

Lectura

Jon Beasley-Murray

Poshegemonía

Teoría política y América Latina

AREA DE CULTURA

**Violencias de la democracia:
historiografía, sociedad y cultura**



Poshegemonía





Latinoamericana

1. G. O'Donnell: *Contrapuntos*
2. E. Kvaternik (comp.): *Elementos para el análisis político*
3. A. Przeworski: *Democracia sustentable*
4. J. C. Torre: *El proceso político de las reformas en América Latina*
5. L. C. Bresser Pereira y N. Cunill Grau (comps.): *Lo público no estatal en la reforma del Estado*
6. V. Tokman y G. O'Donnell (comps.): *Pobreza y desigualdad en América Latina*
7. J. E. Méndez, G. O'Donnell y P. Sérgio Pinheiro (comps.): *Las deficiencias del Estado de Derecho en América Latina*
8. S. Mainwaring y M. S. Shugart: *Presidencialismo y democracia en América Latina*
9. J. Méndez; G. O'Donnell y P. Piñeiro (comps.): *La (in)efectividad de la ley y la exclusión en América Latina*
10. M. González de Oleaga y Ernesto Bohoslavsky (comps.): *El hilo rojo. Palabras y prácticas de la utopía en América Latina*
11. J. Beasley-Murray: *Poshegemonía*





Jon Beasley-Murray

Poshegemonía

Teoría política y América Latina

 **PAIDÓS**
65 ANIVERSARIO

Buenos Aires • Barcelona • México





Título original: *Posthegemony: Consent and Coercion Beyond Latin America*. Licensed by the University of Minnesota Press, Minneapolis, Minnesota, USA.

Beasley-Murray, Jon
Poshegemonía: teoría política y América Latina.- 1a ed.- Buenos Aires:
Paidós, 2010.

304 p.; 23x15 cm.- (Latinoamericana)

Traducido por: Fermín Rodríguez

ISBN 978-950-12-8911-4

1. Estudios Culturales. 2. Teoría Política. I. Rodríguez, Fermín, trad. II.
Título
CDD 320.1

Diseño de cubierta: Gustavo Macri

Traducción: Fermín Rodríguez

1ª edición, 2010

Reservados todos los derechos. Queda rigurosamente prohibida, sin la autorización escrita de los titulares del copyright, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción parcial o total de esta obra por cualquier medio o procedimiento, incluidos la reprografía y el tratamiento informático.

© 2010, Regents of the University of Minnesota

© 2010 de todas las ediciones en castellano,
Editorial Paidós SAICF
Independencia 1682/1686, Buenos Aires
E-mail: difusión@areapaidos.com.ar
www.paidosargentina.com.ar

Queda hecho el depósito que previene la ley 11.723
Impreso en la Argentina - *Printed in Argentina*

Impreso en Primera Clase,
California 1231, Ciudad de Buenos Aires,
en octubre de 2010.

Tirada: 3.500 ejemplares

ISBN 978-950-12-8911-4





*Dedicado a Ruth Beasley-Murray,
y a la memoria de George Beasley-Murray,
Maelor Griffiths y Mavis Griffiths.*







Índice

| | |
|--------------------------------------|----|
| Introducción. Manual de uso | 11 |
| Prólogo. 10 de octubre de 1492 | 23 |

PARTE I Crítica

| | |
|--|----|
| 1. Argentina, 1972. Los estudios culturales y el populismo..... | 35 |
| 2. Ayacucho, 1982. Teoría de la sociedad civil y del neoliberalismo..... | 79 |

PARTE II Constitución

| | |
|---|-----|
| 3. Escalón, 1989. Deleuze y el afecto | 125 |
| 4. Chile, 1992. Bourdieu y el hábito | 167 |
| 5. Conclusión. Negri y la multitud | 211 |
| Epílogo. 13 de abril de 2002..... | 259 |
| Bibliografía..... | 271 |
| Agradecimientos | 297 |







Introducción Manual de uso

En este libro hay dos textos que se alternan; podría creerse que no tienen nada en común, pero están inextricablemente imbricados, como si ninguno de ellos pudiera existir por su cuenta, como si solo de esa unión, de esa luz distante que se arrojan mutuamente, pudiera aparecer lo que nunca se dice en uno, lo que nunca se dice en el otro, y que solo se dice en su frágil superposición.

Georges PEREC, W

No estoy de acuerdo con que un libro tenga un solo comienzo y un solo final.

Flann O'BRIEN, *At Swim-Two-Birds*

Definiciones

La hegemonía no existe, ni nunca ha existido. Vivimos en tiempos poshegemónicos y cínicos: nadie parece estar demasiado convencido por ideologías que alguna vez parecieron fundamentales para asegurar el orden social. Todo el mundo sabe, por ejemplo, que el trabajo es explotación y que la política es un engaño. Pero siempre hemos vivido en tiempos poshegemónicos: de hecho, la ideología nunca ha asegurado el orden social. Creer, no importa cuánto, en la dignidad del trabajo o en el altruismo de los representantes electos nunca fue suficiente para mantener unido un orden de cosas. El hecho de que los individuos ya no presten su consenso tal como alguna vez lo hicieron y de que todo siga casi igual demuestra que el consenso nunca fue un problema. El orden social se asegura por medio de hábitos y afectos, plegando el poder constituyente de la multitud sobre sí mismo para producir la ilusión de





trascendencia y soberanía. De allí también que el cambio social nunca se produzca por medio de una presunta contra-hegemonía. Adherir, no importa cuánto, a un credo revolucionario o a una línea partidaria nunca fue suficiente para quebrar un orden. El hecho de que los individuos ya no crean en la posibilidad de un cambio radical tal como alguna vez lo hicieron no significa que todo siga igual. También el cambio social se logra por medio del hábito y el afecto, afirmando el poder constituyente de la multitud. Pero el cambio no es sustituir un programa por otro. Este libro no ofrece ningún programa, porque la multitud traiciona los mejores planes.

Por “hegemonía” no me refiero a mera dominación. Hablar de “poshegemonía” no quiere decir que la hegemonía terminó. Es evidente que el orden y el control, la explotación y la opresión, todavía existen. Incluso de manera más salvaje y pernicioso que nunca, desde el momento en que el Estado permea cada vez más la vida cotidiana y la política se ha vuelto “biopolítica”. Tampoco me refiero con hegemonía a un solo poder global dominante, tal como se piensa en el campo de las Relaciones Internacionales. Puede que dicho poder ya no exista, pero esto es más un síntoma de poshegemonía que una ilustración.¹ Por “hegemonía” me refiero a la noción del marxista italiano Antonio Gramsci de que el Estado mantiene su dominación (que corresponde a la élite social y económica) por medio del consenso de los dominados. Allí donde no se logra consenso, sugiere esta teoría, el Estado recurre a la coerción. Por el contrario, al destacar el rol del hábito (más que el de la opinión), apunto a procesos que no ponen en juego ni el consenso ni la coerción. Centrarse en el hábito nos permite aprehender el trabajo del *habitus*: el sentimiento de las reglas del juego social encarnado colectivamente, funcionando y reproduciéndose por debajo de la conciencia. Y al destacar el rol del afecto (más que el de la emoción), me oriento hacia otros sentimientos: el flujo impersonal de intensidades que erosiona cualquier concepto de sujeto racional capaz de prestar o de retirar su consenso. Pero al destacar la noción de multitud (más que de pueblo), muestro que la subjetividad continúa jugando un rol vital: la multitud es el sujeto del poder constituyente, previo al poder constituido del Estado y de la soberanía. Hábito, afecto y multitud son las tres partes de una teoría de la poshegemonía. Los tres son respuestas a la incógnita propuesta por el filósofo del siglo XVII Baruch Spinoza: “Nadie sabe lo que un cuerpo puede” (Spinoza, 1980: 71). El hábito describe el modo en que un cuerpo efectúa las actividades regulares y repetitivas que estructuran la vida cotidiana. El afecto indica la capacidad de un cuerpo (individual o colectivo) de afectar o ser afectado por otros cuerpos. Y la multitud abarca una extensa colección de cuerpos que, organizándose para aumentar su poder de afectación, constituyen la sociedad y hacen que las cosas cambien. Además, los tres términos designan procesos inmanentes, ya que encarnan

1. Véase Keohane (1984).



una lógica desde abajo que no necesita representación ni dirección desde arriba. O, más bien, deshacen la metáfora espacial de “abajo” y “arriba”. Se bastan a sí mismos. Así que, aunque podamos pensar la poshegemonía en forma negativa, en términos de fuga o de éxodo del orden actual de cosas –ir más allá de la ideología, huir de las coacciones sociales–, la cuestión principal es el proceso inverso. ¿Cuál es el origen de ese estriamiento de la inmanencia que hace surgir la ilusión de trascendencia, la ficción de hegemonía, el presupuesto del Estado y la suposición de un pacto social? ¿Por qué seguimos tomando obstinadamente estos efectos por causas? De hecho, lo que percibimos en forma inmediata son cuerpos, con sus movimientos habituales, sus intensidades afectivas y su tendencia a formar parte de una multitud. La poshegemonía es un intento de repensar la política desde su base, hundida en la realidad material común a todos.

No soy el único que propone el concepto de poshegemonía, aunque este libro sea el primero en desarrollarlo detalladamente y en estos términos. El sociólogo Scott Lash, por ejemplo, sostiene que “hoy el poder... es *poshegemónico*” y sugiere que “los estudios culturales deberían buscar sus conceptos fundamentales en otra parte” (Lash, 2007: 55). Pero la concepción de Lash de poshegemonía es puramente temporal: para él, el poder es poshegemónico *hoy*. Mi objetivo es una crítica más comprehensiva de la idea de hegemonía y de los estudios culturales que se derivan de ella, tal como acierta en observar Lash, no sin reverencia. Igualmente, el teórico Nicholas Thoburn afirma que la teoría social debe incorporar el hecho de que el concepto de sociedad civil (para Gramsci, íntimamente relacionado con la noción de hegemonía) resulta insostenible (Thoburn, 2007). Mi crítica de la noción de sociedad civil vuelve a ser más abarcadora: creo que la sociedad civil siempre ha sido cómplice de la contención estatal, un medio de estigmatización de los afectos y de la multitud como algo bárbaro y apolítico. Por el contrario, Benjamin Arditi, desde el campo de la teoría política, no cree en la idea de que la era de la hegemonía haya terminado, pero afirma que la política, probablemente cada vez más, no es exclusivamente una cuestión de hegemonía. Arditi señala dos formas de política poshegemónica: el éxodo o la defección de la multitud; y la política viral de las redes informales. (No veo personalmente una diferencia significativa entre ambas.) Ambas son “maneras de hacer política que ocurren al margen de la lógica neo o posgramsciana de hegemonía y contra-hegemonía que parece caracterizar al grueso de lo que solemos denominar política hoy en día”. Para Arditi, la poshegemonía suplementa pero no reemplaza a lo que “solemos” llamar política, dotándola de “un afuera que la defina” (Arditi, 2007: 209, 215). Mi desacuerdo con la política tradicional es, sin embargo, mucho más amplio: creo que, en el mejor de los casos, la política es un paliativo temporal, y en el peor, una distracción fatal de las fuerzas reales del poder y la dominación.

Mi concepción de poshegemonía, al igual que la de Arditi, se relaciona con debates en el interior de los estudios latinoamericanos sobre los límites



teóricos y políticos del concepto de hegemonía, más que sobre su carácter obsoleto. En *Modernism and Hegemony* [Modernismo y hegemonía], un libro de 1990, Neil Larsen, un crítico cultural marxista, se ocupa tanto de la “crisis de representación” de la estética modernista como de la “crisis de hegemonía” que hace tanto tiempo viene asolando a América Latina. Larsen sostiene que esta supuesta crisis de hegemonía constituye de hecho su inversión: se trata de una hegemonía consagrada a los bienes culturales más que a los discursos políticos, que “vuelve visible lo que está oculto en las condiciones poshegemónicas del centro”, esto es, que lo estético ya no es un refugio del “espacio real del poder estatal hegemónico” (Larsen, 1990: 97). De manera concluyente y más bien aforística, Larsen insinúa, aunque no la desarrolle, la idea de que el derrumbe del Estado, su incapacidad para articular un discurso coherente o convincente, es realmente su expansión en la cultura entendida como un todo, su diseminación desarticulada por lo que alguna vez fue imaginado como sociedad civil. Cinco años más tarde, el crítico George Yúdice retoma la noción de poshegemonía como parte de una calificada defensa de la sociedad civil. Yúdice también observa “un debilitamiento de la articulación del discurso nacional y del aparato de Estado”, y sostiene que “desde el ámbito de un escenario nacional, podría decirse que la situación es poshegemónica”. Una vez más, la poshegemonía significa en esta instancia que la hegemonía ya no depende del Estado; pero también implica que la hegemonía se ha expandido más allá de las fronteras nacionales “para naturalizar el capitalismo global en todo el mundo” (Yúdice, 1995: 4).

Coincido con Larsen y con Yúdice en que actualmente el poder está en todas partes, en que la representación ha decaído y en que el Estado se ha efectivamente disuelto en lo que alguna vez se conoció como sociedad civil. Pero esto significa que la sociedad civil, que se define por su diferencia con el Estado, se encuentra actualmente en declive.² Esta ubicuidad difusa de la política es lo que yo llamo “biopolítica”, siguiendo al filósofo francés Michel Foucault. No se trata de la expansión de la hegemonía, sino de su retirada. Más claramente que nunca, el poder trabaja directamente sobre los cuerpos en la vida cotidiana, que alguna vez pareció ser el refugio de la política. De este modo, para Larsen y Yúdice, la poshegemonía es paradójicamente el triunfo de la hegemonía: la hegemonía está en todo y por todos lados. Desde mi punto de vista, se trata de un error arraigado en los estudios culturales, alentando un populismo que iguala la disolución del Estado en la esfera de lo cotidiano con su completa desaparición.

La discusión de la poshegemonía dentro de los estudios latinoamericanos sufrió un nuevo giro al orientarse hacia los estudios subalternos. A pesar de lo apresurado de la adopción del concepto gramsciano de “subalterno”, rea-

2. Véase Hardt (1995).



daptado para referirse a los miembros que no pertenecían a las élites de las sociedades coloniales y poscoloniales, los historiadores del sur de Asia que por los años ochenta formaron el grupo de estudios subalternos discrepan con lo que para Gramsci constituía la noción de hegemonía. Por ejemplo, para Ranajit Guha, el fundador del grupo, el subalterno es inconstante e impredecible y se niega a admitir la existencia de cualquier esfera (secular, religiosa o nacional) dentro de la que la hegemonía puede buscarse u obtenerse. De allí “la rápida transformación de la lucha de clases en un conflicto comunal y viceversa” que hace que las narrativas solidarias, por más buenas intenciones que puedan tener, solo puedan ofrecer “alguna excusa bien pensada o apenas un gesto de incomodidad” (Guha, 1988: 83). Guha sostiene que el subalterno inevitablemente le da la espalda o traiciona a cualquier proyecto hegemónico: rechaza darle consenso al consenso. Si la hegemonía es la lucha para lograr el consenso, su funcionamiento requiere un acuerdo previo e implícito de que lo que esté en juego en las luchas políticas es precisamente el consenso. La propia hegemonía tiene que volverse dominante. Tal como afirma Guha en *Dominance without Hegemony* [Dominación sin hegemonía], esto implica una ecuación entre sociedad civil, nación y Estado: una cámara de resonancias dentro de la que los términos de la lucha se encuentran más o menos predeterminados (Guha, 1997: xi). Pero el subalterno siempre altera los límites de cualquier espacio delimitado. La subalternidad deconstruye la hegemonía: como afirma la crítica poscolonial Gayatri Spivak, el subalterno es el resto mudo e imposible que siempre deshace las posiciones hegemónicas (Spivak, 1988).

En dos libros publicados en 2002 y 2001, dos críticos culturales latinoamericanistas, Gareth Williams y Alberto Moreiras, redescubren ese resto subalterno en términos de poshegemonía. En palabras de Williams, la poshegemonía “nos permite nombrar residuos subalternos de hegemonía, lenguajes negativos, respuestas fragmentarias, sobras culturales y experiencias fracturadas”. Continúa: “En este sentido, la poshegemonía ya no es un nombre para la hegemonía del capital transnacional, sino el nombre de aquellos ‘lugares en que la hegemonía deja de ser significativa’” (Williams, 2002: 327, n. 7). O, en la versión de Moreiras, el hecho de comprender que la hegemonía nunca puede agotar la “infinitud de lo social” permite “una apertura radical a la posición subalterna, con la consiguiente exigencia de desestabilización permanente de la ideología hegemónica y el paso a un pensamiento más allá de la hegemonía” (Moreiras, 2001a: 263). Según esta versión, la subalternidad poshegemónica es una crítica alerta e incesante del poder sobre la base de los inevitables fracasos de la hegemonía. Previene contra la hegemonía de la hegemonía: es decir, contra la creencia en la promesa de la hegemonía de algún día volverse total, contra la ficción de un pacto que lo incluya todo. En síntesis, lo que Williams y Moreiras proponen es que cuanto más se expande la hegemonía, más violentas y corruptas se vuelven las fuerzas estatales que vigilan sus límites. Cuando la hegemonía alcanza sus límites, la disyunción



entre lo hegemónico y lo subalterno se vuelve más arbitraria, más un lugar de conflagración y genocidio.

Mi diferencia con Williams y Moreiras es que la deconstrucción, la poshegemonía como una crítica permanente o como trabajo de lo negativo no me parecen suficientes. La subalternidad se sostiene en la distinción entre adentro y afuera, perpetuando el binarismo fundamental de la hegemonía tanto como de la sociedad civil: una diferenciación entre hegemónico y subalterno, entre civilidad y fanatismo. Los estudios subalternos todavía creen en un contrato social diseñado para separar la civilización de la barbarie, aun si abogan por el lado inferior de esta distinción y rechazan cualquier mito de clausura. En otras palabras: Gramsci siempre concedió que la hegemonía era necesariamente incompleta. Y en la reelaboración de Ernesto Laclau de la teoría de la hegemonía, el acento está puesto en lo que este autor denomina la inconmensurabilidad entre un significante hegemónico que aspira a representar la totalidad de la sociedad y lo real que siempre se escapa de esta pretensión de universalidad. La diferencia entre la teoría de la hegemonía y los estudios subalternos es simplemente que la polaridad política se encuentra invertida: mientras que Gramsci y Laclau insisten en que en la política se trata de jugar el juego de la hegemonía, Spivak, Williams y Moreiras cuestionan las reglas de ese juego destacando el exceso aporético que nunca es tomado en cuenta. Pero en ningún momento el juego queda puesto en duda. Por el contrario, en mi concepción la poshegemonía va más allá de los escombros de cualquier proyecto hegemónico. Me propongo redescibir y reconstruir una imagen de la sociedad que no dependa del autorretrato que una sociedad tiene de sí misma. Mi proyecto es de constitución tanto como de crítica. Central para esta tarea de redescipción y reconstrucción es el concepto de multitud, que tomo del teórico político italiano Antonio Negri. La multitud, sostiene Negri, preexiste a la sociedad moderna como "el conjunto de personas que vivían en un mundo presocial, que se trataba de transformar en una sociedad política" (Negri, 1998: 38), y que retorna en el ocaso de la sociedad. Es tanto excesivo como fundacional. La multitud es un agente de violenta transformación tanto como de constitución de lo que está por venir. Tal vez la poshegemonía pueda afirmar su poder constituyente.

Estructura

Antes de constituir algo, la crítica. Este libro tiene dos partes. La primera es, por un lado, una crítica de los estudios culturales y, por el otro, del discurso científico-social sobre la sociedad civil. Trato de demostrar que la definición de cultura como articulación discursiva que sostienen los estudios culturales, y la reducción que hacen de la política a los términos de la hegemonía, substituye la cultura por el Estado y, por consiguiente, confunde cultura y Estado. Esto puede verse incluso en una definición muy idiosincrásica de



hegemonía, tal como la del antropólogo William Roseberry, que rechaza la hegemonía como consenso pero sigue sosteniendo que los proyectos hegemónicos se proponen construir “un marco discursivo común”.³ Llevada hasta el límite, la lógica de la hegemonía se identifica simplemente con la del Estado, dándolo por sentado. Mi tesis reconstruye entonces una historia de los estudios culturales para mostrar cómo y por qué la teoría de la hegemonía se convierte en su rasgo distintivo, e intenta una lectura atenta de Laclau, el principal teórico de la hegemonía. En segundo lugar, estudio el modo en que el énfasis en la sociedad civil termina por excluir la cultura del campo de lo político, en nombre de un discurso racional. Llevada hasta su límite, no obstante, la teoría de la sociedad civil queda desbordada por los afectos que trata de excluir. Aquí mi tesis revisa el discurso de los nuevos movimientos sociales y democráticos, para explicar cómo y por qué el venerable concepto de sociedad civil ha revivido en los últimos veinticinco años, y analiza en detalle la obra de Jean Cohen y Andrew Arato, los teóricos de la sociedad civil más notorios. Los estudios culturales y la teoría de la sociedad civil comparten un mismo énfasis en el discurso y en la trascendencia. Fracasan frente a los procesos inmanentes: frente a las estructuras institucionales profundas que apuntalan lo discursivo (en el caso de los estudios culturales) o frente al flujo afectivo que se le escapa (a la teoría de la sociedad civil). Tampoco están interesados en el modo en que se constituye el Estado, o en sus efectos. Las ciencias sociales asumen sencillamente que todo lo político es estatal, y presentan a la sociedad civil como el umbral que los movimientos sociales deben atravesar. Los estudios culturales se olvidan simplemente del Estado, que vuelve por la puerta trasera transfigurado en substitutos fetichizados.

Más pragmáticamente, mi crítica de los estudios culturales y de la sociedad civil también consiste en que reproducen las estructuras de poder que tratan de entender. Dos estructuras de poder han sido paradigmáticas en las sociedades democráticas del siglo XX: el populismo y el neoliberalismo. Los estudios culturales son, de hecho, populistas. La teoría de la sociedad civil es, a efectos prácticos, en sí misma neoliberal. Por muy buenas intenciones que tengan sus cultores, no pueden ser el lugar desde donde lanzar una crítica de un populismo que cree que la cultura puede ser sustituida por el Estado, ni de un neoliberalismo que trata de excluir la cultura de su dominio. A lo sumo, lo que pueden ofrecer son visiones distorsionadas de una política más allá del populismo o del neoliberalismo, por ejemplo en el interés de los estu-

3. Roseberry (1994: 364). La versión de Roseberry de hegemonía es bastante parecida a la concepción de Bourdieu, que delimita una división entre discurso y *doxa*: entre “el universo de lo pensable” y “el universo de lo impensable... que no puede ser dicho por no disponer de un discurso” (Bourdieu, 1977: 170). Pero Bourdieu sería el primero en observar que el poder también funciona a través de lo impensable y lo indecible (en otras palabras, a través del hábito), no simplemente a través del establecimiento de un marco para lo que puede ser dicho.



dios culturales por la vida cotidiana o la ansiosa fijación que tiene la teoría de la sociedad civil con los movimientos sociales fundamentalistas. Solo la poshegemonía, con su concepción de lo que llamo la doble inscripción del Estado (como inmanencia tanto como cuasi-causa trascendente), provee un punto de apoyo desde el cual tanto lo dicho como no lo dicho de estas formaciones políticas puede ser observado y analizado.

La segunda parte del libro se orienta hacia el afecto y el hábito como formas de (des)organización por debajo y más allá del discurso, y por consiguiente más allá del aparato conceptual de los estudios culturales y de la teoría de la sociedad civil. El afecto y el hábito son la base de la poshegemonía. Examinó la concepción de afecto del filósofo francés Gilles Deleuze, según la cual la inmanencia es generalmente un espacio de liberación, y luego la concepción de *habitus* del sociólogo Pierre Bourdieu, según la cual lo inmanente es el control social y, como tal, mucho más efectivo. Aunque estas dos perspectivas parecen oponerse, planteo que son complementarias, especialmente en los momentos críticos en los que una parece abrirse a la otra: en la teoría del afecto de Deleuze, cuando tiene que dar cuenta del Estado suicida; en la teoría del *habitus* de Bourdieu, cuando la crisis social revela el potencial creativo del hábito. Juntos, Deleuze y Bourdieu señalan la necesidad de pensar, en primer lugar, la doble inscripción del Estado y, en segundo lugar, los varios modos posibles de organización inmanente. Como conclusión, planteo que la teoría de Negri de la multitud ayuda a explicar el doble carácter del Estado: multitud y Estado encarnan una oposición a veces cómplice entre poder constituyente y poder constituido. Así, la multitud también es un sujeto social que se constituye a través de la resonancia y la lógica del encuentro sobre un plano de inmanencia, ofreciendo la posibilidad de formas de comunidad sin trascendencia, sin Estado ni soberanía. Sin embargo, advierto que las cosas pueden salir mal y la multitud termina por volverse indiferente del Imperio al que se opone. El concepto de “corrupción” que Negri emplea para diferenciarlos resulta insuficiente. En oposición a Negri, planteo una distinción entre una multitud buena y otra mala. Incluso cuando una multitud puede emerger en forma plena, autónoma e ilimitada, hay que dudar acerca de cómo puede terminar la historia. De allí que, inspirado en el novelista irlandés Flann O’Brien, propongo dos finales: una conclusión que nos lleva a pensar en una eternidad vacía de acontecimientos y en la muerte; y un posfacio que intenta una celebración de una vida y una historia insurgentes.

Podemos querer o no adoptar la poshegemonía como proyecto político para lo que será, según la predicción de Negri, una futura república constituyente. Pero como análisis, la poshegemonía ofrece un nuevo modo de pensar la constitución del presente, tanto como los orígenes y los límites de la política y de la teoría política. También ofrece nuevas herramientas para la investigación política e histórica. Mi pasaje de la crítica al momento de constitución sostiene que estos tres teóricos (Deleuze, Bourdieu y Negri) pueden combi-



narse productivamente para trazar un plano de inmanencia social e histórico, una teoría política y social que rechace y al mismo tiempo explique la trascendencia punto por punto. Tal es el proyecto afirmativo de este libro, la elaboración de una teoría de la poshegemonía que permita releer procesos sociales en términos de afecto, hábito y multitud. La poshegemonía incluye al populismo y al neoliberalismo, pero también va más allá de ellos, más allá incluso que la tradición moderna contractualista, de la que el hoy denominado giro a la izquierda (Chávez, Morales... ¿Obama?) constituye el último grito. La poshegemonía abre un camino a través de la biopolítica cotidiana que estructura nuestro interregno posdisciplinario. Porque estamos saliendo del período en el que el Estado se constituye por medio de una doble inscripción para entrar en un período en que la inmanencia lo es (casi) todo, una época poshegemónica en un sentido temporal, más allá de la ficción de la hegemonía.

América Latina... y más allá

Junto con su tesis teórica, este libro propone una historia social, política y cultural de América Latina. Dicha historia se presenta como una serie de casos de análisis, en los que resuena algún aspecto específico de mis tesis. Más que seguir una estricta teleología narrativa, el relato avanza de un momento intensivo a otro. Salta de una década a otra. Cada caso puede leerse por separado, saltarse, o, aún mejor, suplementarse o reemplazarse por otros casos que el lector quiera traer por su cuenta y testear con la matriz teórica de la poshegemonía: digamos que si no se trata de El Salvador, se tratará de Colombia; si no se trata de Chile, se tratará de Polonia; si no se trata de la Argentina, se tratará de los Estados Unidos. Hay varios problemas que atraviesan estas mesetas de manera recurrente: en primer lugar, los movimientos latinoamericanos de izquierda, desde el populismo al maofismo, los movimientos de liberación nacional, los nuevos movimientos sociales, el neopopulismo y los giros a la izquierda; en segundo lugar, el rol de géneros culturales como el cine, la televisión, el testimonio y la novela en la sociedad latinoamericana; y en tercer lugar, el modelo de estructura social que puede encontrarse en países como Argentina, Perú, El Salvador, Chile y Venezuela, y la relación entre cultura y política que existe en cada uno de ellos. A lo largo del libro, teoría e historia se entrecruzan, incluso si se presentan en forma separada y relativamente autónoma. Dentro de cada capítulo los argumentos históricos están imbricados con los teóricos por medio de un mecanismo de diferenciación textual en el que el material histórico relacionado con América Latina aparece en una tipografía más pequeña. Este ordenamiento no es para indicar la jerarquía de lo teórico respecto de lo empírico; es más, lo histórico y lo cultural podrían percibirse como la infraestructura de lo teórico, que el lector puede tener ganas o no de revisar. Las historias provenientes de América Latina incluyen viñetas que tienen, tal como sugiero, una importan-



cia específica propia: por ejemplo, el asalto a un hotel de San Salvador que fue una bisagra entre la Guerra Fría y los años del Terror; los shoppings chilenos que revelan la verdadera arquitectura del consumismo neoliberal; o una historia de Gabriel García Márquez que es una parábola de la vida nuda. En síntesis, como observa el novelista francés Georges Perec en otro contexto, “podría creerse” que los dos niveles del texto “no tienen nada en común, pero están inextricablemente imbricados” (Perec, 1989).

También atraviesa mis casos de estudio una historia del contrato. Vamos a ver desde los comienzos del imperialismo moderno ejemplos de contratos y de pactos que no logran cumplir sus objetivos, en particular el denominado *Requerimiento*, un pacto en las sombras establecido para justificar la colonización de los nativos que los conquistadores leían mientras sus presuntos destinatarios dormían en sus chozas. El pacto no establece la relación social que afirma, que va a establecerse por otros medios –en este caso, por la fuerza–. En el capítulo final, analizo la teoría del contrato, pero los análisis históricos intermedios también incluyen pactos fallidos: una serie de intentos de vincular la cultura con el Estado, o de asegurar la legitimidad del Estado, que incesantemente se rompen. En el primer capítulo, el peronismo constituye un pacto entre pueblo y nación que lo incluye (casi) todo –un pacto que, en su promesa de amor populista que toma posición a favor del Estado, intenta terminar con el pueblo y que a mitades de los años setenta se desmorona espectacularmente–. El neoliberalismo, ilustrado en el capítulo dos en su danza fatal con Sendero Luminoso en el Perú de principios de los años ochenta, es igualmente expansivo en su intento de amalgamar la totalidad de la sociedad con el Estado, pero se rompe en pedazos en su encuentro con el afecto que pretendía abolir, proveniente de la sociedad civil. En el capítulo tres, centrado en el apogeo del movimiento de liberación nacional de El Salvador, en su ofensiva de 1989, analizo la insurgencia y el terror como el límite absoluto de las sociedades de control. El capítulo cuatro, que toma el ejemplo del Chile de la transición de la dictadura a la posdictadura a comienzos de los noventa, gira alrededor de la vida cotidiana y la biopolítica, y propone los conceptos de resonancia y de *conatus* (potencia) para aprehender la relación entre cultura y Estado, movimiento social y proyecto reproductivo. El capítulo final vuelve sobre estos casos de análisis para recapitular la crisis del contrato social en paralelo con una reflexión teórica sobre la multitud, el sujeto social ambivalente y traicionero que rechaza cualquier pacto y solidaridad. En el posfacio, el Caracazo de 1989 en Venezuela y el posterior golpe y contragolpe de 2002 muestran cómo la multitud es capaz de romper con cualquier contrato, tanto con el que le propuso la democracia consensuada más exitosa de América Latina como con el que más tarde le ofreció el más prometedor de los giros a la izquierda actuales, y optar por una insurrección que no se deja representar y que tal vez sea irrepresentable.

Estos casos de estudio son ejemplos de la historia discontinua de los proyectos estatales de sujeción de la multitud tanto como del permanente alerta



rojo del poder constituyente de la multitud, contra el que reacciona el Estado. Apuntan a una historia de la multitud latinoamericana durante la modernidad: desde el motín que estuvo a punto de estallar en el primer viaje de Colón en 1492 hasta la contra-contra-insurgencia chavista de 2002. La historia también podría incluir las revueltas indígenas durante el período colonial, las guerras de independencia de 1820, o la inmigración y urbanización de fines del siglo XIX. Entre los movimientos más recientes, podrían considerarse el levantamiento zapatista en México o los piqueteros en la Argentina contemporánea. Sería una historia alternativa y subterránea de América Latina, una historia de la insurgencia pero también de las estrategias por las cuales los proyectos hegemónicos han tratado de volver esas insurgencias una ventaja para el Estado: desde las Nuevas Leyes de las Indias, las reformas borbónicas o el ordenamiento posindependencia, hasta la historia del siglo XX que se desarrolla a lo largo de estas páginas. Son precisamente estos mecanismos de inversión reactiva –de la cultura en Estado, del afecto en emoción, del hábito en opinión, de la multitud en pueblo, del poder constituyente en poder constituido– lo que más interesa en este libro.

Este es un libro sobre teoría cultural y América Latina, no de teoría cultural en América Latina o de crítica cultural latinoamericana. La yuxtaposición de estos dos términos no es completamente contingente ni completamente necesaria. En un sentido, los análisis que realiza de la historia y la cultura de América Latina son intercambiables, casi desechables. En otro sentido, los análisis sirven para anclar el argumento teórico. Es más, lo contaminan y descentran. La teoría de la poshegemonía se alimenta de la historia latinoamericana, pero también es puesta a prueba por ella. Deleuze, Bourdieu y Negri son teóricos europeos, pero al pasar a América Latina la teoría europea se disloca y se relocaliza. Llevar dicha teoría (y la teoría de la poshegemonía) a otros contextos la disloca de muchas maneras, obligándonos a revisarla y reevaluarla. Al mismo tiempo, por lo menos uno de mis ejemplos no es estrictamente latinoamericano: a pesar de su declaración del 10 de octubre de 1492, Colón no había “descubierto” todavía el continente que se convertiría en las Américas. Además, el término “América Latina” no será acuñado sino 350 años más tarde, e incluso hoy estaríamos en aprietos para definir sus límites. En parte geográficos, en parte políticos, en parte culturales, América Latina desborda sus límites: ¿Bélice es América Latina? ¿Québec? ¿Miami? ¿Lavapiés, Madrid? ¿The Gaucho Grill, Manchester? Pienso que en la posmodernidad contemporánea América Latina se ha vuelto viral, difusamente global (Beasley-Murray, 2003). Pero la historia de la conquista, de la colonia y del inmenso mercado transatlántico, del populismo y el neoliberalismo, muestra que América Latina siempre ha sido global, siempre ha afectado y descentrado directamente el sistema global. La multitud latinoamericana va más allá de las fronteras regionales, y se infiltra en la metrópolis.

Probablemente la poshegemonía comience en América Latina o en una discusión de América Latina, pero esto no es una razón para detenerse allí.



Después de todo, casi todo comienza en América Latina: la modernidad, el nacionalismo, la revolución industrial... (Beasley-Murray, 2003). Las teorías que son el objeto de mi crítica –los estudios culturales y la teoría de la sociedad civil– también tienen una historia latinoamericana oculta. Devolver la teoría de la hegemonía (vía Laclau) y la teoría de la sociedad civil (vía Cohen y Arato) a un *milieu* latinoamericano supone recolocarlas en contextos para los que son más adecuadas. Así, les ofrezco la mejor de las oportunidades: no solo opto por lo que considero su articulación más poderosa y mejor desarrollada (en Laclau, y en Cohen y Arato), sino que también las pongo a prueba en contextos que deberían ser favorables para sus presupuestos. De allí la elección de lugares donde poner a prueba la teoría de la poshegemonía: si la poshegemonía es lo que mejor funciona para explicar los movimientos de liberación de Centroamérica (la puerta de entrada de los estudios culturales en América Latina) y la transición de la dictadura en el Cono Sur (el escenario preferido de la teoría de la sociedad civil), entonces es la teoría más adecuada para explicar otras coyunturas. Por eso me complace dejar afuera de mi análisis al zapatismo o a los piqueteros, aun si estos son los movimientos que más han atraído a los investigadores que trabajan con teóricos como Deleuze y Negri.⁴ Acepto como un hecho que la poshegemonía es la mejor explicación de estos fenómenos, si también es la mejor explicación del FMLN y de los nuevos movimientos sociales de Chile. En otras palabras, aunque la teoría de la poshegemonía surja de un contexto latinoamericano específico, no está fijada a ningún lugar. Es –eso espero– portátil. No obstante, en cada iteración, la teoría está sujeta a cambios. ¡Siempre hay algo que se fuga!

4. Véanse, por ejemplo, Holloway (2002) y Mentinis (2006).





Prólogo 10 de octubre de 1492

Cuando lleguemos a la costa construiremos una nave y navegaremos hacia el Norte para arrebatarle Trinidad a la Corona española. De allí, seguiremos y conquistaremos el México de Cortez. Qué gran traición sería. Vamos a dominar toda la Nueva España. Y escribiremos la historia como otros escriben una obra.

Aguirre, la ira de Dios

La ficción de hegemonía

Hasta los imperios buscan legitimarse. No hay poder que subsista solo por coerción. De allí la famosa distinción del marxista italiano Antonio Gramsci entre “hegemonía” y “dominación directa”. La hegemonía es “el consenso ‘espontáneo’ dado por las grandes masas de la población a la orientación imprimida a la vida social por el grupo dominante fundamental”. La dominación directa se ejerce por medio del “aparato de coerción estatal que asegura ‘legalmente’ la disciplina a aquellos grupos que no ‘consienten’ ni activa ni pasivamente”. De hecho, la hegemonía es primaria: para Gramsci, el poder se funda en el consenso, y la fuerza se emplea secundariamente “en momentos de crisis en el mando y en la dirección en que el consenso espontáneo viene a faltar”. La coerción suplementa el consenso, y no al revés. Según Gramsci, la hegemonía es la piedra fundamental del orden social. A través de la actividad pedagógica de los intelectuales en la sociedad civil, el Estado mantiene su poder sobre los explotados, y el grupo dominante consolida el “prestigio” derivado “de su posición y su función en el mundo de la producción” (Gramsci, 1896: 357).





A primera vista, el *Requerimiento* que justificaba el reclamo español sobre las Américas es una ilustración clásica de la relación entre hegemonía y coerción. Formulado en 1512 ó 1513 por el jurista Juan López Palacios Rubios, el *Requerimiento* era un texto que los conquistadores debían leer cuando se encontraran con indígenas. El documento llenaba un vacío legal en el reclamo que España hacía del Nuevo Mundo, complementando y racionalizando la tradicional ley de conquista europea. Basado en la concesión de las tierras del Nuevo Mundo que el Papa había hecho en 1493 a los reyes de Castilla, el *Requerimiento* presentaba los argumentos que legitimaban al Imperio por medio de una breve historia de la creación de Dios desde Adán hasta los monarcas españoles Fernando y Juana. Principalmente, ofrecía a sus destinatarios indígenas una elección: someterse o exponerse a la violencia. “*Por ende, como mejor podemos –decía la declaración– os rogamos y requerimos que entendáis bien esto que os hemos dicho, y toméis para entenderlo y deliberar sobre ello el tiempo que fuere justo*”. Si no obstante se negaban a prestar su “consenso espontáneo” a la ocupación y bendición cristianas, los indígenas debían esperar lo peor: “*entraremos poderosamente contra vosotros, y os haremos guerra por todas las partes y maneras que pudiéramos*” (cit. en Hanke, 1969: 125). Se trata de la hegemonía como una empresa pedagógica para legitimar el poder, respaldada por la amenaza de disciplina coercitiva: el *Requerimiento* parece contener el germen de la teoría gramsciana.

Sin embargo, en un análisis más detallado, esta práctica española tenía poco que ver con la teoría de la hegemonía. Rara vez se les daba a los indígenas la oportunidad de aceptar. Obviamente, el *Requerimiento* estaba escrito en español, una lengua que no hablaban. ¿Cómo podían aceptar lo que no eran capaces de entender? Incluso cuando hubo algún intento de traducción, “los mismos intérpretes no comprendían lo que decía el documento” (Kamen, 2003: 97). No obstante, como explica el historiador Lewis Hanke, las circunstancias en las que era leído “debían poner a prueba la paciencia y la credulidad del lector, porque el *Requerimiento* se leía ante árboles y chozas vacías donde no había ningún indio. Los capitanes pronunciaban para sí mismos sus frases teológicas en las afueras de las aldeas mientras los indios dormían” (cit. en Williams, 1990: 92). A veces los invasores leían el documento solo después de haber hecho prisioneros a los nativos. En el mejor de los casos el ejercicio se volvía un diálogo mudo, como cuando los indios zuni en lo que hoy es Nuevo México respondían a la lectura con uno de sus rituales, levantando “una barrera de maíz sagrado” para evitar que los españoles entraran en la aldea (Hoffer, 1998: 56). No sorprende que para el historiador Henry Kamen “el resultado final” sea “más que grotesco”; incluso el autor del documento “sabía que era una farsa” (Kamen, 2003: 97). Se dice que el cronista español Gonzalo Fernández de Oviedo le había comentado a su compatriota Pedrarias Dávila que “a los indios no les interesa entender la teología del *Requerimiento*, ni usted está obligado a hacérsela comprender” (cit. en Kamen, 2003: 97). Contrariamente al argumento de que el *Requerimiento* era un ejem-





plo de “gobernantes españoles tratando de que los pueblos conquistados repitan y reafirmen la hegemonía española sobre una base regular”, la hegemonía no está en juego (Beezley *et al.*, 1994: xiii). Los indígenas nunca tuvieron la opción de aceptar; no estaban en posición de reafirmar nada.

Afectos y habitus

A pesar de su carácter ficticio y de su evidente absurdidad, el *Requerimiento* servía para algo. Porque no estaba dirigido a los indígenas, sino a los españoles. Bajo la apariencia de apelar al consentimiento de los dominados, modelaba los hábitos y afectos de los dominadores. La redundancia de su reiteración revela que era un ejercicio que creaba un hábito. Y eran los españoles los que lo repetían, no sus víctimas, que después de todo lo escuchaban una sola vez, si es que lo escuchaban. Cada vez que los conquistadores recitaban la declaración ritual, sus deseos se sincronizaban y se unificaban como parte de un proyecto articulado. Más que un gesto de incorporación, el edicto era un acto de constitución. Lo confiado de su autojustificación oscurece el hecho de lo necesario que era, debido a la debilidad del Estado imperial. Gracias a él, el exceso de energía de estos aventureros europeos quedaba plegado a una empresa como si estuviera dirigido desde arriba. El *Requerimiento* no tiene nada que ver con un proyecto pretendidamente hegemónico; fue un mecanismo propiamente poshegemónico. Funcionaba en todo caso porque, no obstante lo ridículo e ineficaz que pudiera ser, parecía formar parte de una campaña para conquistar mentes y corazones, precisamente porque su objeto parecía estar en otro lado. Los españoles podían sentirse superiores a los indígenas que, estupefactos, no sabían por qué estaban siendo atacados, pero estaban tan a ciegas como ellos. El *Requerimiento* funcionaba por debajo de la conciencia o la ideología.

Bartolomé de Las Casas, el monje dominicano del siglo XVI defensor de los indígenas, nos da una versión del ritual del *Requerimiento*. Las Casas cuenta que cuando los españoles se enteraban de que había oro en un pueblo “estando los indios en sus pueblos e casas seguros, íbanse de noche los tristes españoles salteadores hasta media legua del pueblo, e allí aquella noche entre sí mismos apregonaban o leían el dicho requerimiento, diciendo: ‘Caciques e indios desta tierra firme de tal pueblo, hacemos os saber que hay un Dios y un Papa y un rey de Castilla que es señor de estas tierras; venid luego a le dar la obediencia, etc. Y si no, sabed que os haremos guerra, e mataremos e captivaremos, etc.’. Y al cuarto del alba, estando los inocentes durmiendo con sus mujeres e hijos, daban en el pueblo, poniendo fuego a las casas..., e quemaban vivos los niños e mujeres y muchos de los demás, antes que acordasen” (Las Casas, 2009: 28-29).

Dormidos en sus chozas, a mitad de la noche, con los españoles a media legua, los indígenas eran literalmente puestos a distancia. Un crítico cultural





como Alberto Moreiras describe el *Requerimiento* como una “inclusión diferencial”; pero resulta que aquí no hay inclusión de ninguna clase. Los habitantes nativos no pueden aceptar ni rechazar la elección que les ofrecen los españoles. Estaban más allá de los límites de cualquier comunidad posible. Todo ocurre antes de que puedan tomar conciencia, “antes que acordasen”. Los invasores hablaban “entre sí mismos”. Pero el mecanismo del que participaran no dependía de su comprensión, no más que de la de los indígenas. Moreiras señala que los indígenas habitaban un espacio que “ya estaba marcado por la muerte y resulta ilegible como tal” (Moreiras, 2001b: 9). También el *Requerimiento* es ilegible, sin importar la cantidad de veces que fuera leído: era incomprensible, como si pusiera en evidencia que su significado carecía de la menor importancia.

Patricia Seed, especialista en estudios subalternos, muestra que el *Requerimiento* estaba basado en la tradición islámica de la *jihad* o guerra santa. Se trata de un texto híbrido “a menudo incomprensible para un observador cristiano tanto dentro como fuera de España”. Inaudible para sus destinatarios y difícil de entender incluso para aquellos que lo pronunciaban, el contenido manifiesto del edicto no tenía la menor importancia, como si el hecho de que “los conquistadores españoles creyeran en él o lo encontraran convincente fuera irrelevante” (Seed, 1995: 88). El texto parece buscar consenso y de ese modo expandir la comunidad de creyentes, pero aquellos a los que se les ofrece semejante oportunidad no pueden oírlo, mientras que aquellos que se encuentran dentro del círculo de su influencia están allí sin importar la creencia que puedan tener. El *Requerimiento* es comparable a la Biblia que le ofrecen al inca Atahualpa en Cajamarca mientras el conquistador Gonzalo Pizarro avanzaba en la conquista de lo que hoy es el Perú. El emperador indígena tiró el libro al suelo porque no le “hablaba” –un sacrilegio contra la palabra santa, prueba para el europeo de la barbarie indígena que justificaba la matanza–. Aun así, tal como observa el crítico cultural Cornejo Polar, la Biblia hubiera sido igualmente ilegible para la mayoría de los españoles, incluido Pizarro, por el solo hecho de que estaba escrita en latín (Cornejo Polar, 2003: 40). El libro era más un fetiche que un texto, una consigna cuya significación era meramente incidental. Ni la Biblia ni el *Requerimiento* eran documentos que exigieran interpretación; eran más bien la mecha de esa violenta explosión que fue la expansión imperial, contraseñas del “protocolo de conquista” que los españoles pronunciaban a ciegas (Seed, 1995: 88).

