Argentina*. Buenos Aires, Manantial, 2002.
- Marx, Karl y Engels, Frederich, *La ideología alemana*. La Habana, Editorial Pueblo y Educación, 1966.
- , *Manifiesto del Partido Comunista*. Buenos Aires, Anteo, 1989.
- , *Manifiesto del Partido Comunista*. Barcelona, Crítica, 1998.
- Marx, Karl; “*El arte griego y la sociedad moderna*” en *Introducción general a la crítica de la economía política*. México D.F., Siglo XXI, 1992, c.
- , “*Tercer manuscrito*” en *Manuscritos: economía y filosofía*. Madrid, Alianza, 1997.
- , *18 Brumario de Luís Bonaparte*. Madrid, Austral, 1992, b.
- , *El Capital. Crítica de la economía política* (tomo 1). México D.F., FCE, 1994.
- , *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*. México D.F., Siglo XXI, 2001.
- , *Introducción general a la crítica de la economía política*. México D.F., Siglo XXI, 1992, d.
- , *La cuestión judía*. México, Ediciones Quinto Sol, 1983.
- , *La guerra civil en Francia*. Moscú, Editorial Progreso, 1980.

- , *Las luchas de clases en Francia de 1846 a 1850*. Madrid, Espasa-Calpe, 1992, a.
- Mattick, Paul, “La hez de la humanidad”; <http://www.geocities.com/CapitolHill/Lobby/2379>.
- Mattini, Luís, “*Que se vayan todos... ¿Y la izquierda?*”, en revista *Diciembre 19/20*, n° 2, Buenos Aires, junio-julio de 2002.
- , *La política como subversión*. La Plata, La Campana, 1999.
- Mazzeo, Miguel; “*Contrapunto en torno al eje estatal, al poder y al sujeto*.” Mimeo.
- , “*El eje estatal, el poder y el sujeto posleninista. Algunas reflexiones.*”, en revista *Periferias*, n° 70, Buenos Aires, segundo semestre de 2002.
- , *Piqueteros. Notas para una tipología*. Buenos Aires, Manuel Suárez Editor y FISYP, 2003.
- , *Que (no) hacer*. Buenos Aires, Antropofagia, 2005.
- Melville, Herman, *Bartleby, el escribiente*. Barcelona, Plaza y Janés, 1999.
- Merklen, Denis, “*Vivir en los márgenes: la lógica del cazador. Notas sobre sociabilidad y cultura en los asentamientos del Gran Buenos Aires hacia fines de los 90*”, en *Desde abajo. La transformación de las identidades sociales*, editado por Maristella Svampa. Buenos Aires, Universidad Nacional de General Sarmiento, Biblos, 2000.
- Negri, Antonio y Guattari, Felix, *Las verdades nómadas & General Intellect, poder constituyente, comunismo*. Madrid, Akal, 1999.
- Negri, Antonio y Hardt, Michael, *Imperio*. Buenos Aires, Paidós, 2002.
- , “*J. M- Keynes y la teoría capitalista del Estado en el '29.*”, en revista *El cielo por asalto*, n° 2, Buenos Aires, otoño de 1991.
- , *Del obrero-masa al obrero-social*. Barcelona, Anagrama, 1980.
- , *El tren a Finlandia*. Madrid, Libertarias, 1990.
- , *Fin del invierno. Escritos sobre la transformación negada*. Buenos Aires, La isla de la luna, 2004.
- Nino, Carlos, en Prólogo a Raúl Alfonsín: *El poder de la democracia*. Buenos Aires, Ediciones Fundación Plural, 1987.
- Nun, José, *Marginalidad y exclusión social*. Buenos Aires, FCE, 2001.
- Orwell, Geroge, *1984*. México D.F., Editorial Nilo-Mex, 1983.
- Peña, Milciades, *El peronismo. Selección de documentos para la historia*. Buenos Aires, Fichas, 1972.