Las Casas no se hacía ilusiones acerca de la motivación de los españoles: solo buscaban oro. No había ninguna misión civilizadora. En efecto, el dominicano se quejaba de que el *Requerimiento* no tenía ninguna relación con las prácticas de los conquistadores. Las Casas no era exactamente un antiimperialista. Si por algo militó, fue porque el Estado español le diera sustancia a la ficción de hegemonía (Castro, 2007). Para Las Casas, el verdadero escándalo era el deseo desenfrenado que reducía a los conquistadores a salvajes más peligrosos



que los propios indígenas; su “ansia y ceguedad rabiosa de avaricia” los convertía en “más irracional e furiosamente que crudelísimos tigres y que rabiosos lobos y leones” (Las Casas, 2009: 96). Pero fue incapaz de ver que el *Requerimiento* canalizaba este afecto. Colocaba la codicia bajo el signo de una narrativa del progreso y, lo que es más importante aún, unificaba a los conquistadores, reuniéndolos en un paisaje extraño. La lectura ayudaba a fijar el afecto movilizado por la caza del oro, compensando sus tendencias centrífugas al inscribirlo en una jerarquía eclesiástica, imperial y monárquica, antes de que los hombres “entr[en] al pueblo” desbocados como una máquina de guerra.

El *Requerimiento* consolida las relaciones entre los conquistadores españoles después del hecho concreto de la dominación; los convertía en una personificación del Estado, en sujetos de un poder constituido. ¡Todos saben que el texto no convence nadie! En lugar de persuadir al colonizado, actúa sobre los colonizadores estableciendo un *habitus* común por debajo de la ideología y de la hegemonía. Repitiendo palabras que apenas comprendían, los invasores se iban habituando a un ritual por medio del cual el Estado español, aún a una gran distancia, intentaba regular sus actividades. Sus hombres al menos entonaban los mismos salmos, independientemente de sus creencias o del consentimiento que pudieran otorgarle a lo que los salmos reclamaban. En palabras de Ranajit Guha, teórico de los estudios subalternos, se trata de “dominación sin hegemonía”, esto es, “la producción de una hegemonía espuria” (Guha, 1997: 72) en la que nadie creía, pero que sirvió (gracias a la certificación y el registro que exigía el edicto) para inscribir a América Latina dentro de una narrativa histórica generada por el Estado europeo. Los subalternos serían sencillamente eliminados; su cultura, excluida del ámbito del universo cristiano definido en términos de la centralidad y los derechos de la monarquía católica. Pero los indígenas nunca fueron realmente una amenaza para estos derechos: el peligro venía de adentro, de la posibilidad de que los propios conquistadores pudieran establecer un contra-Estado en suelo americano (como ocurre en el film de Werner Herzog *Aguirre, la ira de Dios* [1972]). Detrás del *Requerimiento* se encuentra el temor a la traición y a la sedición por parte de hombres de armas que supuestamente representaban a la corona en el exterior.

La multitud y el pacto

Los estudios poscoloniales están centrados en la relación entre el colonizador y el colonizado, entre el Imperio y su afuera. Por eso toman al Estado como punto de partida. El Imperio encuentra en el subalterno su límite, pero ya lleva una multitud dentro de sí. Más que expandir el Estado, los agentes del imperialismo están escapándose de su control. El punto débil del colonialismo es siempre el pasaje entre centro y periferia, entre metrópolis y colonia. El Imperio español se vio obligado a establecer un enorme aparato burocráti-



co para vigilar este espacio intermedio, amenazado constantemente por la piratería, el fraude, la desertión y el motín. El nombre que le dieron a esta burocracia fue “Casa de Contratación”. El Estado europeo dependía de un difuso grupo de aventureros y vagabundos para expandir su esfera de influencia hasta cubrir el mundo entero; pero simultáneamente tenía que gobernar sobre esta subjetividad renegada para mantener los lazos del contrato social. El Imperio llevó el Estado hasta su límite: el problema más grave de la Corona siempre fue su “incapacidad... de controlar acontecimientos a distancia” (Kamen, 2003: 87). La multitud, una pintoresca banda que se resistía a la autoridad, a la representación o al liderazgo, constituía el Imperio, pero también erosionaba su propio poder.

Cristóbal Colón fue un aventurero genovés que creía tener la inspiración de un visionario. Por casi una década, trató de atraer a una variedad de intereses privados y públicos con su idea de una expedición al Atlántico. Finalmente, consiguió el respaldo de la monarquía española, pero su empresa fue esencialmente privada. España apenas era un Estado-nación moderno: en 1469, con la boda de Fernando e Isabel, las coronas de Castilla y Aragón se habían fusionado, pero fue solo dos décadas más tarde, con la “reconquista” de Andalucía y la expulsión de moros y judíos de la península ibérica, que el Estado pudo aspirar a la fantasía de integridad territorial y homogeneidad étnica y cultural. Colón logró el apoyo de la corona para su viaje pocos días después de que el rey y la reina triunfaran en Granada en enero de 1492. Dicho año de establecimiento de fronteras fue también un año de grandes movimientos de masas, “un enjambre de refugiados”. Los judíos que acampaban en los puertos o en la cubierta de barcos recibieron la orden de “zarpar el 2 de agosto de 1492, un día antes de la partida de Colón” (Morison, 1983: 148). En la madrugada del 3 de agosto, al mismo tiempo que España consolidaba sus límites territoriales y étnicos, la pequeña flota de Colón, formada por la *Pinta*, la *Niña* y la *Santa María* produjo, en apariencia, una insignificante línea de fuga hacia el Oeste. Siempre hay algo que se fuga.

La tripulación de Colón tenía razones para huir. Según la tradición, estaba compuesta por convictos que estaban allí por el perdón real que recibieron por haberse enrolado (Fernández-Armesto, 1996: 46). El historiador y marino Samuel Eliot Morison no le presta demasiado crédito a esta versión de una tripulación “compuesta de personas desesperadas, criminales y presos”, pero confirma que por lo menos cuatro de ellos eran condenados a muerte que habían sido indultados por alistarse (Morison, 1983: 142). Incluso aquellos que eran marinos circulaban por los márgenes de la ley. El principal socio de Colón, Martín Alonso Pinzón, que capitaneaba la *Pinta* mientras su hermano Vicente estaba al mando de la *Niña*, se había dedicado “como tantos otros marinos... ocasionalmente a la piratería tanto como al comercio legítimo” (Phillips y Phillips, 1992: 138). Se trata de una expedición cargada de subordinados potencialmente ingobernables, exacerbada por un desequilibrio entre el número de tripulantes y de oficiales en barcos cuya tripulación era extre-



madamente numerosa, tal vez el doble de lo normal (Cummins, 1992: 55-56). Sea como fuese, Colón tuvo problemas con sus hombres desde el primer día. Antes incluso de partir, por lo menos dos tripulantes de la Pinta habían sido hallados “en ciertos devezes y grisquetas, como dicen”, y eran sospechosos de sabotaje de la nave en las Canarias (Colón, 1946: 17). Ya en camino, el almirante estaba cada vez más preocupado por un posible motín, y con razón: Las Casas comenta que el 24 de septiembre, cuando estaban exactamente en el medio del Atlántico, uno de sus tripulantes dijo que “lo mejor de todo era echar [a Colón] una noche a la mar, si porfiase a pasar adelante, y publicar que había él caído, tomando la estrella con su cuadrante o astrolabio” (cit. en Fernández-Armesto, 1996: 76).¹

El viaje es más largo y dura más de lo que cualquiera de sus hombres hubiera esperado. Desde el comienzo, Colón es consciente de que la pura extensión desconocida en la que están colectivamente aventurándose es una causa posible de disenso. Desde el 9 de septiembre (tres días después de dejar las Canarias), Colón lleva un doble registro de la distancia recorrida cada día, “por manera que escribió por dos caminos aquel viaje, el menor fue el fingido, y el mayor el verdadero”, para que “si el viaje fuese luengo no se espantasen ni desmayase la gente” (Colón, 1946: 19 y 23). Solo tocando tierra los hombres dejarían de estar inquietos, pero la tierra era elusiva. No obstante, las expectativas eran altas. Desde el 14 de septiembre Colón observa que hay muchos signos indudables de tierra, provocando una auténtica interpretosis: para esta flota, no hay en el Atlántico objetos inocentes. El 16 de septiembre, “comenzaron a ver muchas manchas de hierba muy verde que poco había, según le parecía, que se había desapegado de tierra, por lo cual todos juzgaban que estaba cerca de alguna isla”. Igualmente, el 17 de septiembre un cangrejo vivo fue tomado por “señales ciertas de tierra”. El 25 de septiembre, tanto Colón como los tripulantes están seguros de haber visto tierra. Todos caen de rodillas para agradecerle a Dios, pero “lo que decían que había sido tierra no lo era, sino cielo”. Una semana más tarde, estas “señales de tierra” que Colón había anunciado con tanto entusiasmo tuvieron que ser descartadas frente a la presión de sus hombres, que querían que la expedición volviera para investigar (Colón, 1946: 20, 23-24, 26). Colón rechaza la idea, e insiste en que continuarán navegando hacia el Oeste. Los historiadores William y Carla Phillips sostienen que Colón debe haber querido “mantener su autoridad sobre sus capitanes y su tripulación... Permitir excursiones laterales en busca de islas hubiera disminuido el aura de seguridad que había tratado de mantener” (Phillips y Phillips, 1992: 150). Viajeros anteriores (notablemente, Bartolomé Díaz rodeando el Cabo de Buena Esperanza en 1487) habían sido forzados por su tripulación a abandonar la exploración; también Colón corría el riesgo de un motín.

1. Véase también Bedini (1998: 695).



Cuando llega octubre, la situación empeora. El 1 de octubre hay una discrepancia de 121 leguas entre la “verdadera” cuenta de Colón de la distancia que habían viajado y “la cuenta menor que el Almirante mostraba a la gente” (Colón, 1946: 25). El 11 de octubre la discrepancia había aumentado a unas 195 leguas, casi un cuarto más de la distancia que les habían dicho a los hombres que habían viajado. Hasta el falso diario muestra que la flota había navegado mucho más lejos de lo que Colón había anunciado. En este contexto, lo que Morison llama el “incipiente motín” de fines de septiembre se desarrolla rápidamente: Colón y los Pinzón necesitaron toda su fuerza moral y su prestigio para prevenir sublevaciones e incluso un motín” (Morison, 1983: 208, 210). El 6 de octubre, en un “acre diálogo” (Fernández-Armesto, 1996: 50), el propio Martín Pinzón cuestiona la ruta que están tomando, sugiriendo que deberían dirigirse hacia el Sur, pero Colón da la contraorden. En una versión del diario de abordo, anota el propio almirante: “Mi decisión no le ha caído bien a mis hombres, pues continúan murmurando y quejándose. A pesar de sus lamentos no me apartaré del Oeste” (cit. en Fuson, 1987: 71). El mismo día, en respuesta a la atmósfera de inminente motín, con la tripulación de la *Santa María* pidiendo que la flota volviera a España, Colón reúne a sus capitanes y convence a los hermanos Pinzón de apoyar su decisión de continuar (Phillips y Phillips, 1992: 150-151). El 7 de octubre hay otro falso avistaje de tierra, y Colón cambia el rumbo ligeramente hacia el Sur. Dos días más tarde vira al Norte. Pero el 10 de octubre, “la gente ya no lo podía sufrir: quejándose del largo viaje” (Colón, 1946: 28).

En palabras de Morison, “el 10 de octubre fue el día más crítico de todo el viaje, el día en el que la empresa estuvo a punto de fracasar”, cuando “la mecha del descontento de los hombres encendió el motín”. Colón “los esforzó lo mejor que pudo, dándoles buena esperanza de los provechos que podrían haber. Y añadía que por demás era quejarse, pues que él había venido a las Indias, y que así lo había de proseguir hasta hallarlas con el ayuda de Nuestro Señor” (Morison, 1983: 214-215; Colón, 1946: 28). Tal vez los múltiples signos llevaron a Colón a decir que ya habían llegado a las Indias, aunque si había que creer en los signos, deberían haber avistado tierra mucho antes. Tal vez se estaba refiriendo al hecho de que, cualquiera fuera la distancia, la flota estaba ahora a más de 800 leguas de España, y había declarado en varias ocasiones que avistarían tierra a 750 leguas. Pero estos argumentos ya no servían, la paciencia se había agotado. Hasta los capitanes de las carabelas se pusieron en contra de su almirante. “Los amotinados comenzaron a golpear sus armas” (Phillips y Phillips, 1992: 152). El Almirante tenía que impedir que el pánico cundiera entre sus hombres, de quienes dependía. Nadie era más vulnerable que Colón, como él mismo se lamentaría más tarde.

Colón hizo un pacto con sus hombres. Propuso que “seguirían navegando hacia el Oeste dos días más (o tres o cuatro; las versiones varían). Si no encontraban tierra al final de ese período, regresarían” (Phillips y Phillips, 1992: 152-153). Los detalles del acuerdo son imprecisos: está omitido del diario del



Almirante y, años más tarde, se convertiría en la manzana de la discordia en un largo juicio en el que la Corona disputaba la parte que les correspondía a los hermanos Pinzón por el éxito del viaje.² Otras versiones afirman que había sido Colón el que había tenido que ser empujado a seguir, y que los amotinados no habían sido los hermanos Pinzón. Lo que está claro es que fue este desesperado intento de acuerdo lo que permitió que el 10 de octubre de 1492 el viaje continuara, y que había buenas razones para que hasta Colón perdiera las esperanzas. En el segundo viaje de Colón, en 1494, hay un buen indicio del tipo de pacto que el Almirante pudo haber hecho. El Almirante y sus hombres exploran la costa de Cuba hasta que, “carcomido por la frustración y las fantasías”, Colón abandona la búsqueda cuando comienza a sospechar que no se trata del continente asiático. Una vez más, busca un pacto con sus hombres. “Llamó al escribano a bordo”, anota Fernández-Armesto, “para dejar por escrito el juramento de casi toda la tripulación de que Cuba era un continente y que no había conocimiento de isla de tal magnitud... Luego juraron que si hubieran navegado más lejos hubieran llegado a la China”. Si los hombres rompían el juramento, deberían afrontar graves consecuencias: “una multa de diez mil maravedíes y la amputación de su lengua” (Fernández-Armesto, 1996: 109). Si se negaba a acatar las fantasías de Colón, la tripulación perdería su lugar dentro del nuevo orden imperial y quedaría condenada a una silenciosa subalternidad.

El 10 de octubre del primer viaje, las ficciones que convalidaban el control de Colón se están derrumbando: les da a sus hombres un número falso de la distancia recorrida y afirma que ya han llegado, pero la tripulación ya no está dispuesta a aceptar el pacto. Se trata de una multitud ingobernable a punto de derribar a su amo. Recién cuando a la noche siguiente las naves tocan tierra, logrará salvar el pellejo. Ahora, la tensión constitutiva del Imperio puede desplazarse a otro lado. Tal vez haya otros que tengan mejor suerte en imponer la ficción de un contrato, la ilusión de consenso. O tal vez el deslizamiento entre poder constituyente y constituido permanezca como una herida abierta aunque no reconocida a lo largo de la modernidad.

2. Véase Morison (1983: 216-220).





PARTE I

Crítica







Capítulo 1

Argentina, 1972

Los estudios culturales y el populismo

Los efectos ideológicos que más éxito tienen son los que no necesitan palabras y no exigen más que un silencio cómplice. De allí se sigue, por consiguiente, que un análisis de la ideología, en el sentido restringido de "discurso legitimante", que no incluya el análisis de los correspondientes mecanismos institucionales no hace más que contribuir a la eficacia de esas ideologías.

Pierre BOURDIEU, *Outline of a Theory of Practice*

En la Argentina todos los hombres son lo que son pero rara vez son lo que parecen. A nuestro país no se lo puede conocer a través de los poderes visibles sino de las fuentes –siempre disimuladas y subterráneas– que alimentan esos poderes.

Tomás Eloy MARTÍNEZ, *La novela de Perón*

La teoría de la hegemonía se ha convertido en el sentido común de los estudios culturales. Este primer capítulo es una crítica de ambos por medio de un examen del rasgo populista que comparten. Después de definir e historizar el campo, voy a emprender una lectura detallada del teórico argentino Ernesto Laclau, cuya versión de la teoría de la hegemonía es la que más influencia ha tenido en el desarrollo de los estudios culturales. La definición de hegemonía de Laclau forma parte de una serie de reflexiones sobre populismo, especialmente en el primero de sus libros, *Política e ideología en la teoría marxista*, y en su obra más reciente, *La razón populista*. Voy a reconstruir el desarrollo de la teoría de Laclau, mostrando cómo desde el principio no hace más que repetir la lógica del populismo. Laclau comienza diferenciando un populismo de izquierda y un populismo de derecha, una distinción esencial





para que las intenciones políticas de los estudios culturales triunfen, pero en última instancia, incluso a su pesar, no logra establecer dicha diferencia. Luego paso a la relación entre populismo y Estado, y muestro otra vez por medio de una lectura de Laclau cómo la teoría de la hegemonía y de los estudios culturales repite el juego de manos por el que un supuesto antiinstitucionalismo permite que, en apariencia, el Estado desaparezca. La hegemonía se presenta como política y oculta los modos en que el Estado asegura el orden social mediante el hábito, bajo el disfraz de un contrato social ficticio. De principio a fin, en contrapunto, ofrezco un relato alternativo del peronismo argentino de donde proviene la teoría de Laclau.

Estudios culturales: por una definición

Los estudios culturales se resisten a las definiciones. Como sostienen Cary Nelson, Paula Treichler y Lawrence Grossberg en su famosa antología *Cultural Studies* (1992), “probablemente sea imposible coincidir en una definición única o esencial de los estudios culturales”. Los estudios culturales, continúan, son “una práctica diversa y a menudo polémica, que abarca posiciones y trayectorias diferentes en contextos específicos, que plantea cuestiones muy diversas, que se alimenta de raíces múltiples y que toma forma en el interior de diferentes instituciones y lugares”. Pero la fluidez de los estudios culturales, sostienen, constituye también su fuerza. De hecho, su diversidad, descrita de manera celebratoria y jactanciosa, aparece como un rasgo esencial: “Es *necesario* que los estudios culturales estén abiertos a lo inesperado, a lo inimaginado, incluso a posibilidades imprevistas. Nadie puede pretender controlar este desarrollo” (el énfasis es mío). Aunque sostengan que los estudios culturales “no pueden ser cualquier cosa”, al subrayar su incontrolada mutabilidad, Nelson, Treichler y Grossberg previenen contra el esfuerzo de definir o delimitar la empresa que están presentando (Nelson *et al.*, 1992: 3).

Sin embargo, la resistencia a la definición es en sí un rasgo definitorio: los estudios culturales se definen antes que nada por su mutabilidad. Esto nos lleva a su segunda característica: aunque no haya una “narrativa única” que los defina, los estudios culturales son de hecho una narración; están formados por un repertorio de historias. En palabras de Stuart Hall, una figura clave en el desarrollo del campo, “los estudios culturales son una formación discursiva” que “poseen múltiples discursos y un gran número de historias”. Además, Hall observa que contar la historia de los estudios culturales supone a veces “hablar autobiográficamente”, no tanto para asumir la autoridad de la experiencia como para invocar la inconstancia de la memoria y lo anecdótico. “Voy a contarte mi versión”, dice Hall, “no porque sea la verdad o el único modo de contar la historia. Yo mismo me la he repetido muchas veces, de muchas maneras; y trataré de que siga variando” (Hall, 1996b: 262-263). Como afirman Nelson, Treichler y Grossberg, los estudios culturales están





“escribiendo y reescribiendo constantemente su propia historia para poder comprenderse, construyéndose y reconstruyéndose en respuesta a nuevos desafíos”. Sostienen que esto significa que “los estudios culturales son siempre contextuales”, aunque sería mejor describirlos como siempre contextualizados (Nelson *et al.*, 1992: 10). La diversidad característica de los estudios culturales exige metanarrativas a través de las cuales el relato de su resistencia a las definiciones pueda repetirse, reforzarse y redefinirse. Para Richard Johnson, ex director del Centro de Estudios Culturales Contemporáneos de Birmingham, “los estudios culturales deben ser reinventados constantemente” (Johnson, 1997: 452). Por definición, las metanarrativas de los estudios culturales siempre tienen que declararse incompletas; implican nuevas narrativas y la posibilidad de que todo lo que una historia cuenta pueda ser reescrito. Todo, excepto su apertura infinita a la reescritura. Así, Nelson, Treichler y Grossberg pueden predecir lo impredecible: “Es justo decir entonces que el futuro de los estudios culturales incluirá relecturas de su pasado que todavía no podemos anticipar” (Nelson *et al.*, 1992: 10).

Una de las historias que se cuentan sobre los estudios culturales comienza en Gran Bretaña en la década del cincuenta, con el crítico literario Richard Hoggart, el historiador E.P. Thompson y, sobre todo, el crítico y teórico Raymond Williams. Surgidos de la “New Left” inglesa, la publicación en 1957 de *The Uses of Literacy* [Los usos de la alfabetización] de Hoggart, en 1958 de *Culture and Society* [Cultura y sociedad] de Williams, y en 1963 de *The Making of the English Working Class* [La formación de la clase obrera en Inglaterra] de Thompson anunció un nuevo conjunto de problemas intelectuales y políticos. Estos autores toman distancia de la condena de la cultura de masas que prevalecía en los estudios literarios, de una perspectiva puesta en lo económico o en las élites que prevalecía en la historia, tanto como de la ortodoxia de cualquier partido político existente. Se trata de un pequeño grupo de intelectuales y de críticos que creían que “cualquier proyecto de socialismo tenía que conectarse con la experiencia inmediata o con la ‘cultura’ vivida de la gente común y corriente cuyas prácticas debían ser tomadas en cuenta por la política” (Chun, 1993: 26). Poniendo a la “gente común y corriente” en el centro de sus preocupaciones políticas, Hoggart, Thompson y Williams propusieron una definición ampliada de cultura (ya no simplemente de alta cultura) tanto como una concepción ampliada de política (ya no simplemente de política formal). La cultura es “un modo total de vida”, sostenía Williams (Williams, 1989: 4); la cultura también es “un modo total de lucha”, respondía Thompson (Thompson, 1961: 33).

Muchos de los primeros en practicar los estudios culturales estaban en los márgenes de las instituciones establecidas; la discusión tuvo lugar en nuevas revistas académicas tales como la *Universities and Left Review*. Pero en 1964 Hoggart fundó en la Universidad de Birmingham el Centro de Estudios Culturales Contemporáneos, dotando a los estudios culturales de una base institucional. El Centro, bajo la dirección de Stuart Hall desde 1968, formó





una generación de estudiantes y abrió nuevas direcciones para los estudios culturales, especialmente durante su apogeo en los años setenta. Por ejemplo, los estudiantes comenzaron a hacer relatos etnográficos de la cultura popular y de la clase trabajadora (tales como *Learning to Labor*, de Paul Willis). El Centro fue un pionero de los estudios de los medios masivos. También se incrementó el interés por la raza y el género.¹ El impacto de la teoría continental fue significativo: primero la obra de Louis Althusser y de Jacques Lacan, difundida a través de *New Left Review* y de la revista de estudios cinematográficos *Screen*, transformó y en cierta medida dividió el campo; más tarde, desde mediados de la década del setenta, la lectura del marxista italiano Antonio Gramsci tuvo una influencia decisiva sobre Hall y el Centro. A fines de los setenta, el “debate *Screen versus* el Centro” enfrentó una “teoría screen” psicoanalítica y posestructuralista al “culturalismo” gramsciano y etnográfico del Centro.

En los años ochenta los estudios culturales florecieron. Hall se mudó a la Universidad Abierta, su trabajo sobre el thatcherismo y las políticas del posfordismo y el posmodernismo circularon por una nueva audiencia no académica. Los fundadores de los estudios culturales, como Williams y Thompson, eran ahora figuras conocidas. El trabajo del Centro atrajo cada vez más interés, y sus ex estudiantes fueron haciéndose un nombre por su cuenta. El interés provino principalmente de los Estados Unidos: en los años ochenta, los estudios culturales cruzaron el Atlántico. Con su popularización y norteamericanización, lo específico de su contexto político y de sus fundamentos se perdió. También, con la masificación, el campo se volvió atractivo para los editores, que publicaron un gran número de textos de estudios culturales, tan lejanos de las monografías mimeografiadas del Centro de Birmingham. El éxito causó preocupación, por ejemplo para Hall, que advertía sobre el “peligro de la institucionalización de los estudios culturales en un ambiente profesional tan enrarecido, tan elaborado y tan bien financiado como el de la vida académica norteamericana” (Hall, 1996b: 274). Pero si bien los estudios culturales se volvieron menos políticos en su discusión de la cultura posmoderna y en sus lecturas de Madonna o de Rambo, adquirieron gracias a esos abordajes de la cultura más formalistas o lúdicos un costado crítico que les faltaba. Problemas como la clase y el socialismo no son de fácil traducción al medio norteamericano. Pero el concepto gramsciano de hegemonía, especialmente de la manera en que lo vuelven a teorizar Ernesto Laclau y Chantal Mouffe en *Hegemonía y estrategia socialista*, sí lo fue. Los estudios culturales norteamericanos comenzaron a hablar el lenguaje del poder en términos de hegemonía y contra-hegemonía, resistencia, transgresión y subversión.

Hoy, los estudios culturales son globales. Más allá de Estados Unidos, una nueva cepa se desarrolló en Australia, y luego en otros países anglófonos. Los fines de los años noventa vieron surgir la *European Journal of Cultural Studies*,

1. Véanse Centre for Contemporary Cultural Studies (1982) y Women’s Studies Group (1978).





hubo importantes conferencias internacionales de estudios culturales en lugares como Finlandia y, muy pronto, una *International Journal of Cultural Studies* y una "Asociación Internacional de Estudios Culturales". Existen revistas o antologías de estudios culturales de España, de Francia, de América Latina, y de otros lugares. Y aunque hoy puede que el fervor de mitades de los años noventa haya disminuido, no hay mejor evidencia de su éxito institucional que los avisos de trabajos académicos, que piden expertos en estudios culturales como algo habitual. El vocabulario de los estudios culturales se abrió un lugar en disciplinas que van de los estudios literarios hasta la sociología, de la historia del arte a la antropología. También han tenido su impacto en la esfera pública, especialmente gracias a una generación de jóvenes estudiantes que comenzaron a trabajar en publicidad y en medios. Un teórico del arte, el británico Adrian Rifkin, pone como ejemplo el programa de televisión para niños *Teletubbies*, que para él está hecho por "gente que ha tomado clases o que tiene amigos de gente que ha tomado clases o algo parecido... Uno de los grandes logros de los estudios culturales es, si usted quiere, los *Teletubbies*" (Rifkin, 2003: 108).

Es fácil lamentarse por el declive y la banalización de los estudios culturales: de *La formación de la clase obrera en Inglaterra* a la formación de los *Teletubbies*. Pero la defensa populista de lo "común y corriente" fue siempre el núcleo de su programa. La inclusión de lo cotidiano ha ido siempre acompañada por la sospecha de populismo por parte de la institución académica. Richard Johnson, que dirigió el Centro de Birmingham después de la partida de Hall, recuerda que "en el Centro de Estudios Culturales Contemporáneos, la distancia de la academia estuvo frecuentemente ligada a la afinidad con otras formas de saber y de cultura, especialmente con formas populares o del 'sentido común'" (Johnson, 1997: 457). Si hay una amenaza constante en la historia de los estudios culturales, es su impulso populista. Es gracias a este populismo que los estudios culturales han sido tan flexibles, tan difíciles de encasillar, y por consiguiente también tan exitosos. Su populismo también ha colaborado a prestarles un aura de rebeldía imbatible, incluso a los más famosos. En este primer capítulo analizo el populismo de los estudios culturales y sus efectos. A través de una lectura crítica de la influyente obra de Ernesto Laclau, voy a centrarme en la relación entre la teoría de la hegemonía y el populismo. Y voy a demostrar cómo el hecho de sostener la lucha por la hegemonía como posición política, lejos de ser una marca de radicalismo, hace que los estudios culturales permanezcan ciegos a sus propias limitaciones y que su presunto antiinstitucionalismo se vuelva insípido.

Hoy están en boga los estudios culturales específicamente latinoamericanos, aunque su existencia sea todavía controversial. Existe un *Journal of Latin American Cultural Studies* y varios centros y doctorados sobre el tema, como el de la Universidad de Manchester. Entre los casos más representativos del campo, se encuentran las antologías de Mabel Moraña, *Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina*, y de Ana del Sarto, Alicia Ríos y Abril Trigo, *The Latin American Cultural*





Studies Reader. En ellas, conceptos y referencias que provienen de los estudios culturales norteamericanos e ingleses (y también de la teoría continental y de la teoría poscolonial, como por ejemplo los estudios subalternos) se cruzan con una tradición de escritos latinoamericanos sobre cultura que podría reconstruirse a través de figuras como Octavio Paz, Antonio Cornejo Polar, Ángel Rama y Roberto Schwarz o, mucho antes, José Carlos Mariátegui, José Enrique Rodó y Domingo Sarmiento. El cruce es de algún modo natural: los estudios culturales y la tradición latinoamericana de reflexión cultural se superponen por el hecho de que los dos comparten una concepción ampliada de cultura y de política. El interés de los estudios culturales por la hegemonía resuena poderosamente en un contexto latinoamericano donde la política y la cultura han estado obviamente imbricadas. Por otro lado, el pensamiento latinoamericano siempre ha estado preocupado por cuestiones que dentro de los estudios culturales son menos prominentes, sobre todo la cuestión de la identidad nacional y regional. Además, la mayoría de los intelectuales latinoamericanos repudia explícitamente el populismo. Sobre esta base, la argentina Beatriz Sarlo, por ejemplo, a quien a menudo se la asocia con los estudios culturales, de hecho los descalifica como un “neopopulismo seducido por el encanto de la industria cultural” (Sarlo, 1994: 70). Pero es la procedencia de los estudios culturales, el relato que localiza su origen en Europa o Norteamérica, lo que más enfurece. Como observa Alberto Moreiras, teórico de la política y de la literatura, la resistencia a los estudios culturales está enmarcada en la “defensa del orden nacional o regional contra una interferencia que solo podría ser entendida como neocolonial, desde el momento que emana de un espacio transnacional homogeneizado por la metrópoli norteamericana”. Lo que importa para su crítica no es lo que los estudios culturales son, sino de dónde vienen y sus consecuencias institucionales. Esto explica el hecho ilógico de que muchos de los que se oponen a los estudios culturales sean “intelectuales cuyas credenciales como pensadores en la tradición de los estudios culturales son impecables” (Moreiras, 2001a: 8). Además, y a pesar del repudio explícito, su resistencia repite a menudo gestos populistas, aunque al servicio de lo que Moreiras define como “una especie de populismo antipopulista” cuyo rasgo es el apego nostálgico a un “Estado nacional-popular” perdido hace mucho tiempo. En pocas palabras, la premisa de la resistencia latinoamericana a los estudios culturales es la defensa de la tradición nacional y regional en contra de la importación exótica y extranjera, y un rechazo de la academia metropolitana en favor de un rango más amplio de escritores y pensadores que, irónicamente, reproducen la valorización que los estudios culturales hacen de lo cotidiano y el recelo que tiene de lo académico. No asombra que el debate exhiba tanta “confusión babélica” (Moreiras, 2001a: 241, 247, 251).

Los estudios culturales latinoamericanos pueden y deben ser el lugar de un encuentro más sustancial entre la tradición de los estudios culturales y un latinoamericanismo capaz de plantearle nuevos desafíos a esa tradición. Los estudios culturales latinoamericanos deben producir una crisis y una crítica del latinoamericanismo tanto como de los estudios culturales. Dicha disciplina todavía está por hacerse. El trabajo de Moreiras es una de las pocas indicaciones de lo que dicha doble crítica podría ser; este libro aspira a ser otra.

Mutables y narrativizados, los estudios culturales son principalmente *articulados*. De allí su afinidad con la teoría de la hegemonía, que puede definirse como la raíz de la articulación y de sus efectos políticos. Articulación significa tanto conexión como expresión discursiva: articulado significa literalmen-





te “acoplado” (como en un camión acoplado), pero ha pasado a significar “pronunciado distintivamente”, “enunciado” o “expresado en palabras”. Los estudios culturales mutan justamente porque sus elementos se están conectando constantemente en nuevas configuraciones y a nuevas posiciones y experiencias; porque al mismo tiempo que narran y expresan discursivamente historias divergentes, establecen una continuidad. No debe sorprender entonces que los estudios culturales duren, se difundan y se multipliquen con tanto éxito: los estudios culturales son la imagen de la hegemonía misma. Como explica el teórico y filósofo Simon Critchley, “el término clave de la teoría de la hegemonía... es la noción de *articulación hegemónica*” (Critchley, 2003: 64). La hegemonía también es “coyuntural”, en palabras de Grossberg, una “lucha por la articulación” y “un problema de relaciones articuladas” que “nunca se alcanza definitivamente” (Grossberg, 1996: 162-163). La teoría de la hegemonía se ocupa de las formas en que dicha articulación discursiva pone en relación, aunque tenuemente, unidades discretas para formar un todo social ordenado. De allí la concisa definición de hegemonía de la crítica Jennifer Daryl Slack como “un proceso por el que una clase hegemónica articula (o coordina) el interés de grupos sociales de tal manera que estos grupos ‘consientan’ activamente su estatus subordinado”. La hegemonía es un proceso de articulación, y los estudios culturales, narrativizados como proyecto articulador, reproducen el proceso por el cual se alcanza la hegemonía tal como los propios estudios culturales la entienden. Los estudios culturales son entonces, en sí mismos, una “rearticulación de la articulación”, una especie de hegemonía de segundo grado (Slack, 1996: 117, 125).

La reproducción que los estudios culturales hacen del trabajo de la hegemonía no es accidental: quienes los practican han expresado a menudo una lamentable admiración por los proyectos hegemónicos que se proponen discutir. Los estudios culturales tienen una mirada ambivalente sobre la difusión y el poder de atracción de la industria cultural moderna y posmoderna. El crítico baila, aunque no le guste (Grossberg, 1997). Grossberg llama la atención sobre “los críticos [que] frecuentemente ignoran lo inmediata, lo corporal y lo divertida que es la cultura popular: su popularidad” (Grossberg, 1992: 78). Quieren ser como los objetos habituales de su crítica: quieren ser populares como ellos; aspiran a convertirse en hegemónicos. Algunos críticos introducen un concepto de “contra-hegemonía” para aclarar que la hegemonía a la que los estudios culturales (o que la izquierda) aspiran es diferente a la hegemonía a la que se oponen. Richard Johnson, por ejemplo, inventa la noción de “una conciencia política, crítica o revolucionaria o de una contra-hegemonía, una oposición universal o extendida por la cual las mayorías sometidas transforman el orden social” (Johnson, 2005: 4). Johnson invoca a Gramsci, pero de hecho el teórico italiano nunca usa el término “contra-hegemonía”. No existe una contra-hegemonía en oposición a la hegemonía; no se trata más que de otra versión de la hegemonía, otra apelación a lo popular.





No obstante lo mucho que los estudios culturales envidian y reproducen la hegemonía a la que afirman oponerse, Nelson, Treichler y Grossberg insisten en que constituyen una empresa política tanto como intelectual, y que están firmemente ubicados a la izquierda. Citan y coinciden con la opinión del crítico de medios James Carey, que está convencido de que los estudios culturales conducen “a una línea revolucionaria de acción política o, al menos, a un proyecto a gran escala de reconstrucción social” (Nelson *et al.*, 1992: 5). En un occidente desencantado y posmarxista, los estudios culturales son herederos de la posición marxista como conciencia social de la academia, y como inspiración de luchas más allá de ella. Pero los estudios culturales rechazan la relevancia que para el marxismo tiene la lucha de clases, y como regla general abandonan la revolución en favor de la “reconstrucción social” de Carey. Hoy que los estudios culturales se han vuelto populares, el giro respecto del marxismo es más pronunciado, así como su institucionalización, especialmente en los Estados Unidos. Así, los estudios culturales son posmarxistas en dos sentidos: recurren a categorías marxistas (ideología, comodificación) y a teóricos (Gramsci, Althusser), pero también reemplazan al marxismo como perspectiva teórica y crítica dominante en la academia. El populismo sustituye al marxismo, como si uno fuera la continuación natural del otro.

Junto a una crítica de los estudios culturales y a la teoría de la hegemonía, en la que subrayo el populismo que comparten, en este capítulo examino lo que tal vez sea el movimiento populista más exitoso de todos los tiempos: el peronismo. Pocos movimientos políticos han tenido un atractivo popular semejante. Por más de medio siglo, el peronismo ha dominado la vida política y cultural de la Argentina; y podría decirse que todavía sigue haciéndolo. Sus fundadores, Juan y Evita Perón, continúan ejerciendo una enorme influencia incluso mucho después de sus muertes, en 1974 y 1952 respectivamente. Además, especialmente en el caso de Evita, pero también durante el largo exilio de Perón de 1955 a 1973, su importancia política fue acentuada por su ausencia física. Así, el peronismo sigue siendo un enigma, un fenómeno difícil de clasificar. Como afirma el historiador Robert Crassweller acerca del propio Perón, “el desfile de Perón no tiene fin”. Crassweller agrega que “uno está tentado a concluir que ... fue muchas personas –y, por consiguiente, ninguna–” (Crassweller, 1987: 10). Igual que el movimiento que fundó: el peronismo recorre todo el espectro político, del fascismo al socialismo revolucionario; las políticas económicas del peronismo van desde el proteccionismo clásico hasta el neoliberalismo dominado por el mercado (con Carlos Menem, presidente argentino de 1989 a 1999). En sintonía con esta mutabilidad, el peronismo ha sido incesantemente narrado en múltiples estilos y tonos, desde “La fiesta del monstruo” de Jorge Luis Borges y Adolfo Bioy Casares hasta el musical mundialmente famoso Evita, de Tim Rice y Andrew Lloyd Webber.²

No hay una única historia del peronismo para destacar. Una introducción bastante decente puede encontrarse en *Breve historia contemporánea de la Argentina* de Luis

2. Junto con muchas de estas historias, “La fiesta del monstruo” está incluida en Olguín (2000).





Alberto Romero, mientras que la mejor fuente para la primera presidencia de Perón probablemente sean los tres volúmenes de Félix Luna *Perón y su tiempo*. Perón, un coronel del ejército, adquiere notoriedad al frente de la Secretaría de Trabajo durante el gobierno militar de 1943 a 1945, un cargo desde donde cultiva la relación con los sindicatos y con el movimiento obrero. Forzado a renunciar y arrestado a principios de octubre de 1945 por un jefe del ejército preocupado por su creciente popularidad, Perón fue liberado el 17 de octubre, después de una multitudinaria manifestación a su favor. Pero esta manifestación hizo algo más que liberar a Perón; es el momento de fundación del peronismo y, en palabras de Romero, de inauguración de “una nueva forma de participación, a través de la movilización”. Ya en el poder, después de las elecciones de 1946 que Perón ganó por amplio margen, el peronismo se caracterizó por el cultivo asiduo de su base popular, a menudo por medio de actos masivos y rituales de movilización, pero también a través de medidas orientadas a asegurar el pleno empleo y a mejorar el nivel de vida de la base trabajadora del régimen. La (segunda) esposa de Perón, María Eva Duarte o Evita, se convirtió en jefa y mediadora del movimiento. Evita fue adorada por la clase trabajadora que se identificaba con su “voz plebeya”, pero fue odiada por la “sociedad educada” para la que simbolizaba todo lo que era bárbaro en las “medidas demagógicas del régimen” (Romero, 2002: 148, 177-178). Evita murió joven, de cáncer de útero, en 1952. En medio de una escalada de conflictos con la Iglesia y con las Fuerzas Armadas, Perón fue derrocado en 1955 y se marchó al exilio. Por casi dos décadas, sucesivos gobiernos (militares y civiles) trataron de extirpar su memoria de la cultura política argentina. Pero la base social del peronismo se mantuvo fuerte, y de hecho se expandió a fines de los años sesenta cuando una generación de jóvenes revolucionarios militó en su nombre por un tercermundismo radical. Frente a una tensión social creciente, al surgimiento de grupos armados y a la crisis económica, el gobierno del General Alejandro Lanusse llamó a elecciones en 1973 y levantó la proscripción de la actividad política, allanando el camino para el retorno triunfante de Perón. Sin embargo, la segunda presidencia de Perón fue un fracaso. Después de una breve tregua, la violencia volvió a encenderse y el movimiento peronista comenzó a desgarrarse. Perón murió en 1974 y su tercera esposa, Isabel, se convirtió en presidente. Pero no logró ponerle freno a la crisis y fue depuesta en el golpe militar de 1976 que marcó el comienzo de un régimen terrorista que duraría hasta 1983. El primer gobierno después de la dictadura fue de la Unión Cívica Radical, pero el peronismo volvió al poder, aunque en una versión bastante diferente, con el presidente Carlos Menem de 1989 a 1999 y con una seguidilla de gobiernos a partir de 2001. La actual presidente de la Argentina es peronista: Cristina Fernández de Kirchner.

El peronismo es además la representación misma de la hegemonía. Su ilimitada habilidad para asegurarse el consenso popular es de larga data, y contrasta brutalmente con la coerción empleada por los varios regímenes militares en la Argentina. Más que eso: la teorización de Ernesto Laclau del concepto de hegemonía surge de su análisis del peronismo, de donde toma su modelo de hegemonía. Como lo reconoce Simon Critchley, “Ernesto en inglés suena como alta teoría. Pero la teoría de Ernesto depende en buena parte de la dinámica del populismo en un contexto sudamericano, obviamente en la Argentina –del que tiene una precisa intuición–” (Critchley, 2003: 74). Dada la importancia del concepto de hegemonía para los estudios culturales, sobre todo el formulado por Laclau, un desvío por el peronismo sirve para explorar lo que lo que en otro lado he denominado “una historia secreta de los estudios culturales” (Beasley-Murray, 1998). Extendiéndose por la periferia global pero tocando el núcleo central de los estudios culturales, esta historia secreta relocaliza la teoría de la





hegemonía. Así que en este capítulo también cuestiono hasta qué punto la teoría explica al peronismo. El comentario de Critchley de que Laclau tiene un “conocimiento intuitivo” del populismo es el indicio de otra perspectiva. En lugar de verlo como una cuestión de articulación hegemónica, es mejor atribuir el poder de atracción del peronismo al modo en el que organiza la intuición, el instinto y el afecto. Más que una apelación articulada a la ideología, el peronismo se comprende mejor como la inculcación institucional del hábito.

Estudios culturales, hegemonía, populismo: se trata de términos resbaladizos. Pero son resbaladizos de la misma manera y por las mismas razones. También son circulares: los estudios culturales se vuelven hacia la teoría de la hegemonía para asegurar su radicalismo y resguardarse así de la acusación de populismo; pero ocuyen el hecho de que su teoría de la hegemonía está basada en el populismo. Los estudios culturales se han desarrollado alrededor de un deseo populista (y un malestar populista) que a veces se encuentra reprimido y a veces expresado, pero que rara vez se teoriza. No hay ninguna teoría del populismo que haya sido bloqueada por el impulso populista de los estudios culturales. En el resto de este capítulo, por medio de una lectura pormenorizada de la teoría de la hegemonía de Ernesto Laclau, analizo la cuestión del populismo de los estudios culturales para definir tanto al populismo como a los estudios culturales. Laclau articula el problema, que plantea un desafío para los estudios culturales: producir una teoría y una crítica del populismo; y distinguir sus impulsos y estrategias políticas de las implementadas por el Estado, por el poder constituido. Sin embargo, planteo que finalmente también Laclau elide la cuestión del Estado, cayendo en la trampa populista de substituir el Estado por la cultura y en una concepción política por la hegemonía.

Jim McGuigan, uno de los pocos críticos que ha considerado la relación entre los estudios culturales y el populismo, afirma que hablar de “*estudios culturales no populistas es casi una contradicción en los términos*: se trata de un juego académico que debería llamarse de otro modo”. Plantea que “el campo de estudio se vuelve ininteligible si no reconoce su impulso populista” (McGuigan, 1992: 13, 32). Pero un estudio de los efectos del populismo de los estudios culturales hace más que explicar un movimiento académico hoy en boga. Se trata de un paso en dirección a una investigación de la estructura del campo social y la relación entre cultura y política de forma más general. Pues mientras que los estudios culturales se han convertido en un vehículo para los intelectuales que buscan reinventar una imagen de la izquierda crítica y comprometida, sus inclinaciones populistas no les permiten ponerse a resguardo de una nueva derecha cuya característica definitoria es a menudo un populismo rejuvenecido. Mi tesis entonces es en algún sentido similar a la del teórico poscolonialista Timothy Brennan en *Wars of Position* [Guerras de posición]: que izquierda y derecha se confunden cada vez más siguiendo lo que él define como el “giro” de la teoría de fines de los años setenta (cuando Laclau comenzó su carrera teórica con *Política e ideología en la teoría mar-*





xista). Pero allí donde Brennan ve un antiestatismo anarquista entre los intelectuales de izquierda actuales, yo sostengo que el Estado se encuentra de hecho reprimido, dándolo por sentado de manera típicamente populista. Además, mi lectura de los casos de estudio de Brennan plantea que la derecha es conciente de que la hegemonía no es un problema; la izquierda ha venido perdiendo una guerra cultural detrás de otra porque todavía no es poshegemonía. La izquierda cree en su propia retórica; la derecha no. Los estudios culturales surgieron a la sombra primero de Macmillan y luego del ascenso de Thatcher y Reagan: ¿son un reflejo de su discurso populista, o son capaces de ofrecer una crítica de sus propias condiciones de producción? He planteado en otra parte que para que los estudios culturales sean verdaderamente impopulares, se debería tomar en cuenta la perspectiva de la multitud, tal como trato de hacerlo en el capítulo final de este libro (Beasley-Murray, 2002a).

El gesto populista es siempre placentero, y de ahí la tentación. Pero si aquellos que actualmente se dedican a los estudios culturales resistieran esa tentación, deberían pensar seriamente, tal como sugiere McGuigan, en abandonar los estudios culturales tal como funcionan actualmente. Es en el campo de la cultura donde la teoría de la hegemonía de los estudios culturales encuentra más blancos para su crítica, pero fracasa en plantear la relación sistemática que existe entre cultura y Estado, entre la ideología y “los correspondientes mecanismos culturales”, según la frase del sociólogo Pierre Bourdieu (1977: 188). No toma en cuenta el grado en que la cultura misma funciona como pantalla, como un sustituto fetichizado, para la lógica política del poder. Pasa por alto el modo en que el poder se afianza como relación afectiva o como hábito. Compartiendo más que criticando el fetichismo de la cultura, los estudios culturales se olvidan de la expansión del orden político y estatal, al que ayudan a ocultar. Finalmente, tanto el populismo político de derecha como el populismo académico de izquierda cumplen la misma función: mantienen una ficción de hegemonía que perpetúa el sueño de un todo social armónico.

Un proyecto progresista: el populismo

“El populismo”, escribe el politólogo Paul Taggart, “es ubicuo en la política moderna... permea las políticas representativas como una fuerza potencial”. La “ironía”, continúa, es que “el impulso del populismo viene de la frustración con la política representativa”. Además, Taggart localiza esta frustración como el centro de la cuestión: “En su raíz, el populismo, como conjunto de ideas, tiene una ambivalencia fundamental con la política, especialmente con la política representativa... El populismo es políticamente reluctante” (Taggart, 2000: 3, 115-116). El populismo es entonces una antipolítica política, o una política expresada de manera antipolítica. Los sociólogos Yves Mény e





Yves Surel describen esta negación antipolítica surgida del corazón de la política como una “patología de la democracia”. Pero dudan acerca de si el populismo es una enfermedad, un síntoma o una cura, porque al mismo tiempo lo describen como “una posible reacción al mal funcionamiento del sistema político” (Mény y Surel, 2002: 3, 13). El populismo surge de la insatisfacción con la política existente, pero también es un intento de reparar el fracaso de la representación. De allí que Mény y Surel definan el populismo en términos de tres desplazamientos retóricos sucesivos: primero, el populismo traza un clivaje fundamental entre “el arriba y el abajo, el rico y el pobre, los gobernantes y los gobernados”, en síntesis, entre “la gente de pueblo, buena, franca y sencilla” y las “élites corruptas, incompetentes y entrelazadas”; segundo, “las élites son acusadas de abusar de su posición de poder en lugar de actuar en conformidad con los intereses del pueblo en su conjunto”; y tercero, el populismo insiste entonces en que “hay que restaurar la primacía del pueblo”. La democracia directa se vuelve objeto de elogio: “El sistema político populista ideal está cerca, al menos en teoría, de un régimen democrático ‘puro’ donde la primera y última palabra las tiene el pueblo” (Mény y Surel, 2002: 12-13). El populismo combina entonces un marco que enfatiza la distinción dominante entre pueblo y élite; un análisis que presenta esta distinción como un antagonismo más que como una mera diferencia; y un gesto de solidaridad con el pueblo, en contra de la élite.

Mény y Surel, como Taggart, acentúan la complejidad y las contradicciones del populismo; tanto sus premisas como sus efectos les resultan inquietantes. Por el contrario, Jeffrey Bell, un crítico con mucha más simpatía por los argumentos populistas, dice de manera sucinta y refrescante que “el populismo es optimismo acerca de la capacidad de la gente para tomar decisiones sobre sus propias vidas” (Bell, 1992: 3). Expresado de este modo, el populismo es simplemente una cuestión de sentido común, y de fe en el sentido común de los demás. ¿En qué podrían estar en desacuerdo los especialistas en estudios culturales? Pero la simplicidad de la definición de Bell oscurece la dificultad real de localizar el populismo dentro del espectro político. Ocurre que el libro de Bell es una polémica contra las “élites liberales” que, sostiene, han hecho del “relativismo el corazón de la cultura moral norteamericana”. De allí el elogio de la presidencia de Ronald Reagan por su firme anticomunismo, su conservadurismo fiscal y por la conformación de una Corte Suprema que permitió “la restauración del control popular sobre estándares comunitarios” (Bell, 1992: 175, 190). Bell se ubica firmemente en la derecha neoconservadora; los estudios culturales, por el contrario, se encuentran abiertamente a la izquierda. Pero no hay mucha distancia entre la confianza optimista de Bell en la capacidad de decisión del pueblo y la declaración de Raymond Williams de que entre su “familia y los amigos de su familia” de clase obrera ha encontrado “una sutileza de sentimientos, una celeridad para discernir y una capacidad de entender una idea dentro de un cierto rango de experiencias que no he encontrado en ningún lado” (Williams, 1989: 12).





Williams comparte pocas de las posiciones políticas específicas de Bell, si es que comparte alguna; pero el populismo borra esa distinción.

América Latina es la gran cuna del populismo político. Lo que el historiador político Jorge Castañeda describe como la "época populista" de América Latina se extiende desde la década de los años veinte o treinta (el APRA de Perú se fundó en 1924; Getulio Vargas accedió a la presidencia de Brasil en 1930) hasta la década de 1970, cuando entró en declive por el surgimiento de dictaduras militares (Castañeda, 1993: 44). Sin embargo, los líderes de la posdictadura han estado en más de una ocasión fundidos en moldes (neo)populistas, desde Menem en Argentina hasta Alan García en Perú o incluso Hugo Chávez en Venezuela. En términos más generales, Michael Conniff sostiene que "en general" en la política de la región, "los líderes más característicos" del siglo XX "han sido populistas" (Conniff, 1999: 1). "El populismo", según afirma el sociólogo Alain Touraine, "ha sido siempre la gran tentación latinoamericana". Touraine sostiene que la razón es que el populismo "representa un deseo de cambio dentro de una continuidad, sin la violenta ruptura experimentada por el proceso de industrialización socialista y capitalista" (cit. en Castañeda, 1993: 43). Otro dato que lo vuelve atractivo es que el populismo pretende resolver el problema de la identidad nacional, pero no la desarrolla o la deja más allá de la representación. Desde la posindependencia, la identidad ha sido un problema político y filosófico central para la región: las raíces culturales de América Latina son europeas, indígenas y africanas, y una vasta mayoría de sus habitantes son "mestizos" de una u otra clase que en diferentes momentos de la historia han estado bajo dominio español, portugués, francés, británico y hoy bajo la influencia política y cultural norteamericana. Buscando resolver esta hibridez compleja y contradictoria, no debe sorprender que América Latina haya sido un laboratorio para los experimentos más significativos en populismo. El populismo promete respuestas sencillas a cuestiones sencillas de filiación y de pertenencia: ¿estás con el pueblo o con la élite?

El peronismo sigue el clásico modelo dualista descrito por Sagrario Torres Ballesteros, especialista en ciencias políticas, cuando sostiene que "lo que importa" en el populismo "es la confrontación entre el 'pueblo' y el 'antipueblo', la lucha entre 'pobres y ricos', 'explotadores y explotados'... Toda retórica populista gira alrededor del antagonismo 'pueblo/antipueblo'" (Torres Ballesteros, 1987: 173). De allí que el peronismo, de acuerdo a las "Veinte verdades" del movimiento promulgadas en 1950, "es esencialmente popular. Todo círculo político es antipopular, y por lo tanto, no es peronista" (cit. en Iturrieta, 1990: 42). Para el peronismo, el antipueblo fue en un principio "el campo comunista y el socialismo rojo" (cit. en Iturrieta, 1990: 41). Sin embargo, cada vez más, el antipueblo va definiéndose en términos de imperialismo y de sus agentes oligárquicos dentro de la Argentina, los "enemigos del pueblo" (Perón, 1972: 121-123). Perón advertía contra los "vendepatrias y cipayos" que se desarrollaban "donde haya habido colonización". Describiendo el régimen militar que lo había derrocado, Perón dice que "este es el bando de la traición; a nadie le importa un rábano el país... El pueblo desprecia olímpicamente a todas y a cada una de estas alimañas, que son un azote para el país" (Perón, 1958: 212, 217). El antipueblo ha vendido el país y su patrimonio económico a los intereses foráneos, y destruyó la industria nacional "para servir al interés foráneo, y cumplir los compromisos contraídos con los que financiaron la revolución", básicamente (afirma Perón) los capitales británicos. En contraste con esto, "contrapuesto a todos las fuerzas de la anti-patria se encuentra el verdadero Pueblo argentino" (Perón, 1958: 117-119, 218). Perón vuelve al tema permanentemente.





En 1972, poco antes de su retorno al país, todavía sigue denunciando a los “cipayos vernáculos” de la sociedad argentina, esto es, “a los propios malos argentinos que se coaligan con [el imperialismo] para defender sus inconfesables intereses a costa de la Nación que dicen servir”. Su poder es un “poder usurpado al Pueblo” y la comedia que representan un “fraude contra el Pueblo”. Pero la represión que el pueblo y los sindicatos han tenido que sufrir ha sido “una verdadera prueba” que, según Perón, “ha verificado a las virtudes que son indispensables en los hombres que luchan por una verdadera liberación” (Perón, 1988: 404, 406, 407).

En el peronismo, la identificación última del pueblo es con el movimiento mismo. La solidaridad es el valor supremo: “Para un Peronista de bien, no puede haber nada mejor que otro Peronista” (Iturrieta, 1990: 42). “El verdadero patriotismo”, asegura Perón a sus seguidores, “es el amor a la comunidad.” Se trata de “una comunidad justa y solidaria, en la que cada uno recibe la ayuda que los demás están en condiciones de prestarle y además los socorre en los momentos de desgracia” (Perón, 1988: 219). En una comunidad como esta, las diferencias se disuelven: “No existe para el Peronismo más que una sola clase de hombres: los que trabajan... En la Nueva Argentina los únicos privilegiados son los niños” (Iturrieta, 1990: 42). Se trata de una comunidad orgánica y organizada que apela a un afecto capaz de funcionar sin ideología ni discurso. Como según Perón el verdadero patriotismo es “el amor a la comunidad” que “se siente o no”, no es necesario “hacer discursos y festejar solemnidades para desarrollar[lo]”. Dicho afecto induce entonces hábitos peronistas: “Cuando esa comunidad está en peligro no habrá uno solo que no se sienta inclinado y tenga necesidad de defenderla contra los enemigos de afuera o de adentro”. En síntesis, para un peronista “el egoísmo no existe” (Perón, 1988: 219). Lo individual se disuelve en una masa en la que todos son iguales, unidos en un movimiento común, buscando su “destino histórico a través del Estado, al que pertenece” (Iturrieta, 1990: 36). En el populismo, la identificación con el movimiento se vuelve identificación con el poder constituido.

Lo que McGuigan denomina “populismo cultural” es “la suposición intelectual... de que las experiencias simbólicas y las prácticas de la gente común y corriente son analítica y políticamente más importantes que la ‘cultura’ con mayúscula” (McGuigan, 1992: 4). No hay duda de que en este sentido los estudios culturales son populistas. En primer lugar, los estudios culturales expanden el campo de investigación de la cultura de élite, característica de los departamentos de literatura de donde generalmente surgen. En segundo lugar, este cambio depende del deseo de darles validez a formas culturales que no pertenecen a la élite, subrayando así el valor de “lo común y corriente”. “La cultura es común a todos”, declaró Raymond Williams en 1958, “esa es la base.” La cultura no es entonces el dominio exclusivo de una minoría; no es lo que el poeta y crítico del siglo XIX Matthew Arnold definía como “el conocimiento de lo mejor que se ha dicho y pensado en el mundo” (Williams, 1989: 3; Arnold, 1935: 6). Los estudios culturales rompen con el canon, y disfrutan tanto de discutir el jazz como de analizar a Shakespeare. Para Stuart Hall y Paddy Whannel, tal como escribían ya en 1964, el jazz era “popular en el sentido de que es *de la gente*”. Como consecuencia de esto, “el ethos del jazz” fue “tolerante y no conformista”, asociado a “grupos radicales y creativos de jóvenes llenos de vida [que] en culturas muy diferentes, durante el





breve lapso de su historia, han encontrado en él un lenguaje común e internacional” (Hall y Whannel, 1964: 73). Algunos críticos comenzaron a estudiar el jazz junto con Shakespeare.³ Más a menudo, tal como comenta el especialista en medios John Hartley “a pesar del recelo por la cultura comercial o masiva”, los estudios culturales han buscado “una calidad shakesperiana en las obras –y las audiencias– de la cultura popular” (Hartley, 2003: 48). Los estudios culturales vuelven al concepto de cultura del pueblo, y defienden con entusiasmo esta concepción ampliada de cultura de la noción de cultura como búsqueda minoritario de lo “cultivado”.

Pero los estudios culturales son populistas en un sentido más estricto. La mayoría de los que se dedican a ellos consideran que su vocación es de algún modo política, y ven en el movimiento de abrir o romper con el canon tradicional algo más que un interés meramente académico. El giro hacia una definición antropológica de cultura es percibido como un golpe (no obstante módico) para una élite que en Occidente ha monopolizado nuestra concepción de cultura y, en el proceso, ha obtenido un poder excesivo. Se trata de un tema que une a los especialistas en estudios culturales de todas las edades a ambos lados del Atlántico. En *Cultura y sociedad*, el texto fundacional de Williams, “el desarrollo de la idea de cultura ha sido, en toda su extensión, una crítica de lo que se denominó la idea burguesa de sociedad” (Williams, 2001: 268). Para el pope de los estudios culturales norteamericanos, Grossberg, lo importante son “los modos en que la cultura popular y la vida diaria pueden convertirse en un campo de batalla para las luchas reales por el poder [y] también cómo se articulan con luchas más amplias en la formación social” (Grossberg, 1992: 106). Y tal vez más enfáticamente que todo el resto, Stuart Hall declaró que la cultura popular era “uno de los sitios donde debía construirse el socialismo. Por eso la ‘cultura popular’ es importante. De otro modo, para decir verdad, me importaría un rábano” (Hall, 1981: 239). Los estudios culturales se describen a sí mismos como una práctica de oposición, guiada por un impulso democratizador –un impulso que comparten con movimientos paralelos de feministas, o de profesores afro norteamericanos y latinos/as (entre otros) que estudian producciones culturales “minoritarias” como un modo de abrir la academia, y por extensión también otras instituciones (museos, editoriales, etcétera) consagradas a la conservación de la cultura, incorporando voces hasta hoy excluidas y silenciadas–. Pero si las políticas de la identidad discuten la historia específica y la experiencia de grupos particulares (mujeres, afro norteamericanos, latinos/as), los estudios culturales tienen un jurisdicción más amplia. Por encima y más allá de la identidad o incluso de la clase, los estudios culturales declaran su solidaridad con la *gente*.

Así, más allá de su elección de textos y prácticas populares como objeto de estudio y su oposición a las definiciones elitistas de cultura, incluso a la cul-

3. Véase, por ejemplo, Hawkes (1986).





tura dominante como un todo, los estudios culturales son también una política afirmativa de solidaridad con el “pueblo”. Esta solidaridad es a menudo estética, como la observación de Grossberg sobre lo “divertida” que es la cultura popular (Grossberg, 1992: 78). Pero muy raramente es explícitamente política. Para Williams, la solidaridad es un valor presente en la “cultura común” y vital para ella que, según él, se encuentra latente en la experiencia de la clase obrera. “La idea de comunidad” desarrollada por la clase obrera es en sí misma un “sentimiento de solidaridad.” “Una cultura común”, sostiene Williams, “será una organización muy compleja, que requerirá un ajuste y una redefinición constantes. En su raíz, el sentimiento de solidaridad es el único elemento imaginable de estabilización en una organización tan ardua” (Williams, 2001: 268, 271). Más recientemente, un graduado del Centro de Birmingham, el crítico de teoría de la raza Paul Gilroy, encuentra igualmente que “la tolerancia espontánea y la apertura” son la marca del “grado de convivencia propio de una cultura inglesa subterránea” y la base para una “solidaridad cosmopolita” (Gilroy, 2005: 72, 131). Pero para los estudios culturales la solidaridad no es simplemente una meta. En obras etnográficas, es una premisa y un método, como le dijeron a Paul Willis los chicos que son su tema, “sos alguien a quien abrirle el corazón... Entendés todo lo que pasa... Nos escuchás, querés saber lo que tenemos para decir” (Willis, 1981: 197). Y la solidaridad también es una motivación: tal como describe Hall el objetivo del Centro de Birmingham, “estamos tratando de encontrar en los estudios culturales una práctica institucional capaz de producir un intelectual orgánico”, esto es, intelectuales alineados “con un movimiento histórico emergente” (Hall, 1996: 267).

De Williams a Hall, Willis, Gilroy y Grossberg, los estudios culturales han ido entonces mucho más lejos que el mero populismo cultural al que se refería McGuigan. Del argumento de Williams en favor de una “cultura común” basada en un “sentimiento de solidaridad” que estuviera más allá de la “masa” y de la “clase” (Williams, 2001: 271), al compromiso de Hall de que los estudios culturales debían “transmitir [sus] ideas, ese corpus de conocimientos, por medio de la función intelectual, a aquellos que, profesionalmente, no pertenecen a la clase intelectual” (Hall, 1996: 267-278), al llamado de Grossberg “a construir un ‘nosotros’ capaz de representar y hablar por y a través de identidades y grupos diferentes, una identidad colectiva capaz de trascender las diferencias” (Grossberg, 1992: 376): el populismo de los estudios culturales es obstinadamente político y su imagen, coherentemente, es la del populismo político clásico. Grossberg llega incluso a sugerir que “quizá la izquierda necesite ser menos suspicaz respecto del poder de los medios de construir líderes carismáticos capaces de convocar y movilizar lugares cargados de afectos que arranquen a la gente de sus vidas cotidianas” (Grossberg, 1992: 394). Como en el populismo clásico, el proyecto político de los estudios culturales reside en su intento de construir una alianza popular interclase en contra de una élite ilegítima. La tarea que toman a su cargo es la de identificar y alentar la resistencia popular y la movilización desde la base, reuniendo





identidades dispares y elementos ideológicos (para Grossberg, también investimentos afectivos) que constituyen al pueblo, perfeccionando su antagonismo con la ideología dominante.

Las condiciones estaban dadas para que los estudios culturales tomaran al populismo como espíritu rector. Laclau sostiene que “el populismo surge históricamente ligado a una crisis del discurso ideológico dominante, que es, a su vez, parte de una crisis social más general” (Laclau, 1980: 205). Y ese fue el contexto para la emergencia de los estudios culturales. Por un lado, estos surgieron por primera vez en el crepúsculo de las derrotas de la izquierda y del descrédito del marxismo post 1956; y por otro, en un clima de malestar por la desindustrialización de Gran Bretaña y la pérdida del imperio. Para Hall, la condición de posibilidad de los estudios culturales fue el “quiebre manifiesto de la cultural tradicional” en la posguerra y “el impacto cultural de la postergada entrada del Reino Unido al mundo moderno” (cit. en Stratton y Ang, 1996: 370). La subsiguiente expansión institucional de los estudios culturales ocurrió durante el clima de crisis generalizada (crisis del petróleo, crisis de liquidez, crisis crediticia, crisis del empleo) de los setenta y comienzos de los ochenta, para el que los discursos ideológicos corrientes no tenían explicación ni respuesta alguna. Finalmente, los estudios culturales lograron un alcance global a la sombra del fin de la Guerra Fría y en el vacío dejado por la caída de la dicotomía ideológica entre comunismo y liberalismo occidental. Sin embargo, en repetidas ocasiones, los estudios culturales se han confrontado e incluso han sido superados por el éxito de proyectos populistas articulados por la derecha: el neopopulismo de Blair y luego de Bush a fines de los noventa y, especialmente, después de 2001; pero, antes de esto, lo que Hall llamó el “populismo autoritario” de Thatcher y Reagan.

El peronismo anticipa la política de la “Tercera Vía” del Nuevo Laborismo. Además, no obstante lo mucho que se apoya en la oposición binaria entre pueblo y antipueblo, el populismo se presenta generalmente como un más allá de dicha dicotomía. El peronismo, por ejemplo, reunió una serie de referentes, tales como los pobres (los llamados “descamisados”), los trabajadores, los jóvenes y las mujeres, cada uno de los cuales formaba parte de una oposición (a los ricos, los burgueses, los adultos, los hombres). Pero estos referentes solo se convertían en el “pueblo” cuando se articulaban en un sistema de equivalencias con el peronismo, un término que de otro modo quedaba afuera del discurso referencial: el peronismo no se refería a una sola cosa, sino a un conjunto de muchos referentes, lo que Laclau y Mouffe definen como una “cadena de equivalencia” (Laclau y Mouffe, 2004: 171). Más allá de cualquier oposición binaria (aunque presente en todas ellas), debido a que sus propias articulaciones eran contingentes más que necesarias, el peronismo podía posicionarse como tercer término u horizonte de una lógica ni/ni. Esta fue entonces la “tercera posición” del peronismo, expresada en consignas que seguían el ritmo del “ni/ni, pero”, tales como “Ni nazis ni fascistas –peronistas–” o “Ni yanquis ni marxistas –peronistas–”.⁴ Laclau

4. Citado en Ciria (1983: 311). Véase también Perón (1972: 123-125).





define este proceso como “la producción social de ‘significantes vacíos’”, en el cual un término, en este caso “peronismo”, definido en relación a una cadena de equivalencias entre una serie de términos diferentes, parece trascender y establecerse afuera del sistema significante. Laclau sostiene que especialmente en los años sesenta y a principios de los setenta, desde su exilio en Madrid, Perón, “teniendo un buen cuidado de no tomar parte en las luchas fraccionales internas del peronismo... estaba en las condiciones ideales para pasar a ser un ‘significante vacío’ que encarnara el momento de universalidad en la cadena de equivalencias que unificaba al campo popular” (Laclau, 1996: 69, 101).

En el exilio, Perón cambiaba de posición constantemente de acuerdo a las circunstancias. Los enemigos del pueblo tomaban formas diferentes de acuerdo a su interlocutor. La sustancia del propio peronismo se volvía indeterminada, aunque retenía un mismo referente tanto en el nombre del propio Perón y su carisma, como en la noción de un movimiento ideal e inquebrantable hacia un destino histórico implícito (y el siempre inminente retorno personal de Perón). El equívoco podría presentarse como constante. El peronismo estaba entonces disponible como legitimación y soporte de múltiples inflexiones políticas que iban desde la extrema derecha (los elementos fascistas de Perón), pasando por el reformismo, hasta la izquierda revolucionaria (la Juventud Peronista y sus grupos armados). El hecho de que cualquiera podía formar parte de la coalición significaba también que nadie era esencial para ella. Respecto a si el peronismo era un movimiento de izquierda o de derecha: era ambos a la vez. (Y a la vez ninguno.) La ambigüedad del peronismo quedó más acentuada por el hecho de que la figura de Evita estaba también disponible como un segundo polo de identificación: desde la versión guerrillera de Evita como encarnación rebelde de la izquierda peronista, como en el canto “¡Si Evita viviera sería montonera!”, al retrato de derecha como imagen de fidelidad y sumisión al patriarcado. La Evita que “renunció a toda ambición y a toda pretensión de cargos burocráticos y de poder institucionalizado” (Taylor, 1979: 141), opuesta a todo poder constituido, se contraponía a la Evita que era la eterna esposa del eterno presidente, y como tal, un sostén del poder.

El punto más alto de la hegemonía peronista solo pudo ocurrir mientras Perón no estuvo en el poder; en este sentido, hegemonía y poder más que reforzarse mutuamente se oponen. El exilio de Perón permitió la complicidad nunca reconocida entre aquellos que hicieron un uso oportunista de Perón y aquellos a quienes Perón manipulaba para mantener su propia autoridad. A principios de los setenta, Perón hizo que la Juventud Peronista (y los movimientos guerrilleros asociados) se enfrentara con los sindicatos incondicionales y viceversa. En 1972 y a principios de 1973 la hegemonía del peronismo era casi completa: la ausencia de Perón permitió múltiples identificaciones y, para el movimiento, hizo posible la construcción de una imagen del pueblo argentino como un conjunto homogéneo y unido. Pero sólo en el exilio pudo mantener Perón su posición de significante vacío. En su vuelta a casa se hizo evidente que, en palabras de Laclau, “las cadenas de equivalencias construidas por las distintas facciones de su movimiento habían ido más allá de toda posibilidad de control –incluso por parte de Perón–” (Laclau, 1996: 102). El día de su regreso al país, el 20 de junio de 1973, cuando estaba previsto que aterrizara en el aeropuerto de Ezeiza en Buenos Aires, más de cuatro millones de personas fueron a darle la bienvenida. En medio del tumulto, irrumpió la violencia entre fracciones de la izquierda y la derecha peronista. La vieja guardia sindical abrió fuego sobre las filas de los jóvenes militantes. El campo abierto para la interpretación del peronismo había alcanzado su límite. Luego de una difícil coexistencia durante la cual la izquierda se negaba a creer que su líder los hubiera traicionado, Perón en persona condenó finalmente a





la Juventud Peronista en un acto que habían organizado para el 1 de Mayo de 1974, expulsando a aquéllos cuya pertenencia al movimiento resultó ser contingente (Di Tella, 1983: 118-119). Pero todavía podían apelar a (el fantasma de) Evita. *La novela de Perón* de Tomás Eloy Martínez está centrada alrededor de la masacre de Ezeiza, y es un estudio del peronismo como campo abierto de identificaciones y afiliaciones, tanto como un momento decisivo de clausura violenta. La masacre en la que Perón reingresó a la historia argentina revela la violencia de Estado que termina con toda interpretación y restaura una vez más al antipueblo. La vuelta de Perón significó el retorno a la historia del peronismo, la fragmentación de la hegemonía por la necesidad de reestablecer el Estado.

A través de toda su historia, el peronismo coqueteó con lo que Moreiras define como “la muerte de la política”: la política, sostiene, es “la negociación de la diferencia” (Moreiras, 1994: 207); pero el peronismo anuló la diferencia, al mismo tiempo que afirmó diferencias tan radicales que no eran negociables. La crítica que el teórico de la cultura John Frow hace de la valoración del populismo por parte de Laclau está basada en una premisa similar, que la “estructura de sentimiento” sobre la que se organiza es “la construcción de un espacio de equivalencias que se mantiene unido por la absoluta otredad del oponente; la represión de la diferencia; la política de lo Imaginario” (Frow, 1995: 79). El populismo se representa como una renovación de la política, pero de hecho la destruye. Igualmente, la hegemonía es en el mejor de los casos una distracción de lo político, si no simplemente una renuncia; en el peor de los casos, constituye un velo que vuelve la política enteramente opaca. La violencia, que tan a menudo constituye la dura verdad de la política, irrumpe entonces como una sorpresa terrible.

El populismo permite, incluso alienta, deslizamientos entre la izquierda y la derecha, la libertad y la disciplina, la apertura y la clausura. El desafío para cualquier populismo pretendidamente progresista, lo que a los estudios culturales les gustaría ser, es diferenciarse del populismo de derecha. Si dicha diferenciación se encuentra ausente, el populismo siempre corre el riesgo de perder su ímpetu progresista. La crítica literaria y cultural Catherine Belsey prevee para los estudios culturales una trayectoria similar, cuando teme que su “gran fuerza” haya llegado a “parecer una limitación. La fuerza era su impulso popularizante; un impulso que hoy corre el peligro de asentarse bajo la forma del populismo; y, como aprendimos en Gran Bretaña en los años de Thatcher, el populismo puede convertirse muy fácilmente en conservadurismo” (Belsey, 2003: 19). Pero los estudios culturales, tal como vengo tratando de demostrar, siempre han sido populistas. Hall admite que incluso la Nueva Izquierda inglesa de los años cincuenta ya era populista en lo que él llama “el sentido ‘narodnik’ de ‘ir hacia el pueblo’ y en lo que ellos/nosotros debían convertirse”. El populismo de la Nueva Izquierda giró particularmente alrededor de la Campaña por el Desarme Nuclear (CND), que Hall describe como “un movimiento popular con una fuerza claramente radical y un contenido implícitamente ‘anticapitalista’... pero que carecía de una composición de clase clara y de un poder de convocatoria de la gente a lo largo de cortes nítidos de identidades de clase tradicionales o de lealtades hacia organizaciones”. Sin embargo, Hall insiste en distinguir entre este populismo y “el senti-





do thatcherista de manosear el consenso popular por medio de cínicas apelaciones a lo que la gente dice que quiere" (Hall, 1989: 32, 36). Otra vez, como con Belsey, la referencia al thatcherismo sirve como un alerta a los potenciales peligros del populismo. Pero la propia obra de Hall muestra en otro lado que el thatcherismo fue algo más que "manosear el consenso popular"; aquí, está recurriendo a una lógica de la falsa conciencia que los estudios culturales repudiarían. Una distinción tan simple apenas resuelve la cuestión de lo que conlleva ese "ir hacia el pueblo" narodnik. Tal es el malestar que recorre los estudios culturales.

Los estudios culturales han sido, como mínimo, a medias conscientes de sus propios impulsos populistas; y si este no era el caso, siempre había críticos que se lo recordaban.⁵ En respuesta, hubo varios intentos de formular una distinción entre el populismo de los estudios culturales y otros populismos. Ken Hirschkop, desde la teoría de la cultura, defiende por ejemplo lo que denomina "el populismo complejo" de Williams en contra de "un populismo simple, del tipo del que hoy habitualmente es resistido", pero sin explicar lo que hace que uno sea complejo y el otro simple, excepto por la observación de que Williams rechaza "la noción de un interés 'nacional'" (Hirschkop, 1989: 18). Pero el nacionalismo no es el rasgo definitorio del populismo de derecha, y en cualquier caso podría decirse que, aunque de forma ambivalente, hay autores dentro de los estudios culturales que lo comparten, tales como Gilroy y su celebración de la "sociabilidad" de la cultura inglesa. McGuigan, por otro lado, defiende un "populismo crítico" en contra de un "populismo acrítico que va a la deriva en el estudio de la cultura popular". Un populismo crítico, afirma con bastante vaguedad, surgirá de un "diálogo más amplio entre los estudios culturales *mainstream* ... y la economía política de la cultura" (McGuigan, 1992: 5, 244). El sociólogo Ben Agger, por su parte, insiste en que los estudios culturales no han ido lo suficientemente lejos, y aboga por "el populismo real de una teoría cultural modernista que reconozca la colonización de la cultura popular por parte de imperativos elitistas de control y de consumo" (Agger, 1992: 194). Pero nunca han faltado conservadores capaces de participar alegremente de la cruzada de Agger: entre los modernistas, los T.S. Eliot, por ejemplo.

La respuesta que echó más luz sobre el triunfo del populismo de derecha es la de Stuart Hall. Hall vio en el thatcherismo una cristalización de los problemas de los estudios culturales. Hall se dio cuenta de que la teoría de los estudios culturales no podía dar cuenta del éxito populista de Thatcher, mientras que la derecha le estaba ganando de mano a los estudios culturales tanto como a la izquierda. Los estudios culturales, que habían tratado de explicar el fracaso de proyectos de izquierda de cambio radical, se enfrentaban ahora con un exitoso cambio hegemónico diseñado por la derecha y, después de 1979,

5. Véanse, por ejemplo, Jameson (1993) o Szeman (2002).





desde el poder estatal. Como Hall planteó el problema a mediados de los ochenta, el *thatcherismo* había “intentado y efectivamente se había convertido en una fuerza política populista, logrando el consenso popular ente secciones significativas de las clases dominadas”. Y lo había logrado “a través de una combinación de disciplina social impuesta desde arriba... y de movilización populista desde abajo” (Hall, 1988b: 40). La derecha estaba probando que tenía mucho más éxito en lo que esta nueva izquierda consideraba naturalmente como terreno propio. El *thatcherismo* había triunfado donde el Centro de Birmingham había fracasado: “Nunca pudimos conectarnos con ese movimiento histórico emergente”, concedía Hall en los años noventa (Hall, 1996b: 268); pero Thatcher sí. Por sobre todo, el *thatcherismo* presentaba un desafío teórico y político, que ponía de manifiesto en lo que respecta a Hall la necesidad de centrarse en la hegemonía como noción clave para entender el poder. Además, “el *thatcherismo* nos permite entender mejor lo que es la lucha por la hegemonía más que cualquier otra cosa que haya podido verse en la política de izquierda” (Hall, 1988b: 53, 61). El *thatcherismo* era autoritario, es cierto; pero era también hegemónico, lo cual es más importante. Es más: ofreció el modelo más claro de lo que es un proyecto hegemónico triunfante.

No sorprende que Hall sugiera que “no hay que equivocarse, una pequeña parte de todos nosotros se encuentra incluida en el proyecto *thatcherista*” (Hall, 1988a: 165). El *thatcherismo* interpeló a los estudios culturales dos veces: primero, apelando a un sentido del antagonismo en contra del *status quo*; y segundo, ofreciendo un paradigma de hegemonía realizada. Tampoco sorprende que el trabajo de Laclau sobre el peronismo (que fue el que más atrajo a Hall) y su última colaboración con Mouffe (que alimentó la traducción de los estudios culturales a los Estados Unidos) parezcan tan útiles, al definir una apuesta por el populismo de izquierda y refinar el análisis teórico de la hegemonía. También Laclau, después de todo, intentaba definir y reivindicar un populismo de izquierda frente a un contra-ejemplo político seductor pero intimidante. Pero desde el momento en que los estudios culturales siguieron a Laclau en el camino de la teoría de la hegemonía, el acento de Hall en el Estado podía ser olvidado (eventualmente, incluso por el propio Hall) junto con su argumento de que “el momento de pasaje del poder al Estado y su condensación en un sistema definido de reglas es un momento crítico de la historia, que representa una fase distinta” (Hall, 1988b: 53). Un interés exclusivo por la cultura pronto ocultó cualquier forma de interés por el Estado: la lección de que un populismo al acecho (como el de los estudios culturales) podría aprender de un populismo en el poder (tal como el *thatcherismo*).

Una teoría de la hegemonía: Laclau

Desde fines de los años setenta, la hegemonía fue el tropo principal de los estudios culturales. En *Subculture*, que –como observa el teórico Fredric





Jameson— probablemente sea el texto individual más influyente de los estudios culturales, Dick Hebdige, un graduado del Centro de Birmingham, dice simplemente que la “teoría de la *hegemonía*... provee la versión más adecuada del modo en que se sostiene la dominación en las sociedades del capitalismo avanzado” (Hebdige, 1991: 15).⁶ O, como sostiene Simon Critchley, “la hegemonía es la lógica de lo político, es lo que ocupa el centro de lo político, porque esa es la forma en que está organizado el poder”. Critchley también pone la hegemonía en el centro de los estudios culturales: “Los estudios culturales son un proyecto político. El proyecto político gira alrededor del uso de la categoría de hegemonía” (Critchley, 2003: 64). Además, la hegemonía fue la piedra angular del proyecto pedagógico de los estudios culturales de la era post Birmingham, el concepto clave del curso U203 de la Universidad Abierta sobre “Cultura popular”, escrito por Tony Bennett, Stuart Hall y Paul Willis, entre otros. Cinco mil estudiantes tomaron este curso entre 1982 y 1987, y David Harris comenta que “tuvo tanta influencia como el Centro de Birmingham”. Harris describe la epifanía cínica del estudiante de estudios culturales que descubre “con alivio que ‘la hegemonía puede explicarlo todo’” (Harris, 1992: 3, 5).⁷ Para Hall era un concepto “enormemente productivo” (Hall, 1996b: 267). La teoría de la hegemonía resolvió la tensión que había contaminado los estudios culturales durante los setenta, y preparó el camino para la dramática expansión del campo en los ochenta.

La adopción por parte de los estudios culturales de la teoría de la hegemonía suele describirse como un “giro gramsciano” que terminó con diez años de relación con Althusser (Turner, 2003: 177). En palabras de Chantal Mouffe, “si los sesenta habían sido la era de los althusserianos, los setenta fueron la era de los gramscianos” (cit. en Brennan, 2006: 240). Y es verdad que Gramsci fue crucial cuando Hall y otros en el Centro de Birmingham trataron de entender el surgimiento del *thatcherismo*, y de trascender el debate entre “culturalismo” (a la Williams y Thompson) y “estructuralismo” que había polarizado el campo a fines de los setenta. En su artículo de 1980 “Cultural Studies: Two Paradigms”, Hall sostiene que “la línea dentro de los estudios culturales que ha intentado *pensar a futuro* a partir de los mejores elementos de la empresa estructuralista y culturalista” fue la que había tomado “algunos de los conceptos elaborados en la obra de Gramsci” (Hall, 1986: 48). Podría decirse que la idea de hegemonía estaba en el aire; había sido invocada por Althusser y, por separado, Williams ya la había introducido en los estudios culturales (en su texto “Base and Superstructure in Marxist Theory”, de 1973). Pero la versión del concepto que defendió Hall no fue la de Williams, ni fue exactamente la de Gramsci. Brennan observa que la propia Mouffe, con su antología *Gramsci and Marxist Theory* [Gramsci y la teoría mar-

6. Véase Jameson (1993: 51, n. 3).

7. Véase también Lee (2003: 142).





xista] de 1979, fue clave para introducir a Gramsci en los estudios culturales. Pero incluso antes de esto, fue su compañero quien fue todavía más influyente. Como observa el teórico de los medios Colin Sparks con respecto al análisis de Hall del thatcherismo, “el punto de referencia teórico que Hall usó para argumentar a favor de esta posición está tomado explícitamente de Laclau. Es su noción de hegemonía y de construcción del ‘pueblo’ la que emplea Hall, con algunas pequeñas reservas, a lo largo de toda su obra de los ochenta” (Sparks, 1996: 95; el énfasis es mío).

La versión de hegemonía de Laclau es la formulación individual que más influencia tuvo para el desarrollo de los estudios culturales. A la distancia, la teoría de la hegemonía de Laclau también es la más desarrollada y la que menos depende de un vago “sentido común”. La hegemonía es el foco de su famosa obra en colaboración con Chantal Mouffe *Hegemonía y estrategia socialista*, un libro de 1985 que “puso en marcha una serie de transformaciones significativas en los debates teóricos y políticos de la izquierda” y “colocó a Gramsci en el centro de la teoría cultural norteamericana e inglesa” (Critchley y Marchant, 2004: 3; Brennan, 2006: 245). Sin embargo, de aquí en adelante, me centraré principalmente en el primer libro de Laclau publicado en 1977 y agotado desde hace mucho tiempo, *Política e ideología en la teoría marxista*, porque es el que tuvo una influencia particular sobre Hall y el que le dio forma a la dirección que tomaron los estudios culturales. Todavía a mediados de los años ochenta Hall seguía insistiendo en que “prefiero *Política e ideología en la teoría marxista* más que *Hegemonía y estrategia socialista*” (Hall, 1996a: 146). Además, *Política e ideología* ofrece también una teoría del populismo e intenta con más rigor que cualquier otro texto de estudios culturales resolver el dilema de cómo distinguir entre populismo de izquierda y populismo de derecha, para legitimar el populismo de izquierda como práctica política. En última instancia, el proyecto de Laclau es una defensa del populismo; su teoría es una teoría de la hegemonía (y de la política) modelada sobre el populismo, tal como puede verse en su publicación más reciente, *La razón populista* (2005). Hegemonía, estudios culturales, populismo: tres términos escurridizos que encuentran su nexo en la teoría de la hegemonía de Laclau. Dada la íntima relación entre populismo y estudios culturales, no sorprende que Angela McRobbie, especialista en estudios culturales, sugiera que Laclau provee el “fundamento teórico” del campo (McRobbie, 1992: 724).

Cualquier análisis que esté basado en el concepto de hegemonía forma parte de una política populista. La hegemonía comparte con el populismo (más aún, con la política misma según el análisis de Laclau) el hecho de que predica la constitución de un sujeto popular. Como sostengo a continuación, el problema inicial de Laclau, mientras ajusta su concepto de hegemonía, es diferenciar entre populismo de izquierda y de derecha; sin embargo, en la obra posterior a *Política e ideología*, abandona dicho intento y termina validando el populismo como un todo, primero implícita y luego explícitamente. Pero desde el comienzo su análisis está tan pegado a su objeto que no se





encuentra en posición de ofrecer una crítica. Y lo que es más serio, como el populismo, la teoría de la hegemonía de Laclau esquivó la cuestión del rol del Estado: el Estado se encuentra presente y ausente a la vez, fetichizado e ignorado. En Laclau, esta evasión es posible en parte gracias a la fusión de la diferencia entre elementos lingüísticos y no lingüísticos en lo que para él constituye un “discurso” totalizante. Sustituyendo la política por la hegemonía, y guardando silencio sobre el poder institucional, la teoría de la hegemonía se vuelve efectivamente una antipolítica.

Los estudios latinoamericanos y la teoría cultural se olvidan a menudo del origen argentino de Laclau. Pero él mismo afirma que “los años de lucha política en la Argentina de los años sesenta” siguen siendo su contexto primario y su punto de referencia. “Cuando hoy leo *De la gramatología*, *S/Z* o los *Escritos de Lacan* –comenta en 1990– los ejemplos que me vienen a la memoria no provienen de textos filosóficos y literarios; son de una discusión en un sindicato argentino, un choque de consignas enemigas en una manifestación o un debate en una asamblea partidaria” (Laclau, 2000: 200). En la misma entrevista, Laclau recuerda su pasado político, primero como miembro del Partido Socialista Argentino, más tarde en el Partido Socialista de la Izquierda Nacional, un partido nacionalista que entró en una alianza estratégica con el peronismo sobre la base de que el populismo había puesto en marcha una revolución imperialista bajo “estandartes burgueses”. La teoría de Laclau en *Política e ideología* está basada en un análisis del peronismo, pero vuelve al ejemplo del peronismo también en otras partes, por ejemplo en *Emancipación y diferencia*, y más recientemente y de manera más enfática, en *La razón populista*. Debería ser obvio entonces que cualquier discusión del concepto de hegemonía de Laclau, ni qué decir de su reflexión sobre el populismo, deba ubicarse junto a un examen crítico del peronismo del cual surge. Así, en *Laclau: A Critical Reader*, de Critchley y Marchant, más allá de una invocación de la Argentina en las primeras páginas de la introducción, y una breve cita de Marchant del pasaje que acabo de citar, ninguno de los colaboradores mencionan a América Latina, ni hablan del peronismo o de Perón. Incluso Marchant avanza rápidamente: “En su biografía política, la experiencia de manifestaciones y asambleas partidarias *habrá sido* la ‘primera lección de hegemonía’ tomada por Laclau, pero en su biografía intelectual fue por supuesto la obra de Gramsci lo que le dio los medios para articular su experiencia práctica” (Marchant, 2004: 55; el énfasis es mío). Mientras tanto, solo uno de los quince ensayos, como mucho, cita *Política e ideología*.

La Argentina es el fundamento de la teoría de la hegemonía de Laclau. Allí donde Gramsci había sido movilizado por su experiencia y observación de Italia, particularmente la Italia del sur subdesarrollado y de la semi-periferia europea, el pensamiento de Laclau surge del contacto con el complejo lugar que ocupa la Argentina dentro del sistema global. A principios del siglo XX, gracias a una industrialización incipiente, a la renta agroexportadora y al impacto de la inmigración en masa desde Europa, la posición económica y social de la Argentina era similar e incluso en algunos aspectos superior a la de países europeos como Italia (de donde provenían de hecho muchos inmigrantes), Bélgica o Noruega. A pesar de la larga decadencia económica del país a lo largo del siglo XX, a menudo los argentinos se han sentido más cerca de Europa y Norteamérica que de sus vecinos latinoamericanos. En *Hegemonía y estrategia socialista*, Laclau y Mouffe parecen excluir de su análisis “la periferia del mundo capitalista” porque allí la construcción de una posición de sujeto popular predomina sobre lo que





ellos denominan lucha democrática. En pocas palabras, lo que parecen decir es que hegemonía y populismo son mutuamente excluyentes. Pero su planteo de que en la metrópolis la hegemonía se encuentra a la orden del día, mientras que en la periferia predominan lógicas populistas más arcaicas, queda erosionado por sus observaciones sobre el surgimiento del thatcherismo y el reaganismo, dos formaciones que son populistas y aparentemente hegemónicas, firmemente situadas en el "Primer Mundo" (Laclau y Mouffe, 2004: 175, 214). Es más, el desdén por el populismo en *Hegemonía y estrategia socialista* es una aberración. En *La razón populista* de Laclau, el populismo es explícitamente el modelo de la hegemonía: la periferia es entonces el guardián de lo político y el peligro está ahora en que en la metrópolis "la Tercera Vía" y "el 'centro radical'" puedan "sustituir la política por la administración", eliminando así la posibilidad de articulación hegemónica (Laclau, 2005b: 37).

Volver a mapear la teoría de la hegemonía a partir de un análisis de la historia argentina no es simple, no solo a causa de los cambios dentro de la sociedad desde los años cuarenta, sino también porque la perspectiva geopolítica de Laclau sobre la teoría de la hegemonía se ha ido modificando en los últimos treinta años. Pero vale la pena el ejercicio porque el propio procedimiento de Laclau consiste muchas veces en tratar casos de estudio individuales con extrema brevedad, ofreciendo como mucho una o dos páginas sobre (digamos) el cartismo en Inglaterra o el destino del kemalismo en Turquía. Vale la pena comprobar si su teoría de la hegemonía puede servir o no para un examen más riguroso de lo que, en la Argentina peronista, debería ser su territorio más favorable. Mi meta es demostrar que la teoría de la hegemonía fracasa incluso en el mejor de los escenarios posibles.

La teoría de la hegemonía pretende ser una respuesta al fracaso del determinismo: el hecho de que lo que el marxismo clásico denomina superestructura no refleja la base económica, al menos no de manera directa; de que no importan los muchos cambios que pueda haber en beneficio del pueblo, solo en casos extremos la gente se levanta en contra de un sistema que la oprime; y de que la sociedad forma un todo, a pesar de sus contradicciones internas. En palabras de Laclau y Mouffe, la genealogía del concepto de hegemonía es "una expansión de lo que provisoriamente podríamos llamar una 'lógica de lo contingente'", de Luxemburgo y Lenin a Sorel y Gramsci. La teoría de la hegemonía trata de comprender y explicar la contingencia, tomando así distancia de explicaciones reduccionistas. Gramsci, sostiene Laclau y Mouffe, muestra la vía para el desarrollo completo de una teoría de la hegemonía que demuestre la naturaleza contingente y el carácter de construcción de cualquier "bloque histórico" que una intereses diferentes para constituir una formación hegemónica. Pero afirman que no fue lo suficientemente lejos al creer que "tiene que haber siempre un principio unificante en toda formación hegemónica, y [que] debe ser referido a una clase dominante" (Laclau y Mouffe, 2004: 31, 103).

Laclau y Mouffe rodean lo que llaman "el último reducto del esencialismo: la economía". *Hegemonía y estrategia socialista* va más allá de Gramsci (y del marxismo), al plantear que no es la economía (o cualquier otro principio externo) lo que determina la subjetividad política; es "la lógica de la hegemo-





nía” misma, en tanto “lógica de la articulación y de la contingencia” que “ha pasado a implantarse en la propia identidad de los sujetos hegemónicos”. La hegemonía surge de la articulación contingente de elementos discursivos (tanto lingüísticos como no lingüísticos) de acuerdo al principio de equivalencia y de diferencia. Específicamente, un proyecto hegemónico triunfante presenta una variedad de elementos diferentes como equivalentes en su antagonismo mutuo hacia algún otro elemento o grupo de elementos. Una formación hegemónica consiste en la articulación de un bloque histórico cuya unidad no se encuentra dada de antemano, sino que se constituye en y a través del propio proceso de articulación en el interior de un “campo antagónico” (Laclau y Mouffe, 2004: 112, 124, 180). Lo que debe subrayarse es que esta definición de hegemonía, en el caso de Laclau, surge directamente de una reflexión sobre el populismo. Pues el populismo refuta el reduccionismo de clase; construye nuevas subjetividades políticas; y articula también el campo social alrededor de un antagonismo fundamental. Estas son las cuestiones que Laclau elabora en *Política e ideología*, preparando el terreno para su obra posterior con Mouffe sobre hegemonía en la que el populismo propiamente dicho queda en segundo plano.