- , *Masas, caudillos y elites. La dependencia argentina de Yrigoyen a Perón*. Buenos Aires, Fichas, 1973.
- Perlongher, Néstor, *La prostitución masculina*. Buenos Aires, Ediciones de la Urraca, 1993.
- , “*Siglas. Poema bufo sobre la historia de la izquierda argentina en la década del '60*” en *Prosa plebeya*, compilado por Christian Ferrer y Osvaldo Baigorrea. Buenos Aires, Colihue, 1999.
- Portantiero, Juan Carlos, “Condiciones para un nuevo pacto institucional en Argentina” en “*Proceso*”, *crisis y transición democrática* (tomo 2), Oscar Oszlak y otros. Buenos Aires, CEAL, 1984.
- Ramos Mejía, José María, *Las Multitudes Argentinas*. Rosario, Biblioteca, 1974.
- Ratier, Hugo, *Villeros y villa miseria*. Buenos Aires, CEAL, 1985.
- Renán, Ernst, *¿Qué es una nación?* Madrid, Alianza, 1987.
- , *La reforma intelectual y moral*. Barcelona, Península, 1972.
- Richard, Nelly, “Crónica policial, pornografía y tráfico de los códigos”, en revista *Voces y Culturas*, n° 13, Barcelona, septiembre de 1998.
- Rinesi Eduardo, *Buenos Aires salvaje*. Buenos Aires, América Libre, 1994.
- , *Ciudades, teatros y balcones. Un ensayo sobre la representación política*. Buenos Aires, Paradiso, 1995.
- Rocha, Glauber, “*La estética del hambre.*”, en revista *La Caja*, n° 4, Buenos Aires, junio-julio de 1993.
- Rodríguez, Esteban, *Estética cruda*. La Plata, Ediciones Grupo La Grieta, 2003.
- , *La invariante de la época. Las formas de la cultura política en la Argentina contemporánea*. La Plata, Ediciones Grupo La Grieta, 2001.
- , “*Ocaso y vigencia de qué hacer.*”, en revista *Periferias*, n° 11, Buenos Aires, noviembre de 2003.
- Rosanvallon, Pierre, *La nueva cuestión social*. Buenos Aires, Manantial, 1995.
- Rosdolsky, Roman, *Génesis y estructura de El Capital de Marx (Estudios sobre los Grundrisse)*. México D.F., Siglo XXI, 1989.
- Rousseau, Jean Jacques, *Carta a D’Alambert sobre los espectáculos*. Madrid, Tecnos, 1993.
- Sarmiento, Domingo Faustino, *Facundo*. Buenos Aires, CEAL, 1992.
- Sastre, Alfonso, *Lumpen, marginación y jeringota*. Madrid, Legasa, 1980.

- Scalabrini Ortíz, Raúl, “Emoción para ayudar a comprender” en *Tierra sin nada, tierra de profetas. Devociones para el hombre argentino*. Buenos Aires, Reconquista, 1946.
- Sennett, Richard, *El declive del hombre público*. Barcelona, Península, 1978.
- , *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Barcelona, Anagrama, 2000.
- , *El respeto. Sobre la desigualdad del hombre en un mundo de desigualdad*. Barcelona, Anagrama, 2003.
- Shakespeare, William, *El rey Lear*. Buenos Aires, Hispamérica Ediciones, 1982.
- Sidicaro, Ricardo, *La crisis del estado y los actores políticos y socioeconómicos en la Argentina (1989/2001)*. Buenos Aires, Libros del Rojas, Universidad de Buenos Aires, 2001.
- Sloterdijk, Peter, *El desprecio de las masas. Ensayo sobre las luchas culturales de la sociedad moderna*. Valencia, Pre-Textos, 2002.
- Sorel, George, *Reflexiones sobre la violencia*. Montevideo, Actualidad, 1961.
- Souza Santos, Boaventura de, *Reinventar la democracia, reinventar el Estado*. Buenos Aires, CLACSO, 2005.
- Stallybrass, Peter, “Marx y la heterogeneidad. Pensando en el lumpenproletariado.”, en revista *El Ojo Mocho*, nº 15, Buenos Aires, primavera del 2000.
- Suárez Danero, E. M., *El atorrante*. Buenos Aires, CEAL, 1970.
- Thompson, E. P.; *Costumbres en común*. Barcelona, Crítica, 2000.
- , *La formación de la clase obrera en Inglaterra* (tomos 1 y 2). Barcelona, Crítica, 1989.
- Thwaites Rey, Mabel, *La autonomía como búsqueda, el Estado como contradicción*. Buenos Aires, Prometeo Libros, 2004.
- Torres, Pablo; *Votos, chapas y fideos. Clientelismo político y ayuda social*. La Plata, De la campana, 2002.
- Trotsky, León, *El pensamiento vivo de Karl Marx*. Buenos Aires, Losada, 1969.
- , *Mi vida*. Buenos Aires, Ediciones Antídoto/Precursora, 1996.
- Vaneigem, Raoul; “Banalidades de base”, publicado en la *Internacional Situacionista* (Nº7/8, París, 1963), texto extraído de la *Internacional Situacionista*, Vol. 2, “La supresión de la política (1961-1966).” Literatura Gris, Madrid, 2001.