En primer lugar, el populismo exige elaborar una teoría de la contingencia, en tanto los lazos entre ideología política e intereses económicos se encuentran claramente rotos. Podemos entender las razones por las que los ricos votan por la derecha o por las que un pobre milita en la izquierda, pero es desconcertante que ricos y pobres puedan unirse para apoyar un movimiento populista cuya política puede ser o bien de derecha o bien de izquierda. Como explica Laclau, “se comprende, pues, que una concepción que hace de la *reducción* de clase la fuente última de inteligibilidad de todo fenómeno, haya encontrado dificultades particulares en el análisis del populismo”. El populismo ilustra el error del esencialismo de clase del marxismo tradicional. Porque el populismo no tiene necesariamente una base de clase: movimientos de izquierda como el maoísmo y movimientos de derecha como el nazismo (para no mencionar formaciones como el peronismo que contienen elementos tanto de izquierda como de derecha) exhiben rasgos populistas. Esto provoca entonces “la imposibilidad de ligar el elemento estrictamente populista a la naturaleza *de clase* de un determinado movimiento”, y evita cualquier evaluación de un movimiento populista basada exclusivamente en su orientación de clase (Laclau, 1980: 183, 185). Más recientemente, Laclau ha observado que el populismo es también “el lugar de un escollo teórico” para la teoría política en general. Como no hay un conjunto único de rasgos (o bien elementos ideológicos o bien componentes de clase) comunes a la variedad de movimientos que han sido etiquetados como populistas, el término ha sido denigrado y esencialmente abandonado por su irreductible “vaguedad” e “imprecisión” (Laclau, 2005: 16, 32). Pero la “vaguedad” es tan solo otro indicador de la contingencia que tiene que ser explicada, más que condenada o ignorada. La teoría de la hegemonía promete dicha explicación.





En segundo lugar, el populismo construye nuevas identidades políticas. Si el análisis del populismo no puede recaer en una apelación a identidades pre-existentes, tales como las clases, debe considerar el modo en que las identidades se constituyen a través del mismo discurso populista. Para Laclau, el "pueblo" es un sujeto político que se construye en y por medio del populismo, más que un sujeto previo a una política populista que lo expresa. Laclau denomina "articulatorio" al proceso por el que se producen dichas subjetividades. Ya he observado que la articulación es clave para el concepto de hegemonía (y también para los estudios culturales), pero lo importante aquí es la forma en que Laclau desarrolla la idea por medio de una teoría del populismo. Si "los niveles ideológico y político" no pueden reducirse a "relaciones de producción" (y las posiciones ideológicas no pueden deducirse simplemente de intereses económicos), dice Laclau, entonces deben estar articulados. Así "las clases existen, al nivel ideológico y político, bajo la forma de la articulación y no de la reducción". Por medio de la articulación, diversos contenidos ideológicos (que no tienen necesariamente una base de clase) son puestos al servicio de los intereses de una clase para formar lo que, ya en *Política e ideología*, se denomina formación hegemónica: "La clase dominante ejerce su hegemonía" antes que nada "a través de la articulación de su discurso de clase de las contradicciones e interpelaciones no clasistas" (Laclau, 1980: 186-189). Más tarde, Laclau abandona lo que aquí todavía lleva la huella de la determinación económica (por la cual "las relaciones de producción conservan el rol de determinación en última instancia"), para quedarse solamente con la articulación contingente de elementos discretos en una "cadena de equivalencia" (Laclau, 1980: 186; Laclau y Mouffe, 2004: 171). Pero la lógica de la hegemonía ya está localizada: en la articulación de elementos discursivos, donde la equivalencia sustituye a la heterogeneidad, de manera tal que el sujeto social surge como principio de unificación; todo esto ya se encuentra presente en la obra temprana de Laclau sobre populismo.

En tercer lugar, ya hemos visto que el antagonismo es central para el populismo. *Política e ideología* destaca dos principios fundamentales de antagonismo social: uno pone a una clase en contra de otra y está determinado por el modo de producción económico; el otro surge del "conjunto de las relaciones políticas e ideológicas de dominación constitutivas de una formación social determinada". Es este segundo antagonismo el que pone al "pueblo" en contra del "bloque de poder", la división alrededor de la cual gira el populismo. Al igual que el conflicto de clase, también tiene que ser articulado; no se encuentra simplemente expresado, sino que se construye discursivamente. El populismo acentúa el conflicto entre el pueblo y el bloque de poder, presentando "interpelaciones populares... bajo la forma del antagonismo y no solo de la diferencia". A diferencia del reformismo, en el que una clase dominante neutraliza elementos populares disidentes acomodando por lo menos algunas de sus demandas, el populismo polariza el campo social. De esta manera, "el populismo comienza en el punto en que los elementos popular-





democráticos se presentan como opción antagónica frente a la ideología del bloque dominante” (Laclau, 1980: 194, 202, 204). Posteriormente, Laclau y Mouffe dejan de lado cualquier noción de un antagonismo de clase fundamental, hasta abandonar completamente la noción de cualquier antagonismo preexistente (“cualquier posición en un sistema de diferencias... puede volverse el *locus* de un antagonismo”). Sin embargo, sostienen que el reformismo, una característica de las sociedades desarrolladas, solo “desplaza la frontera del antagonismo hasta la periferia de lo social” (Laclau, 1980: 130-131). Más recientemente, sin embargo, Laclau retorna a la diferencia fundamental entre hegemonía, cuya lógica es ahora explícitamente populista, y lo que ahora denomina “administración”, que ve como efectivamente antipolítico: advierte contra los intentos de la “Tercera Vía” de “sustituir la política por la administración” (Laclau, 2005a: 37). “La operación política *por excelencia*”, postula, “va a ser *siempre* la construcción de un ‘pueblo’” (el énfasis es mío) en la que “la construcción de un ‘pueblo’ implica también la construcción de la frontera que el ‘pueblo’ presupone” y el inicio así de “un nuevo juego hegemónico”. Una vez más, “la construcción del pueblo” es “el acto político *por excelencia* –como oposición a la administración pura–”, porque mientras uno articula el antagonismo, el otro lo disuelve (Laclau, 2005b: 192-193, 195). Cuando Laclau termina de desarrollar su teoría de la hegemonía, esta no se ha vuelto otra cosa que populista.

Contingencia, articulación y antagonismo: estas son las lecciones que Laclau extrae de su análisis del populismo, para luego aplicarlas al desarrollo de su teoría de la hegemonía. Incluso la descripción inicial de Laclau del populismo como “la presentación de las interpelaciones popular-democrático como conjunto sintético-antagónico respecto a la ideología dominante” podría ser igualmente una definición de hegemonía (Laclau, 1980: 201). El populismo y la hegemonía son, para Laclau, esencialmente lo mismo. Y ahora sostiene que “la razón populista” es “razón política *tout court*”. O como afirma en otra parte, “¿no es acaso el populismo sinónimo de la política? La respuesta solo puede ser afirmativa” (Laclau, 2005b: 279; Laclau, 2005a: 47). ¡El populismo es hegemonía, y la hegemonía es la política!

El análisis que Laclau hace del peronismo en *Política e ideología* sorprende por su brevedad. Se ocupa más del orden liberal que precede a la llegada de Perón al poder que del peronismo, al que ve como el efecto de una rearticulación de elementos que se habían condensado en el liberalismo oligárquico entre 1860 y la década de 1920. Inicialmente, la hegemonía ideológica de la oligarquía del siglo XIX “sobre el resto del país es mínima” y tiene que recurrir a la fuerza para asegurar su dominio. Sin embargo, gradualmente, el liberalismo neutralizó la amenaza que representaba el partido radical, el nacionalismo de derecha y la clase trabajadora, articulando algunas de sus demandas de manera concertada con la agenda política del propio liberalismo. El éxito de este proyecto encontró su límite recién en la década del treinta, cuando la depresión mundial puso al reformismo en crisis de manera tal que “la oligarquía no puede tolerar más las generosas políticas redistributivas características de los gobier-





nos radicales y debe cerrar a las clases medias el acceso al poder político". Esto llevó a una "incompatibilidad entre liberalismo y democracia" que Perón supo explotar rearticulando los mismos componentes básicos que habían caracterizado a la hegemonía liberal, pero ahora al servicio de un populismo antioligárquico (Laclau, 1980: 212, 218-219). Perón tomó demandas preexistentes tales como democracia, industrialismo, nacionalismo y antiimperialismo, destacando "su potencial antagonismo" con el liberalismo, y favoreció la emergencia de un "nuevo sujeto histórico", el pueblo, opuesto a la oligarquía. Para Laclau, era un "esfuerzo por distinguir entre formas ideológicas liberales y democracia real", que "domina al conjunto del discurso peronista". Como todo populismo, el peronismo prometía reformar un sistema político corrupto. Sin embargo, el antagonismo antiliberal tuvo que ser confinado "dentro de los límites impuestos por el proyecto de clase que definía al régimen". Los elementos democrático-populares del peronismo no pudieron expresarse plenamente, al menos mientras Perón estuvo en el poder. Después de la caída del régimen en 1955, los límites se rompieron, "la ideología popular fue cada vez más antiliberal y en los sectores más radicalizados pasó a fundirse con el socialismo". El peronismo pudo tomar ahora la forma específica de un populismo de izquierda. Después del retorno de Perón al poder, "fracasaron los distintos esfuerzos por volver atrás el reloj de la historia y articular la ideología popular-democrática en forma tal que fuera asimilable por la burguesía" y "el régimen de Isabel Perón se hundió en un caos represivo" (Laclau, 1980: 222-224).

Laclau tiene de hecho poco para decir sobre el "proyecto de clase" del peronismo. A pesar de haber mostrado cómo los oligarcas de la Argentina del siglo diecinueve se cubrieron de un manto de liberalismo, y habiendo demostrado de este modo la contingencia de la relación entre ideología y clase, una vez que pasa a discutir el peronismo, parece que el liberalismo fuera inherentemente burgués. Como la clase no forma verdaderamente parte de su discusión, el abandono posterior de Laclau de la noción de un antagonismo de clase fundamental no altera realmente su análisis, excepto en la medida en que también lo lleva a dejar de lado, más tarde, cualquier intento de ubicar al peronismo a la derecha o la izquierda del espectro político. En su breve discusión del peronismo en *Emancipación y diferencia*, Laclau se desplaza de una perspectiva puesta sobre el surgimiento de Perón en los cuarenta a un análisis de la "universalización... de los símbolos populares del peronismo" durante la década del sesenta y del setenta, aunque ahora no postula ninguna fusión entre populismo y socialismo. Su interés ahora está más bien puesto en el modo en que el peronismo ejemplifica la lógica del "significante vacío", esto es, la tendencia al vaciamiento y a la trascendencia de un elemento dentro de una cadena de significantes dada. Este elemento fue el propio Perón, durante su exilio, que se convirtió en "un 'significante vacío' que encarnara el momento de universalidad en la cadena de equivalencias que unificaba al campo popular". Pero una vez más, el derrumbe una vez que Perón retorna al poder en 1973: la cadena de equivalencias se rompe; de allí "el sangriento proceso que condujo a la dictadura militar en 1976" (Laclau, 1996: 101-102). Con este cambio de perspectiva de la década del cuarenta y del cincuenta (cuando Perón estaba en el poder) a la década del sesenta y del setenta, Laclau también oculta el rol del Estado en la política peronista, dando a entender que la hegemonía populista (y tal vez la hegemonía *per se*) es necesariamente antiinstitucional, quizá también necesariamente imaginaria, y naufraga al asumir el poder estatal.

En *La razón populista*, Laclau vuelve al primer gobierno de Perón, pero solo para describir su lógica como lo que actualmente denomina "administración" (que previamente había llamado "reformismo") más que hegemonía. Laclau sostiene que en los años cincuenta el peronismo había prácticamente dejado de ser populista, en tanto





trató de “superar la división dicotómica del espectro político mediante la creación de un espacio diferencial completamente integrado”. “La imagen de la ‘comunidad organizada’” reemplazó a la figura del descamisado, y “la necesidad de estabilizar el proceso revolucionario se convirtió en el leitmotiv del discurso peronista”. Después de la caída de Perón, este llamado a la moderación fracasó, y surgió lo que Laclau denomina “el nuevo populismo argentino”. Antes, Laclau había descripto este fenómeno como una fusión entre populismo y socialismo; ahora lo describe como la constitución de una “identidad nacional y popular antisistema”, favorecida por la cultivada ambigüedad de los mensajes de Perón “con una multiplicidad de sentidos”, que permitió que se volvieran “deliberadamente imprecisos” (Laclau, 2005b: 266-269). De allí, una vez más, “la demanda del regreso de Perón a la Argentina se convirtió en el significante unificador de un campo popular en expansión”. El peronismo se encontraba ahora “lindando peligrosamente” con la posibilidad de que su “significante tendencialmente vacío se vuelva *completamente* vacío”. Esto se parecería a una situación de hegemonía absoluta, en la cual pueden agregarse a la cadena equivalencial eslabones con los contenidos más contradictorios, pero también de extrema fragilidad. Laclau repite entonces la historia familiar de la incapacidad del peronismo, una vez en el poder, de “hegemonizar de un modo coherente la totalidad de su movimiento”, y el caos y derrumbe subsiguientes (Laclau, 2005b: 270, 274).

Al centrarse en este “nuevo populismo argentino” de la década del sesenta y del setenta, y al destacar su incompatibilidad con el poder estatal, Laclau se desentiende de su propia observación de que el peronismo también tenía “un fuerte componente estatista” (Laclau, 2005b: 240). Tiene que separar este ‘nuevo’ peronismo del peronismo que por una década había estado en el poder. Es como si solo el último peronismo fuera hegemónico, o incluso populista. Pero en realidad el primer peronismo nunca desapareció: ese peronismo había construido o había remodelado dramáticamente instituciones (la Fundación Evita Perón, la Confederación General del Trabajo) cuyo impacto duró décadas, habituando a una generación de trabajadores argentinos a sentirse parte de un proyecto peronista que parecía anterior a la política. El comentario de Laclau de que el peronismo no quería “cristalizar en ninguna forma de regularidad institucional” toma las particiones del movimiento (por ejemplo entre los Montoneros y la CGT) como una razón no simplemente para pasar por alto la existencia de instituciones peronistas, sino también para sugerir que peronismo e institucionalización eran cosas radicalmente incompatibles (Laclau, 2005b: 270). Esta posición repite la del peronismo radical de los años sesenta (cuando el propio Laclau era un militante), al que Perón y la vieja guardia del movimiento, después de 1973, le hicieron ver lo equivocado que estaba. De hecho, podría decirse que no hay en la Argentina institución más duradera que el aparato del partido peronista, que continúa funcionando en el presente, sin importar todo lo que su ideología ha cambiado a lo largo del tiempo. Más que ignorar al Estado, tenemos entonces que reconocer que, desde sus comienzos, el peronismo siempre estuvo dividido de un modo que la teoría de la hegemonía es incapaz de aprehender. Ya he destacado lo importantes que son el hábito y la habituación para el movimiento peronista; en el último capítulo, volveré a la división en el interior del peronismo, su doble registro, que explico en términos de tensión entre la forma popular y el poder constituyente amorfo de la multitud que le confiere vida.

Para Laclau, el populismo tiñe cualquier proceso político, así llega a identificarse con “la razón política *tout court*”. Y como tal, ya no puede ser denigrado ni ignorado. ¿Pero cómo distinguir entre populismos? ¿Qué diferencia





a un populismo de izquierda de uno de derecha? Lo que significa preguntar también en qué se diferencia una hegemonía de izquierda de una de derecha, la hegemonía de los dominadores de la hegemonía de los dominados (o de los que aspiran a serlo). En *Política e ideología*, la clave está en la clase. La contradicción entre pueblo y bloque de poder es complementaria de una contradicción de clases. Juntas forman “la doble articulación del discurso político”, y ambas necesitan especificarse para describir adecuadamente cualquier formación política. Pero como las formaciones sociales se encuentran en última instancia subordinadas a los modos de producción, la clase es lo principal. Puede haber un populismo de izquierda y de derecha en el que el antagonismo entre pueblo y bloque de poder sea articulado por la clase dominante o por la clase dominada. Hay entonces “un populismo de las clases dominantes y un populismo de las clases dominadas” (Laclau, 1980: 195, 202). En el primero, la clase dominante es la que articula demandas populistas (democrático-populares); en el segundo, la clase dominada. Las diferencias entre populismo, desde el fascismo al maoísmo, dependen finalmente de su articulación de clase.

Aunque la política de clases sea lo prioritario, Laclau sostiene que el populismo es algo más que un mal necesario. También es una meta positiva: “La lucha de la clase trabajadora por su hegemonía es un esfuerzo por alcanzar el máximo posible de fusión entre una ideología democrático-popular y una ideología socialista”. La clase trabajadora se vuelve hegemónica al ser también populista. El populismo, precisamente porque constituye la hegemonía misma, no es una impureza o una desviación del socialismo. Por el contrario: “Un ‘populismo socialista’ no es la forma más atrasada de ideología obrera, sino su forma más avanzada: el momento en que la clase obrera ha logrado condensar en su ideología el conjunto de la ideología democrática en una formación social determinada”. Para esta hegemonía, que es la meta de cualquier movimiento de izquierda, el populismo debe ser su último destino: “En el socialismo, por consiguiente, coinciden la forma más alta de ‘populismo’ y la resolución del último y más radical de los conflictos de clase” (Laclau, 1980: 203, 231). El populismo se identifica completamente con la hegemonía. Así es como en *Política e ideología*, Laclau valora el carácter populista de los movimientos sociales contemporáneos, mientras que, con su apelación a la clase como principio último, ofrece un medio de distinguir entre populismos. Parecería que se trata de la teoría de la hegemonía que los estudios culturales estaban buscando: una teoría que pudiera simultáneamente legitimar y criticar su impulso populista sobre la base de un análisis teórico más allá del campo de la cultura popular. No sorprende que Hall y otros la hayan adoptado rápidamente a fines de los años setenta.

Sin embargo, con *Hegemonía y estrategia socialista*, un texto en sintonía con los estudios culturales sobre los que, durante los años ochenta, tuvo una gran influencia, Laclau y Mouffe rechazan la idea de que la lucha de clases





determina la forma de las articulaciones hegemónicas. La emergencia de los denominados “nuevos movimientos sociales”, desde el feminismo a los grupos ambientalistas o al activismo *queer*, expresa “esa rápida difusión de la conflictualidad social a relaciones más y más numerosas, que es hoy día característica de las sociedades industriales avanzadas”. Voy a discutir los nuevos movimientos sociales en el contexto de la teoría de la sociedad civil en el próximo capítulo; aquí, baste con notar que Laclau y Mouffe sostienen que la sociedad se encuentra actualmente desgarrada por múltiples antagonismos, y que cualquiera de las nuevas subjetividades surgidas como resultado de esto puede determinar el “punto nodal” de un bloque hegemónico. En el posmarxismo de Laclau y Mouffe, la clase está privada de todo privilegio epistemológico u ontológico. La totalidad de las luchas sociales es entonces la lucha por una democracia radical que, afirman, constituye el horizonte en continua expansión de la política. Cuando un proyecto hegemónico se expande para articular la demanda de otros grupos sociales y cuando la diferenciación social produce por abstracción más grupos y demandas, se vuelve más democrático. El criterio por el cual juzgar una articulación hegemónica (cuál es progresista, cuál es reaccionaria) consiste entonces en su potencial para expandir la lógica de lo social, para alcanzar “una máxima autonomización de esferas, sobre la base de la generalización de la lógica equivalencial igualitaria” (Laclau y Mouffe, 2004: 203, 211). Supuestamente, esta lucha por lo que Laclau y Mouffe denominan “democracia radicalizada y plural”, encuentra así “en sí mism(a) el principio de su propia validez”, pero se desplaza con facilidad hacia una celebración de la diversidad que es (tal como sostienen) una consecuencia inevitable de la modernización. La hegemonía pasa a un primer plano cuando la modernización produce una sociedad más diferenciada: “La forma hegemónica de la política solo se impone a comienzos de los tiempos modernos” y, por consiguiente, sufre de manera inevitable una “expansión constante” que tiene como límite la totalidad de lo social (Laclau y Mouffe, 2004: 182-183, 211). Como observa Critchley, hay entonces un déficit normativo (y político) en la teoría de la hegemonía de Laclau y Mouffe: al postular “de manera cuasi-funcionalista que ‘la revolución democrática’ y la ‘democracia radical’ son descripciones de hechos... existe el peligro de que toda diferencia crítica entre la teoría de la hegemonía y la realidad social que esta teoría intenta describir desaparezca”. Así, la teoría de la hegemonía “corre el riesgo de identificarse y de ser cómplice de la lógica deslocalizante de las sociedades capitalistas contemporáneas” (Critchley, 2004: 116-117). Este es precisamente el riesgo que corren los estudios culturales.

En *Hegemonía y estrategia socialista*, Laclau y Mouffe confinan el populismo al estancamiento premoderno del feudalismo europeo y de la periferia global. Pero una rápida mirada revela que el peronismo (en el poder o fuera de él) expandió la lógica de lo social, permitiendo según sus propios términos el avance de la democracia radi-





cal. El triunfo del peronismo dependió de su poder de desarrollar las nuevas subjetividades surgidas tempranamente durante el acelerado proceso de modernización de la Argentina del siglo XX.⁸ Un buen ejemplo es el modo en que permitió que las mujeres se convirtieran en un actor político; en 1947, el gobierno de Perón extendió el sufragio a las mujeres; la propia Evita fue por supuesto una figura política clave; y de manera más general, como comenta el historiador Daniel James, “durante la crucial década que va de 1945 a 1955, el peronismo, mediante sus instituciones políticas y culturales, movilizó y a la vez legitimó a la mujer como un actor más dentro de una nueva esfera pública ampliada” (James, 2000: 220). No sorprende entonces que, con Isabel Perón, el peronismo nos haya dado la primera presidente mujer de toda América (y actualmente, con Cristina Fernández de Kirchner, el primer país en el hemisferio en haber tenido dos mujeres como jefas de Estado). Además, en especial mediante las políticas sociales de Evita, el peronismo valorizó la vida cotidiana como una arena legítima de demandas políticas, desconcertando la concepción del ciudadano público (masculino) del liberalismo. En este ejemplo, como en otros (tales como el movimiento estudiantil en los años sesenta), lejos de ser hostil a los nuevos movimientos sociales, el peronismo los nutrió y apoyó. Aún hoy, tal como lo revela el historiador argentino Javier Auyero, la memoria del peronismo continúa resonando poderosamente a través de la “red clientelista” de la política de las villas miseria contemporáneas (Auyero, 2001: 197-220). Por lo menos en la práctica, Laclau y Mouffe jamás imaginaron el grado de homogeneidad y diferenciación que tuvieron las masas peronistas: podría decirse que el peronismo construyó y articuló toda una serie de nuevos actores sociales a la manera justamente de la democracia radical concebida por Laclau y Mouffe. En sintonía con su concepción de una democracia radical, el peronismo enfatizó la apertura social, mientras mantenía al mismo tiempo el antagonismo constitutivo del populismo. Más aún, el peronismo puso el piso (particularmente obrero) de la política argentina. Le dio forma a un sentido común aceptado o *habitus* del cual surgen las identidades políticas, pero también respecto del cual se mide la política. En palabras de Auyero, muchos entienden el peronismo “como la vara con la que juzgar las acciones políticas” (Auyero, 2001: 217).

En su obra más reciente, donde el populismo se identifica más explícitamente que nunca con la hegemonía, Laclau vuelve a plantear el problema de su ambivalencia. Hace referencia a los “signos políticos enteramente opuestos” de los distintos movimientos populistas, pero no ofrece ninguna base para dicha clasificación, para distinguir entre izquierda y derecha (Laclau, 2005a: 41). Después de todo, ¿cómo difieren dichos signos de los signos desplegados por y en el discurso político mismo? Si esos signos forman parte del discurso articulado por los movimientos populistas, entonces su sentido depende indudablemente de su articulación, y no puede ser determinado previamente por ningún cálculo político: Laclau sería el primero en sostener que la valencia política de un enunciado o de una demanda solo se encuentra determinada por la estructura hegemónica dentro de la cual se articula. Si, por el contrario, se trata de un cierto tipo de meta-signo que trasciende a la política, entonces es una imposición ilegítima que suplementa la teoría, una

8. Véase Sarlo (1988).





cuestión tal vez de sentido común: *por supuesto* que (digamos) Mao estaba a la izquierda y Hitler a la derecha. Pero esto no contesta la pregunta cuando se trata de un movimiento populista más problemático, tal como el peronismo. De allí que Laclau sólo puede distinguir entre izquierda y derecha cuando abandona la teoría de la hegemonía y recurre a un sentido común extrateórico; desde el interior de la teoría, queda condenado a repetir el gesto populista que borrona dicha distinción.

En última instancia, el proyecto político de Laclau queda erosionado por su descripción de la sociedad como una red discursiva que engloba términos cuyo sentido (porque siempre son significativos y representativos) depende de las varias luchas y articulaciones que la constituyen. Etiquetar al fascismo como “de derecha” o al maoísmo como “de izquierda” no tiene mucho valor, excepto que dichas etiquetas hayan sido articuladas como parte de un proyecto hegemónico que determine su valor. Al final, Laclau se rinde: termina advirtiendo contra el peligro de que la hegemonía llegue a su fin para ser reemplazada o bien por la administración, y por ende por una integración absoluta, o bien por el milenarismo de una ruptura absoluta. Pero ambos extremos, también aclara, son “de hecho inalcanzables” (Laclau, 2005a: 42). Así, casi no vale la pena señalar sus riesgos, la importancia política de la teoría desaparece. A esta altura, los estudios culturales que perciben su misión como política podrían estar tentados de rescatar el concepto de hegemonía retornando a lo que Laclau dejó de lado en su giro del populismo marxista de *Política e ideología* al posmarxismo de *Hegemonía y estrategia socialista* y a la identificación del populismo con la política de *La razón populista*. Esto conllevaría un retorno o bien a la lucha de clases o bien al antagonismo entre pueblo y bloque de poder; a un marxismo esencialista o a un populismo combativo cada vez más escrupuloso. En la sección siguiente, examino esta oposición y analizo el modo en el que Laclau plantea el supuesto antiinstitucionalismo del populismo, su denuncia del Estado.

Populismo y Estado

El Estado es el núcleo no pensado de la teoría de la hegemonía de Laclau. En *La razón populista*, Laclau define las “demandas sociales” como la “unidad mínima” del análisis político. Pero estas demandas están dirigidas a una estructura preexistente, un “sistema institucional”, “el sistema dominante” o un “orden institucional” que se presupone en y por medio de su articulación. Estas “demandas democráticas” son “formuladas *al sistema por* alguien que ha sido excluido del mismo” (Laclau, 2005b: 98, 117, 149, 158). Los ejemplos de Laclau de estos sistemas institucionales incluyen “autoridades locales” de las que la gente espera una solución a un problema de vivienda o, como en otra parte, la “municipalidad” que podría mejorar la red de transportes (Laclau, 2005a: 29-30). Todos sus casos de estudio históricos incluyen Estados





nacionales. Para Laclau, si “una demanda está siempre dirigida a alguien”, ese “alguien” es siempre una institución que ya está en posición de responder (Laclau, 2005b: 113). Y la propia demanda reconoce el poder constituido del sistema al que va dirigida: “El hecho mismo de que una petición tiene lugar muestra que el poder decisorio de la instancia superior no es en modo alguno cuestionado” (Laclau, 2005a: 30). Pero ni el propio Laclau cuestiona el poder del Estado como “instancia superior”; él también insiste en que las demandas sociales pueden ser satisfechas, y satisfechas plenamente. Toma al Estado como un presupuesto, y nunca interroga su poder.

Cuando una demanda es satisfecha, desaparece: “deja de ser una demanda”. Sin embargo, cuando permanece insatisfecha, obtiene “presencia discursiva”. Las demandas incumplidas hacen que el pueblo y el bloque de poder compartan una relación antagónica: las demandas se acumulan y se establece entre ellas una relación equivalencial; “comienzan así, en un nivel muy incipiente, a constituir al ‘pueblo’ como actor histórico potencial”. Así es que surge “una frontera interna antagónica separando el ‘pueblo’ del poder” (Laclau, 2005b: 99, 161). Pero este antagonismo también desplaza el objeto al que van dirigidas. Cuando “una gran cantidad de demandas sociales” permanecen sin cumplir, estas “demandas populares están cada vez menos sostenidas por un marco diferencial preexistente: deben, en gran medida, construir uno nuevo”. De allí que “la identidad del enemigo también depende cada vez más de un proceso de construcción política”. El enemigo puede recibir una serie de nombres, tales como “el ‘régimen’, la ‘oligarquía’, los ‘grupos dominantes’, etc.”. Y como señala Laclau, los nombres constituyen retrospectivamente a sus referentes: “El nombre se convierte en el fundamento de la cosa” (Laclau, 2005b: 113-114, 127, 135). Pero lo importante es el desplazamiento por el cual una relación institucional es reemplazada por un antagonismo discursivo. El enemigo construido mediante el discurso populista *representa* al Estado mismo.

Al mismo tiempo, el líder populista, o más bien el significante tendencialmente vacío que constituye el punto nodal de la articulación populista, pasa a encarnar la soberanía. Primero, el líder se identifica con el grupo: “La lógica de la equivalencia conduce a la singularidad, y esta a la identificación de la unidad del grupo con el nombre del líder”. Cuanto más éxito tenga este proceso, más puede atribuirse al líder populista la representación del conjunto de la sociedad, el “populus”. Por supuesto, en un movimiento populista de este tipo, surgido en oposición al Estado, la constitución de una “totalidad significativa” debe distinguirse del “orden actual”: este requiere un poder institucional, el poder de satisfacer o de negar las demandas sociales. Pero en la medida en que un proyecto hegemónico puede persuasivamente presentarse como la representación de un “pueblo”, su líder puede aparecer como encarnación de la soberanía popular negada por un “enemigo” que detenta ilegítimamente el poder. Así, para Laclau, la lógica del populismo, con su producción de significantes vacíos, construye la soberanía, definida como el “vacío





[que] apunta a la plenitud ausente de la comunidad" (Laclau, 2005b: 130, 214). La "universalidad vacía" del populismo como principio trascendente es también el principio que constituye el poder soberano. Y sobre esta base, el líder populista reclama que su soberanía sea reconocida, que con él se corrija el déficit de representación y que asume el rol del Estado.

Estos son entonces los movimientos característicos del populismo en relación al Estado. Primero, desplazamiento del Estado mediante la construcción discursiva de un antagonista. Durante el proceso, el poder institucional, el poder de cumplir o de negar una demanda, es reemplazado por una imagen de fuerza proyectada sobre un enemigo declarado ilegítimo; la apuesta del juego político se vuelve la legitimidad de la representación, más que la satisfacción de las demandas. Segundo, el líder populista adquiere una trascendencia representacional, y exige el derecho a ser nombrado soberano para entonces tomar el lugar del Estado. Todo esto se cumple por medio de un juego de manos que sustituye la hegemonía por otras formas políticas, y la soberanía por otra concepción del poder. De ahí que el populismo pueda acumular poder institucional y mantener a la vez una crítica antiinstitucional dirigida a los objetos permanentemente desplazados de su discurso antagonista. Pero en lugar de proponer una crítica a este proceso, Laclau lo reproduce, aceptando que la hegemonía es la política *tout court*. Tal como voy a mostrar, esto es válido incluso para *Política e ideología*, a pesar de su ostensible marxismo y antiestatismo.

En *Política e ideología*, Laclau invoca una serie de nombres para describir el polo dominante en una formación social dada. Con frecuencia es el "bloque de poder" (a veces "el bloque de poder en su conjunto"), pero no siempre. Compárense las tres descripciones siguientes de un mismo antagonismo básico: "la confrontación 'pueblo' / *bloque de poder*... un conjunto sintético-antagónico respecto a la *ideología dominante*... antagonismo frente al *Estado*" (el énfasis es mío). Por si no fuera suficiente, en este breve fragmento Laclau también se refiere a "una opción antagónica frente a la *ideología del bloque dominante*" (Laclau, 1980: 201-202, 230; el énfasis es mío). Para Laclau es indiferente que el polo dominante sea un bloque, una ideología, un Estado o alguna combinación de los tres; a efectos prácticos, los tres nombres son uno solo. Más adelante, con una simple frase naturaliza la articulación que trata estos términos como si fueran equivalentes: "En la medida", sostiene Laclau, "que la resistencia popular se ejerce contra un poder externo y opuesto al 'pueblo', es decir, *contra la forma misma del Estado*, la resolución de la contradicción 'pueblo' / bloque de poder sólo puede consistir en la supresión del Estado en tanto fuerza antagónica respecto al pueblo" (Laclau, 1980: 230-231). Decir "un poder externo y opuesto al 'pueblo'" es también "decir... la forma del Estado", que es lo mismo que decir "el Estado como fuerza antagónica".

Laclau construye una auténtica cadena de equivalencias con el Estado, desplazando sus propiedades a una serie de nombres: la forma del Estado equivale al Estado; el Estado a una fuerza antagónica; el Estado al bloque de





poder; el bloque de poder a “un poder externo y opuesto al ‘pueblo’”. Su indiferencia hacia a los nombres no deja de tener consecuencias: como hemos visto, le permite justificar al populismo afirmando que “en el socialismo... coinciden la forma más alta de ‘populismo’ y la resolución del último y más radical de los conflictos de clase”. Pues es a causa de que sus “intereses de clase lo conducen a la supresión del Estado en tanto fuerza antagónica” que la clase obrera es el único sector social que “puede aspirar al pleno desarrollo de la contradicción ‘pueblo’/bloque de poder, es decir, a la forma más alta y radical de populismo” (Laclau, 1980). Una vez más, el “es decir”, el deslizamiento entre “el Estado como una fuerza antagónica” y el “bloque de poder”. Hasta que llega la última equivalencia: “la forma más elevada y radical de populismo” es el socialismo.

Laclau había iniciado su discusión del populismo en *Política e ideología* subrayando la distinción entre luchas de clases y luchas populares. Sin embargo, aquí las dos coinciden. Laclau también se había esforzado por refutar el argumento reduccionista de que las clases están simplemente representadas a nivel político o cultural, pero de pronto el “interés de clase” objetivo del proletariado se identifica ahora directamente con el antagonismo entre pueblo y bloque de poder. Laclau había distinguido entre la articulación discursiva de un vago poder externo (la oligarquía, traidores y agentes extranjeros) y la oposición a la forma misma del Estado (si esto es incluso la esencia del socialismo): así, la distinción entre bloque de poder y Estado hacía posible la distinción entre populismo de derecha y de izquierda, donde izquierda y derecha construían imágenes del poder bien diferenciadas en relación a las diferentes articulaciones del antagonismo de clase. Ahora, Laclau anula estas diferencias y le atribuye al populismo una esencia simple: el populismo se encuentra esencialmente “en contra de la forma misma del Estado” en tanto se enfrenta “a un poder externo y opuesto al ‘pueblo’”. Un análisis crítico del populismo debería interrogar esta identificación del bloque de poder con el Estado, en lugar de dar por sentadas las equivalencias que el mismo populismo establece con un casual “es decir”.

En su primera etapa marxista, Laclau argumenta a favor de un populismo socialista mediante un doble equívoco que confunde el doble antagonismo que, tal como sostiene, estructura la totalidad social: primero identifica al socialismo con el antagonismo respecto de (la forma misma de) el Estado; después afirma que el populismo también está inevitablemente en contra del Estado. Laclau puede entonces reclamar que los dos son (en sus formas más elevadas) lo mismo, a pesar de sus descripciones iniciales del socialismo como un antagonismo de clase y del populismo como un antagonismo con el bloque de poder. El argumento de Laclau es simple e irreflexivamente populista, de acuerdo siempre a su propia definición. Pues Laclau muestra el modo en el que populismo moviliza un sentimiento antiestatal sólo para desmovilizar toda esa energía social al presentar la figura abstracta del bloque de poder como el objeto de este conflicto, sustituyendo la lucha antiautoritaria





por un antagonismo discursivo. Laclau repite este movimiento en su deslizamiento entre el bloque de poder y el Estado, la sustitución de las estructuras del Estado por la "forma del Estado". Confunde lo que Philip Abrams, un especialista en teoría política, denomina la "idea del Estado" con la "estructura del Estado" (Abrams, 1988: 75-76). Las distintas instituciones que componen el Estado se confunden con la imagen de su soberanía. O, tal como lo plantea John Frow, "lo importante [para Laclau] no es directamente el bloque de poder sino más bien una *representación* discursiva particular del bloque de poder". Y, como Frow continúa argumentando, el resultado es una "drástica simplificación del espacio político" característica del populismo (Frow, 1995: 78, 80).

En la práctica, el propio análisis de Laclau del peronismo depende en última instancia de una reflexión sobre las estructuras del Estado y el poder estatal: el rasgo distintivo del peronismo resulta ser una forma de neutralización que "consistió, esencialmente, en permitir la subsistencia de varias 'élites' que basaban su apoyo al régimen en proyectos articularios antagónicos y en confirmar del poder del Estado como fuerza mediadora entre ellos" (Laclau, 1980: 232). El Estado, entonces, es lo que asegura el proyecto populista. La mediación institucional compensa tensiones discursivas irresueltas y fisuras. Y más que ser un "punto de partida para un estudio científico de las ideologías políticas", como afirma en *Política e ideología*, el análisis del peronismo de Laclau podría servir para renovar la atención por las formas en que el orden social está asegurado por debajo de lo discursivo, y a pesar del fracaso manifiesto de los proyectos hegemónicos. Es necesario pensar la inarticulación del poder, su aplicación directa sobre los cuerpos mediante el hábito y el afecto. Pues finalmente hasta Laclau tiene que conceder que el Estado peronista "reunió muy pocos símbolos ideológicos" y se apoyó en cambio en mecanismos estructurales. El peronismo resiste el análisis ideológico que plantea la teoría de la hegemonía: Laclau sostiene que su "renombrada pobreza ideológica y falta de doctrina oficial" solo puede explicarse "por este carácter mediador del Estado y del mismo Perón" (Laclau, 1980: 232). En el último capítulo, voy a tratar de demostrar que lo que está pasando es que la conversión del poder constituyente en constituido produce la ilusión de mediación.

La importancia que tiene el Estado para el peronismo es tan obvia que apenas vale la pena mencionarla, si no fuera por el planteo que hace Laclau acerca del carácter esencialmente antiestatal del populismo. El sociólogo argentino Guido Di Tella, por ejemplo, es uno de los muchos que observa cómo en el primer gobierno de Perón "el Estado acrecentó sustancialmente su función" en la economía, de acuerdo con su política industrial de sustitución de importaciones (Di Tella, 1983: 43). El sociólogo e historiador Juan José Sebrelí subrayó en el peronismo la subordinación del poder legislativo y judicial al Estado (Sebrelí, 1983: 64-67) y, en una veta similar, Luis Alberto Romero describe el Estado bajo el gobierno de Perón en términos de "una restauración de las instituciones republicanas" y "una subordinación de los poderes constitucionales al poder ejecutivo, lugar donde se asentaba el conductor" (Romero, 2002: 164). El Estado peronista absorbió e ignoró las contradicciones ideológicas, volviéndose "un copioso puchero al que agregó siempre su condimento personal sin cuidarse de ideologías previas, sin preocuparse de las contradicciones entre lo que decía y lo que hacía" (Luna, 1984-1986: 274). Fue gracias a su amplitud y elasticidad, y a pesar de sus tendencias autoritarias, que el Estado peronista podría también favorecer el desarrollo





de un “vigorosísimo movimiento democratizador”, coordinando una “singular forma de democracia” al movilizar a la sociedad civil como extensión de la lógica del Estado (Romero, 2002: 167-168). La sociedad peronista en su totalidad se organizó alrededor de un Estado cada vez más biopolítico en lo que respecta a su constante presencia en la vida cotidiana. Los sociólogos Juan Carlos Portantiero y Emilio de Ípola describen al peronismo en términos de coordinación de un “fetichismo estatal” (Portantiero y De Ípola, 1988: 209). Como discuto más adelante, el crítico cultural John Kraniauskas completa este comentario con su discusión del rol fetichizado específico de Evita. En otro lado, la crítica de De Ípola a Laclau sostiene que el Estado no solo media entre posiciones discursivas, sino que también obtiene una base material obtenida en apariencia por medio de una lucha hegemónica. “Luego de su triunfo electoral”, señala de Ípola, “Perón no sólo ha logrado implantar su hegemonía en el campo popular; desde entonces, dispone también de los medios materiales para mantener y consolidar esa hegemonía”. La conclusión de De Ípola hace hincapié en la “relación existente entre las *relaciones de poder*, cristalizadas en aparatos, jerarquías y prácticas que legitiman o descalifican, otorgan la voz o reducen al silencio, a los actores sociales, y la *relación entre los discursos mismos*” (De Ípola, 1979: 949, 960). Pero Laclau de manera consistente confunde aparatos con discursos, presentando un concepto expandido de discurso que no permite distinguir entre elementos significantes y a-significantes.

Muchos críticos han denunciado el abandono que hacen Laclau y Mouffe del concepto de clase y la negación de las determinaciones económicas.⁹ Pero el problema con la posición de Laclau ya aparece en sus primeros trabajos, que sostienen la prioridad de la clase y la importancia fundamental de la economía. El problema en la teoría de la hegemonía no es tanto que subestime la economía; el problema es que sustituye el Estado por la cultura, las instituciones por representaciones ideológicas, el hábito por el discurso. La teoría de la hegemonía es una conceptualización de la política como populismo que nunca se desprende de su propia base populista, lo que la condena a repetir un típico juego de manos, “lo cual es decir”, que produce una serie de desplazamientos efectuados mediante una cadena de supuestas equivalencias. Es el mismo juego de manos que define actualmente a los estudios culturales, debilitando su potencial de análisis crítico. El sueño de abstraer un impulso radical de los sentimientos antiautoritarios y rebeldes del populismo naufraga por el hecho de que, bajo la máscara de la subversión, los movimientos populistas solo construyen y consolidan la soberanía, autorizando a gente cuya rebeldía nunca se eleva por encima de la sentimentalidad.

El populismo, ejemplificado por movimientos políticos clásicos como el peronismo y por tendencias intelectuales contemporáneas como los estudios culturales, teorizado por Laclau, presupone un conjunto sistemático de sustituciones. Nos habla de pueblo en vez de clase (o multitud), de gestos en vez de análisis (o de lucha), de moralidad en vez de política (o de ética), de sentimientos en vez de afectos (o hábitos), de identidades socializadas en vez de

9. Véase, sobre todo, Geras (1987).





fuerzas sociales (o singularidades preindividuales), de trascendencia en vez de inmanencia (o cuasi-causas), de unidad en vez de multiplicidad (o contingencia), del cuerpo de la soberanía en vez del poder del Estado (o del poder constituyente). Como observa John Kraniauskas a propósito de los movimientos populistas, citando el concepto de fetichismo de Freud, en cada caso es como si *"algo otro lo ha reemplazado; fue designado su sustituto, por así decir, que entonces hereda el interés que se había dirigido al primero"* (Kraniauskas, 1993-1994: 113). Mediante esta serie de sustituciones, el populismo construye una imagen drásticamente simplificada del espacio social. Lo que ha sido sustituido queda rápidamente olvidado, borrando también el proceso que construyó este escenario falsamente simplificado de dicotomías sencillas, antagonismos cristalinos y presupuestos desgastados. Es cierto que estas denegaciones conservan el recuerdo de lo que ya no está, pero el análisis teórico debe moverse más allá del mero examen de tales síntomas, que es todo lo que los estudios culturales y la teoría de la hegemonía son capaces de ofrecer.

Por encima de todo, el populismo nos habla de hegemonía en vez de una concepción alternativa de la política, y describe la expansión del Estado como si se tratara de una subversión cultural o de una civilidad floreciente. En nombre de una pretendida contra-hegemonía de sentimiento antiautoritario, la lógica estatal que el populismo autooblitera impregna y coordina la vida cotidiana. En uno de sus primeros artículos donde recorre las teorías marxistas del Estado, el mismo Laclau es ambiguo acerca de este tema. Laclau sostiene que la lógica del Estado ha llegado a organizar la sociedad como un todo: *"La forma del Estado define las articulaciones básicas de una sociedad y no solamente el campo limitado de la superestructura política"*; pero inmediatamente niega esta observación al afirmar que *"la lucha política llega a extenderse actualmente a la totalidad de la sociedad civil"* (Laclau, 1981: 54). Esto sólo repite la sustitución populista: el Estado se funde con la sociedad civil, la lucha política con el orden soberano. La teoría de la hegemonía solo es capaz de entrever al Estado por un momento, para luego dejarlo de lado. Así, mientras el análisis político siga confinado a la teoría de la hegemonía, tal como ocurre en los estudios culturales contemporáneos, seguirá confinado a una lógica populista incapaz de diferenciarse del populismo de derecha, o incluso de reconocer y criticar las transformaciones y sustituciones que el populismo obligadamente produce. Así, el populismo seguirá acosado por la memoria de lo perdido: las huellas del Estado; el exceso subalterno. Más que quedarse fijado a las articulaciones discursivas dentro de la sociedad civil (un concepto que examino más en detalle en el próximo capítulo), deberíamos más bien reexaminar la imbricación diferencial de la cultura y el Estado. O más bien, tenemos que volver al Estado como aquello que hay que explicar, en su dependencia y su distancia respecto de la performatividad afectiva y el hábito cultural que lo sostiene.





Más allá de los estudios culturales: el hábito

El populismo estructura la teoría de la hegemonía tanto como los estudios culturales. Más aún, les proporciona a los estudios culturales la poca coherencia y consistencia que la disciplina tiene. Queda claro por qué el populismo es tan atractivo y seductor: porque proporciona un amplio campo de actividad y análisis, expandiendo la esfera de la política de la arena formal del debate y del planeamiento al conjunto de las prácticas cotidianas que constituyen la cultura. El populismo promete abrir un nuevo frente para una práctica politizada desorientada por el declive del marxismo. Suena verosímil en un contexto donde la economía cultural se toma con tanta seriedad como cualquier otro sector de la economía, donde predominan los eslogans mientras declinan las filiaciones políticas tradicionales, donde los medios están más extendidos y son más influyentes que nunca, donde la subjetividad es moldeada más que nunca por el gusto y el consumo, en síntesis, donde "la 'cultura' se ha convertido en una auténtica 'segunda naturaleza'", tal como plantea Fredric Jameson (1991: ix). Al mismo tiempo, en este mismo contexto, el populismo es también fuente de malestar y de inseguridad. Su inutilidad como brújula política es evidente tan pronto como tomamos distancia de la pasión y el fervor que el mismo impulso populista inspira. Después de todo, la crítica antiglobalización del americanismo, en sintonía con la campaña contra McDonald's del activista francés Jose Bove, ¿no es tan populista como la celebración de la cultura popular norteamericana y el gusto del que tanto depende de la propia imagen y propaganda de McDonald's?

Una respuesta posible podría ser afirmar que el populismo es menos una brújula que una veleta: un simple reflejo más o menos neutral, un acompañamiento inevitable de la actividad política. En cierto modo, es la posición de Laclau: la política es inconcebible sin el populismo; así, aunque el populismo no tenga una orientación política predeterminada, debería ser bien recibido más que denigrado. Lo importante entonces sería poder diferenciar entre populismos, entre el populismo como un proyecto progresista y el populismo como fundamento de una reacción conservadora. Sin embargo, esta posición presenta dos problemas: primero, tal como vimos, la dificultad de resolver de manera satisfactoria la distinción entre populismo de izquierda y de derecha; y segundo y principal, que el propio populismo cumple una tarea política. Al presentar a la hegemonía como la única forma concebible de la política, el populismo ayuda a ocultar otros modos de ordenamiento o de lucha política. Hace posible una serie de sustituciones que fetichizan la cultura a expensas de lo institucional, y establece la trascendencia y la soberanía en lugar de procesos inmanentes o de luchas micropolíticas. El populismo simplifica el doble registro mediante el cual se cohesionan lo social, oscureciendo los mecanismos por los cuales se produce la trascendencia a partir de la inmanencia, las emociones subjetivas a partir de afectos impersonales, los discursos significantes a partir de los hábitos asignificantes, el pueblo a par-





tir de la multitud, el poder constituido a partir del poder constituyente, precisamente porque es uno de esos mecanismos. La tarea de la teoría de la poshegemonía es revelar lo que ha sido oscurecido en estas sustituciones, y mostrar los medios por los cuales se logró, forzó, naturalizó y legitimó su supresión. En síntesis, el orden social debe ser desarticulado para revelar tanto su costado mudo como el proceso por el cual se lo ha hecho hablar pero con otra voz, como un ventrilocuo.

Principalmente, la teoría de la hegemonía presenta el orden social como el resultado o bien de la coerción o bien del consenso. Sugiere que la dominación se logra o bien por una imposición desde arriba o bien mediante un contrato desde abajo. La gente se encuentra bajo el dominio de un Estado trascendente, o bien se somete voluntariamente a la hegemonía dominante. Pero como la pura coerción es impensable, la teoría de la hegemonía plantea que siempre hay por lo menos un resto de asentimiento deseado. Las personas se mantienen unidas, formando sociedades y sometiéndose a leyes, porque de un modo u otro piensan lo mismo, del mismo modo. De allí el culturalismo de los estudios culturales: una comunidad alcanza consistencia y coherencia a través de un conjunto de creencias e ideologías. La teoría de la hegemonía es el suspiro final del contractualismo, que ha venido justificando la forma vinculante de las formaciones sociales modernas por lo menos desde el siglo XVI. Aunque modificado, sigue siendo un racionalismo: las personas prestan su consenso porque les parece razonable hacerlo, dado lo que saben y creen (aun si esas creencias son en sí mismas ideológicas o irracionales). Pero esta dicotomía entre coerción y consenso es una simplificación debilitante.

Pregúntele a un sujeto populista “¿por qué?” y la respuesta es impredecible. El peronismo revela la forma en que las políticas populistas están de hecho estructuradas por el hábito más que por la creencia. Así, en *Resistance and Integration* [Resistencia e integración], Daniel James anota que “se encontraba constantemente con la identificación aparentemente incuestionable entre militancia obrera, resistencia y organización con el hecho de ser peronista, especialmente entre los militantes”. El peronismo, continúa, “parece haberse convertido en parte aceptada del ‘sentido común’ de los trabajadores en el período 1955-1973”. James muestra la ausencia en el peronismo de una filiación ideológica duradera, refutando así la “explicación prevaleciente... que destaca la adhesión continua de los trabajadores a la ideología populista” (James, 1988: 262, 264). La identificación de los trabajadores con el peronismo fue fluida, mutable e inarticulada, especialmente durante el largo exilio de Perón: “El peronismo se había convertido a fines de la década del cincuenta una especie de lugar común proteico y maleable de la identificación de la clase trabajadora”. James entonces desvía nuestra atención de las interpelaciones ideológicas al “estatus ontológico de la clase obrera”, tomando el concepto notoriamente subdesarrollado de Raymond Williams de “estructuras de sentimiento” y la preocupación de Pierre Bourdieu por la estructuración de la “experiencia privada” a través de un *habitus* internalizado (James, 1988: 30, 97, 259, 264).

El libro siguiente de James, *Doña María's Story* [La historia de Doña María], prolonga este interés por la identificación del peronismo con la clase obrera argentina, exa-





minando los monumentos y la arquitectura de la ciudad obrera de Berisso para reconstruir la impronunciable geografía política de un “lugar profundamente peronista”. James analiza el testimonio de la militancia peronista como una performance cuya “coherencia final” es “elusiva”, mostrando cómo se elabora alrededor de un núcleo afectivo de “sentimientos en última instancia indigeribles” que nunca pueden ser del todo narrativizados, que “deben simplemente coexistir como tensión no resuelta dentro de la historia” que se cuenta acerca de ella. La estructura de sentimiento del peronismo se encuentra en tensión con la articulación ideológica impuesta por su proyecto hegemónico. El peronismo intentó resolver esta tensión mediante una “catexis melodramática” que aprovecha la energía de los afectos plebeyos para reforzar los típicos dualismos populistas (James, 2000: 16, 211-212, 254-255). La misma apropiación narrativa del hábito y el afecto aparece en *La política de los pobres*, de Javier Auyero, por la cual el peronismo se presenta como una performance “dada por descontada, no reflexiva, fuera de la esfera de conciencia discursiva”. El registro afectivo del peronismo, la entrega de sus seguidores a un “lazo de amor” imaginario, es sobrecodificado por la ideología recién en un segundo momento (Auyero, 2001: 157-158). La práctica política contemporánea de los punteros peronistas en las villas es un modo de “hacer de Evita” que imita fielmente el rol de Eva Perón dentro de la dramaturgia peronista. O consideremos la descripción de Kraniauskas de Evita como fetiche, “la paradójica estructura de la negación política de la modernidad por parte del peronismo –movilizar y simultáneamente desmovilizar a la clase obrera y a las mujeres– está escrita en su propio cuerpo, que queda literalmente ‘tomado por el sentido’ y por un amor que no es lo bastante patriótico” (Kraniauskas, 1996: 129). Tomado por el sentido y por el amor: tal es el doble registro del populismo.

El peronismo emplea la imagen, la tecnología y la dramaturgia para demarcar sus propias esferas de espacio físico, social y simbólico. La orquestación paradigmática de su escena populista primaria tenía lugar en la plaza principal de Buenos Aires, la Plaza de Mayo, frente a la casa de gobierno o “Casa Rosada” de cuyos balcones Evita y Juan hablaban para las masas que estaban debajo. En estos actos, el peronismo ponía en escena la colectividad social, el pueblo en su positividad, como presunto sujeto y objeto de una mirada mutua y reflexiva entre el líder y la masa. Tal como lo sugiere la historiadora Julie Taylor, fue sobre todo la imagen de Evita, en el balcón con “sus brazos... siempre levantados y abiertos, arengando, en un gesto de amor”,¹⁰ la que “funcionaba como intermediaria entre Perón y su pueblo, entre la maquinaria gubernamental y las masas gobernadas” (Taylor, 1979: 67). Para Kraniauskas, en tanto Evita movilizaba y organizaba los afectos populares, “invadía el espacio político del Estado” y se convertía en una “figura híbrida, surgida en el punto de contacto entre lo cultural y lo político, donde la lógica de la educación y del entretenimiento se pliega a la lógica del Estado, haciendo de esta última una puesta en escena peculiar de la propia Eva Perón, un peculiar fetiche.” El régimen peronista que refería a sus partidarios al acto del 17 de octubre de 1945 que fundó su poder, reescribió su historia construyendo a Evita como el principio central de organización y estampó esa versión del mítico acontecimiento en sus cuerpos. Durante el proceso, señala Kraniauskas, el Estado desaparece en tanto “un malestar (militar conservador) produce una *sustitución*... por medio de una *denegación* (la contención de la ‘barbarie’ trabajadora y femenina)” (Kraniauskas, 1996: 123, 126, 131). Kraniauskas comenta que cuando Evita se convierte en un cuerpo embalsamado, su funcionalidad se perfecciona; pero viva,

10. Citado en Poneman (1987), epígrafe de la imagen 2.





Evita ya era casi un cadáver. Ver si no la famosa imagen de la última celebración del 17 de Octubre a la que asistió, en 1951: Evita estaba por entonces casi completamente incapacitada por el cáncer; se ve a Perón detrás de ella, sosteniendo su cuerpo desfalleciente pero también detrás de ella, a su sombra. El análisis del historiador Mariano Plotkin de las celebraciones y recreaciones anuales del 17 de Octubre tanto como del uso del régimen del desfile del Primero de Mayo, concluye que “hacia el final del régimen peronista... el Primero de Mayo y el 17 de Octubre ya no eran festividades populares, sino celebraciones altamente ritualizadas organizadas enteramente por el Estado” (Plotkin, 2003: 129). Presente y ausente en estas teatralizaciones, apuntalado y protegido por sustitutos fetichizados, el Estado peronista produce el pueblo y, recíprocamente, su propia soberanía que quedó entonces incrustada en el hábito de ser peronista. En el capítulo final volveré sobre esta escena para hacer visible el poder constituyente de la multitud que subyace a ella. Porque en última instancia, el Estado peronista resultó ser notablemente frágil por todo el aparato tecnológico que necesitó para sostener el fetiche. En una de la pocas apariciones públicas de Evita poco antes de su muerte en julio de 1952, para asistir a la inauguración del segundo mandato presidencial de su esposo, su cuerpo estaba sostenido por un aparejo de metal y de cera oculto bajo el abrigo de pieles. Y algo que es todavía es más célebre, luego del golpe que derrocó a Perón en 1955, su cadáver se embarcó en un largo y misterioso periplo que terminó en una tumba sin nombre en un cementerio de Roma. Siempre hay algo que se fuga.

Finalmente, tanto el populismo como los estudios culturales terminan siendo una antipolítica. No sorprende que los estudios culturales hayan sido objeto de escarnio por su complicidad con el *status quo*, a pesar de lo radical de su retórica. No es que sus partidarios sean víctimas de mala fe, sino que los estudios culturales toman la hegemonía como su propio discurso, perdiendo de vista las formas en que los procesos hegemónicos se afirman por otros medios –medios mucho más complejos que tiene la dominación para imponerse y reproducirse–. Si hay algo que puede rescatarse del populismo, es su antipatía por la representación. En la segunda parte de este libro, en una discusión sobre afectos no representativos e inenarrables, hábito y multitud, propongo una teoría de la poshegemonía que puede dar cuenta de manera más adecuada de la dominación y del orden social. Hace falta una teoría así porque los estudios culturales solo refuerzan la soberanía, la noción de que el poder viene de arriba, y de que las únicas opciones que le quedan a los dominados son la negociación o la obediencia. No pueden ver las formas en que las instituciones estatales surgen de procesos inmanentes y logran legitimarse de manera inconsciente, sin necesidad de palabras. En tanto los estudios culturales tomen estos procesos como un hecho, entonces toda su verborragia articulada no será más que una forma de silencio cómplice.





Capítulo 2

Ayacucho, 1982

Teoría de la sociedad civil y del neoliberalismo

Para hacer la Guerra hay que ser filósofo. El c. Gonzalo se plantea políticamente las batallas, no técnicamente.

SENDERO LUMINOSO (cit. en Gorriti, 1999)

Se trata de realizar agrupamientos de potencia que constituyen precisamente los afectos.

Gilles DELEUZE Y Félix GUATTARI (1980)

En décadas recientes, la teoría de la sociedad civil ha florecido en las ciencias sociales y gozado de gran influencia entre organismos no gubernamentales, gabinetes socialdemócratas y medios semejantes. Este segundo capítulo es una crítica de esta teoría y de las prácticas que promueve, que trata de demostrar que la teoría de la sociedad civil da por presupuesto un contrato liberal fácilmente apropiable por su radicalización neoliberal. Primero discuto varias definiciones de sociedad civil y la razón de la popularidad de un concepto que nombra una esfera de mediación entre el Estado y el mercado, lo privado y lo público, y trae junto con él un aura de normatividad. ¿Quién no querría más sociedad “civil”? No obstante esto, continúo criticando el despliegue del término a través de un análisis pormenorizado de dos teóricos políticos, Jean Cohen y Andrew Arato. Su teorización de la sociedad civil revela la profunda ambivalencia del concepto, que es presentado como una fuerza mediadora, moderadora, aunque dependa de lo que Cohen y Arato denominan el “fundamentalismo democrático” que impulsa a los movimien-





tos sociales que constituyen la sociedad civil misma. Por todo lo que representan como expresión de un fortalecimiento democrático, estos movimientos terminan siendo monitoreados y coaccionados para proteger al Estado y al mercado en nombre de la eficiencia política y económica. Con su culto por la transparencia que elude las instituciones mediadoras y pone en crisis los límites entre sociedad y Estado, el Estado neoliberal sobrepasa a la teoría de la sociedad civil. El neoliberalismo y su difusa soberanía anuncian una revolución invertida, un fundamentalismo purgado de afectos. Pero los afectos reprimidos retornan y, como contrapunto, propongo una lectura del grupo peruano maoísta Sendero Luminoso y sus relaciones con el régimen neoliberal de Alberto Fujimori. La desconcertante ferocidad de Sendero desafía cualquier teoría de la sociedad civil, y anticipa la guerra global contra el terror en la que vivimos actualmente.

Sociedad civil: por una definición

Como ocurre con los estudios culturales, la sociedad civil se resiste a las definiciones. Michael Edwards la describe como “un concepto tan impreciso que definirlo es como querer colgar gelatina de una pared con un clavo”; cita otra versión que llama “una vaga expresión para un pensamiento vago”. Aun así, Edwards no deshecha el concepto, sino que lo elogia. Después de todo, es el Director del programa “Gobierno y Sociedad Civil” de la Fundación Ford, y es más que consciente de la vigencia del término entre organizaciones no gubernamentales tales como, precisamente, la Fundación Ford. El objetivo de Edwards es rehabilitar y perfeccionar el concepto de sociedad civil para que continúe siendo viable. Le gusta que lo llamen “un ‘revitalizador de la sociedad civil’”. Sostiene que debido a toda su imprecisión y vaguedad, la sociedad civil es la “la ‘gran idea’ del siglo XXI” (Edwards, 2004: vi, 4, 12). Sin embargo, ya quedamos metidos en un círculo. Pues hay algo de autocomplaciente en el hecho de que la Fundación Ford abogue por esta “gran idea” cuando para casi cualquier definición dicho organismo es una parte integrante de la sociedad civil.

El concepto de sociedad civil reúne a todas aquellas organizaciones, asociaciones y movimientos que median, formal o informalmente, entre lo privado y lo público, el Estado y el mercado, lo particular y lo universal.

Cualquiera sean sus límites precisos (y aquí es donde entra su carácter escurridizo), cualquiera sean las esferas o instituciones con las que se la ponga en contacto, y cualquiera sea exactamente su función, hay un acuerdo desde Hegel o Tocqueville en adelante de que la sociedad civil constituye una *esfera mediadora*. Junto con las organizaciones y fundaciones no gubernamentales, las asociaciones que comúnmente se consideran como parte de la sociedad civil incluyen grupos de voluntarios, de caridad, grupos de presión, organizaciones sociales y clubes, tanto como (más controversialmente) gre-





mios, partidos políticos, organizaciones religiosas, ciertas organizaciones empresariales e incluso los medios. Se trata de una lista tan amplia que a veces es difícil distinguir la sociedad civil de la esfera pública o incluso de la sociedad en su conjunto. Es más, tal como veremos, a menudo los teóricos de la sociedad civil ponen toda su energía y sus esfuerzos en delimitar el concepto, en asegurar que no rompa sus límites. Después de todo, si se trata de una esfera mediadora, entonces la sociedad civil debe ubicarse entre otras entidades que puedan distinguirse de ella.

El concepto de sociedad civil tiene su historia, cuyos orígenes se remontan a la discusión de Aristóteles de la *koinōniapolitikè* (κοινωνιαπολιτικη) al principio de la *Política*. Aristóteles caracteriza la *polis* como una comunidad política, “el Estado como una asociación” según una traducción moderna (Aristóteles, 1997: 53). Pero esta frase también ha sido traducida como *societas civilis*, *civil societie*, *bürgerliche Gesellschaft*, y *société civile*. Una politóloga francesa, Dominique Colas, reconstruye el término y sus traducciones de Aristóteles a Lenin vía Lutero, Spinoza, Leibniz, Kant, Hegel y Marx (Colas, 1997). El norteamericano John Ehrenberg destaca igualmente la herencia clásica de la idea (de Cicerón tanto como de Aristóteles), y sus articulaciones cristianas (vía San Agustín) (Ehrenberg, 1999). El teórico norteamericano tiende a señalar la influencia del escritor francés de principios del siglo XIX Alexis de Tocqueville: de acuerdo con Edwards, es “el espectro de Tocqueville el que ronda por los pasillos del Banco Mundial” (Edwards, 2004: 10). Sin embargo, el momento clave en la evolución del término es el énfasis de Hegel en la *bürgerliche* o “burguesía” para referirse no a la sociedad como un todo, sino a uno de sus elementos dentro de un complejo sistema de diferencias. Hegel fue el primero en distinguir la sociedad civil del Estado; en Aristóteles los dos están unidos. Pero Hegel sospechaba de cualquier noción de sociedad civil como entidad autónoma, y creía que debía estar firmemente subordinada al poder constituido.

Hoy, en cambio, los comentaristas prefieren subrayar el modo en que el Estado cede ante presiones de la sociedad civil. Así, tal como observa el filósofo Lawrence Cahoon, “los contemporáneos que hablan de la ‘sociedad civil’ se encuentran en la curiosa posición de usar el término de Hegel, pero no su sentido” (Cahoon, 2002: 219). Cuando después de años de olvido el término fue resucitado en los años setenta y ochenta, la sociedad civil sirvió para designar el sitio desde el cual transformar o regir el Estado. El concepto resucitó como un modo de abordar las luchas de los grupos sociales de Europa oriental y América Latina opuestos primero a Estados autoritarios y, más tarde, en las distintas transiciones democráticas de la dictadura, dedicados a consolidar y “profundizar” la democracia. Los analistas elogiaban la sociedad civil como fuente de valores democráticos normativos. A partir de estos contextos dictatoriales y posdictatoriales, el alcance del término se extendió a Europa Occidental y a los Estados Unidos tanto como a África, Asia y Medio Oriente. Fue adoptado con entusiasmo por agencias no guber-





namentales y por voluntarios; en palabras del teórico político John Keane, “nunca antes en la historia moderna el vocabulario de la sociedad civil ha estado tan ampliamente extendido como ocurre actualmente” (Keane, 1998b: 32). La ubicuidad del término, el hecho de que sea invocado con frecuencia aunque apenas sea cuestionado, caracteriza lo que llamo el discurso de la sociedad civil. La teoría de la sociedad civil, por el contrario, es el intento por parte de teóricos tales como Cahoon, Colas, Edwards, Ehrenberg y Keane de darle sentido y sistematizar los diferentes usos que coexisten dentro de él.

La actual popularidad del concepto de sociedad civil también depende de la oscilación entre un sentido descriptivo y otro normativo: entre la sociedad civil como parte de una totalidad social (el sentido hegeliano) y la sociedad civil como un ideal de gobierno que estaría caracterizado por la civilidad más que por la violencia arbitraria o la racionalidad burocrática. El sentido normativo se acerca más al uso de Tocqueville del término. De allí que para los neo-tocquevilleanos, la tendencia a formar asociaciones no coaccionadas por el Estado sea en sí misma un bien cristalino. “La sociedad civil como sociedad justa”, tal como sostiene Edwards, es concebida como “un reservorio de vida solidaria y cultural y de innovación intelectual... que alimenta una cantidad de normas sociales positivas” (Edwards, 2004: 14). En esta concepción, la sociedad civil toma un contenido sustantivo tanto como un rol funcional: no solo es una esfera mediadora, definida por lo que *no* es; también es una esfera cuyo carácter particular resulta de las cualidades de los grupos que la constituyen, definida entonces por lo que *es*. Aquí la teoría de la sociedad civil se confunde con la teoría del “capital social”, tal como se sugiere en obras como la influyente *Bowling Alone* [Jugando al *bowling* solo] del politólogo Robert Putnam, que se lamenta acerca del declive de las “asociaciones voluntarias y las redes sociales de la sociedad civil” en los Estados Unidos de hoy (Putnam, 2000: 338). Putnam se ocupa de todo tipo de asociaciones, desde los Rotary Clubs a las ligas de *bowling*; pero el discurso de la sociedad civil suele estar centrado en los llamados “nuevos movimientos sociales”, que también son percibidos como una contribución al bienestar general de la sociedad.

Los nuevos movimientos sociales (por los que militan, tal como hemos visto, Laclau y Mouffe) se desarrollan a partir de las protestas sociales y las identidades políticas de los años sesenta. De acuerdo a uno de sus teóricos más importantes, el sociólogo francés Alain Touraine, no son estrictamente políticos: los partidos políticos tradicionales “no pretenden la toma del poder estatal. Un movimiento social, por el contrario, es civil y es una afirmación más que una crítica o una negación” (Touraine, 1997: 58). Los nuevos movimientos sociales son las arterias de la sociedad civil: su surgimiento, tal como sostiene Touraine, conduce a “la creciente importancia de la ‘sociedad civil’ o, en otras palabras, de un nuevo tipo de acción política menos organizada que la de los partidos y los gremios” (Touraine, 2001: 99). Los nuevos movimientos sociales le dan un contenido positivo a la sociedad civil, proporcionándole un cuerpo a lo que de otro modo sería un término oscuro pobremente defini-





do, que merece desde entonces (nos dicen los teóricos de la sociedad civil) todo nuestro apoyo y aprobación.

Junto con Europa del este, América Latina fue una de las regiones donde más arraigo tuvo el discurso de la sociedad civil y su renacimiento contemporáneo. El concepto saltó a la fama en los años ochenta en el Cono Sur, en los análisis de los grupos de oposición a los gobiernos autoritarios (Chile, Argentina, Uruguay y Brasil). El concepto fue particularmente popular en Chile y en Brasil, donde la presión permanente de los movimientos de oposición fue esgrimida como una de las razones de la retirada de los militares del poder. Respecto de Brasil, el politólogo Alfred Stepan cita la observación del sociólogo y político Fernando Henrique Cardoso de que “a la oposición... se la describía como si fuera el movimiento de la sociedad civil”; Stepan continúa comentando que “la sociedad civil se volvió la celebridad política de la *apertura*” (Stepan, 1988: 5). En estos países, la transición democrática (con elecciones en Argentina en 1983, Uruguay en 1984, y en Brasil y Chile en 1989) produjo un creciente interés por el concepto, en tanto que la sociedad civil fue considerada como algo crucial para la consolidación o la profundización de la democracia obtenida formalmente en las urnas. Guillermo O’Donnell y Philippe Schmitter, dos especialistas en ciencias políticas, sostienen por ejemplo que el retorno a la democracia conlleva una “resurrección de la sociedad civil” (O’Donnell y Schmitter, 1986: 48). Pero al mismo tiempo que el final de la represión abrió un espacio para la sociedad civil, la participación dentro de sus principales organizaciones disminuyó. Mejorar las relaciones entre la sociedad civil y el Estado para asegurar la legitimidad democrática fue la preocupación de muchos de los que habían teorizado la sociedad civil como opositores y que en los gobiernos de postransición habían accedido al poder político (el caso más notable fue Cardoso, presidente de Brasil entre 1995 y 2003). En 1998, en la Segunda Cumbre de las Américas en Santiago de Chile, los presidentes de todo el hemisferio se comprometieron a promover “con la participación de la sociedad civil, el desarrollo de principios y recomendaciones para que dentro de los marcos institucionales se estimule la formación de organizaciones responsables, transparentes y sin fines de lucro y otras organizaciones de la sociedad civil” (“Plan of Action of Santiago”, 1999: 10). Eduardo Frei, por entonces presidente de Chile, escribió en el prefacio de la publicación posterior de la Cumbre que “la participación de la sociedad civil en el proceso de toma de decisiones es fundamental para el fortalecimiento de la democracia y el desarrollo de nuestros pueblos... Estoy convencido que solo en la medida en que la sociedad civil se involucre efectiva y directamente en el quehacer público, la democracia se hará plenamente realidad” (Frei, 1999: v, vi). Al mismo tiempo, los analistas comenzaron a discutir la sociedad civil en términos regionales y globales: también en 1989, Sonia Álvarez, Evelina Dagnino y Arturo Escobar señalan que “analistas y activistas conservadores y progresistas tienden hoy a hablar maravillas del potencial democratizador de la sociedad civil a escala local, nacional, regional y global” (Álvarez *et al.*, 1998: 17). En el cambio de siglo, el concepto de sociedad civil se ha difundido por todo el discurso político y social latinoamericano.

Con el tiempo, el rol previsto para la sociedad civil en América Latina ha cambiado, particularmente en su relación con el Estado. Al principio era el trampolín para oponerse al Estado autoritario; luego fue socia del Estado democrático; más recientemente, ha sido considerada como el lugar desde donde criticar la retirada del Estado neoliberal de sus responsabilidades sociales. El filósofo chileno Martín Hopenhayn, por ejemplo, ve a la sociedad civil y a los nuevos movimientos sociales como respues-





tas “a la crisis de modernización en América Latina que no se identifican con el neoliberalismo” (Hopenhayn, 2001: 86-87). Sin embargo, durante el transcurso del tiempo la definición del concepto ha seguido siendo más o menos la misma, probablemente como signo de su amplitud. La sociedad civil sigue percibiéndose como una esfera mediadora, aunque las demandas y presiones que canaliza puedan variar; y en América Latina, más que en cualquier otra parte del mundo donde se discute la sociedad civil, los nuevos movimientos sociales son considerados como sus actores más significativos. Los nuevos movimientos sociales son los precursores de la sociedad civil en tanto sociedad justa. Así, para Hopenhayn, el hecho de pertenecer a la esfera mediadora de la sociedad civil es lo que les permite obtener un poder emancipatorio: gracias al “lugar marginal o intersticial que ocupan dentro de la sociedad y respecto del Estado y del mercado”, afirma, estos movimientos “pueden materializar lógicas ‘contra hegemónicas’ donde predominan la solidaridad, la resistencia, la cooperación, la autonomía y/o participación... A los ojos de la teoría crítica, se constituyen como pequeñas ‘promesas de emancipación’” (Hopenhayn, 2001: 68). La sociedad civil es la instanciación de los deseos críticos de la teoría.

Los estudios culturales también se interesan por lo que Touraine denomina “nuevos tipo[s] de acción política” (Touraine, 2001: 99). De hecho, entre los estudios culturales y la teoría de la sociedad civil hay múltiples continuidades y semejanzas, aunque también existen importantes diferencias. Ambos comparten sobre todo el impulso de tomar distancia de la esfera de la política formal de los partidos, el Estado, el gobierno y la administración. En lugar de esto, ambos eligen concentrarse en una esfera considerada como relativamente autónoma: la cultura en un caso, la sociedad civil en el otro. Cuando se ocupan del Estado, lo que está en juego es o bien su impacto sobre esta otra esfera, o bien las formas en que resulta influenciada. Igualmente, tanto los estudios culturales como la teoría de la sociedad civil se interesan por la comunidad o por las múltiples formas posibles de comunidad imaginables dentro de una esfera no-estatal. No se ocupan de lo individual en la misma medida en que se separan del Estado. Si la cuestión es la psicología, se trata de una psicología de grupos más que de una psicología más general del “hombre”. Finalmente, tanto los estudios culturales como la teoría de la sociedad civil se presentan como teorías progresistas, aunque una sea posmarxista y la otra más claramente socialdemócrata.

Cultura y sociedad civil se superponen, y lo mismo ocurre con la manera de pensarlos. Así, los estudios culturales y la teoría de la sociedad civil se cruzan en los mismos puntos en los que el populismo se encuentra con el neoliberalismo; ambas en última instancia mantienen la ficción de un pacto social. Por otro lado, las diferencias entre los estudios culturales y la sociedad civil incluyen el hecho de que donde los estudios culturales destacan el antagonismo (el conflicto entre el pueblo y un bloque de poder), la teoría de la sociedad civil pone el énfasis en la mediación (comunicación, controles y equilibrio). La teoría de la sociedad civil tiende hacia el formalismo, proyectando tipos ideales de regímenes democráticos respecto de los cuales evalúa los regímenes existentes (a veces estadísticamente), coqueteando tanto con la





normatividad como con el universalismo. Los estudios culturales prefieren la narración y la descripción densa, y eluden la discusión explícita de las normas. Esta diferencia entre narratividad y formalismo refleja una distinción disciplinaria: los estudios culturales son fuertes en las humanidades; la teoría de la sociedad civil en las ciencias sociales, especialmente en las ciencias políticas. Los estudios culturales suelen ser localistas y nacionalistas, mientras que la teoría de la sociedad civil tiende a lo internacional y a lo global.

Los estudios culturales y la teoría de la sociedad civil son discursos diferentes pero complementarios, y deben analizarse en forma paralela. Los estudios culturales, un discurso sobre el antagonismo que proviene de las humanidades y proporciona generalmente explicaciones narrativas dentro de un marco nacional, son la otra cara de la sociedad civil, un discurso sobre la mediación surgido de las ciencias sociales que proporciona generalmente descripciones funcionalistas o estadísticas dentro de un marco global. Sin embargo, en cada caso, un supuesto proyecto de izquierda repite los paradigmas dominantes de gobierno, más que adscribirse a ellos: el neoliberalismo tecnocrático y el neopopulismo mediático, combinados cada vez más en diferentes regímenes de gestión popular (del cual el Nuevo Laborismo de Blair resulta tal vez ejemplar). En el último capítulo, mostraré cómo los estudios culturales son incapaces de escaparse de sus propios deseos populistas, y por ende de criticar al populismo. A continuación, trataré de demostrar que el neoliberalismo es una respuesta y una radicalización del discurso de la sociedad civil.

A través de un análisis de la teoría de la sociedad civil de Jean Cohen y Andrew Arato, dos especialistas en teoría política, voy a mostrar cómo el hecho de promover la expansión democrática se transforma en una ansiosa vigilancia del "fundamentalismo" del movimiento social. La teoría de la sociedad civil termina apoyando el proyecto del Estado de contener el radicalismo democrático; se opone a los movimientos democráticos en nombre de la democracia como una suerte de bien superior. A pesar de su aura opositora y emancipadora, el concepto de sociedad civil se convierte en parte de las herramientas de la gubernamentalidad. Tal vez no debería sorprender que Michael Edwards sea también ahora Director del programa de "Gestión Gubernamental" de la Fundación Ford: sociedad civil y gubernamentalidad van de la mano. La teoría de la sociedad civil le hace el juego al neoliberalismo tecnocrático, ofreciendo una débil esperanza a lo que en el mejor de los casos resulta una visión ingenua de la democratización como radicalismo autocontrolado. Porque el neoliberalismo trata de implementar una sociedad civil transparente y perfectamente funcional. Los tecnócratas neoliberales son severos críticos de los procesos e instituciones políticas tradicionales (partidos, sindicatos), en la misma medida en que son partidarios de los nuevos movimientos sociales. Pero los nuevos movimientos sociales tienen poco que aportar en términos de transparencia o eficiencia, de manera que el neoliberalismo instituye una democracia cuasi directa de encuestas de opinión y





de saturación mediática que disuelve los límites entre Estado y sociedad civil, y deja de lado a los movimientos sociales. La teoría de la sociedad civil está atrapada en la paradoja de apoyarse en el entusiasmo de los actores sociales por su poder de atracción y credibilidad, al mismo tiempo que queda forzada a estigmatizar ese mismo entusiasmo como “fundamentalismo democrático” para mantener la compleja separación jerárquica de esferas de la que depende la sociedad civil. El neoliberalismo resuelve esta paradoja en un espacio liso e indiferenciado donde se disuelve cualquier mediación: nada debe interponerse en el camino de una comunicación perfecta entre los ciudadanos y el Estado. Y en el proceso, la sociedad civil desaparece, subsumida en el interior de la maquinaria de Estado para reemplazar la multiplicidad y la singularidad por la unidad y el consenso. El sueño de racionalidad liberal y el de acción comunicativa se funden y se vuelven intercambiables.

Junto con mi crítica general de la teoría de la sociedad civil como un discurso sobre la gobernabilidad que termina plegándose a las prácticas neoliberales, voy a criticar específicamente la forma en que la sociedad civil y los nuevos movimientos sociales son presentados como el motor progresista de la democratización latinoamericana. Me centraré en la forma en que el grupo guerrillero maoísta peruano Sendero Luminoso representa el horizonte del discurso de la sociedad civil latinoamericana, desestabilizando caracterizaciones demasiado optimistas sobre los nuevos movimientos sociales. Y a través de un análisis del régimen que finalmente derrotó a Sendero, el gobierno de Alberto Fujimori, voy a explorar las continuidades entre la teoría de la sociedad civil, Sendero y el neoliberalismo, tanto como el surgimiento de tecnologías de la inmanencia y la inmediatez. Estigmatizado como depósito de afectos bárbaros y temido como un contra-Estado escabroso, Sendero se ubica en los límites mudos de la sociedad civil y el Estado neoliberal. Sendero ronda el discurso de la sociedad civil en América Latina: los analistas no dejan de hablar de Sendero con ansiedad, como el fundamentalismo que amenaza cualquier concepción de la sociedad civil como esfera mediadora que encarna la buena sociedad de la persuasión, el consenso y la diferencia. Pero el espectro del fundamentalismo retorna sistemáticamente, para revelar al fundamentalismo inscripto en el centro de los nuevos movimientos sociales y del neoliberalismo. La teoría de la sociedad civil es incapaz de dar cuenta del terror en sus márgenes y de los mismos movimientos sociales, que después de todo no son tan “desafectados”.

Una instancia de divulgación de la sociedad civil es *La utopía desarmada*, el influyente libro escrito por el politólogo mexicano Jorge Castañeda (luego ministro de relaciones exteriores de su país). *Best seller* dentro de la academia y fuera de ella, el texto de Castañeda ayudó a encuadrar una nueva reflexión sobre la izquierda latinoamericana; reevaluó los movimientos de liberación nacional y promovió una intervención moderada del Estado en la economía y en los planes de seguridad social. Castañeda propone una socialdemocracia sin ningún rubor. Al igual que en *Compañero*, su libro siguiente sobre el Che Guevara, Castañeda se despide afectuosamente de todo aquello que la izquierda latinoamericana consideró importante a lo largo del siglo XX.¹ De

1. Véase Franco (1998; 2002: 108-111).





este modo, su entusiasmo por la sociedad civil se ganó el aplauso de críticos de izquierda como Duncan Green, que sugiere que Castañeda propone “uno de los más ambiciosos” intentos de formular una alternativa al neoliberalismo (Green, 1995: 191). Sin embargo, dicha alternativa ya no consiste en el acceso y el ejercicio del poder estatal: “Esta es, pues, la primera orden de batalla democrática para la izquierda: alentar cualquier expresión imaginable de sociedad civil, cualquier movimiento social, cualquier forma de autogestión que la realidad latinoamericana genere” (Castañeda, 1993: 442). Este es el radicalismo del discurso de la sociedad civil. Pero bien puede ser lo que Cohen y Arato llaman un “radicalismo autolimitado” (Cohen y Arato, 2001: 556 y ss.). Pues hay un límite definido en el rango de expresiones “imaginables” de la sociedad civil: Castañeda ubica al violento e implacable Sendero Luminoso en el horizonte de todo reformismo de izquierda; Sendero sirve de advertencia para cualquiera que elija no reconsiderar una alternativa democrática. “La condición para la viabilidad renovada del reformismo en América Latina”, sostiene, “reside irremediabilmente en la amenaza de algo peor. Puesto que esa amenaza ya no puede ser la revolución en sí —como lo fue Cuba durante casi veinte años—, tiene que ser otra cosa, pero no menos aterradora. Es el síndrome de Sendero Luminoso”. Si no hay reforma, entonces Sendero Luminoso. Para Castañeda, Sendero es tanto el resultado de la desintegración social del neoliberalismo (“la nueva cruz de América Latina”) como el epítome de una izquierda que rechaza la reforma. Sendero es el fundamentalismo que ronda el radicalismo de la sociedad civil. Sendero “posee suficientes características comunes a toda la región para infundir miedo a más de uno”: miedo a las masas abandonadas, a no ser contenidas por un nuevo programa reformista, y miedo de la izquierda recalcitrante, a seguir con sus fanáticos excesos (Castañeda, 1993: 533-534).

Para la cantidad de cosas que se han escrito sobre Sendero, el movimiento no ha sido comprendido lo suficiente. Las mejores introducciones al movimiento son *Sendero*, del periodista peruano Gustavo Gorriti (una historia de la insurgencia a comienzos de los ochenta) y la antología *Shinning and Other Paths* [Sendero luminoso y otros senderos], del historiador Steve Stern (centrada en la historia y el contexto político de este movimiento). Sendero estalló en la remota provincia de Ayacucho, en los Andes, en 1980, y creció en fuerza y en número hasta 1992, cuando declinó rápidamente después de la captura de su líder Abimael Guzmán. No tengo ningún deseo de romantizar a Sendero, o de fomentar su causa: el movimiento tuvo indudables vicios, y merecidamente (casi) no tuvo aliados. Pero tampoco tengo interés en desmitificarlo. Stern afirma que “la agenda de [su] libro es ir ‘más allá del enigma’” (Stern, 1998: 8), pero el enigma fue parte de la estrategia de Sendero: sus militantes trabajaron duro para mantenerse invisibles, misteriosos e irrepresentables. Desmitologizarlos demasiado rápido nos impediría comprender el dominio que tenían sobre sus cuadros y, más importante aún, sobre la imaginación de las clases medias urbanas del Perú a fines de los ochenta y principios de los noventa. El libro de Gorriti, escrito en las tinieblas de ese período, transmite de manera bastante visceral cómo “la oscuridad de la insurgencia parecía sumarse a su poder” (Gorriti, 1999: xv). Además, en tanto ese “enigma, exotismo, sorpresa” condicionan la forma en que el grupo es (des)percibido e (in)comprendido (Stern, 1998: 1), despojarlo de dicho enigma nos impide ver cómo era representado no solo en el Perú sino también en el discurso de la teoría cultural y política latinoamericana en general. Una vez más, estoy interesado justamente en las formas en que Sendero sirve como límite, como presencia inasimilable rondando al neoliberalismo y a la teoría de la sociedad civil.





El fundamentalismo constituye el límite o el horizonte tanto de la sociedad civil como del neoliberalismo. La teoría de la sociedad civil invoca constantemente su otra cara pero a la vez la reprime: un fundamentalismo estigmatizado por sus cualidades afectivas, irracionales, ligadas a la cultura. El concepto de sociedad civil marca al fundamentalismo como su otro para reforzar la racionalidad de un Estado expansivo. Intenta reconstruir el pacto social, ya no mediante el afecto sino a pesar de él. Sin embargo, como consecuencia, termina expulsando al afecto y a la cultura de su análisis. El neoliberalismo también descarta al afecto como un obstáculo opaco, irracional e irrepresentable para sus mecanismos reductivos de cálculos racionales. Pero el afecto retorna bajo la forma del terror o de un contra-Estado que desestabiliza el principio de unidad estatal. En el próximo capítulo volveré a la cuestión del terror y a lo que el neoliberalismo y la sociedad civil ignoran o reprimen: las relaciones afectivas irreductibles que sostienen y subvierten el orden social. Pero para pensar el afecto hacen falta nuevas herramientas teóricas. La teoría de la sociedad civil puede enseñarnos algo acerca del fundamentalismo que tan vigorosamente trata de gobernar y eliminar.

Un proyecto progresista: los nuevos movimientos sociales

La sociedad civil forma parte de un plan para rejuvenecer la política, capaz de disipar la amenaza de la reacción antipolítica. En un contexto definido por el declive de la izquierda tradicional y el ocaso del socialismo “realmente existente” y de las utopías revolucionarias, por la emergencia del neoliberalismo tecnocrático y el temor de una globalización opresiva, por la creciente insipidez e indiferencia de los principales partidos políticos y la apatía general por los procesos políticos formales, la sociedad civil aportaría una cuota moderada de optimismo. Tres investigadores del Commonwealth, Barry Knight, Hope Chigudu y Rajesh Tandon, por ejemplo, expresan su preocupación por “la enorme brecha abierta entre las instituciones políticas y los ciudadanos... Cuando el contrato social está en peligro, corremos el riesgo de volvernos presa de las fuerzas de la barbarie”. La única esperanza que tenemos de evitar la barbarie y cimentar el pacto social es el refuerzo de la sociedad civil, la esfera mediadora entre los ciudadanos y las instituciones: “La sociedad civil funciona –afirman– como metáfora de la ‘esperanza de un mundo mejor’... Resulta imposible para nuestra visión separar la idea de sociedad civil de la idea de progreso hacia un mundo mejor” (Knight *et al.*, 2002: 1, 59). El escritor y activista David Korten expresa la misma preocupación y propone una solución similar. Señalando el fracaso de “nuestras instituciones dominantes”, sostiene que “le queda a la sociedad civil la tarea de exponer las causas del mal funcionamiento de las instituciones y definir y buscar alternativas”. Korten se entusiasma con la “sociedad civil globalizada”, que identifica con “el surgimiento de una nueva conciencia global y de





un sentimiento de solidaridad que une a la gente de todas partes del mundo en la tarea de crear una nueva civilización global fundada en la paz y la cooperación" (Korten, 1998: 5, 72-73). La sociedad civil promete la utopía de una civilización fundada en la paz, no en la guerra.

Otros analistas, incluso los que se presentan a sí mismos como misioneros de la sociedad civil, son más cautelosos. Edwards, por ejemplo, reconoce que desde los ataques de septiembre de 2001 a Nueva York y Washington, y la posterior intervención norteamericana y británica en Afganistán e Irak, la sociedad civil perdió parte de su valor. Tanto el estado de seguridad nacional como sus opositores desconfían del concepto: uno, por la posibilidad de que la sociedad civil sea el refugio de la subversión; los otros, por el modo en que la mezcla de humanitarismo y beligerancia post Kosovo ha "convertido lo que se denomina 'sociedad civil' en parte de una máquina de guerra" –según una periodista radical como Naomi Klein (Klein, 2004)–. El Estado se ha vuelto más desconfiado y menos confiable que nunca, mientras que los movimientos de protesta (de Seattle a La Paz) se oponen o son cada vez más cínicos con las promesas de las Organizaciones No Gubernamentales (ONG) y grupos semejantes. Aun así, la vitalidad del Foro Social Mundial y la presencia de millones de personas manifestándose en contra de la guerra de Irak son para Edwards inspiradoras, en tanto "son útiles para recordarnos que la protesta masiva sobre la base de una comunidad humana puede generar todavía la fundación de formas de política alternativas y una nueva clase de sociedad" (Edwards, 2004: 111-112). Para Edwards, entonces, a pesar de las dudas que los manifestantes puedan tener acerca de la sociedad civil, cumplen con sus condiciones al reunirse como movimiento social, aunque de manera transitoria. Lo sepan o no, les guste o no les guste, forman parte de la sociedad civil.

En América Latina, la sociedad civil suele identificarse con la democratización: reforzar la sociedad civil significa automáticamente expandir y profundizar la democracia. La sociedad civil queda revestida de un aura particular, envuelta en los adornos retóricos de la vieja izquierda, como en la invocación de Castañeda de "la primera orden de batalla democrática para la izquierda: alentar cualquier expresión imaginable de sociedad civil" (Castañeda, 1993: 442). Se trata de una fórmula retórica, un gesto hacia lo nuevo más que un intento serio de considerar detenidamente las posibilidades de autogestión. Pero Castañeda no es el único en clamar por el rejuvenecimiento de la sociedad civil latinoamericana, y este compromiso no es meramente el resultado de metáforas marciales ("órden[es] de batalla"). Los elogios del sociólogo William Robinson del Foro de San Pablo se encuentran ubicados en la misma veta. El Foro es una amplia coalición de grupos y partidos latinoamericanos de izquierda; prácticamente un quién-es-quién de la izquierda latinoamericana desde el PT de Brasil (el Partido de los Trabajadores de Lula, que convocó originalmente el Foro) hasta los Sandinistas nicaragüenses, el FMLN (Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional) salvadoreño y el Partido Comunista cubano. En 1992, Robinson describe la convicción del Foro de que "la correlación de fuerzas sociales en la sociedad civil es por lo menos tan importante como la que está en el poder, quizás superior" (Robinson, 1992: 6). Robinson parece incluso sugerir que la sociedad civil puede simplemente divorciarse





del Estado, que quedaría reducido a sus propios procedimientos; actualmente en el poder, el PT ya no estaría de acuerdo.

Aunque el Foro de San Pablo abarca casi todo el espectro de la izquierda latinoamericana, Sendero Luminoso nunca formó parte de todo esto, ni prácticamente de ninguna otra coalición. Los pactos y los contratos son para Sendero una mala palabra. Sendero se diferencia marcadamente de grupos como el FMLN: el FMLN fue un amplio "frente" que unía numerosos partidos y tendencias; Sendero, por el contrario, fue el residuo de una serie de divisiones facciosas.² El Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso, para mencionarlo por su nombre completo, fue una rama del Partido Comunista del Perú-Bandera Roja, que se había desprendido del Partido Comunista Peruano. Como dice el informe de la Comisión de la Verdad del Perú, Sendero surge de "una larga depuración dogmática". En su fundación en 1970, solo quedaban doce militantes en la facción Ayacucho del fundador Guzmán, y el partido no tenía más de 51 miembros en total en todo Perú. Es como si tuviera que comenzar a partir de un grado cero de extensión, para asegurarse de no estar contaminado por la asociación con ningún otro grupo. Sendero tuvo poca o casi ninguna participación en las "grandes movilizaciones sociales" de fines de los setenta contra el régimen militar del General Francisco Morales Bermúdez, negándose por ejemplo a participar en las huelgas nacionales de 1977 y 1978. Sendero "permaneció al margen e incluso se opuso a movilizaciones que consideraba manipuladas por el 'revisionismo', término con el que se referían al PCP-Unidad y al resto de partidos de izquierda, a los que consideraban una traba para el desarrollo de la revolución" (Comisión de la Verdad y la Reconciliación, 2003: 2: 14, 17-18). Lejos de buscar alianzas, Guzmán consideró necesaria una posterior depuración en 1980, en vísperas de la batalla. Antes de comenzar la "guerra popular", convocó a una reunión del Comité Central que duró desde 17 de marzo hasta el fin de ese mes, y luego una Escuela Militar desde el 2 de abril hasta el 19 de abril, donde la crítica y la "autocrítica" fueron fundamentales. Como anota Gorriti a propósito de las típicas actividades diarias de la Escuela Militar, Guzmán urgía a sus cuadros a "la limpieza del 'Montón Colosal de Basura', que... dejan las luchas ideológicas del movimiento obrero tras de sí. El proceso de baja policía ideológica duró todo el día y concluyó, inflexiblemente, con otra ronda más de autocrítica de los integrantes del desventurado detritus histórico" (Gorriti, 1999: 63). No hay demasiado lugar para la discusión o la negociación. En lugar de extensión, intensidad. Y si los teóricos de la sociedad civil excluyen a Sendero, a su turno Sendero le dará decisivamente la espalda a la sociedad civil.