- Viñas, Ismael, *Lumpenburguesías*. Buenos Aires, Paradiso, 2003.
- Virilio, Paul, *La inseguridad del territorio*. Buenos Aires, La Marca, 1999.
- , *Ciudad pánico. El afuera comienza aquí*. Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2006.
- Virno, Paolo; “*La condición ambivalente*”, entrevista realizada por Verónica Gago y Diego Sztulwark., en revista *La Escena Contemporánea*, nº 9, Buenos Aires, octubre de 2002.
- , *Gramática de la multitud*. Buenos Aires, Colihue, 2003.
- , *Virtuosismo y revolución. La acción política en la era del desencanto*. Madrid, Traficantes de sueños, 2003.
- Wacquant, Loïc; *Las cárceles de la miseria*. Buenos Aires, Manantial, 2000.
- , *Parias urbanos. Marginalidad en la ciudad a comienzos del milenio*. Buenos Aires, Manantial, 2001.
- , *Entre las cuerdas. Cuadernos de un aprendiz de boxeador*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2006.
- Weber, Max, “*Burocracia*” en *Ensayos de sociología contemporánea* (tomo 1), Barcelona, Planeta-Agostini, 1985.
- , *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid, Sarpe, 1984.
- Whitaker, Reg, *El fin de la privacidad*. Barcelona, Paidós, 1999.
- Zibechi, Raúl, *La mirada horizontal. Movimientos sociales y emancipación*. Montevideo, Nordan Comunidad, 1999.
- , *Genealogía de la Revuelta. Argentina: la sociedad en movimiento*. La Plata, Tinta Libre y Nordan Comunidad, 2003.



ESTA PUBLICACIÓN SE TERMINÓ DE IMPRIMIR  
EN EL MES DE NOVIEMBRE DE 2007,  
EN LA CIUDAD DE LA PLATA,  
BUENOS AIRES,  
ARGENTINA.



En la tradición marxista el desocupado integra el ambigüario que conocemos con el nombre de lumpenproletariado; ese lugar de la desorganización, de la espontaneidad pero también de la irascibilidad, lo instintivo, lo irracional, lo inconsciente, lo insolidario, del sálvese quien pueda, la pasividad, de la inacción; un lugar que les cabe a los “pueblos sin historia”. Y cuando el lumpenaje se digna a actuar, el sentido que asume su acción sirve a los intereses de la burguesía o de la clase enquistada en el gobierno.

Por esta lectura del asunto, el lumpenproletariado ha sido una categoría menor en la teoría social; una categoría cargada de connotaciones despectivas a la cual antes que comprenderla se la utilizó para juzgar y descalificar a la masa que no tenía la oportunidad de encontrarse. El lumpenproletariado ha sido aquella masa informe difusa y errante, una masa desarticulada, fragmentada.

Con el paso del tiempo el lumpenproletariado dejó de ser un calificativo despectivo para transformarse en una herramienta teórica que contribuye con más preguntas que las que puede aportar el propio proletariado. Aunque no haya desaparecido aún el proletariado, sostendremos que el lumpenproletariado colabora mejor con algunos interrogantes sobre esta época porque es una categoría que nos permite echar luz sobre los procesos de heterogenización social e identificación fetichizante; sobre los procesos de lumpenproletarización que se han actualizado en el neoliberalismo.

En *Vida lumpen*, bestiario de la multitud, el lumpenproletariado es una promesa, aunque al mismo tiempo sigue siendo un callejón sin salida, una fatalidad, algo que se sigue experimentando con pesimismo. La lumpenproletarización es la imposibilidad de la acción colectiva pero también, al mismo tiempo, constituye un nuevo punto de partida para pensar la acción colectiva; una acción más radical, más democrática, más horizontal.