Los movimientos sociales están en el centro de los reclamos por considerar a la sociedad civil como un proyecto progresista. Para Joe Foweraker, un especialista en ciencias políticas, la sociedad civil es "la cuna de las identidades colectivas"; recíprocamente, estos "grupos activos y diversos... actúan como 'escuelas de democracia'" y le dan vida y sustancia a lo que de otro modo sería una estructura vacía (Foweraker, 1995: 91). Para sus admiradores, la sociedad civil es algo más que un simple parachoques para amortiguar las pretensiones del mercado o del Estado, y algo más también que un mero vehículo para la protesta. Según sostienen, como conjunto variado de organi-

2. Véase McClintock (1998: 64-65).





zaciones y asociaciones, la sociedad civil ofrece nuevas formas de pensar y experimentar la sociabilidad, la convivencia y las relaciones. Para Edwards y otros como él, el concepto presenta nuevos modos de hacer política, más flexibles, creativos y democráticos que aquellos sujetos a las instituciones tradicionales del Estado o a la atomización del mercado. Los movimientos sociales son "laboratorios para inventar y difundir nuevas experiencias. Dentro de estos laboratorios locales, los movimientos utilizan una variedad de medios de comunicación... para cuestionar y transformar los códigos dominantes de la vida cotidiana" (Keane, 1998b: 171-172). La sociedad civil es la esfera de mediación para la articulación de las demandas al Estado, pero también es el medio comunicativo dentro del cual los movimientos sociales construyen, habitan y expresan nuevas identidades colectivas. Es en este sentido que Cahoon afirma que la sociedad civil "es, si uno quiere, una forma de vida" (Cahoon, 2002: 205).

Los movimientos sociales, y particularmente los "nuevos" movimientos sociales, son los agentes que van a modelar y a transformar la sociedad civil. Para William Robinson, ya han realizado una "revolución" en la sociedad civil (Robinson, 1992: 6). Para Cohen y Arato, "constituyen el elemento dinámico en proceso que podría convertir en realidad los potenciales positivos de las sociedades civiles modernas" (Cohen y Arato, 2001: 556). Idénticos sentimientos rodean a la descripción de un "movimiento de movimientos" que le da vida a las denominadas protestas antiglobalización y al Foro Social Mundial, tal como se analiza detalladamente en *A Movement of Movements* [Un movimiento de movimientos], de Tom Mertes, un especialista en teoría social. La contribución del brasileño Emir Sader a la antología de Mertes critica el concepto de sociedad civil (porque para él, ignora el rol del Estado), pero va a contrapelo de la concepción que el movimiento antiglobalización tiene de su propio rol político: es nada menos el propio Foro Social Mundial el que se autodefine como "un punto de reunión para el pensamiento reflexivo... de grupos y movimientos de la sociedad civil que están en contra del neoliberalismo" (World Social Forum, 2001). Los movimientos sociales y la sociedad civil van de la mano: los analistas señalan la plétora de nuevos movimientos sociales como evidencia del dinamismo de la sociedad civil contemporánea, y distinguen sus elementos conservadores (asociaciones más tradicionales y "viejos" movimientos sociales) de lo que ven como un potencial radical.

Los nuevos movimientos sociales incluyen la oposición contracultural post sesenta (tales como el activismo de grupos pacifistas y de anti-energía nuclear), grupos de presión (ambientalistas, derechos por los animales o grupos de enfermos de sida), grupos basados en políticas de la identidad (feminismo, movimientos de gays y lesbianas), tanto como el movimiento "antiglobalización". Para Touraine, la aparición de nuevos movimientos tan diversos en los últimos cuarenta años responde al advenimiento de la sociedad posindustrial o sociedad "programada". Mientras que en la sociedad





industrial la fábrica era el sitio principal de la dominación y la resistencia, y por lo tanto las luchas principales tenían que ver con la clase y el trabajo, en la sociedad posindustrial “la acción política lo invade todo: entra en la salud, en la sexualidad, en la educación y en la producción de energía” (Touraine, 1981: 6-7). Los movimientos sociales son un producto de la modernidad, tal vez de la posmodernidad, más que elementos resistentes de un orden de cosas previo. Surgen de “un debilitamiento de los clavajes tradicionales por el que las personas se liberan de sus lazos tradicionales de clase, religión y familia” (Kriesi *et al.*, 1995: xviii). Trastornan la noción de que la modernización supone necesariamente una “sociedad de masas” indiferenciada y de homogeneidad creciente. Los movimientos sociales encarnan la paradoja de que una sociedad posindustrial hace posibles nuevas formas de creatividad y de experimentación con la formación de identidades, al mismo tiempo que conlleva nuevos modos de control, regímenes de racionalización burocrática más extendidos. Su emergencia es parte de lo que en el capítulo 4 se describe como “biopolítica”.

Touraine afirma que en las luchas de los nuevos movimientos sociales, lo más importante es la “autogestión” (Touraine, 1981: 22). Los movimientos aprovechan las posibilidades de comunicación que ofrecen los cambios tecnológicos (teléfono, fax, y actualmente el *e-mail* y la *web*), al mismo tiempo que rechazan el peligro de vigilancia y control que conllevan esos mismos desarrollos. “Las luchas por cuestiones de calidad de vida”, escriben los teóricos de la globalización John Guidry, Michael Kennedy y Mayer Zald, implican “un movimiento que tiene como objetivo la rearticulación de identidades y la elaboración de identidades negadas por coacciones sistemáticas” (Guidry *et al.*, 2000: 15). Los movimientos son sociales o incluso culturales antes que políticos: los nuevos movimientos sociales renuevan la sociedad civil del mismo modo en que se renueva una casa; forman parte de la sociedad civil, más que estar representados dentro de ella. Se trata de la “sociedad civil como un *lebensraum* cotidiano” (Calderón *et al.*, 1992: 30). Los movimientos sociales, dicen, son autopoieticos o autoproducidos, y buscan un espacio dentro de una sociedad civil que se expande cada vez más para reivindicar y consolidar las formas de vida que encarnan, y demandar el apoyo y la asistencia del Estado. De aquí la conclusión de Touraine de que “un movimiento social... es una afirmación más que una crítica o una negación” (Touraine, 1997: 38).

Más que elaborar demandas universales, o que apuntar a la destrucción o a la toma del Estado, los nuevos movimientos sociales prefieren buscar la protección o la legitimación por parte del Estado de los espacios que han abierto dentro de la sociedad civil. Mientras que los partidos políticos tradicionales pretenden hablar en nombre de una pluralidad de sujetos con una voz única, representándolos en un amplio espectro de cuestiones, los nuevos movimientos sociales son más limitados en cuanto a su composición y a sus demandas. Como muchos de los nuevos movimientos sociales son expresión





de lo que la gente es (políticas de la identidad) o de dónde es (organizaciones vecinales), prometen una participación cuasi natural en lo político, una promesa acentuada por la aparente cotidianeidad de su típica acción a pequeña escala y su conducta antiburocrática. Los movimientos sociales engendran nuevos hábitos, una “segunda naturaleza” que debe ser preservada de las incursiones del Estado. En palabras de Cohen y Arato, son movimientos que “operan a ambos lados de la división sistema/mundo de la vida”, interviniendo en los proyectos estratégicos de la sociedad política y económica, pero con sus raíces hundidas en el “mundo de la vida” habermasiano, desprovistos de racionalidad burocrática (Cohen y Arato, 2001: 592). Llegan a parecer orgánicos, fijados en el suelo de la propia vida; crecen, después de todo, como “yuyo”.

En América Latina, el rótulo de “nuevo movimiento social” se aplica a menudo a organizaciones indígenas, comunidades de base religiosa, movimientos villeros, cooperativas de agricultores, etcétera. El concepto está asociado particularmente a aquellos grupos que tomaron el rol de opositores a los regímenes autoritarios luego de la represión de los partidos políticos o sindicatos: familiares de desaparecidos, comedores comunitarios y organizaciones de derechos humanos, por ejemplo. Algunos movimientos, particularmente el feminismo latinoamericano y los defensores de derechos de gays y lesbianas, tomaron el ejemplo y los recursos proporcionados por organizaciones similares de Europa y Norteamérica. Otros surgen de problemáticas diferentes a las de la dictadura y la resistencia, tales como la modernización y urbanización extremadamente acelerada que ha afectado a gran parte de la región en los últimos cuarenta años. “En la nueva situación –declaran los teóricos Arturo Escobar y Sonia Álvarez– una multiplicidad de actores sociales establecen su presencia y nuevas esferas de autonomía en un espacio político y social fragmentado. La misma sociedad se conforma por la pluralidad de estas luchas y por la visión de aquéllos que participan de los nuevos movimientos sociales” (Escobar y Álvarez, 1992b: 3).

Como señala el antropólogo Orin Starn, los nuevos movimientos sociales suelen considerarse como válvulas de escape de la protesta social. Pero esta generalización es dudosa. Starn comenta que en la antología de Escobar y Álvarez sobre los movimientos sociales en América Latina “no hay ni un ensayo sobre bandas de traficantes de droga, movimientos cívicos conservadores, barrabravas, skinheads neo-nazis, curanderos o iglesias evangélicas” (Starn, 1995: 558). Lo mismo vale, podríamos agregar, para libros como *New Social Movements and the State in Latin America* [Los nuevos movimientos sociales y el Estado en América Latina] del geógrafo David Slater o *Power and Popular Protest* [Poder y protesta popular] de la socióloga Susan Eckstein. Eckstein presenta su antología en términos de “formas abiertas de resistencia coordinadas y no violentas” de parte de “los más débiles, políticamente y económicamente” (Eckstein, 1989b: 9). Pero esta posición ignora el conservadurismo inherente de algunos de los movimientos, especialmente cuando estos son cada vez más fuertes: si resguardan con tanto celo sus flamantes identidades de las intrusiones del Estado, ¿por qué no deberían reaccionar contra la amenaza real o imaginaria de otros movimientos, tal vez más progresistas, dentro de la propia sociedad civil? Como Starn continúa argumentando, el silencio general en torno a los rasgos conservadores o reaccionarios de la sociedad civil solo “sirve para seguir aplicándoles a las ‘iniciativas populares’ y a la ‘movilización social’ la cómoda etiqueta de la rebeldía, y también para preservar





una imagen simplificada de los desposeídos en permanente lucha contra el Estado, las clases dominantes y los poderes que sean". Pero reconocer esto pondría en peligro la noción de la unión orgánica de los oprimidos. Starn propone una concepción con más matices que señale los rasgos progresistas que pueden encontrarse en los movimientos conservadores, y que reconozca que incluso la más valiosa de las protestas sociales puede reproducir, y de hecho lo hace, relaciones de dominación. Pero Starn no se detiene en detalles cuando se trata de Sendero, tomando por cierta su propia pretensión de "certeza... absoluta" para caracterizar a la guerrilla en términos de una "inflexibilidad miope" (Starn, 1995a: 558, 561). Tiende a atribuirle a Sendero una homogeneidad que cuando está referida a otros movimientos, trata de desarmar. Una vez más, Sendero marca el fin del análisis, incluso en el contexto de un estudio sutil de grupos tales como las rondas campesinas, las patrullas de defensa civil organizadas muchas veces por el Estado que competían con Sendero por apoyos en la zona andina de Perú.

¿Es Sendero un nuevo movimiento social? Slater comenta que "en la mayoría de los recuentos Sendero Luminoso no es un 'nuevo movimiento social', al menos no del modo en que esta categoría ha venido discutiéndose" (Slater, 1985: 25, n. 43). Sendero suele oponerse a movimientos como las rondas, a causa de la postura política (pragmática) de estas últimas, su organización formal (no jerárquicas) y su voluntad antidogmática de entrar en coalición con el Estado tanto como con otros grupos populares.³ Sendero ha confundido a aquellos que han tratado de entenderlo en términos ideológicos, como un movimiento social nuevo o tradicional cuyo objetivo sería promover una doctrina o un programa. Se negaba a definirse. Durante la mayor parte del alzamiento, Sendero no produjo ningún manifiesto, no hizo ninguna demanda, no dio entrevistas e ignoró cualquier concepción convencional del público. Clausuró la posibilidad de cualquier resolución política negociada. Sendero desconcierta o deja perplejos a quienes lo ven como una desviación irracional de la política, como un culto de la muerte místico o como barbarie terrorista. O más bien, Sendero comenzó desconcertando, al inaugurar su campaña en Lima colgando perros muertos envueltos en telas pintadas con la excéntrica consigna de "Teng Hsiao-ping, hijo de perra" (Gorriti, 1999: 123). El shock se fue imponiendo a medida que avanzaba la guerra y que la violencia se volvía más frecuente, aunque no por eso más explicable. Pero no importa lo mucho que Sendero había llegado a condicionar el discurso político peruano, no había lugar dentro de ese discurso para hablar de Sendero. Sendero era terror puro. El historiador peruano Nelson Manrique señala la convención implícita que "categoriza [a Sendero] de terrorista. Cuando la discusión ha alcanzado este punto, ya es imposible decir algo más sin correr el riesgo de ser considerado en el mejor de los casos como un portavoz de Sendero, si no un senderista encubierto" (Manrique, 1989: 137).

Algunos tratan de pensar a Sendero dentro del marco de los nuevos movimientos sociales. La antología de Slater tiene un ensayo sobre Sendero, y la de Eckstein también. En la de Slater, los investigadores holandeses Vera Gianotten, Tom de Wit y Hans de Wit atribuyen el crecimiento del movimiento a la falta de competencia en la ciudad de Ayacucho, una localidad "sin un campesinado organizado ni movimientos obreros" (Gianotten *et al.*, 1985: 198). En la de Eckstein, la analista Cynthia McClintock separa la movilización inicial de Sendero de lo que —sostiene— fue un endurecimiento posterior cuando "después de que en 1983 llega la ofensiva contrainsurgente del ejér-

3. Véase Degregori *et al.* (1996).





cito peruano, la entrega de Sendero pareció convertirse en fanatismo y brutalidad" (McClintock, 1989: 96). Cyrus Zirakzadeh, especialista en ciencias políticas, intenta igualmente distinguir un Sendero movimiento-social de un Sendero fanático: "Nunca desarrolló una posición coherente... pero a fines de 1980 vacilaba entre la infiltración pacífica dentro de asociaciones populares y la destrucción violenta de las organizaciones rivales" (Zirakzadeh, 1997: 219). Mientras tanto, Calderón, Piscitelli y Reyna presentan a Sendero como un nuevo movimiento social, aunque "shockeante, absoluto, cruel y desconcertante". Pero sugieren que Sendero es más un síntoma que un agente, aunque sus acciones son lo que lo hacen tan "shockeante": "El movimiento refleja los complejos procesos de exclusión y desintegración que ocurren en la sociedad peruana". "Sendero Luminoso es fuerte –afirman– porque la clase obrera del Perú es débil" (Calderón *et al.*, 1992: 21). Otra vez, Sendero es una advertencia de las consecuencias que tiene un vacío en la sociedad civil. Es el límite, la imagen "desconcertante" de un falso movimiento que debe ser evitado a cualquier costo.

Sendero alentó la imagen de que era un movimiento límite: siempre mostró una hostilidad intensa hacia otros movimientos sociales del Perú, tal como lo prueba el infame asesinato de 1992 de María Elena Moyano, una militante comunitaria en una villa miseria de Lima. Esta hostilidad altera el presupuesto de que los movimientos sociales pueden entrar cuasi naturalmente en coalición, un presupuesto que se apoya en la premisa fundamental de que las sociedades latinoamericanas son auténticas totalidades orgánicas. Sendero desafía dicho organicismo. Sostiene que los movimientos sociales, especialmente los que son financiados por ONG, son incursiones extranjeras en la escena política peruana: "Desde el punto de vista sectario de Sendero, las organizaciones que apoyan a los grupos comunitarios representan un intento de parte de los poderes imperiales... de reforzar la cadena capitalista en el Perú rural" (Smith, 1992: 54-55). Por otro lado, Sendero nunca reclama ser natural, ser parte de la comunidad. Desde su gesto inicial de escribir consignas maoístas en los cadáveres de la población animal de Lima, Sendero siempre se ha presentado como algo extraño y fuera de lugar.

Hay algo ambivalente en los nuevos movimientos sociales. Por un lado, son vehículos y catalizadores de la participación democrática. Lo que Knight, Chigudu y Tandom denominan "organizaciones ciudadanas" son "el fundamento de la sociedad civil". La tarea de "resucitar la democracia" consiste en "apelar a sus propios intereses y mostrarles distintas formas de aumentar su poder". Solo entonces la "democracia representativa" formal podrá encarnarse y recibir sustancia, para transformarse en "democracia participativa" que podrá integrar la sociedad civil como la "arena donde se negocia el bien común, existe la deliberación y el diálogo y se celebra la diversidad". La política es concebida como un proceso de continua negociación (de acuerdo a la lógica de la razón comunicativa del mundo de la vida) para construir consenso entre los diversos actores sociales. La sociedad civil sería el espacio en el que los movimientos sociales, que representan y contienen las identidades y elementos múltiples de una sociedad cada vez más moderna y diferenciada, debaten, resisten o aprueban las nociones, estrategias y acciones del poder. Los nuevos movimientos sociales vigorizan la sociedad civil y aseguran, afirman, que "los Estados democráticos recuperarán mucha de la legitimidad





que han perdido" (Knight *et al.*, 2002: 164-165). Por otro lado, los movimientos sociales también son un peligro para la sociedad civil. Alentar su participación y movilización, "mostrarles distintas formas de aumentar su poder", significa correr el riesgo de promover movimientos que no se detengan ante el consenso respetuoso. ¿Qué pasaría si los participantes se tomaran demasiado en serio el poder de acción que se les atribuye? Puede que no quisieran detenerse ante el límite de la sociedad civil. ¿Por qué la fuerza y la vitalidad de un movimiento social movilizado deberían ser apropiadas por el Estado para su propia legitimación? El cuerpo social que les da sustancia a las campañas a favor de más democracia directa puede volverse un monstruo (multitudinario), y negarse a ser contenido. Aquí la "mano" de los movimientos sociales desgarrar el estrecho "guante" de la sociedad civil. En síntesis, los movimientos sociales le dan vida a la sociedad civil pero también presionan contra sus límites, poniendo en peligro su rol de mediadora del poder.

Una teoría de la sociedad civil: Cohen y Arato

Para "una época en que las utopías revolucionarias totalizadoras han sido desacreditadas", Jean Cohen y Andrew Arato ofrecen la "utopía autorreflexiva y autolimitadora de la sociedad civil" (Cohen y Arato, 2001: 504). Imbuidos de la vitalidad de los nuevos movimientos sociales, impulsados por el hecho de que el concepto de sociedad civil es "de hecho la categoría más importante para muchos de los actores relevantes y sus partidarios desde Rusia hasta Chile y desde Francia a Polonia", Cohen y Arato presentan a la sociedad civil como un proyecto progresista y resaltan sus dimensiones utópicas (Cohen y Arato, 2001: 22). Análisis posteriores revelan sin embargo una preocupación por patrullar los límites de la sociedad civil. La misma teoría que dice estar inspirada por dichos movimientos es la que de hecho impone los límites de esta utopía supuestamente "autolimitada". Una lectura atenta de la insistencia de Cohen y Arato en la autonomía del Estado y del mercado en nombre de la propia autonomía de la sociedad civil demuestra las paradojas de la teoría de la sociedad civil: una teoría de la democracia se vuelve un discurso de la gobernabilidad y el control que pone al poder constituido de las instituciones del Estado y del mercado en contra de la fuerza democratizadora de los movimientos sociales. La teoría de la sociedad civil termina por irse a las manos con el discurso de la sociedad civil, del que trata de extirpar toda huella de lo que queda estigmatizado como "fundamentalismo". En lugar del fundamentalismo, Cohen y Arato privilegian la eficiencia: forzada a elegir, la teoría de la sociedad civil se pone de parte de la lógica instrumental a la que supuestamente se opone.

Me interesa la formulación de Cohen y Arato de una teoría de la sociedad civil porque comparto su argumento de que "a pesar de la proliferación de este 'discurso' y de este concepto... nadie ha desarrollado una *teoría* sistemá-





tica de la sociedad civil" (Cohen y Arato, 2001: 22). Sostienen, por ejemplo, que para toda la importancia que tiene, "la obra de Touraine señala la dirección correcta, pero no ofrece una *teoría* de la sociedad civil" (Cohen y Arato, 2001: 585). Cohen y Arato se proponen aportar una base teórica para el discurso contemporáneo de la sociedad civil, e indudablemente su teorización de la sociedad civil es importante. Aunque el filósofo alemán Jürgen Habermas es su influencia principal, también se conectan o se inspiran en Hannah Arendt, Carl Schmitt, Michel Foucault y Niklas Luhmann, entre otros. Publicado en 1994, su libro ha tenido tal vez menos influencia de la que se merece, en parte porque es muy riguroso y académico (en resumen, difícil). No está en sintonía con la tendencia pragmática y ateórica (y a veces autocomplaciente) más difundida en el discurso de la sociedad civil de fundaciones y agencias de ayuda. Los activistas suelen desdeñar la teorización como poco práctica e hiper-intelectual, como si la acción política fuera simplemente una cuestión de sentido común; pero dado que el neoliberalismo contemporáneo también se basa en presentarse como segunda naturaleza más allá de cualquier cuestionamiento, un rechazo semejante de la reflexión teórica solo puede ser un autoboicot. La cuestión no debería ser el conjunto de la teoría, sino esta teoría en particular. Sin embargo, se trata de una teoría que debe ser analizada, comprendida y respetada. Si me centro en la obra de Cohen y Arato, es porque es la teoría de la sociedad civil más consistente, rigurosa y coherente hasta la fecha. Si la obra tiene problemas, son problemas que afectan a la mejor teoría de la sociedad civil.

Como con la teoría de la hegemonía de Laclau y Mouffe, un latinoamericanismo subyacente recorre el libro de Cohen y Arato. Citando en particular la obra de Guillermo O'Donnell, Alfred Stepan y Fernando Henrique Cardoso, observan que los debates sobre la sociedad civil en América Latina constituyen "la más rica, la más abierta y la más sintética" de las discusiones que han devuelto la noción de sociedad civil al mapa socioteórico contemporáneo (Cohen y Arato, 2001: 70). Pero América Latina desaparece en seguida del mapa: más tarde, solo se menciona Europa oriental como la que ofrece "el ímpetu histórico-mundial para revivir la categoría" de sociedad civil (Cohen y Arato, 2001: 538). No hay dudas de que el hecho de que Cohen y Arato dejen de lado las contribuciones latinoamericanas al discurso de la sociedad civil se deba principalmente a su falta de familiaridad con los textos originales en español, aunque su proyecto global de relegitimación de la sociedad civil como concepto occidental también necesita que los discursos no-occidentales sean silenciados. Más importante aún es el hecho de ser un ejemplo más de la ambivalencia de Cohen y Arato hacia los actores sociales que discuten. Afirman inspiración y distancia a la vez: inspiración en el hecho de que por invocar movimientos sociales realmente existentes, como aquellos que derrocaron regímenes autoritarios en el Cono Sur, pueden afirmar que no están "hablando en el vacío" (Cohen y Arato, 2001: 395); distancia en el hecho de rechazar lo que denominan el "fundamentalismo democrático característico de los actores colectivos basados en la sociedad civil" (Cohen y Arato, 2001: 620). El precio que pagan, lo admiten, es el de ser acusados de "reformismo sin alma" (Cohen y Arato, 2001: 477, 504).





Cohen y Arato definen la sociedad civil como una esfera intermedia “de interacción social entre la economía y el Estado, compuesta ante todo por la esfera íntima (en especial la familia), la esfera de las asociaciones (en especial las asociaciones voluntarias), los movimientos sociales y las formas de comunicación pública” (Cohen y Arato, 2001: 8). Destacan la autolimitación y el carácter moderno de la sociedad civil. La sociedad civil es moderna porque es un producto de la tendencia diferencial de la modernización, que también hace que surjan los distintos subsistemas económicos y estatales. Es autolimitante porque respeta las diferencias entre los distintos subsistemas, y mantiene su (relativa) autonomía respecto de ellos. Siguiendo la diferenciación entre economía y Estado, la sociedad civil aparece como un espacio recíprocamente diferenciado, sitio de interacción, mediación y acción comunicativa. Economía, Estado y sociedad civil: se trata de la división hegeliana fundamental. También es el esquema básico invocado por los movimientos sociales: Cohen y Arato afirman estar a tono con los “actores colectivos contemporáneos” que son los que establecen este modelo tripartito, mientras que “por ‘sociedad civil’” tienen en mente “el modelo normativo de un campo social diferente del Estado y la economía” (Cohen y Arato, 2001: 395).

Pero esta división tripartita entre economía, Estado y sociedad civil, aunque “fundamental” (Cohen y Arato, 2001: 477), resulta insuficiente para describir la complejidad de las formaciones sociales modernas. La sociedad civil es el nexo para múltiples mediaciones e interacciones que forman parte de lo que Cohen y Arato denominan “un tejido de intermediaciones societales” (Cohen y Arato, 2001: 479). Así, por ejemplo, además del Estado hay también una “sociedad política” mediando entre la sociedad civil y el Estado; tanto como en la economía hay una “sociedad económica” que media “entre la sociedad civil y el sistema del mercado” (Cohen y Arato, 2001: 9). Estado, sociedad política, sociedad civil, sociedad económica y mercado: el modelo de Cohen y Arato tiene ahora cinco componentes. Pero la complejidad no se detiene aquí, por el hecho de que la sociedad civil también se encuentra internamente diferenciada. Sus funciones se dividen por un lado en intervenciones en otros subsistemas, y por el otro en la autoconservación y la integración defensiva. Más adelante, Cohen y Arato invocan la distinción habermasiana entre el mundo de la vida y el sistema: la sociedad civil conecta las interacciones comunicativas y cuasi-orgánicas del mundo de la vida con los atributos sistemáticos del Estado y de la economía, cuyos subsistemas están dominados por los medios racionalizados del poder (dentro de la sociedad política) y del dinero (para la sociedad económica) (Cohen y Arato, 2001: 480). Hay mediación por todas partes. En la frontera porosa entre el mundo de la vida y el sistema, la sociedad civil puede ser el lugar donde las instituciones penetran en el mundo de la vida: son las “dimensiones negativas de la sociedad civil” de la cual sus defensores deben estar alertas (Cohen y Arato, 2001: 494). También puede ser, por supuesto, el sitio desde el que los movimientos sociales “pueden ejercer presión para que se les incluya” (Cohen y Arato, 2001:





567) e “influencia... dentro de la sociedad política (y económica)” mediante “receptores” dentro de estos subsistemas que “pueden, dentro de ciertos límites, ser ampliados y democratizados” (Cohen y Arato, 2001: 592). Los “receptores” son elementos inusualmente abiertos a la lógica comunicativa del mundo de la vida, y los puntos donde el sistema incluye a los movimientos sociales. Los subsistemas también se dividen entre elementos fríamente racionalizados y núcleos receptivos abiertos a la influencia de la sociedad civil que expresan otra lógica, derivada del mundo de la vida.

La arquitectura social completa de Cohen y Arato comprende entonces: un mundo de la vida cuasi-orgánico (pero parcial o potencialmente racionalizado); un sistema burocrático-racional formado por el Estado, el mercado y los correspondientes subsistemas de la sociedad política y económica (con sus elementos receptivos y no-receptivos); y la sociedad civil como espacio aparte, intersticio, vaso comunicante y conducto multivalente. La sociedad civil conecta estas distintas esferas. Pero también las mantiene separadas. Para Cohen y Arato, es tan importante preservar los límites sociales como comunicarlos. Invocando nuevamente a Habermas, sostienen que “el ‘horizonte utópico de la sociedad civil’... se basa en la conservación de los límites entre los diferentes subsistemas y el mundo de la vida” (Cohen y Arato, 2001: 508). La sociedad civil tiene que defender al mundo de la vida de las incursiones de la razón instrumental. Pero la razón instrumental también debe ser protegida de intervenciones demasiado ávidas de la sociedad civil. La penetración del sistema en la sociedad tiene que ser limitada; pero la sociedad civil también debe autolimitarse. El campo para la mediación se halla asombrosamente reducido. Más aún, para Cohen y Arato la “lógica de la asociación democrática” resulta ser un “freno de emergencia” (*sic*) para las “las lógicas del poder y del dinero”, aguardando por una emergencia cuya hora parecería no llegar nunca.

No obstante toda la riqueza que Cohen y Arato le atribuyen a la sociedad civil, es notable el poco margen de influencia que le dejan en la política o en la economía. A pesar de “la permeabilidad de las instituciones políticas y económicas a las normas societales” (Cohen y Arato, 2001: 609), en la práctica los límites de la sociedad civil son extraordinariamente impermeables. Cohen y Arato se esfuerzan mucho por proteger al Estado de las demandas sociales demasiado exaltadas, manteniendo una rígida distinción entre sociedad civil y política. Rechazan reiteradamente cualquier propuesta democrática radical que fusione sociedad civil y Estado: “implicaría tal *sobrecarga de procesos democráticos* que desacreditaría a la democracia asociándola con la desintegración política o abriéndola a la subversión por medio de una acción estratégica oculta, no regulada” (Cohen y Arato, 2001: 504; el énfasis es mío). Sería demasiado. Además, la sociedad civil no está preparada para hacerse cargo de intervenciones enervadas en la esfera política: al amenazar la autonomía de las dos esferas y hacer que el Estado quede a cargo de la sociedad civil, cualquier desdiferenciación “privaría a la sociedad civil de tiempo (recursos





de tiempo) para la deliberación y la toma de decisiones" (Cohen y Arato, 1994: 506). La visión de Cohen y Arato de la perspectiva de la sociedad civil de asumir un rol expandido que asegure el control democrático del sistema político es francamente distópica: "la lógica (comunicativa) de la asociación democrática" con el Estado "solo conduce a efectos disfuncionales y patologías" (Cohen y Arato, 2001: 506). Según la concepción de Cohen y Arato, las chances que la sociedad civil tiene de afectar a la economía son menores aún. Aunque sigan diciendo que "el público político es una estructura abierta debido a su permeabilidad a la comunicación en general", están obligados a "admitir que es difícil aplicar la misma concepción a la sociedad económica, donde las condiciones de publicidad y por lo tanto las condiciones de democratización están incluso más restringidas" (Cohen y Arato, 2001: 553, n. 134). Cualquier posible intervención de un movimiento social en el funcionamiento de la economía queda diferida ilimitadamente y puesta en duda: los movimientos sociales participan en una "política de influencia dirigida a los que se encuentran dentro del sistema político (y quizás económico)"; y "se dirigen a la sociedad política (y que quizás un día se dirigirán también a la sociedad económica)" (Cohen y Arato, 2001: 593; el énfasis es mío). Una sociedad económica más democrática sigue siendo una posibilidad teórica, pero por ahora queda suspendida: literalmente, Cohen y Arato la ponen entre paréntesis. Los procesos económicos son algo aparte, inescrutables e inviolables. En síntesis, frente al fantasma patológico de la democracia directa, sostienen que "la modernización depende de la diferenciación de la economía y el Estado" (Cohen y Arato, 2001: 506); una desdiferenciación excesiva es "incompatible con... las presuposiciones de la democracia moderna" (Cohen y Arato, 2001: 521). De acuerdo a la concepción de Cohen y Arato, la "utopía autolimitante" de la sociedad civil es mucho menos utópica y mucho más autolimitante que lo que uno inicialmente hubiera imaginado.

Las restricciones de Cohen y Arato son presentadas como una defensa de la democracia. Pero esta defensa es paradójica: la democracia tiene que ser defendida de la democratización, de los movimientos sociales que se toman muy en serio y de manera literal la promesa de fortalecimiento. El Estado y el mercado nunca van a democratizarse completamente. A lo sumo, hay "formas de democracia adecuada" para cada uno de estos subsistemas (Cohen y Arato, 2001: 461). Los movimientos sociales deben ser contenidos por medio de una democracia "adecuada". No deben ejercer una influencia indebida: separar la sociedad política y económica de la sociedad civil asegura que "la interacción comunicativa se libere de la tarea de coordinar todas las áreas de la vida" (Cohen y Arato, 2001: 600). La sociedad civil debe permanecer como esfera mediadora separada del Estado y del mercado, pero también pendiente de ellos y a su servicio. En síntesis, la sociedad civil debería saber cuál es su lugar. Se trata por consiguiente de un lugar ligado a la nación: una sociedad civil que consiente abstenerse de la intervención en la sociedad política está sujeta a la sociedad política y a su soporte institucional, el Estado-nación.





Se deduce de la discusión de Cohen y Arato sobre ciudadanía, legalidad e identidad, y como parte de su concepción de modernidad, que la sociedad civil debería ser una sociedad nacional civil. (Recíprocamente, reclamar una sociedad civil global es reclamar también un Estado global, tal como ocurre en propuestas como la del periodista George Monbiot en *The Age of Consent* [La era del consenso].) La sociedad civil está cercada por todos lados; ¡y aun así Cohen y Arato se presentan como sus defensores!

Cohen y Arato tratan de apagar el entusiasmo del impulso democratizador de la sociedad civil en nombre de la modernidad y por miedo al fundamentalismo. Hay algo profundamente conservador en su intento de salvaguardar la modernidad. La modernización política solo puede ser garantizada, afirman, manteniendo la autonomía relativa del Estado y de la sociedad política. El desarrollo económico sólo puede ser salvaguardado aislando la economía y la sociedad económica de las demandas sociales. La sociedad civil media entre estas esferas, pero su tarea es sobre todo defender la integridad del mundo de la vida. La razón sistemática queda eximida de la democratización total; la razón comunicativa queda aliviada del peso de tener que implementar una democracia total. Por todas partes, parafraseando a Naomi Klein, hay más vallas que ventanas; tal es el ansioso pacto de defensa de la modernidad.⁴ Cualquier amenaza a este orden es una amenaza a la modernidad en su conjunto: Cohen y Arato tachan dichas amenazas de fundamentalismo, lo que para ellos significa el “fundamentalismo destructivo de comunidades falsas” (Cohen y Arato, 2001: 43), tradicionalista, tanto como las demandas innovadoras de democracia radical, el “fundamentalismo revolucionario” de la “politización total de la sociedad” (Cohen y Arato, 2001: 637). Ambos fundamentalismos, el tradicionalista y el revolucionario, son antimodernos: por un lado, premodernos o “primitivistas” (Cohen y Arato, 2001: 506); por el otro, posmodernos. Sin embargo, es la demanda revolucionaria de inmediatez e inmanencia, frente a la diferenciación y a la protección del Estado y del mercado de las demandas de la sociedad civil, lo que más amenaza “la tradición universalista de la modernidad política y cultural” (Cohen y Arato, 2001: 43). La sociedad civil es moderna únicamente si es un “mundo de la vida capaz de racionalización” (Cohen y Arato, 2001: 477). El “fundamentalismo democrático” (Cohen y Arato, 2001: 506 y ss.), que se resiste a la racionalización y la excede, y que se niega a distinguir entre sociedad civil y política, desbordaría el Estado y llevaría a la anarquía, tal como sugieren Cohen y Arato de manera implícita.

La identidad de los fundamentalismos nunca está especificada. Es como si el fundamentalismo estuviera extrañamente omnipresente: rondando la sociedad civil, sin nunca fijarse del todo en ningún lugar. El deseo de franquear los límites que separan a la sociedad civil, política y económica puede surgir en cualquier punto, puede venir de cualquier lado de la sociedad civil.

4. Véase Klein (2002).





Si hay algo que debería esperarse, es fundamentalismo. No obstante lo mucho que pueda desearse que los movimientos sociales modernos “ya no estén motivados por proyectos fundamentalistas cuyo objetivo era suprimir la burocracia, la racionalidad económica o la división social” (Cohen y Arato, 2001: 35), en la práctica dicho punto de vista es “*característico* de los actores colectivos basados en la sociedad civil” (Cohen y Arato, 2001: 620; el énfasis es mío). Todo el mundo es potencialmente fundamentalista. El “fundamentalismo democrático” es la conciencia corriente, aunque falsa, de los movimientos sociales. La barbarie no está en los márgenes de la sociedad civil; es el enemigo interno, una patología inscripta en las células de los propios movimientos sociales. La categoría de sociedad civil debe entonces ser “reconstruida” para protegerla de sus militantes más fervientes y asegurar “que se la pueda usar hoy en día” (Cohen y Arato, 2001: 476). El uso de la categoría de sociedad civil aseguraría que la razón instrumental siga dominando la lógica comunicativa. Pero el fundamentalismo de los movimientos sociales surge de la popularidad del concepto de sociedad civil, y la promesa de vigor que ofrece. De allí el doble filo de la participación: sin participación en la sociedad civil y a partir de ella, el Estado pierde legitimidad; de manera tal que hay que promover a la sociedad civil. Cuantas más personas participen, mejor, pero es demasiado “fácil para esos actores caer en posiciones fundamentalistas” (Cohen y Arato, 2001: 476). El fundamentalismo es la sociedad civil fuera de sí, celebrada irreflexivamente por “los defensores teóricos de la sociedad civil que ven en todas partes públicos democráticos, solidaridades intactas y formas de autonomía” (Cohen y Arato, 2001: 476). Para Cohen y Arato el fundamentalismo es central porque es peligroso y ubicuo, pero también porque está atrincherado en el discurso mismo de la sociedad civil. La “imagen” de la sociedad civil articulada por los actores sociales no es “realmente adecuada... en relación con las limitaciones más importantes sobre la acción colectiva” (Cohen y Arato, 2001: 476). En manos de Cohen y Arato, la teoría de la sociedad civil queda directamente enfrentada al discurso de la sociedad civil sostenido por los nuevos movimientos sociales.

La verdad de la teoría de la sociedad civil es que impone una serie de limitaciones, recurriendo a la fuerza de los movimientos sociales para legitimar el orden político, pero restringiendo dicha fuerza en el punto en que se convierte en una amenaza para el Estado. Las tendencias que pueden rebalsar o disolver esos límites son tildadas de fundamentalistas. La genealogía que hace Dominique Colas del término demuestra que siempre que el concepto de sociedad civil es invocado, hay una demarcación de un fanatismo que es su otro. El concepto de sociedad civil encuentra y mantiene un “sistema regulado de diferencias”. La diferenciación sistemática debe ser regulada, sus límites ansiosamente monitoreados contra la amenaza de una diferenciación fanática. Colas analiza detalladamente los cambios producidos en la idea de sociedad civil a lo largo de la historia del uso del término: la sociedad civil ha sido contrapuesta al pueblo, a la Ciudad de Dios, al estado de naturaleza





y (en su encarnación más reciente) al Estado. Bajo todas sus formas, la sociedad civil invoca “la organización flexible de una multiplicidad, de una heterogeneidad” (Colas, 1997: 23, 280, 288). El concepto organiza una multiplicidad al imponerle una representación, “traducie[ndo] la fuerza en signos” y estableciendo por lo tanto la política como “una teatralidad estridente como ‘manifestación’ esencial de la creencia en la efectividad de la representación”. Por el contrario, “para el fanático” (y Colas tiene poca simpatía por el fanatismo), “la representación es siempre una excrescencia parásita” y la “mediación es una pérdida de fuerza o de sentido que necesariamente conlleva una degradación”. La sociedad civil no está amenazada por elementos internos al sistema de diferencias establecido (como el Estado), sino por un poder constituyente que aboliría toda distinción y toda mediación. Desde Martin Luther y las tempranas batallas modernas contra el radicalismo religioso hasta las vallas literales construidas actualmente para proteger a los líderes mundiales en Davos o Génova, la sociedad civil está acosada por el miedo a lo que Colas llama “la multitud imponiendo triunfalmente su voluntad en forma inmediata” (Colas, 1997: 103, 351, 353, 355).

Lo que distingue a la teoría de la sociedad civil actual es que con la emergencia del “fundamentalismo democrático”, el fanatismo es una parte constitutiva de la sociedad civil. El fanatismo ya no es simplemente el otro, exterior a la modernidad. A principios del siglo XVI podía denunciar a los iconoclastas y a los anabaptistas como sectas herejes que habían malinterpretado su enseñanza, y afirmar que “aplantar a los fanáticos era vital para la existencia de la sociedad civil” (Colas, 1997: 122). La historia de las rebeliones anabaptistas y su violenta represión se encuentra maravillosamente narrada en *Q*, una novela escrita por anarquistas italianos bajo el pseudónimo de “Lutero Blissett”. Por cierto, son conscientes de las continuidades entre, digamos, Múnster en 1535 y Génova en 2001. Pero aplantar a los fanáticos ya no es una opción. Hoy el fanatismo y la sociedad civil son prácticamente indistinguibles. Movilizar las fuerzas de la sociedad civil en nombre de la legitimidad del Estado es al mismo tiempo convocar el fanatismo que amenaza con abolir a la sociedad civil y al Estado. Cuanto más se expande la sociedad civil, más incorpora el fanatismo y el “fundamentalismo revolucionario” que tanto inquietan a Cohen y Arato. Cuanto más integrados a la sociedad civil se encuentran los movimientos sociales, más diferenciada y compleja se vuelve la sociedad civil, y más encarna una multiplicidad pura e inmediata que destruiría el sistema entero de diferencias. El triunfo de la sociedad civil es también su derrota: les da expresión a subjetividades emergentes que, potenciadas, amenazan con aniquilar la sociedad civil desde adentro. La sociedad civil pierde su capacidad de regular la diferencia y la multiplicidad. Su discurso tiene entonces que agitar el fantasma de fundamentalismos que no son o no pueden ser incorporados dentro de la propia sociedad civil. La imagen de un fanatismo más allá de cualquier límite previene el peligro inminente del fundamentalismo interior. El nombre que recibe este nuevo fanatismo es “terror”.





El influyente antropólogo establecido en México Néstor García Canclini invoca a Cohen y Arato para abogar por una versión de la sociedad civil basada en el mercado y para demonizar al fundamentalismo. Como observa el teórico cultural George Yúdice, García Canclini identifica “una división bipolar entre negociación y fundamentalismo” en la cultura popular de América Latina (Yúdice, 2001: xxxvi). Puesto a elegir entre estas opciones, García Canclini se decide inequívocamente por la negociación. Sostiene que la resistencia subalterna está condenada, porque el mercado es “más fuerte que la diferencia de los subalternos o marginales” (García Canclini, 1995: 79). Tales grupos necesitan aceptar el mercado y aliarse con el Estado que, aunque debilitado, puede todavía proteger ciertas formas de especificidad cultural. La sociedad civil es el punto intermedio entre los dos, y por lo tanto, por un lado, el lugar para acomodarse al mercado y, por el otro, para negociar con el Estado. García Canclini le da a la sociedad civil una vuelta culturalista y consumista, basado en la premisa de que el mercado permite lo que Yúdice en otra parte glosa como “el consumo como un medio de pensamiento” y de que el Estado regula virtuosamente el mercado de bienes culturales. Sin embargo, una vez más, el Estado es el principal beneficiario: “Comunidades de consumidores” proporcionarán el “cemento cultural” que legitime un pacto social renovado (Yúdice, 1995: 18-19). Esta es la versión de García Canclini del “federalismo regional”, un proyecto que de algún modo entró en vigor con el actual giro a la izquierda de América Latina. Pero una vez más, la sociedad civil debe ser protegida incluso de sus defensores: con demasiada frecuencia, sostiene García Canclini, el término “hoy se usa... para legitimar las más heterogéneas manifestaciones de grupos, organismos no gubernamentales, empresas privadas y aun individuos”. Tratando de precisar y restringir el concepto, se detiene en Cohen y Arato, que son los que “mejor lo reformulan” (García Canclini, 2001: 29). García Canclini traza una línea en la arena: los grupos sociales abiertos a la negociación tienen que ser distinguidos de aquellos con tendencia al fundamentalismo; el fundamentalista queda excluido.

Sendero le sirve a García Canclini como un caso ejemplar de fundamentalismo, más allá de los límites de cualquier posición política posible. Sin embargo, aun expulsado del terreno del análisis, Sendero continúa rondando su proyecto político. Sendero es un síntoma del fracaso neoliberal que conduce al fundamentalismo (para)étnico: como “las condiciones económicas campesinas y urbanas” se han deteriorado, afirma García Canclini, “el fundamentalista aislacionista de algunos movimientos étnicos o paraétnicos como Sendero Luminoso exaspera las dificultades de cualquier proyecto de integración”. Bloqueando la integración, Sendero impide la realización de una sociedad civil multicultural. O más bien, revela los límites de la integración y el multiculturalismo; es inasimilable. Pero García Canclini advierte que el fundamentalismo puede esconderse detrás de muchas máscaras, tratando de sobrevivir incluso “como latinoamericanismo”. Formula entonces una crítica del realismo mágico, cuyo *macondismo* “congela lo ‘latinoamericano’ como santuario de la naturaleza premoderna y sublima a este continente como el lugar en el que la violencia social es hechizada por los afectos” (García Canclini, 2001: 94, 153). Es contra esta versión afectada y encantada de la región que García Canclini propone el concepto de sociedad civil, que presumiblemente estaría caracterizado por el desencantamiento y el realismo. Sin embargo, hay algo fantástico acerca del cuadro que pinta: por ejemplo Sendero Luminoso no tiene nada de movimiento étnico, y está muy lejos del *macondismo*. Pero todo lo que puede ponerse bajo el nombre del fundamentalismo y el afecto tiene que ser desterrado a los márgenes y expulsado de la vista, por lo tanto no sorprende que esté sujeto a caracterizaciones erróneas. Sendero se vuelve inconce-





bible e irreconocible para un discurso de la sociedad civil preocupado en distinguir su propio fundamentalismo incipiente del fundamentalismo encarnado por Sendero. El fundamentalismo tiene que abandonar el discurso para volverse parte de un real innegociable, sacrificado en nombre de un realismo cada vez más fantástico. Porque si el fundamentalismo fuera un discurso entre otros, podría ser parte de la sociedad civil y de sus diferencias relativas y negociables. Más bien, es expulsado al perímetro donde se anulan las diferencias y todas las mediaciones quedan abolidas, y donde la distinción entre signo y referente se borra a la manera iconoclasta. ¡Y todo en el nombre de un discurso que se niega a retratar a América Latina como un subalterno abyecto! Para García Canclini, Sendero encarna el fundamentalismo latinoamericano, el afecto y el terror en los márgenes de la sociedad civil que revierte su racionalismo, siempre dispuesto a la negociación. Pero la irrepresentabilidad de Sendero ronda las concepciones latinoamericanas de la sociedad civil, frustrando los intentos de extirparlo. *Culturas híbridas*, de García Canclini, termina con la cuestión de “cómo ser radical sin ser fundamentalista” (García Canclini, 2001: 336). Podría haber preguntado igualmente cómo ser radical sin ser senderista; porque si hay algo que es Sendero, es precisamente radical.

En Perú, sobre todo, la presencia de Sendero fue espectral pero no menos terroríficamente real. Imperceptibles, los insurgentes podían estar en cualquier lado. Así como Abimael Guzmán fue elusivo para frustración de los servicios de seguridad peruanos, así ocurrió con los militantes de Sendero: sus ojos y oídos estaban en todos lados, y hasta los cuerpos de los combatientes caídos desaparecían del campo de batalla antes de que arribaran las fuerzas de seguridad. Todo lo que quedaba era una huella afectiva. *La boca del lobo*, del director peruano Francisco Lombardi (1988), retrata la paranoia estatal y paradójicamente pone en escena la invisibilidad de Sendero.⁵ La película muestra un destacamento del ejército peruano enviado a un remoto pueblo andino. Al despertarse después de la primera noche que pasan allí, descubren que en algún momento, alguien, sin que los guardias lo notaran, había reemplazado la bandera peruana que ondeaba encima del campamento por la bandera roja de Sendero, con la hoz y el martillo. Los soldados tratan de averiguar quién había sido el responsable, pero a Sendero nunca se lo puede ver: la guerrilla constituye el horizonte absoluto y el límite de lo visible en el aire transparente de los Andes, lo real cuya presencia ubicua, que insiste aunque sea invisible, pone en peligro el orden y la coherencia interna. Entre las fuerzas que supuestamente garantizan la seguridad nacional, la paranoia lleva a la desintegración: la tensión termina quebrando al oficial al mando, que ordena masacrar a los pobladores y pierde finalmente el control de sus propios hombres.

Al principio de la guerra, Sendero convirtió rápidamente su carácter espectral en ventaja estratégica. Pronto quedó demostrado que eran capaces de operar con casi total impunidad en la ciudad de Ayacucho, tanto como en el campo. En marzo de 1982 atacaron la cárcel de la ciudad, tomando completamente por sorpresa a las fuerzas de seguridad y liberando a casi 250 prisioneros. Bajo un intenso fuego, la Guardia Republicana y Civil se parapetó dentro de sus cuarteles. “En las calles de Ayacucho —relata Gorriti— grupos volantes de senderistas se dedicaron a cazar a los policías aislados que se encontraban haciendo servicio de centinelas... En menos de media hora, Sendero había logrado el control efectivo de Ayacucho”. Una hora después, los guerrilleros de Sendero habían desaparecido de regreso al campo (“se perdieron en el camino hacia Huancavelica”), pero el daño ya estaba hecho y el “cerco de Ayacucho” había

5. Gracias a Alberto Moreiras por llamarme la atención sobre este aspecto del film.





comenzado. En diciembre de ese mismo año, Sendero dinamitó el puente que unía Ayacucho con las provincias vecinas de Andahuaylas y Cuzco. Dos días más tarde, el alcalde de la ciudad fue baleado y gravemente herido; cuando el médico que lo había atendido dejó el hospital, en el asiento de su automóvil “encontró un papel escrito: ‘El pueblo tiene mil ojos, mil oídos’” (Gorriti, 1999: 258, 260, 387). La movilidad de Sendero, el hecho de que podían aparecer en cualquier lado, en cualquier momento, contrastaba con la inmovilidad de una fuerza policial petrificada, cuyo socavamiento “no era material, sino moral”. Lo único que se movía entre las fuerzas policiales eran los nervios: “El temor a un ataque como el de marzo era intenso... Pocos oficiales se atrevían a rondar a pie en la noche –incluso en el centro del área urbana– por temor a los temblorosos gatillos de sus tropas”. Y los pies: “En paradoja no del todo incomprendible, las discotecas funcionaban a capacidad plena”. El mismo año, comenzó el cerco de Sendero a la ciudad de Lima: “El 3 de diciembre Sendero celebró el cumpleaños del enaltecido Guzmán... Un apagón simultáneo oscureció Lima y Ayacucho, mientras en el cerro San Cristóbal, que domina la Lima antigua, y en el cerro La picota sobre Ayacucho, centenas de latas encendidas a la vez dibujaban la hoz y el martillo en llamas” (Gorriti, 1999: 379, 385). La capital provincial y nacional afrontaban una presencia llameante, incómodamente cerca y (no lo bastante) visible en sus márgenes.

La paradoja de la teoría de la sociedad civil es que el fundamentalismo que deshecha les ha dado un alma, promesas y esperanzas a los movimientos sociales y por lo tanto a la sociedad civil que se propone exaltar. Los movimientos sociales movilizan a la gente ofreciéndole más poder, amplitud e influencia colectiva; les prometen a los participantes que otro mundo es posible (como el slogan del Foro Social Mundial). La gente entonces se une para terminar con la teatralidad estridente de la representación política. Cohen y Arato admiten que, en comparación, su propio proyecto, con su énfasis en la limitación y la planificación sistemática, puede parecer “deficiente en lo que se refiere a su capacidad motivacional” (Cohen y Arato, 2001: 508). Perciben el peso de un “reformismo sin alma” (Cohen y Arato, 2001: 477, 504). La teoría de la sociedad civil es seca y desafectivizada comparada con el poder de inspiración de los movimientos sociales y su fundamentalismo democrático. La ausencia de este afecto es una sombra sobre el texto de Cohen y Arato, que han eliminado el deseo de la sociedad civil, pero reconocen que la sociedad civil, sin él, no es nada. En su lugar, todo lo que Cohen y Arato pueden ofrecer es eficiencia. En última instancia, terminan prefiriendo la eficiencia al afecto, la gobernabilidad a la democracia. Así, por ejemplo, “debe respetarse la necesidad de mecanismo de dirección para el Estado y la economía si esperamos que funcionen eficientemente” (Cohen y Arato, 2001: 461). Oponiéndose a la desobediencia civil que apunta a la sociedad económica, afirman que “la eficiencia económica no debe ser sacrificada *in toto* a la presión democrática” (Cohen y Arato, 2001: 680, n. 80). El conjunto de restricciones de la modernidad subordina la democracia a la eficiencia, más que la inversa. Puede que no nos guste, según se deduce de la concepción de sociedad civil de Cohen y Arato, pero por lo menos funciona.





El neoliberalismo y el Estado

En tanto la eficiencia se convierte en la principal racionalidad, la sociedad civil se convierte en un subsistema de lo que Cohen y Arato denominan “*deseñeño de dirección...* de la racionalidad del sistema” (Cohen y Arato, 2001: 530). La carta de la eficiencia le gana a la de la democracia, aunque moderada por la legitimidad. La sociedad civil resuelve el dilema enfrentado por “regímenes autoritario-burocráticos” que “nunca logran resolver sus problemas de legitimidad” (Cohen y Arato, 2001: 72). El resultado es el gerenciamiento: la sociedad civil se convierte en un complemento auxiliar del mecanismo auto-dirigido del Estado. Una sociedad civil expandida, en síntesis, queda subsumida por un Estado neoliberal aún más expandido. Surge una nueva forma estatal cuya legitimidad tecnocrática descansa en una imagen de transparencia y gobierno que sobrepasa los partidos, la política y los movimientos sociales en favor de un investimento inmanente de la sociedad civil. Las formas de expansión del Estado son novedosas: incluyen encuestas de opinión, mediatización, vigilancia, tanto como instituciones delegadas por el Estado, como ONG y organizaciones de caridad. La sociedad civil y el Estado se funden, y la función mediadora de la sociedad civil se vuelve la racionalización, un mecanismo a largo plazo para la producción de consenso. Las particularidades culturales son filtradas, clasificadas, negociadas y finalmente eliminadas. La heterogeneidad deviene unidad; la multiplicidad y la singularidad se reducen a la identidad. La sociedad civil y el Estado, un agenciamiento simple cuyas operaciones corren por debajo de la ideología, despojan a la cultura de su irracionalismo y vuelven la fuerza de dicha cultura sobre sí misma para convertirla en poder de organización. Los regímenes neoliberales transforman silenciosa y eficientemente el poder constituyente en poder constituido, consolidando su pretensión de tener el monopolio de la violencia.

El neoliberalismo es mucho más que un simple conjunto de políticas económicas, aunque así es como a menudo se lo presenta, como una conjunción de políticas económicas neoclásicas y de monetarismo. La agenda económica neoliberal, codificada como el llamado “Consenso de Washington”, está basada en la estabilización, los ajustes estructurales y el aumento de las exportaciones, y su implementación exige privatizaciones, desregulación, reducción de subsidios, ajustes y generalmente soluciones de parte del mercado antes que intervenciones estatales (Green, 1995: 4-5). Pero la atención exclusiva en lo económico no permite percibir el hecho de que por encima de todo el neoliberalismo inaugura una nueva forma del Estado. La primer ministro británica Margaret Thatcher resumía de manera célebre su propia versión de la doctrina neoliberal como un “retroceso de las fronteras del Estado”, pero el neoliberalismo se comprende mejor como una reconstrucción radical de los contornos del Estado. En el caso del thatcherismo, la confrontación paradigmática fue la movilización política de la policía contra la huelga de 1984 del





Sindicato Nacional de Trabajadores Mineros. El hecho de que el neoliberalismo fue inicialmente probado y testeado bajo una dictadura militar en el Chile de Augusto Pinochet demuestra que no es incompatible con un Estado fuerte; más aún, su “doctrina del shock” lo requiere.⁶ Pero la dictadura de Pinochet y el autoritarismo de Thatcher son solo las etapas iniciales del ascenso del neoliberalismo, en las que la resistencia inicial fue superada. El neoliberalismo se desarrolla en sociedades en transición, posautoritarias, bajo la bandera del consenso y con la promesa de una renovación del pacto social.

El Estado no tolera ningún competidor; tiene que ser singular y englobante. “Al final”, nos dice el sociólogo Max Weber, “el Estado moderno controla la totalidad de los medios de organización política, que terminan por reunirse bajo una sola cabeza” (Weber, 1946: 82). Esto nunca ha sido más cierto que en el Estado neoliberal, a pesar de su reticencia aparente. Siguiendo al jurista alemán Carl Schmitt, el teórico político Giorgio Agamben describe “el paradigma dominante de gobierno en la política contemporánea” como un “estado de excepción” en el que la ley se encuentra suspendida, y por lo tanto los límites entre Estado y sociedad (“entre la ley y lo viviente”) son franqueados radicalmente (Agamben, 2005: 2). Esta es la propia marca de fundamentalismo en el Estado, su propio exceso. Pero si el Estado, retomando nuevamente a Weber, se define por su monopolio (el monopolio sobre “los medios de organización” pero también sobre “el uso legítimo de la fuerza”) (Weber, 1946: 78), no es simplemente “al final” que obtiene dicho monopolio. El Estado siempre tiene este monopolio, al menos idealmente: su definición depende de su carácter único; dentro del territorio que controla no puede haber medias tintas. Los filósofos Gilles Deleuze y Félix Guattari sostienen que “el Estado no se formó progresivamente, sino que surgió ya armado, golpe maestro de una vez... Es la formación de base, el horizonte de toda la historia” (Deleuze y Guattari, 1974: 224). En el “estado de excepción” neoliberal, la idea ya armada del Estado se encuentra realizada; el horizonte de la historia se apresura a salirnos al encuentro. El Estado lo es todo, o eso es lo que nos quieren hacer creer.

La experiencia del autoritarismo en el Perú fue diferente a la de los países del Cono Sur, como Brasil y Chile, y la historia de su posdictadura fue anómala y desordenada. Sendero aprovechó este caos, y también hizo que las cosas empeoraran. Los regímenes militares, primero el del General Juan Velasco Alvarado (1968-1975) y luego el del General Francisco Morales Bermúdez (1975-1980), fueron corporativos, con tendencias de izquierda y progresistas: Velasco, por ejemplo, inició uno de los más ambiciosos programas de reforma de la tierra. Los militares no destruyeron las instituciones públicas; incluso hubo casos en que las fortalecieron. Pero no por mucho tiempo: tal como sostiene un especialista en ciencias políticas como Philip Mauceri, “más que construir un marco institucional fuerte para el nuevo orden democrático, la transición democrática le sirvió a los militares para deshacerse de él”. Sin embargo, esto pasó

6. Véase Klein (2007).





desapercibido por varios años. Mauceri comenta que “tal vez lo maravilloso no fue la facilidad con la que esta estructura fue barrida doce años después, sino que hubiera podido durar tanto tiempo” (Mauceri, 1997: 35-36). El primer presidente después de la transición de 1980 fue Fernando Belaúnde, que había sido el presidente derrocado por el golpe de 1968. En contraste con las posiciones proteccionistas que había tomado en los años sesenta, en su gobierno entre 1980 y 1985 Belaúnde revirtió algunas de las reformas de Velasco, además de acelerar el plan de liberalización que Morales Bermúdez ya había puesto en marcha. Pero la economía pronto entró en crisis, la deuda externa entró en una espiral ascendente y la rebelión de Sendero prendió y pronto quedó fuera de control. La presidencia de Alan García de 1985 a 1990 fue el último adiós de los partidos populistas históricos de América Latina: con García, el APRA (la Alianza Popular Revolucionaria Americana) accedió finalmente al poder, sesenta años después de su fundación en 1924 –posiblemente, el primer movimiento de masas populista de la región–. Sin embargo, la presidencia de García fue un desastre desde todo punto de vista: a pesar de iniciar una campaña sucia de contra insurgencia en la zona andina, no pudo contener a Sendero; la hiperinflación no hizo más que agravar la crisis económica del Perú y el propio García cayó en desgracia apenas dejó su presidencia, teniendo que afrontar cargos de corrupción masiva. (Sin embargo, retornó al poder como si hubiera sido redimido por los años que pasó en el destierro político.) Con el APRA expulsado de la presidencia, lo que siguió fue un vacío. El sistema de partidos se había desintegrado, allanando la vía para la carrera presidencial de 1990 que culminó en un cabeza a cabeza entre el renombrado novelista Mario Vargas Llosa y un profesor universitario por entonces desconocido con el nombre de Alberto Fujimori. En contra de todas las expectativas, ganó Fujimori.

Entre los mejores análisis del régimen de Fujimori se encuentran *La década de la antipolítica*, del antropólogo Carlos Iván Degregori, *El fujimorismo*, de los sociólogos Julio Cotler y Romeo Grompone, y, para sus políticas económicas, *El neoliberalismo a la peruana*, del economista Efraín Gonzales de Olarte. Fujimori era un *outsider* de la escena política peruana, y había hecho campaña con una plataforma política más o menos populista. Sin embargo, una vez electo, se reveló como un neoliberal ferviente. Gonzales de Olarte señala que las reformas iniciadas por Fujimori prácticamente desde el momento de asumir fueron un “ajuste por eficiencia del modelo extremo” alineado con “un modelo radical de la versión ‘Consenso de Washington’”. También afirma que el nuevo régimen diseñó un “divorcio entre la dinámica económica y la política”, mientras que los “intermediarios activos como los partidos políticos... gremios empresariales o de trabajadores” o bien desaparecieron o bien perdieron toda su influencia (Gonzales de Olarte, 1998: 41, 97, 106). Pero de hecho, la política del neoliberalismo consiste en eludir a tales grupos: el hecho de retirar la política de los organismos mediadores se adecua perfectamente a transformaciones radicales en la esfera económica. Degregori percibe bien que el régimen de Fujimori es “el fin de la República Criolla”. Pero denominarlo “la apoteosis de la antipolítica” es definir la política exclusivamente en términos de un mecanismo legado por el republicanismo tradicional y, más en general, por el modelo de separación de poderes, representación formal, grupos activos de interés y límites claros entre sociedad civil y sociedad política propio de la modernidad. Lo que describe Degregori, de hecho, puede entenderse mejor como una nueva forma de política (antipolítica). “Opuesto a cualquier forma de organización”, explica Degregori, “el antipolítico prefirió presidir sobre un país amorfo, basado en una alianza de poderes fácticos: servicios de inteligencia, Fuerzas Armadas, empresarios, medios de comunicación y tecnócratas vinculados a los organismos financieros internacionales.” Esta penetración del Estado en la sociedad carac-





teriza lo que en el capítulo 4 describo como biopolítica. Pero pasar a la biopolítica trae consigo sus propios peligros para el poder constituido. Degregori continúa notando que estos mismos poderes “fácticos” tienen que detenerse a pensar cuando “comenzaban a ver cómo el otrora oscuro agrónomo adquiriría cada vez más vida propia con olor de multitudes” (Degregori, 2000: 53, 60-61).

El *fujimorismo* pocas veces se reflejó en Sendero, supuestamente su enemigo acérrimo. Degregori sostiene que la sociedad peruana de los años noventa se construyó sobre una filosofía común articulada con más claridad por Abimael Guzmán, en 1988, en la única entrevista que le concedió a la prensa (la llamada “entrevista del siglo”). Guzmán declaró que “los senderistas estaban ‘dispuestos a todo, a todo sin excepción’” (cit. en Degregori, 2000: 256). No hay dudas de que se trata de una declaración de fundamentalismo, que Fujimori compartió y amplió. “¿Qué efectos”, pregunta Degregori, “tiene esta filosofía en un país sin frenos institucionales? Todo vale. Todo se compra, todo se vende... Todo en nombre del culto al utilitarismo y la eficiencia” (Degregori, 2000: 256). Esta predisposición para hacer cualquier cosa se relaciona con otra característica fundamental compartida por Sendero Luminoso y el *fujimorismo*: su negativa a entrar en ningún tipo de alianza. Como dicen Cotler y Grompone, “el régimen tenía capacidad de prescindir de coaliciones sociales amplias de respaldo a las reformas que obligan a negociaciones políticas y a apelar en cambio a un consenso pasivo, dirigido desde el poder. En los hechos se proponía dejar de lado cualquier pacto”. En lugar de representantes políticos, el gobierno de Fujimori se basó en “operadores” políticos, en contacto inmediato y directo con la sociedad civil. Reproducen, nos dicen Cotler y Grompone, los cuadros de Sendero: “Ambas partes entendían que se jugaban problemas ‘de vida y muerte’” (Cotler y Grompone, 2000: 116, 140). De “vida desnuda”, como diría Agamben (Agamben, 2005: 4).

Si Sendero y el *fujimorismo* fueron adversarios, fue justamente por sus semejanzas. Ambos tenían como objetivo construir un nuevo Estado, disputar el monopolio de la violencia legítima y, durante el proceso, destruir cualquier posibilidad de una sociedad civil funcionando según líneas clásicas. Como señalan los antropólogos Deborah Poole y Gerardo Rénique, a fines de los ochenta Sendero se había establecido como un contra-Estado en las áreas bajo su control, construyendo “un nuevo orden moral en el campo. Robo, adulterio, maltrato doméstico, corrupción, falta de cooperación en proyectos de trabajo comunitarios y otras infracciones morales eran severamente sancionadas por medio de castigos físicos y ocasionales ejecuciones”. Poole y Rénique observan que “durante [los] primeros años muchos campesinos veían en el PCP-SL una fuente de seguridad y orden moral que durante siglos el Estado peruano no había logrado ofrecer” (Poole y Rénique, 1992: 62). Sendero no fue tanto antiestatal como paraestatal; buscó legitimar su violencia agresivamente, explotando la debilidad histórica de la legitimidad y el monopolio que el Estado peruano pretende tener. La sociedad civil se fractura cuando se divide en dos Estados, dos polos de potencial negociación y legitimación compitiendo entre sí. Como respuesta, algunos le pedían al Estado “oficial” más representatividad, más adecuación entre el Estado y la sociedad civil. En 1991, la abogada y periodista María del Pilar Tello afirmaba que “la sociedad civil en su conjunto aparece cada vez más lúcida para demandar que el Estado represente a la comunidad nacional y sus intereses por encima de los intereses partidarios del Estado-gobierno” (Tello, 1991: 116). Al reclamar representación más allá de las diferencias sectoriales y partidarias, Tello señala una crisis de legitimidad que fue a la vez efecto y causa de la rebelión de Sendero. El sistema entero de representación se había fracturado, fragmentado en dos (o más) partes. El Estado puede existir sin partidos, pero no puede tolerar amenazas a su unidad y monopolio. En pocos meses,





Fujimori reaccionó, pero no en la forma en que comentaristas como Tello hubieran imaginado: su respuesta a esta crisis de legitimidad sería dar un golpe de Estado contra su propio régimen, y absorber la sociedad civil en el Estado.

El neoliberalismo exige que la sociedad civil proporcione mayor legitimación de manera más directa e inmediata. El Estado y la sociedad civil deben ser completamente transparentes el uno para el otro. La transparencia es el valor clave del neoliberalismo, junto con la gestión. Así Michel Camdessus, director ejecutivo del Fondo Monetario Internacional de 1987 a 2000 (el jefe ejecutivo del FMI que más duró en el cargo), declaró ante "Transparencia Internacional" su creencia en "la importancia central de la transparencia y la buena gestión para alcanzar el éxito económico" (Camdessus, 1998). La propia Transparencia Internacional se presenta a sí misma como "la organización de la sociedad civil global, líder en la lucha contra la corrupción, que reúne a los individuos en una poderosa coalición mundial" (Transparency International). La corrupción se define como "el abuso de un poder delegado en beneficio propio" y produce un "Índice de percepción de corrupción" que documenta estadísticamente en una escala del uno al diez qué sociedades creen ser las más transparentes (en 2007, Dinamarca, Finlandia y Nueva Zelanda, que obtuvieron 9.4) y las menos (Birmania y Somalia, con 1.4). El funcionamiento del gobierno y las empresas tiene que ser transparente para la sociedad civil. Sin embargo, del mismo modo, la praxis neoliberal insiste en que la sociedad sea transparente para las empresas y el gobierno. Las empresas deben tener acceso inmediato a información acerca del comportamiento de los consumidores, mientras que el gobierno necesita ser capaz de sondear a sus ciudadanos de la manera más eficiente posible. La transparencia apunta literalmente a desarmar los movimientos sociales: los ejemplos que da Camdessus de los "efectos positivos" de las recetas del FMI, que él mismo define como una "revolución", implican que los sindicatos "abandonan la idea de paro general".

Con la transparencia social en lo más alto de las virtudes públicas, las encuestas de opinión en sus múltiples variantes saltan a un primer plano como el principal mecanismo de gobierno y de control para sectores públicos y privados. Sondeos permanentes eliminan la autonomía residual y la textura de la sociedad civil, y la opinión pública queda directamente absorbida por la gestión estatal y el beneficio privado. Muchas de las empresas especializadas en los diversos mecanismos electorales que se utilizan actualmente ofrecen sus servicios a empresas a título de "estudios de mercado", y viceversa. La política se convierte en un estudio de mercado, así como los estudios de mercado se convierten en una herramienta especialmente valiosa para los políticos. Encuestas, grupos focales, estudios de mercado, incluso la etnografía corporativa y la semiótica social, florecen en ambas: en forma creciente, la empresa y la política se construyen sobre una misma base. El espesor y la textura de la sociedad civil desaparecen, mientras que el Estado queda aparente-





mente en relación directa con el público. La transparencia se desarrolla mediante la conversión tecnocrática de múltiples afectos (cómo nos hacen sentir las cosas) en opiniones estadísticas (qué pensamos acerca de ellas) que sirven para justificar un paquete único de medidas, un resultado único para el cliente gubernamental. Pierre Bourdieu señala que las encuestas sociales de naturaleza científica, en las que se basa la producción de opinión pública en las tecnocracias, proceden “como si el problema esencial de la política estuviera resuelto, esto es, la cuestión de la transmutación de la experiencia en discurso, de un *ethos* no formulado en un *logos* constituido y constituyente” (Bourdieu, 1984: 460). Pero muy a menudo los investigadores toman las encuestas al pie de la letra, sin cuestionar sus premisas. Gran parte de las ciencias sociales, después de todo, está basada en la creencia incondicional en tales encuestas. Cuando el poder se apropia de las herramientas de las ciencias sociales, no hay mucho que el investigador pueda hacer más que aplaudir esta incorporación al gobierno de los cálculos científicos de la sociedad.

Las tecnologías de registro de las que depende la época de la transparencia no tienen nada de pasivo. Producen transformaciones reales, cambios de estado en beneficio de un Estado que no cambia. Comunican lo que Bourdieu describe como la “discontinuidad radical” que separa “*ethos* y *logos*, capacidad práctica y capacidad verbal” (Bourdieu, 1984: 461). Las encuestas de opinión y otros tantos instrumentos de observación tecnocrática son aparatos de captura que convierten la diferencia cualitativa en cuantitativa: producen un estriamiento estadístico del espacio social que reduce la experiencia a la opinión y las personas a etiquetas sociológicas (“vecina de barrio”, “obrero del Gran Buenos Aires”), para homogeneizar diferencias comparables. La multiplicidad es reemplazada por una simple multiplicación. Una vez que los diferentes sectores de la sociedad son comparados, pueden ser representados y por lo tanto apropiados. El Estado se convierte en lo que Deleuze y Guattari denominan una “forma de expresión” para elementos heterogéneos capturados en su mirada englobante (Deleuze y Guattari, 1980: 451).

Las encuestas van de la mano con la mediatización de la política bajo el neoliberalismo. Los medios adquieren formas nuevas: la crítica clásica del espectáculo, que pone a los espectadores en posición de sujetos pasivos, queda desactualizada. Los espectadores cinematográficos podían cerrar los ojos o distraerse del apogeo del populismo histórico. Pero en la era televisiva del neoliberalismo, la participación lo es todo. Se nos incita a votar constantemente: por el ídolo pop de América Latina y una infinidad de reality shows. George Orwell nunca hubiera imaginado a Gran Hermano convertido en una fantasía interactiva en la que es la audiencia televisiva la que determina lo que pasa en la omnipresente pantalla chica (expulsar o mantener a uno de los participantes), más que a la inversa. Pero la incitación a unirse no solamente afecta a la denominada telerealidad: la TV británica exhorta constantemente a su audiencia a “apretar el botón rojo de su control remoto” o “envíenos un mensaje SMS”, urgiendo a los espectadores a mandar su *feed-back* y comenta-



rios en vivo y en directo. La participación de los espectadores produce un flujo de opinión en tiempo real que puede entonces correr por el zócalo de la pantalla, como las actualizaciones de las cotizaciones de la bolsa, mientras entrevistan a un político o se transmiten las últimas noticias. Mientras tanto, los propios políticos, sentados en los mullidos sillones o en las confortables sillas de los programas de desayuno o de la tarde, ingresan a los hogares de todo el país para hablar, taza de té o de café en mano, de temas cada vez más cotidianos: de sus equipos favoritos, recetas de cocina y consejos de salud. Y esto sin mencionar Internet o la blogósfera, y los modos en que fomentan la impresión de transparencia, inmediatez, claridad y borrado de las fronteras entre la economía, el Estado y la sociedad civil.

Las encuestas de opinión jugaron un rol fundamental en la supervivencia política de Fujimori. Especialmente después de haber disuelto el Congreso por medio de un "autogolpe", la opinión pública fue el principal sostén de la legitimidad de su gobierno: una opinión pública construida exclusivamente mediante encuestas. Las reformas neoliberales de Fujimori tuvieron resistencias en las dos cámaras del Congreso, que estaba controlado por los partidos de la oposición. El 5 de abril de 1992 suspendió entonces la constitución, disolvió la Cámara de Diputados y Senadores, y arrestó a prominentes figuras de la oposición y a periodistas, "la respuesta culminante de un intento de reestructurar el Estado y sus relaciones con la sociedad" (Mauceri, 1995: 32). Como explican Poole y Rénique, en las semanas siguientes "los peruanos fueron sometidos a una avalancha de encuestas de opinión, que en su mayoría pretendían demostrar el respaldo masivo del público al golpe de Fujimori. La mayoría eran encuestas muy simples por 'sí' o por 'no', sugiriendo un amplio apoyo" (Poole y Rénique, 1992: 161). Fujimori entonces hizo ostentación de estas encuestas ante la Organización de Estados Americanos (que pronto se reuniría en las Bahamas) para asegurarse una legitimación internacional y nacional por lo que había hecho. Como dice Catherine Conaghan, especialista en ciencias políticas, "no es inusual que los golpes se hagan en nombre del 'pueblo'. Lo que fue una novedad en el Fuji-golpe de Perú fue que la declaración podía ligarse a un cuerpo de datos 'científicos'" (Conaghan, 1995: 242). Poole y Rénique continúan comentando que las encuestas revelaban "la potencia de la 'antipolítica' de Fujimori y la postura 'antiestablishment'" (Poole y Rénique, 1992: 161). Pero una vez más, el régimen fue solo 'antipolítico' en tanto había transformado casi completamente las relaciones complejas entre cultura y Estado en un discurso gerenciador en el interior del Estado mismo; todas las instituciones mediadoras podían ser dejadas de lado porque Fujimori pretendía tener, aunque por medio de encuestas, un acceso directo a la conciencia pública. El único libro sobre las encuestas de opinión peruanas, *No sabe/no opina*, del sociólogo (y posteriormente director de la comisión electoral del Perú) Fernando Tuesta Soldevilla, se ocupa principalmente de su representatividad y su tratamiento por parte de los medios. En una entrevista, sin embargo, Tuesta confirmó parcialmente lo que era un rumor, que Fujimori trabajaba estrechamente con una encuestadora argentina dirigida por Saul Mankewich.⁷ Posteriormente se supo que Mankewich cobraba \$ 2000 por mes por su trabajo en la campaña de reelección de Fujimori del año 2000 (Oficina de

7. Entrevista con Fernando Tuesta Soldevilla, Lima, 14 de agosto de 1997.



Prensa de la Corte Superior de Justicia de Lima, 2006). En palabras del biógrafo Luis Jochamowitz, la afición de Fujimori “por el marketing político” no era un secreto para nadie, “las encuestas se han convertido, con él, en un tema de debate frecuente” (Jochamowitz, 1997: 277). Como eran encuestas que no se publicaban, el libro de Tuesta no las discute. Pero era este sondeo invisible lo que verdaderamente inunda el orden social neoliberal.

No hay encuestas más invisibles que las realizadas por los servicios de inteligencia. La crisis de los rehenes del MRTA y su resolución durante la primavera de 1977 ofrece una lección y una metáfora de la combinación de sondeo político, trabajo de inteligencia y mediatización que caracterizó al régimen de Fujimori. Mucho más pequeño que Sendero, el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru fue el otro movimiento guerrillero activo en el Perú durante los años ochenta y noventa. Sin embargo, era muy diferente de Sendero: en la tradición de los grupos guerrilleros tradicionales latinoamericanos, similar y afiliado al FMLN y a otras joyas de la izquierda de los ochenta, tenía como objetivo crear un espacio de negociación, aun si tenían que hacerlo por la fuerza. En diciembre de 1996, un grupo de catorce militantes del MRTA disfrazados de mozos se infiltró y luego tomó por asalto una recepción en la residencia del embajador japonés en Lima, tomando cientos de rehenes, muchos de los cuales eran figuras prominentes de la élite política, social y económica del Perú. El MRTA retuvo 72 de estos rehenes por cuatro meses, en lo que fue un drama representado diariamente en las pantallas de televisión del Perú (y a los ojos de la opinión mundial). Los guerrilleros estaban complacidos por haber creado un espectáculo y disfrutaban del hecho de ocupar el primer plano; la crisis era su escenario. Los equipos de TV eran invitados a la residencia para entrevistarse con los líderes del grupo armado. Por otro lado, Fujimori insistía con que la negociación era imposible; dialogar no era una opción. Cuando las encuestas indicaron que era el momento adecuado, implementó una solución tecnocrática para eliminar este obstáculo a la expansión y transparencia del Estado. El MRTA tenía demasiada visibilidad, y las fuerzas de seguridad de Fujimori lo minaron literal y metafóricamente mediante túneles subterráneos extendiéndose por debajo de los secuestradores. Utilizando sofisticados aparatos de escucha, ignorados por los militantes tan afectos a las cámaras, el Estado estaba escuchando silenciosamente a su locuacidad hiperconfiada desde debajo de sus pies. Finalmente, en una operación especial que fue transmitida en vivo a todo el país, las fuerzas del orden salieron de los túneles y asaltaron el recinto, eliminando a todos los guerrilleros. El Estado triunfante se permitió entonces el lujo de darles a los potenciales militantes toda una lección visual: las imágenes de los cadáveres de los miembros del MRTA, y de Fujimori inspeccionando la escena, fueron transmitidas una y otra vez en los noticieros nocturnos. Sin embargo, el ejercicio dependió del socavamiento invisible de los cimientos sociales, de un subrepticio sondeo de las rutinas cotidianas en la casa de arriba.

La política mediática de Fujimori fue al mismo tiempo abierta y encubierta. Por la importancia fundamental que tuvieron los *talk shows* y la cultura de las llamadas “vedettes” durante la década de los noventa, ver no solo *La década de la antipolítica* de Gregori, sino también *Adiós a la vergüenza* del especialista en medios José Luis Vargas Gutiérrez, *Susy Díaz* del periodista Carlos Chávez Toro, y *Fujimori, neopopulismo y comunicación política* de Romeo Grompone. “En su estrategia de mercado —escribe Grompone— Fujimori parte de la idea de que el punto de referencia de la gente es la televisión y las oportunidades que esta ofrece de contacto directo con el presidente” (Grompone, 1998: 26). Chávez Toro se centra en la elección de una vedette, Susy Díaz, al Congreso en 1995. Díaz obtuvo una importante porción de votos, muchos más en





términos absolutos que casi sesenta miembros elegidos del Congreso. Interrogada acerca de las razones de su éxito, Díaz respondió que “la gente ha votado por mí porque soy una persona transparente” (cit. en Chávez Toro, 1995: 103). La respuesta que da el sociólogo José María Salcedo a la misma pregunta es que “porque en el Perú ha desaparecido la categoría: político profesional. La distancia entre los que saben y no saben de política ha desaparecido” (cit. en Chávez Toro, 1995: 104). Cualquiera podía dedicarse a la política, en tanto fuera lo suficientemente transparente. Por su lado, Degregori señala al pasar las semejanzas entre la cultura del *talk show* y Sendero: “Uno de los lemas más atemorizantes de Sendero Luminoso era el foucaultiano: ‘el partido tiene mil ojos y mil oídos’. Un canal también los tiene: electrónicos. La colocación de cámaras ocultas en los lugares menos pensados y la impunidad de quien tiene el poder y los recursos... borran de manera perversa la separación entre lo privado y lo público” (Degregori, 2001: 214). Pero la evidencia más contundente de la imbricación entre política, medios e inteligencia provino del escándalo de los llamados “Vladivideos”. A fines de 2000 se supo que Vladimiro Montesinos, mano derecha de Fujimori y director del Servicio de Inteligencia Nacional del Perú, había grabado secretamente miles de videotapes sobre encuentros con sus contactos políticos, comerciales y militares. Los videos registraban una serie de transacciones financieras ilegales, que incluían abiertas coimas aceptadas por miembros de la oposición del Congreso y por los propietarios de varios canales de televisión del Perú. El escándalo provocó la caída del gobierno de Fujimori, no sin antes hacer nítida la absoluta penetración del Estado, el mercado y la sociedad civil. Finalmente, nadie se sorprendió demasiado. Como comenta Degregori, “la corrupción se había convertido en la única institución. El resto de las instituciones se había vuelto una mera fachada” (Degregori, 2001: 377). La corrupción hacía que el Estado funcionara; pero también lo carcomía desde adentro.

El Estado y la sociedad y sus relaciones recíprocas se han transformado en los últimos veinte o treinta años. Las encuestas de opinión llevan la representación popular hasta su límite, alimentando el sueño de una expresión directa de la voluntad popular: una utopía de democracia directa que reemplazaría a la representación mediada y a las instituciones mediadoras (partidos políticos y movimientos sociales) de la democracia formal. Cualquiera de estas instituciones tiene un peso propio y una autonomía relativa, y por lo tanto, para la perspectiva del neoliberalismo, distorsiona el proceso político, o bien por la burocracia o bien por la corrupción. En pos de la transparencia, dichas instituciones están sujetas a la demonización y al escrutinio permanente. El discurso del escándalo se vuelve ubicuo: cualquier falta, por menor que sea, es magnificada por la prensa y por un establishment político dispuesto a terminar con cualquier resto de opacidad, con cualquier obstáculo para las operaciones transparentes y sin fricciones de la democracia directa y tecnocrática. La corrupción lucha contra la corrupción: un flujo no ligado de información, dinero y deseos (información confidencial, sobornos y affaires sexuales, pero también la televisión, el marketing y la prensa popular) es simultáneamente el obstáculo y el vehículo para la autorrealización del neoliberalismo.

El Estado también queda capturado por tales flujos: no se achica, como pretende la ideología neoliberal, sino que desplaza sus límites hasta investir el conjunto de la sociedad. Es totalizante, legitimándose mediante una coinci-





dencia directa y total con lo social, borrando así cualquier distinción entre Estado y sociedad civil. Los elementos más radicales de los nuevos movimientos sociales han intentado por mucho tiempo derribar estas barreras entre Estado y sociedad civil: el neoliberalismo se apropia de su fundamentalismo, pero en los términos del Estado. La soberanía está diseminada y descentrada, pero al mismo tiempo echa raíces en la vida cotidiana. El filósofo italiano Paolo Virno habla de una “contrarrevolución” o “revolución invertida” que desactiva o que directamente invierte las demandas sociales (Virno, 1996b: 240). La respuesta del Estado al poder constituyente, al que cataloga de fundamentalismo, es una nueva forma de soberanía: el Imperio. Todos los límites resultan abolidos, pero en el proceso la multiplicidad queda reducida a la unidad, la singularidad a la identidad. No importa cuánta energía tenga la sociedad civil, cuántas voces diferentes ingresen en el griterío general, todo se vuelve una sola cosa. Irónicamente, el Estado mantiene su monopolio tomando las demandas más radicales de la sociedad civil. La sociedad transforma potencias múltiples en una respuesta simple (una política); el Estado interviene entonces en la sociedad civil para estratificar y contener la fuerza de sus movimientos sociales. El Estado diferencia y clasifica: reconoce ciertos individuos como ciudadanos y a otros no, por ejemplo; o marca al demente, al educado, al criminal, etcétera. Pero estas diferencias están sujetas a un principio simple de unidad soberana, identidad y legitimidad. El Estado está por detrás de las múltiples diferenciaciones de la modernidad. Es una máquina de producir diferencias, pero depende del agenciamiento hiperrepresentacional de la sociedad civil para producir su propia identidad englobante. En otras palabras, las negociaciones múltiples dentro de la sociedad civil se vuelven los elementos legitimantes de una unidad eminente que sobrecodifica las diferencias de acuerdo a un único principio legítimo y legitimante. Pero siempre hay algo que se escapa.

Más allá de la sociedad civil: el afecto

El neoliberalismo lleva el discurso de la sociedad civil hasta su límite. Muchos intelectuales socialdemócratas y de izquierda defienden a la sociedad civil en oposición al predominio del neoliberalismo. Pero al mismo tiempo, su ambivalencia y su desconfianza por el concepto e incluso por la democracia en su conjunto, a menudo los traiciona. Catherine Conaghan y James Malloy, dos especialistas en ciencias políticas, afirman que “los demócratas deben hacer y rehacer la sociedad civil para prevenir que se cumplan los peores miedos de Tocqueville”, esto es, “el potencial de la democracia de desarrollar nuevas e insidiosas formas de dominación” (Conaghan y Malloy, 1994: 224). Es como si hubiera una batalla por el espíritu de la sociedad civil. En su encarnación neoliberal, la sociedad civil ya no se parece a la sociedad civil tal como había sido imaginada o elaborada teóricamente, porque los par-





tidos u otras instituciones mediadoras no tienen ningún rol y porque la compleja arquitectura de restricciones liberales ha sido eliminada. La eficiencia funcional ha reemplazado cualquier normatividad tocquevilliana. Se trata de una sociedad civil más perfecta, o al menos una sociedad civil perfectamente funcional: el fundamentalismo triunfó cuando los últimos obstáculos comunicativos cayeron y cuando la división entre el Estado y la sociedad es más permeable y difusa que nunca. Pero se trata de un fundamentalismo desapasionado. Una nueva raza de intelectuales entra en juego: el gestor tecnocrático, el operador político, el asesor especial o el gurú del marketing, con el oído constantemente pegado al suelo. Estos operadores tratan de no sobresalir por encima de lo que hoy es un flujo torrencial de información. Cuando todas las distinciones desaparecen, el espacio estriado se vuelve liso y todo aparece como una cuestión de mezcla. El 11 de septiembre de 2001, por ejemplo, se vuelve simplemente "un buen día para sacar todo aquello que queramos enterrar", según la célebre frase del asesor político británico Jo Moore. La política es hoy el arte de la insensibilización. Se trata de una guerra fría, de la cual están idealmente excluidos cualquier sentimiento y afecto. Pero el afecto reprimido está condenado a volver.

La falta de afectos del neoliberalismo contrasta con la pasión del populismo. Pero en muchos otros aspectos, el neoliberalismo y el populismo son muy parecidos. Primero y principal, ambos nacen de la frustración con la representación política. Ambos construyen una relación directa o un pacto: entre el Estado y la sociedad, o entre el líder y su pueblo. Ambos reconstruyen un contrato social amenazado por elementos fuera de control (una multitud) que amenazan con exceder y superar al Estado o a la nación. Ambos engendran nuevos hábitos que aprovechan las energías disidentes en favor del poder constituido. No sorprende que el neoliberalismo a menudo tome la forma de un populismo. Sin embargo, en el neoliberalismo, la infiltración inmanente supera cualquier alianza; el populismo, por el contrario, puede funcionar mediante instituciones mediadoras como los gremios. El pacto del populismo se sella por medio de una afinidad afectiva que oscurece al Estado y lo mantiene al alcance de la mano; el neoliberalismo excluye toda relación afectiva para imponer una universalidad del Estado no imaginada hasta hoy. El populismo sustituye al Estado por la cultura, mientras que el Estado neoliberal excluye la cultura en nombre de una sociedad civil hiperracional. De allí el humor desigual de estos dos regímenes: por un lado la frialdad y la crueldad del neoliberalismo, por el otro la pasión del populismo. De allí también sus dramaturgias tan diferentes: al reemplazar la teatralidad del liberalismo tradicional, el populismo es cinematográfico; el neoliberalismo es televisivo. El populismo está corporalmente encarnado, sus multitudes reunidas en la plaza central frente a la imagen proyectada del líder carismático. En el neoliberalismo, el espacio está privatizado, los individuos están enclaustrados en sus hogares y lo social se calcula conforme a ratings estadísticos sobre un papel o una hoja de cálculo analizada por un líder sin cualidades.





Sería difícil imaginar un régimen menos corporizado por su líder que el de Fujimori. Desde su surgimiento en la campaña electoral de 1990, este tímido ingeniero agrónomo y matemático derrotó al esplendoroso Mario Vargas Llosa sin nunca tratar de imitar el estilo del novelista. La imagen pública de Fujimori fue sistemáticamente silenciosa, su reticencia era popularmente atribuida a su herencia japonesa y al mito del carácter inescrutable de lo asiático. Pero su tenaz inexpresividad podría igualmente ser interpretada como resultado de su torpeza social, del hecho de que nunca terminaba de encajar. A menudo los líderes populistas también son un poco *outsiders*, pero prefieren poner en escena sus credenciales antiestablishment: por ejemplo, todo el esfuerzo de Evita Perón por producir el efecto (y afecto) de emociones naturales y espontáneas, no obstante la cantidad de tecnologías improvisadas que sostenían su cuerpo desfalleciente. En oposición a la verborragia del líder populista, perorando sin parar desde el balcón, Fujimori mantuvo su mutismo. En palabras de Degregori, “gobierna en silencio. Un silencio que produce alivio después de los excesos verbales de los años previos, y que por lo demás resulta funcional a la táctica de la emboscada, que es una de sus formas preferidas de hacer política” (Degregori, 2001: 107-108). Como si para compensar su estatus de *outsider*, más que destacarse o afirmarse, Fujimori buscara siempre mezclarse. En sus numerosas visitas a diversas comunidades provinciales del interior del país, Fujimori prefería usar el atuendo local (por ejemplo, poncho y gorro de lana en la zona andina) más que presentarse con toda la pompa presidencial. Fujimori transformó en una ventaja su “falta de carácter”, sus “dificultades para expresarse” y su “falta de carisma”. Con la elección de Fujimori, “la era de votar por el ‘amo’, por el ‘padre ejemplar’ llegó a su fin”; bajo la forma de un “narcisismo electoral”, la gente votaba ahora por sí misma (Salcedo, 1995: 68, 72). No es casual que Jochamowitz titulara su biografía del presidente *Ciudadano Fujimori*. Mientras un líder populista encarna las aspiraciones populares, el líder neoliberal trata de desaparecer en la multitud.

Una vez más, vemos una extraña afinidad entre el *fujimorismo* y Sendero. Abimael Guzmán, que también comenzó como un oscuro profesor universitario, transformó igualmente la reticencia y el silencio en una virtud. Antes de su captura en 1992, Guzmán tenía la reputación de alguien inalcanzable, escapándose siempre por escaso margen. Estaba en todas partes y en ninguna: los rumores acerca de su muerte eran frecuentes; el líder máximo de Sendero apenas dejaba signos semilegibles de su presencia espectral, tales como una cartera con los documentos personales de Abimael Guzmán que quedó abandonada después de un ataque en Ayacucho (Gorriti, 1999: 340). *The Dancer Upstairs* [El bailarín del piso de arriba], del novelista británico Nicholas Shakespeare, está centrada en la paradoja del líder guerrillero (una versión ficcionalizada de Guzmán) que no está en ningún lado, está por todas partes y delante de los ojos de su perseguidor, todo al mismo tiempo. Inescrutable y poco comunicativo, su regla es que “si quieres ser eficaz, no hay que dejar huellas”. El cerebro de la revolución “había desmembrado y diseminado su cuerpo, y ahora se propagaba como un monstruoso parásito en el corazón de todo el que invocara su nombre” (Shakespeare, 1997: 36-37, 39). Y aun así, como la carta robada de Poe, está todo el tiempo a la vista, viviendo encima del estudio donde el detective que protagoniza la novela lleva a su hija a sus clases de ballet y se enamora de su profesora. Cuando en 1991 el gobierno peruano capturó un video de Guzmán bailando “Zorba el Griego”, fue mostrado con orgullo como un golpe de publicidad. Las imágenes del ex profesor, torpe y en apariencia ebrio, moviéndose pesadamente al compás de la música, le dieron una presencia física. Irónicamente, en esa época Guzmán estaba de hecho menos presente que nunca: debido a problemas de salud agravados por la altura, apenas era





capaz de moverse a las regiones andinas donde Sendero contaba con más poder y apoyo. Guzmán no era el Che Guevara. Nunca pudo imaginarse junto al pueblo, al estilo populista. Más bien, la iconografía de Sendero lo representa como el maestro, el pedagogo estudioso y, finalmente, la encarnación de un modo de pensar (“pensamiento Gonzalo”) que lo ubicaba como “el cuarto mosquetero del marxismo” junto a un grupo de extranjeros muertos (Marx, Lenin, Mao).

La teoría de la sociedad civil y el neoliberalismo comienzan por excluir de la política los afectos, las pasiones y el cuerpo. En su lugar, proponen la coordinación estadística y la hiperarticulación. Los afectos son reemplazados por razones (la Razón), como respuesta a problemas de gestión y dirección del Estado. Las opiniones ocupan el lugar de honor en una sociedad que no deja de sondearse, en contraste con la ontología del hábito del populismo, apenas articulable. Si el populismo es apolítico, su antipolítica es muy diferente a la del neoliberalismo. El populismo es una disposición subarticulada del cuerpo, sentido común incorporado, opuesto al marco mental superarticulado del neoliberalismo, su opinión desencarnada. El neoliberalismo excluye todo sentido afectivo de localización física. No es que el populismo, con su fundamento corporal y material, sea más natural que el neoliberalismo. El acento del neoliberalismo en la transparencia tiene un aura incontrovertible muy parecida, como si le pusiera límites a la efusión espontánea de la opinión popular, barnizada por el efecto de certeza que proporcionan la racionalización y la razón. Además, como las técnicas de vigilancia y de observación neoliberales están en armonía con un amplio espectro de métodos científicos sociales y de ideologías, el neoliberalismo recibe un beneficio extra del hecho de que su distorsión constitutiva refleja la de sus observadores científicos. El Estado procesa y en última instancia prescinde de la experiencia y el afecto para construir el campo de la lógica administrativa. Normalmente este proceso pasa más o menos desapercibido, pero cuando la fuerza constituyente de este afecto excluido reaparece, lo hace para vengarse.

Sendero combina afecto y razón con una peculiar intensidad. De afuera siempre aparecía como sediento de sangre, misterioso e irracional. Los militantes de Sendero parecían estar motivados por prejuicios arcaicos o por el puro odio y el resentimiento. Todo lo que se relacionaba con el movimiento era excesivo y perturbador. Pero David Apter, especialista en ciencias políticas, observa que “así como hay razones de Estado, hay razones de antiEstado”, aunque estas parezcan lo opuesto de la razón (Apter, 1997: 5). Además, Sendero puede comprenderse mejor como lo que parafraseando el poeta del siglo diecinueve Manuel González Prada, Degregori denomina el “culto divino a la razón” (Degregori, 1997: 55). Su racionalidad extática se transforma fácilmente en éxtasis racional y viceversa. De ahí que Degregori sostenga que para entender a Sendero habría que “invertir la frase de Pascal: ‘el corazón tiene razones que la razón no conoce’”, y decir sobre el núcleo dirigente de Sendero que “la razón tiene pasiones que el corazón no conoce”. Sendero es un “movimiento hiperracionalista” que “desarrolla y desata” pasiones extraordinarias (Degregori, 1989a: 20). Extendió las pasiones de sus simpatizantes, pero también desató pasiones insospechadas por toda





la sociedad. En el punto culminante de su insurgencia, nadie podía estar seguro del límite entre razón y afecto, racionalidad y locura. Sendero desencadenó una búsqueda paranoica de orden entre sus seguidores, pero al mismo tiempo reveló la estructura paranoica de la sociedad civil en su conjunto.

El Estado moderno desarrollista generó y alimentó inadvertidamente las pasiones de aquellos que se convertirían en sus más acérrimos enemigos. La cuna de Sendero fue la Universidad de Ayacucho de Huamanga, reabierto a fines de la década del cincuenta. En particular, el movimiento tuvo mucha más fuerza en la Facultad de Educación. El Estado promovió la educación como vehículo del progreso, y tuvo enormes expectativas en la transformación que se abría por delante. La universidad iba a llevar la modernización al estancamiento rural de la zona andina. La educación ofrecía una forma de salvación, un medio de escape; si había algo de milenarismo o mesianismo en Sendero, este fue su origen. Como escribe Degregori, "los campesinos de los Andes... se lanzarían a la conquista del 'progreso'". Buscaban un conocimiento y una verdad que los liberaría, y "aquellos que hicieron la universidad irían aún más lejos, a costa de grandes esfuerzos, en busca de algo más allá de la verdad: *coherencia*". Para Degregori, los militantes de Sendero, especialmente sus líderes en las primeras etapas, fueron impulsados por este amor por la verdad y la coherencia promovido por el Estado: "Y cuando pensaron que las habían hallado, son capaces de la violencia más extrema para defenderlas e imponerlas" (Degregori, 1997: 52-53). Su violencia provocó horror y consternación en la sociedad civil peruana; pero no era más que el reflejo de la violencia estructural (y a menudo también efectiva) que había custodiado el límite entre centro y periferia, civilización y supuesta barbarie. Una vez más, Sendero fue un espejo para la sociedad civil, revelando los desplazamientos entre afecto y razón, y descubriendo el terror que asegura el simulacro de un pacto social. Sendero "afectó" a la sociedad civil, reintroduciendo el afecto en sus racionalizaciones. Proporciona el límite de la teoría de la sociedad civil, la distorsión irrepresentable en su horizonte. Y precisamente a causa de que su hiperracionalidad es ilegible para el Estado, Sendero también es otro ladrillo en la pared, una pantalla, un significante vacío sobre el que proyectar temibles, oscuras imágenes (sobre todo, de la mayoría indígena del Perú) como reflejo invertido de la pureza racional de Sendero, su goce omnívoro.

Sendero rebasó los límites de la razón, que se convirtió en locura. Así como un paranoico obsesionado con interpretar y conectar todo enseguida construye un edificio hiperreal sin demasiada relación con la realidad, Sendero pasó de la racionalidad al delirio pero también mostró el delirio que subyace a toda racionalidad. Sendero cultivó y transformó la razón ideológica de tal manera que esta dejó de tener una función comunicativa. Una ideología que en su rigor abstracto y su autonomía reclama su lugar como parte de una tradición científica, termina pareciéndose a la poesía surrealista, escalofriante y sublime a la vez: "[la sangre del pueblo] se levanta como alas furiosas y esas carnes golpeadas se convierten en poderosos látigos vengadores y sus músculos y su acción se convierten en arietes de acero para destrozarse a los opresores a quienes aplastará irremediabilmente" (Guzmán, 1995: 166-167). El lenguaje se vuelve puro afecto. El lenguaje de Sendero es expresión y signo de pureza, anticipando la alegría de aquellos que comparten la pureza e instilando miedo en aquellos que definen como radicalmente otros. Nunca intenta convencer o persuadir. Las pasiones de la razón reproducen las razones del corazón, según un refuerzo recíproco que no requiere justificación alguna. Se trata por cierto de algo bárbaro, pero Sendero muestra al mismo tiempo la barbarie del Estado oficial y constituido, y sus mecanismos de subalternización. Sendero no busca negociar porque plantea una única pregunta: ¿eres leal a esta visión de la revolución? O como sus militantes le avisan a María Elena Moyano:





salí del medio o serás eliminada. Mientras que el Estado neoliberal cuenta con un arsenal de encuestas y se afirma en la administración eficiente, Sendero, que organiza sólo la revolución, redujo este discurso a una pregunta muy simple: ¿sí o no? Aunque lo mismo puede decirse del Estado contemporáneo, afectado cada vez más por una guerra contra el terror que hoy es global. El Estado contemporáneo también pregunta si estamos con él o en su contra.

Aunque el discurso de Sendero se vuelva sublime y sublimemente terrorífico, tenemos que evitar la realidad latinoamericana como diferencia abyecta. No se trata de la "noche oscura" de *Salvador*, la novela de Joan Didion (1983: 36), ni de la revolución del sur inca de *Shining Path*, del periodista Simon Strong (1992). Sendero encarna la apotesosis de la razón, salida directamente de la más refinada tradición filosófica occidental de Kant (tema de la tesis de Guzmán) y Marx. Más en general, todas las sociedades civiles se encuentran "afectadas". Ni la experiencia peruana ni la experiencia latinoamericana en general son aberrantes. Como voy a mostrar en el capítulo 3, toda formación social se estructura mediante el afecto, mediante las razones del corazón y las pasiones de la razón. Sendero hace visible el modo en que el afecto es un elemento constitutivo de toda formación social, que necesariamente perturba el funcionamiento de cualquier sociedad civil. Cualquier intento de ponerle límite a este poder constituyente está condenado a fracasar, sobre todo en la época de la biopolítica en la que el Imperio neoliberal ya pulverizó las fronteras celosamente levantadas por la modernidad liberal. La soberanía es más precaria que nunca, con toda la razón. Lo que no significa decir que haya que apoyar a todos sus adversarios: la línea de fuga de Sendero pronto se transformó en suicida y homicida; embelesada por la muerte, más que por la vida. Como comenta lacónicamente el historiador Alberto Flores Galindo, en respuesta a una matanza de Sendero en 1988: "El socialismo es una apuesta por la vida, no por la muerte. Su objetivo no es simplemente la destrucción del Estado y la liquidación de la dominación de clase, sino también y por encima de todo la construcción de nuevas relaciones sociales que pueden y deben desarrollarse en el presente" (Flores Galindo, 1988: 196). El problema planteado por Sendero y otros movimientos similares es por qué dicho poder constituyente se vuelve sobre sí mismo, y cómo la esperanza y las ilusiones se vuelven muerte y conflicto.

Con la crisis del Estado y la disolución de todo límite entre Estado y sociedad civil, el afecto pasa a primer plano. La paranoia florece en medio de una vigilancia constante, pero igualmente la marea de la política sube y baja siguiendo las variaciones del sentimiento popular. El hecho de que las relaciones sociales están estructuradas en términos del afecto (o a partir de él) más que del discurso está mucho más claro. Otras lógicas sociales comienzan a surgir en forma de remolinos y torbellinos, y el fundamentalismo crece con fuerza mientras los mecanismos de representación están vencidos. La teoría de la sociedad civil busca restaurar el orden, y al mismo tiempo mantiene la esperanza de reforma devolviéndoles a los sujetos subalternos un sentido de la racionalidad y la agencia. Si la política de izquierda tradicional había asumido un rol de vanguardia para los intelectuales, cuya función es la de despertar y educar a las masas, el interés en los nuevos movimientos sociales enfatiza más bien la miríada de negociaciones e iniciativas practicadas por sujetos subalternos. No hay dudas de que se trata de un movimiento progresista, opuesto a la visión de que los campesinos y los indígenas forman parte





de comunidades premodernas ligadas por tradiciones y supersticiones atávicas. Enhorabuena el énfasis en la subjetividad, como correctivo. Pero es como si los subalternos fueran sujetos de una elección perfectamente racional, de acuerdo al más ideal de los paradigmas occidentales y liberales de la razón. Presentarlos como actores racionales de este tipo termina aculturando y despolitizando a tales agentes, haciéndolos aparecer “como si estuvieran fuera de la cultura y la ideología” (Starn, 1995b: 405). El precio que paga el subalterno es que sus actividades son reconocidas solo en tanto estén de acuerdo con el concepto de razón que se les impone; solo en tanto la eficiencia y la modernización continúen siendo el fundamento de la sociedad civil. A dichos actores se les va a atribuir una agencia, pero en los términos de la teoría social. Todo lo que queda afuera del marco se vuelve invisible, y la tarea democrática se convierte en reemplazar las relaciones afectivas y culturales, percibidas como distorsivas de la transparencia gerencial, por una sociedad civil racional. Pero insistir en la transparencia anuncia una expansión masiva del Estado, una política enfocada infructuosamente en la eliminación sistemática de la cultura y en la corrupción. El neoliberalismo sube el poder allí donde termina la teoría de la sociedad civil, solo para hundirse en el terror que ronda en los márgenes y acosa a la sociedad en su totalidad.

La sociedad civil se encuentra animada por el fundamentalismo que la teoría de la sociedad civil posteriormente busca restringir. Pero en el contexto de la guerra global al terror, el fundamentalismo tiene una ventaja, se trate del fanatismo empeñado en derrocar al Estado, o del acuñado por el propio Estado en las condiciones actuales de descentramiento de la soberanía. Una multitud confronta al Imperio y, como trato de demostrar en el último capítulo, hoy menos que nunca hay que evitar elegir entre ellos. Pero seguramente hay una alternativa, por un lado, al fundamentalismo de un Sendero Luminoso o de un Al-Qaida o, por el otro, a las formas difusas de dominio y de control del neoliberalismo. No hay posibilidad de volver a las restricciones compensatorias y a las escrupulosas regulaciones del contrato liberal. Y la hegemonía no es sino una ilusión, un engañoso juego de manos. ¿Podría existir entonces un fundamentalismo impulsado por la vitalidad, la afirmación y la vida, más que por la pulsión de muerte de la inmolación recíproca? Al rechazar las constricciones y la democracia antidemocrática de la teoría de la sociedad civil, tenemos que reconsiderar la inmediatez de los movimientos sociales en sus demandas excesivas y apasionadas. *Encore un effort*. Néstor García Canclini pregunta cómo ser un radical sin ser un fundamentalista. Mejor buscar un buen fundamentalismo, una buena multitud. Con esto en mente, paso ahora de la crítica a la constitución.





PARTE II

Constitución







Capítulo 3

Escalón, 1989 Deleuze y el afecto

Al borde de la quebrada, la "Ciguanaba", bañándose de luna, da la señal convenida: una larga y estentórea carcajada: ja-ja-ja-ja-já... Detrasito de ella, el "Cipitío", con boina de comandante, apretuja el fusil y dispara él también su risa: ji-ji-ji-ji-jí...

Colectivo Huitzilipochtli, *El "Cipitío" en el Salvador Sheraton*

Se dirá que la pura inmanencia es UNA VIDA, y nada más... Una vida es la inmanencia de la inmanencia, la inmanencia absoluta: es potencia, beatitud plena.

Gilles DELEUZE, "La inmanencia: una vida..."

El retorno del afecto

El crítico marxista Fredric Jameson observaba en un célebre artículo la "desintegración del afecto" en la cultura posmoderna. Jameson sostiene que "los grandes temas modernistas de alienación, anomia, soledad, fragmentación y aislamiento social" han "desaparecido". Jameson afirma que el posmodernismo ofrece "no solo una liberación de la ansiedad, sino también una liberación de cualquier otro tipo de sentimiento, puesto que ya no hay un Yo presente que produzca los sentimientos". Sin embargo, agrega que no es que esos sentimientos hayan desaparecido del todo: ahora son solo "impersonales, flotan libremente y tienen tendencia a estar dominados por un tipo peculiar de euforia" (Jameson, 1991: 38, 42). De allí, como observa en otra parte, la sensación de "alivio", puesto que el posmodernismo anuncia lo que se perci-





be como “la ruidosa apertura de un dique y la liberación de una nueva productividad”. Este alivio, continúa Jameson, es un efecto de nuestra distancia del mundo de la producción; un síntoma de nuestra “impotencia económica” (Jameson, 1991: 313, 316). Ahora que toda huella de la producción ha sido borrada de la mercancía, los consumidores pueden entregarse al placer narcotizante del *goce* posmoderno.

Pero desde los exuberantes años ochenta, cuando el ensayo de Jameson fue originalmente publicado, o incluso desde los noventa, cuando fue revisado y republicado como parte de su libro *Posmodernismo*, el malestar ha retornado para vengarse. Tal vez no seamos menos impotentes, pero más que la euforia, es el miedo o incluso el terror lo que define la época inaugurada por los ataques de septiembre de 2001 a Nueva York y a Washington. Volvió el afecto (si es que realmente alguna vez se fue). El afecto también ha retornado como objeto de estudio: críticos como Corey Robin (Robin, 2004) y Joanna Bourke (Bourke, 2006) escribieron específicamente sobre el miedo; teóricos como Teresa Brennan (Brennan, 2004), Antonio Damasio (Damasio, 2003), Brian Massumi (Massumi, 2002b) y Eve Sedgwick (Sedgwick, 2003) reconsideraron el afecto de un modo más general. Hay incluso quienes hablan de un “giro afectivo” (Clough y Halley, 2007). Sin embargo, los críticos no se ponen de acuerdo sobre la terminología que emplean y las definiciones. Afecto, emoción, sentimiento, pasión, sensación: son términos que a menudo se superponen, para algunos son intercambiables, mientras que para otros se refieren a conceptos diferentes. Jameson, por ejemplo, contrasta el afecto, al que define como un sentimiento subjetivo, con los sentimientos “impersonales”, que “flotan libremente”, a los que “sería más preciso denominar ‘intensidades’” (Jameson, 1991: 42). Por otro lado, Brennan, desde la teoría feminista, distingue lo psicológico de lo lingüístico: los afectos “son materiales, entidades psicológicas”, mientras que “los sentimientos son sensaciones que han encontrado una correspondencia exacta en las palabras” (Brennan, 2004: 5-6). El neurólogo Damasio invoca una distinción similar, pero denomina emoción a lo que Brennan llama afecto: “Las emociones se juegan en el teatro del cuerpo. Los sentimientos se juegan en el teatro de la conciencia” (Damasio, 2003: 28). El filósofo Massumi define el afecto como una intensidad impersonal, en contraste con la emoción, a la que llama “intensidad cualificada”, esto es, “la fijación sociológica de la cualidad de una experiencia que de ahora en adelante es definida como personal” (Massumi, 2002b: 28). Y finalmente Sedgwick, desde el campo de la teoría *queer*, siguiendo al psicólogo Silvan Tomkins, separa afectos y pulsiones: ambos están “perfectamente fijados”, pero los “afectos tienen más libertad con respecto al objeto” (Sedgwick, 2003: 18-19).

Mi uso de la noción de “afecto” (y del término relacionado, “emoción”) está más cerca del de Massumi. Además, al igual que él, la tomo del filósofo francés Gilles Deleuze para darle cuerpo a una política del afecto acorde a una época poshegemónica. Massumi sostiene que la teoría del afecto de





Deleuze “contiene una clave para repensar el poder posmoderno después de la ideología”, para plantear entonces “una teoría afectiva del poder en el capitalismo tardío” (Massumi, 2002b: 42-43). Yo voy más lejos, para afirmar que es necesaria una teoría afectiva del poder *per se*. El afecto es central para entender y elaborar la poshegemonía, junto con el concepto de hábito (el afecto congelado) y de multitud (el afecto convertido en sujeto), que desarrollo en los siguientes capítulos. También planteo que la concepción deleuziana de afecto es insuficiente, que queda atrapada en las mismas trampas en las que cae la teoría de la hegemonía, por el hecho de que es incapaz de distinguir por su cuenta entre insurgencia y orden y, en última instancia, entre revolución y fascismo. Aun así, el afecto es el lugar donde debe comenzar la teoría de la poshegemonía. Los sentimientos son la puerta de entrada a la inmanencia de la política (y a la política de la inmanencia).

Deleuze toma la definición de afecto del filósofo del siglo XVII Baruch de Spinoza. La filosofía de Spinoza se ocupa principalmente de las relaciones entre cuerpos, que pueden ser cuerpos humanos pero también partes del cuerpo, cosas y colectividades. Como afirma en la *Ética*, al comenzar a discutir las emociones, Spinoza va a “considerar los actos y apetitos como si fuese cuestión de líneas, superficies y cuerpos”. Pues “toda la naturaleza” consiste en “cuerpos [que] varían de infinitas maneras”. El cuerpo humano, por ejemplo, consta de muchos otros cuerpos, y necesita de otros cuerpos para su conservación y regeneración (mediante, digamos, alimento o abrigo), y a su turno “puede mover y disponer los cuerpos exteriores de muchísimas maneras” (Spinoza, 1980: 88-89, 124). Así, los cuerpos afectan otros cuerpos y continuamente son afectados por ellos. Un cuerpo se define por su potencia de afectar o ser afectado, por su poder de afección; algunos cuerpos tienen más poder de afectar a otros cuerpos, y no hay dos cuerpos capaces de afectar a otros de la misma manera. Además, esta capacidad de afección es un flujo constante, que depende de toda una historia de interacciones. Por ejemplo, si estoy bien alimentado, tengo más poder de afectar a otros cuerpos que si no lo estuviera; si me caí o choqué con otro cuerpo, tengo menos potencia de afección. En síntesis, el afecto es un modo de redescubrir las interacciones constantes entre los cuerpos y el impacto que resulta de esa interacción. Cada encuentro conlleva cierto cambio: como explica Deleuze, “un aumento o una disminución del poder de actuar, para el cuerpo y la conciencia”; el afecto es una variación, “una variación del poder de actuar”. Cuando nuestro poder de actuar (de afectar y ser afectado por otros) aumenta, nos sentimos alegres; cuando disminuye, nos sentimos tristes. Así, hay una distinción básica entre “pasiones alegres” y “pasiones tristes” (Deleuze, 1988: 39, 49-50).

El afecto es, para Deleuze y Spinoza, un índice de poder: podemos sentir dolor (una pasión triste) cuando nuestro poder de actuar disminuye; podemos sentirnos exultantes (una pasión alegre) cuando es realizado. A su vez, el poder de un cuerpo está en función de su capacidad afectiva o receptividad, su poder de mover o ser movido por otros. Y así como su poder cambia, así





ocurre con su esencia: aumentos o disminuciones del poder de un cuerpo, cambian su afección, determinan su capacidad futura de afectar o ser afectado, de devenir otro cuerpo (más o menos potente). El afecto marca el pasaje por el que un cuerpo *deviene* otro cuerpo, o bien alegre o bien dolorosamente; el afecto siempre es un acontecimiento que pasa *entre* cuerpos, en el umbral móvil entre estados afectivos mientras los cuerpos se fusionan o se desintegran, mientras devienen otra cosa que ellos mismos. De allí que Massumi afirme que el afecto constituye un “campo de emergencia” inmanente, no sujeto a nada, o una “pura capacidad” previa a la imposición de un orden o una subjetividad. El afecto es otro nombre para la variación continua que caracteriza los encuentros infinitos entre los cuerpos, y los desplazamientos y transformaciones, constituciones y disoluciones, que de ellos resultan. Solo cuando el afecto queda delimitado y capturado, los cuerpos quedan fijados y surgen entonces la subjetividad (o al menos, la subjetividad individual) y la trascendencia. Pero cuando esto ocurre, el afecto cambia: el orden que establecen a la vez la subjetividad y la trascendencia también (y recíprocamente) convierte al afecto en emoción. La miríada de encuentros entre el flujo de cuerpos pasa a representarse como interacciones entre individuos fijos o sujetos, y el afecto queda cualificado y confinado en el interior de (más que entre) cuerpos particulares. Esta cualificación de intensidades afectivas es también su “captura y clausura”; Massumi afirma que “la emoción es la expresión más intensa (más contraída) de esta *captura*” (Massumi, 2002b: 16, 35).

Cuando el afecto se transforma en emoción, se funda la soberanía. Deleuze, en colaboración con el psicoanalista y activista Félix Guattari, ofrece un ejemplo tomado del mundo de la escena para ilustrar la captura y la subsiguiente subjetivación del afecto. En la ópera, el “héroe romántico”, esto es, “un individuo subjetivado, que tiene ‘sentimientos’”, surge de (y retrospectivamente ordena y envuelve) “el conjunto orquestal e instrumental que moviliza, por el contrario, ‘afectos’ no subjetivados”. Pero esta orquestación del afecto, su transformación en emoción, es también inmediatamente política: el ‘problema’ del afecto en la ópera es “técnicamente musical, y por ello tanto más político” (Deleuze y Guattari, 1980: 345). Tanto en la política como en la ópera, el mecanismo que orquesta la subjetividad es el mismo. Massumi se ocupa de los modos en que los regímenes contemporáneos explotan “el afecto como potencial de vida *capturable*” (Massumi, 2002b: 41). Massumi analiza detalladamente cómo Ronald Reagan, por ejemplo, pone a trabajar el afecto al servicio del poder del Estado, invocando la soberanía al proyectar confianza, “la apoteosis de la captura afectiva”. Reagan “quiere trascender, ser otro. Quiere ser extraordinario, quiere ser un héroe”. Pero la ideología no tiene nada que ver con esta trascendencia archi-populista. “Sus medios eran afectivos”. Más que buscar consenso, Reagan logra un semblante de control al transmitir “vitalidad, virtualidad, tendencia” (Massumi, 2002b: 40-42, 49). El afecto, entonces, es algo más que un simple índice de inmanencia, la potencia



corporal de un cuerpo cuya definición muta de acuerdo a su estado de afectación; también es el fundamento del poder incorporal o "cuasi-corporal" de la soberanía cuyo cuerpo empírico, en el caso de Reagan, se derrumba ante nuestros ojos. Según este doble rol, como productividad inmanente de la que surge un poder trascendente, el afecto es "tan infraestructural como una fábrica". Como el trabajo manual, se trata de una potencia que puede abstraerse y utilizarse, una "vivacidad" que "puede repartirse entre distintos objetos como propiedades o atributos", un "exceso" o "superávit" que "mantiene al mundo unido" (Massumi, 2002b: 45, 62, 217-218).

Así como América Latina ha sido por tanto tiempo proveedora de materias primas para alimentar a la economía global, la región ha sido explotada por su potencial afectivo. Oro, plata, cobre, guano, caucho, chocolate, azúcar, tabaco, café, coca han sostenido monoculturas periféricas cuyo producto se refina y se consume en las metrópolis. Y en paralelo y entrelazada con esta economía de bienes de consumo, hay una economía afectiva no menos material, estructurada a menudo por la diferencia entre materia prima y elaborada. Después de todo, varias de estas sustancias sirven para levantar el ánimo, elaboradas en formas (ron, cigarros, cocaína) que posteriormente destilan potencias afectivas. Otras han inspirado sus propios delirios: la fiebre del oro, el boom del caucho. Pero siempre ha habido formas más directas de apropiación y acumulación de energía afectiva: desde la circulación de relatos horrorosos de viajeros describiendo caníbales y salvajes, hasta la difusión del "realismo mágico" y de la salsa, o la comodificación de la sexualidad por parte de Hollywood o como parte de un paquete turístico. América Latina marca la imaginación occidental con una intensidad particular. Y las figuras que representan a la región se destacan por su carga afectiva: por ejemplo, Carmen Miranda, la "bomba brasileña", con su sombrero cargado de frutas a la manera de una ofrenda tropical, servía en filmes como *A La Habana me voy* (1941) y *Toda la banda está aquí* (1943) como un medio conductor fetichizado de la exuberancia y la sensualidad que Hollywood captura, filtra y ofrece como el "espíritu latino". Al mismo tiempo, y a pesar de la elaborada orquestación típica de un número de Carmen Miranda, sigue habiendo un exceso perturbador, al menos en el modo en que el tarareo de la Miranda altera las convenciones lingüísticas. El límite entre el inglés y el portugués se disuelve, (re)convirtiendo el lenguaje en sonidos que ya no significan nada y son solo una resonancia afectiva. En palabras de Ana López, una crítica cinematográfica, "la excesiva manipulación de los acentos de Miranda... hincha el fetiche, fracturando su superficie mientras que simultáneamente lo agranda" (López, 1993: 77). Hay así una relación compleja entre el afecto latino y la razón occidental, que es a la vez de refuerzo y subversión. El antropólogo cubano Fernando Ortiz afirma que lo que está en juego en la explotación del afecto latino es un pacto colonial con el diablo: acerca del tabaco y el chocolate de las Américas, tanto como del café y el té árabe del Lejano Oriente ("todas ellas estimuladoras de la sensualidad a la vez que de los espíritus"), dice Ortiz que son sustancias "salidas entonces de los extremos mundos como enviadas por los demonios para reanimar a Europa cuando 'llegó la hora', cuando esta quería rescatar de consuno la prioridad de la razón y la licitud del sensualismo" (Ortiz, 1987: 229). Una economía de los sentidos salva la razón, como una inyección en el brazo, pero también demuestra la dependencia adictiva que la razón tiene de lo sensual tanto como de lo espiritual.



Hay entonces una política del afecto; que tal vez sea la única política que exista. Vimos cómo al quedar excluido de sus cálculos, tanto el neoliberalismo como la teoría de la sociedad civil se sorprenden por la violenta reemergencia del afecto con la crisis del Estado contemporáneo. Por otro lado, el populismo y los estudios culturales están tan afectados, tan investidos por relaciones afectivas, que sucumben a la tentación del Estado como fetiche y abandonan la crítica. Ignorar o reprimir el afecto y hundirse en él o tomarlo como presupuesto produce en última instancia un mismo efecto: el afecto sigue siendo un misterio; la política se mantiene opaca. El retorno del afecto exige una conceptualización adecuada de la política del afecto, y de su relación con el Estado. La teoría deleuziana del afecto ofrece dicha conceptualización y una mejor comprensión del rol del afecto como orden y como insurgencia. También nos permite repensar la noción misma de “retorno” del afecto, que supone que en algún punto de la historia el afecto desapareció. Por el contrario: hay también una historia del afecto; o mejor dicho, la historia también se encuentra afectada. La historia suele concebirse como una narración donde se destacan la regularidad y la predictibilidad: en palabras de Massumi, comprende un conjunto de “sujetos y objetos identificables” cuyo progreso recibe “la apariencia de una evolución ordenada, incluso necesaria... un contexto que progresivamente cae dentro de un orden” (Massumi, 2002b: 218). Pero dicha apariencia es conjurada por la misma operación política que cualifica la multiplicidad y movilidad prepersonal característica del afecto. La narración histórica es el producto de un proceso que selecciona, confina y captura un flujo afectivo que es de hecho impredeciblemente móvil y se encuentra en continua variación. Según Deleuze y Guattari, “la historia no hace más que traducir en sucesión una coexistencia de devenires” (Deleuze y Guattari, 1980: 439). En esta traducción, los afectos se convierten en emociones, los colectivos singulares se vuelven individuos identificables, y surge el Estado, imponiéndole un orden a la cultura. Lo afectivo, constituido ahora como lo emocional, se representa como reactivo, secundario, la esencia de la pasividad: los acontecimientos provocan tristeza, felicidad o cualquier otra cosa. La primacía del afecto y su exceso quedan traducidos a la emoción como residuo secundario.

Hay que volver a cartografiar la historia en función del flujo afectivo que atraviesa (y resiste) su ordenamiento lineal. Un punto de partida es notar cómo el afecto marca y produce la historia, y cómo los cambios históricos se registran directamente sobre el cuerpo. Porque se inscribe tanto como se genera en el cuerpo, Jameson puede decir que “la historia es aquello que nos duele” (Jameson, 1981: 102). O bien directamente mediante su supresión o bien mediante la recuperación de los “afectados” por el estriamiento de los sistemas disciplinarios, los intentos de eliminar el afecto, aunque nunca sean plenamente exitosos, efectúan una reconfiguración de los cuerpos: el encarcelamiento en instituciones, su normalización en la sociedad; o su subalternización, su dispersión y mutilación más allá de los lazos del contrato social.





Cambios en la demografía carcelaria o en el número o tipos de criminales enviados a las galeras, por ejemplo, son indicadores tan confiables de la imposición y expansión de una relación salarial como lo son las tasas de desempleo o la disposición de obreros a lo largo de una línea de montaje.¹ La historia impacta directamente sobre los cuerpos. Incluso palabras como “marca” o “impacto” son equívocas: no es que los cuerpos sean la superficie donde se inscriben la historia y el afecto, su tinta; es necesario romper con la lógica representacional que caracteriza a la teoría de la hegemonía. Más bien, la inmanencia es la clave para entender el afecto. El afecto no es lo que le ocurre a un cuerpo, sino parte de un proceso por el que un cuerpo deviene otra cosa que lo que es. La historia no es otra cosa que reconfiguraciones o movimientos de cuerpos, una serie de modulaciones afectivas. El resto es un mero *tableau* de imágenes fijas.

Comencemos con las emociones, con emociones comunes como la alegría o el miedo. John Holloway, desde el campo de la teoría política, sostiene que “en el principio no es la palabra, sino el grito” (Holloway, 2002: 1). Una relectura del afecto puede reconducirlo a la emoción, para reinscribirlo en la historia y la política. Después de todo, la emoción es una forma del afecto (un afecto *formado*), y el individuo emocional está siempre al borde de ser desbordado, y por consiguiente desubjetivado por un afecto que va más allá de toda sujeción. Porque no importa cuán confinado pueda estar el afecto, siempre hay algo que se escapa: “Algo permanece inactualizado, inseparable aunque inasimilable a cualquier perspectiva *particular*, establecida funcionalmente” (Massumi, 2002b: 35). Poseídos por el afecto, los individuos corren el riesgo de ser arrastrados, de perder su juicio o sus facultades. Por eso para Massumi “toda emoción en mayor o menor medida desorienta, y por eso clásicamente se la describe como un estar fuera de sí” (Massumi, 2002b: 35). De allí que la emoción aparezca frecuentemente como excesiva e inapropiada; el afecto siempre amenaza con reaparecer, con tomar el control. Y no debe sorprender que la emoción esté a menudo asociada al género, identificada con lo femenino: barriendo con cualquier identidad establecida, el afecto pone en marcha lo que Deleuze y Guattari denominan “devenir”, un devenir-mujer o un devenir-minoritario. El afecto empuja a los sujetos más allá de los modelos normativos (hombre, Estado, humano) hacia su polo contrario (mujer, nómada, animal). En palabras de Deleuze, “los afectos no son sentimientos, son devenires que desbordan a quien los atraviesa (que deviene otro)” (Deleuze, 1995: 117). El afecto reúne singularidades y objetos parciales, cuerpos de todas las formas y tamaños, redistribuyéndolos y reconfigurándolos según nuevos agenciamientos y colectividades experimentales. En tanto dejemos que esto ocurra, nos liberamos de nuestro yo. Dejándonos llevar, nuestro poder de afectar y ser afectados aumenta (pero ya no hay un “nosotros”; sino

1. Véase Linebaugh (1992).





un otro, una colectividad otra). La fuga no es un signo de debilidad; es una línea a lo largo de la cual obtenemos poderes de afición y experimentamos con nuevas “formas en que el cuerpo puede conectarse consigo mismo y con el mundo” (Massumi, 1992: 93).

El caso de estudio de este capítulo es el FMLN, el Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional de El Salvador, el grupo guerrillero que en los años ochenta luchó contra el Estado salvadoreño, hasta el acuerdo de paz de 1992, después del cual se convierte en un partido político convencional. Me interesa el FMLN como organización insurgente. Más que recuperarlo como parte de la sociedad civil o percibir su lucha como parte de un proyecto hegemónico, me interesan las consecuencias de la clandestinidad y por lo tanto su irrepresentabilidad, y la fuerza armada y por lo tanto el terror, para mostrar cómo el FMLN trazó una línea de fuga afectiva. Se trata de una redescipción del FMLN que lo alinea más con grupos como Sendero Luminoso que con (digamos) las Madres de Plaza de Mayo u otros denominados nuevos movimientos sociales. A la vez, hay algo salvaje en todos los movimientos subalternos, incluso en aquellos que tratan de establecerse dentro de la sociedad civil o de someterse a la lógica de la hegemonía. Estos esfuerzos siempre fracasan, al menos parcialmente, por el hecho de que la subalternidad implica necesariamente una (no)localización por fuera de los circuitos de la sociedad civil y del discurso racional, por fuera de los proyectos hegemónicos. Y en este afuera siempre hay algo terrorífico; pero también gozo, y es esta felicidad la que inspira la participación, un devenir-otro al volverse parte de un movimiento. Para el FMLN, el afecto fue tanto un arma como un lugar donde habitar según una lógica opuesta a la de la hegemonía. Así, el FMLN es un arquetipo de la “máquina de guerra” nómada que describen Deleuze y Guattari. Sin embargo, como veremos, el FMLN no fue el único sujeto subalterno en la guerra salvadoreña: también el Estado devino subalterno, devino nómada, a través de escuadrones de la muerte y de las prácticas de al menos una parte de sus fuerzas armadas, principalmente la temible Brigada Atlacatl.

La guerra civil salvadoreña duró de 1980 a 1992, y fue uno de los conflictos más prolongados e intensos del hemisferio. Pero al mismo tiempo que en esa época se escribió mucho sobre la situación, desde los acuerdos de paz la cuestión quedó fuera de la agenda de la academia y de los medios. Los ensayos reunidos por el historiador Aldo Lauria-Santiago y el antropólogo Leigh Binford en *Landscape of Struggle* [Paisaje de lucha] son una buena introducción y repaso de la historia del país tanto como de la guerra civil. El marco teórico de Lauria-Santiago y Binford consiste en “las operaciones complejas y contradictorias de la hegemonía y la contra-hegemonía”. Pero ellos mismos admiten que, incluso en sus propios términos, la teoría de la hegemonía no sirve demasiado para explicar la historia del siglo XX de El Salvador: “El legado autoritario del país” produce “una condición de ‘hegemonía débil’” (Lauria-Santiago y Binford, 2004: 2, 9). En su relato, la hegemonía funciona entonces como un *deus ex machina*: a veces invocan el concepto, vagamente definido como “un sistema de creencias y de prácticas que favorecen a los grupos dominantes y que funcionan como marcos de la experiencia vivida de la gente”, pero generalmente es pasado por alto (Binford, 2004: 108). En la práctica, la teoría de la hegemonía sirve de poco para entender los conflictos de América Central, e incluso cuando el concepto es utilizado con más consistencia y rigor, como por ejemplo en la discusión sobre la literatura testimonial por parte de críticos como John Beverley, conduce (tal como concluyo en el último capítulo) simplemente a equívocos y a malentendidos.



El FMLN surgió en 1980 como una coalición de cinco grupos armados, la mayoría de los cuales habían sido fundados a principios de los setenta. Galvanizados por la brutal represión estatal de fines de los setenta y principios de los ochenta, y edificados sobre las protestas masivas que fueron objeto de la represión, esperaban provocar una insurrección general con la llamada "ofensiva final" de enero de 1981. Después de todo, otras revoluciones triunfantes (principalmente la victoria de los sandinistas en Nicaragua en 1979) habían sido asuntos relativamente rápidos, al menos en sus fases finales. Los nicaragüenses y los cubanos urgieron al FMLN a adoptar la misma estrategia insurreccional, antes de que Reagan asumiera la presidencia de los Estados Unidos: "Una insurrección veloz presentaría el nuevo gobierno como un hecho consumado, una situación irreversible" (Bracamonte y Spencer, 1995: 16). Pero a pesar de algunas victorias locales, la ofensiva global de 1981 fue un fracaso, y pronto tanto el FMLN como las fuerzas armadas salvadoreñas quedaron envueltas en un largo conflicto. En los primeros años de la guerra (1980-1984), la estrategia del FMLN tuvo más o menos la forma convencional de la guerrilla. Con las fuerzas armadas salvadoreñas "ocupadas de la defensa de la infraestructura", la guerrilla consolidó y expandió su control territorial en el campo, "formando un ejército cuasi regular" de batallones y brigadas concentradas en grandes campamentos. En esos años, el FMLN buscaba principalmente "una resolución militar del conflicto", combinando combates planificados y asaltos a ciudades y pueblos en una serie casi permanente de ofensivas menores, con sabotajes económicos que iban minando la capacidad de respuesta del estado salvadoreño (Byrne, 1996: 79, 87, 104). Los rebeldes gozaban en este período de un éxito significativo: la mayoría de los analistas coinciden en que si la coalición hubiera sido capaz de unificarse política y militarmente a tiempo, de manera tal que la "ofensiva final" hubiera ocurrido antes, probablemente habrían logrado derrocar al Estado salvadoreño. Aun sin esa victoria decisiva, a fines de 1981 "el FMLN tenía el control indisputable de por lo menos un cuarto del territorio nacional", en uno de los países más densamente poblados de América (Dunkerley, 1982: 189). Incluso dos analistas que se oponen con vehemencia al FMLN como José Ángel Bracamonte y David Spencer conceden que la guerrilla fue "sin lugar a duda... el movimiento insurgente más desarrollado militarmente de la historia del continente americano" (Bracamonte y Spencer, 1995: 37).²

Pronto quedó claro que la revolución salvadoreña resultó ser una "guerra de larga duración" (para usar la frase del historiador político James Dunkerley) en más de un sentido: su inspiración no solo podía remontarse a la década del treinta y a los sangrientos levantamientos comunistas reprimidos por el Estado oligárquico; también se convertiría en una de las guerrillas insurgentes más sostenidas del hemisferio. A mediados de los años ochenta, lo inapropiado de la estrategia del FMLN para una guerra tan prolongada se vuelve evidente. Hugh Byrne anota que a fines de 1983 "la guerrilla iba ganando la guerra. Sin embargo, el FMLN se había debilitado militarmente. La concentración de fuerzas volvía a los insurgentes vulnerables ante el armamento del ejército, especialmente los helicópteros, los aviones y la artillería". Byrne continúa observando que el hecho de ser "una guerra cuasi regular fue uno de los puntos fuertes de las Fuerzas Armadas de El Salvador: el acceso a equipos sofisticados

2. Bracamonte es el seudónimo de un ex combatiente; Spencer es un analista *free-lance* y un escritor que también fue profesor de la Escuela de Operaciones Especiales de la Fuerza Aérea de los Estados Unidos y del Instituto de Estudios de Seguridad del Colegio de Guerra del Ejército de los Estados Unidos.



y a grandes sumas de dinero para llevar adelante una guerra de alta tecnología". A partir de 1984, el FMLN modificó su táctica. Se dividió en unidades más pequeñas, con mayor movilidad. Dispersó sus fuerzas a lo largo del país, solo "concentrándose para acciones estratégicas, especialmente de noche, por breves períodos". Las unidades de la guerrilla combinaban funciones militares y políticas, "trabajando para lograr el apoyo político de la población" (Byrne, 1996: 104, 135). Aunque hubo importantes regiones del país (especialmente en los departamentos de Chalatenango en el Oeste, Morazán y Usulután en el Este, y alrededor del volcán de Guazapa justo al norte de la capital, San Salvador) que permanecían más allá del control permanente del Estado salvadoreño, en esta nueva guerrilla desterritorializada los rebeldes estaban siempre moviéndose, o listos para moverse. También los civiles aprendieron a huir —especialmente después de la masacre de diciembre de 1981 en El Mozote, un pequeño pueblo en Morazán donde el ejército asesinó a aquellos que se habían quedado cuando la guerrilla partió, confiando en que su estatuto de no combatientes los protegería—. Muchos buscaron refugiarse en Honduras y en campos de refugiados como Colomoncagua y Mesa Grande justo en la frontera. Sin embargo, dada la proximidad de estos campos a las zonas de El Salvador dominadas por los rebeldes, había mucho tráfico de ida y vuelta. Otra masacre en el Río Sumpul en mayo de 1980 fue un intento de prevenir dicho movimiento, por una acción conjunta de las fuerzas armadas salvadoreñas y hondureñas: al menos 600 campesinos fueron asesinados tratando de cruzar el río, cuando las fuerzas hondureñas les impidieron el paso y los obligaron a dar la vuelta para quedar cara a cara con el ejército salvadoreño que los venía persiguiendo. Lo que se formó entonces fue una población transnacional en estado de resistencia y de éxodo. Mientras el Estado intentaba reforzar las fronteras y atrapar guerrilleros y civiles en sucesivas operaciones de "yunque y martillo", aquellos que habitaban una zona como el norte de Morazán se encontraban en "condición de fuga permanente" (Espinaza, 1992: 11).

El afecto es una amenaza para el orden social. Analizar los aparatos de captura que confinan el afecto y las líneas de fuga que los atraviesan, a lo largo de las cuales el afecto huye, permite una redefinición de las luchas sociales y de los procesos históricos. La resistencia ya no es una cuestión de contradicción, sino más bien de disonancia entre proyectos potencialmente hegemónicos y procesos inmanentes que nunca pueden ser plenamente representados. Esta disonancia depende de la incompatibilidad entre Estado y máquina de guerra, soberanía y subalternidad, emoción y afecto, no importa lo mucho que el primero de los términos se sobreimprima e incluso se base en el segundo. Sin embargo, hay otras formas de comunidad y de coexistencia que pueden entrecruzarse y practicarse mediante el afecto. Así, en las páginas siguientes, estudio la concepción de Deleuze del afecto como resistencia y alternativa política a la jerarquía estatal. En particular, vuelvo a leer a partir de las emociones actualmente dominantes —el estado de tensión y de miedo del que somos presa, la ansiedad pública cuidadosamente calibrada que resulta de "la modulación del afecto como una función gubernamental-mediática" (Massumi, 2005: 34)— para analizar el terror al que el Estado contemporáneo dice responder. El Estado identifica en el terrorismo un modo de organización radicalmente diferente y hostil para sus formas de orden. El



Estado intuye que el terror amenaza la división entre adentro y afuera de la que dependen tanto la teoría de la hegemonía como la teoría de la sociedad civil. De allí que, aunque el discurso sobre el terror invoque una distinción radical entre la civilización y su otro, el terror termina finalmente erosionando tales certezas, inaugurando una línea de fuga que deshace todo binarismo.

Deleuze teoriza el afecto y las relaciones entre el afecto y el Estado, sin asimilar el afecto a la lógica de la normalización del Estado ni asumir que lo afectivo es un simple suplemento o un exceso. Más bien, Deleuze describe una relación dinámica entre una máquina de guerra nómada caracterizada por el afecto y un aparato de Estado que busca eliminar los afectos y las energías de esa máquina de guerra (trans)formándolas y estratificándolas. Deleuze focaliza lo que el Estado excluye y reprime; exige que nos enfrentemos con la inmanencia en sus propios términos, mostrando cómo se distinga de la trascendencia (tanto como la dependencia de esta respecto de aquella). Esta es la base de la teoría de la poshegemonía: un análisis de la cultura que dé cuenta del Estado sin subordinarse a su lógica, para de ese modo poder cartografiar las vicisitudes históricas de las relaciones entre nómades y Estado; un análisis de la doble inscripción de la política, tanto como la disparidad entre sus dos registros. El riesgo es que esta condición doble se está destruyendo: el propio Estado se está volviendo terrorista, y por ende difusamente nómada; la soberanía se vuelve cada vez más afectiva, más que parásita del afecto. Deleuze y Guattari reconocen que “el aparato de Estado *se apropia* de la máquina de guerra, la subordina a *finés* ‘políticos’, le da por *objeto* directo la guerra” (Deleuze y Guattari, 1980: 420). Pero el Estado suicida y fascista está más allá de cualquier racionalidad de “finés” u objetivos. Y especialmente en tiempos poshegemónicos, cuando en la denominada sociedad de control el Estado es cada vez más inmanente. El Estado debe ser explicado dos veces: en su instanciación en afectos y hábitos, tanto como en su proyección como soberanía trascendente. Una vez más, distinguir inmanencia y trascendencia (el afecto y la soberanía estatal) no es sino el primer paso de un análisis poshegemónico.

El afecto como inmanencia

Todo el proyecto filosófico de Deleuze está basado en la afirmación de la inmanencia y el rechazo de toda forma de trascendencia. En palabras de Michael Hardt, Deleuze “nos limita a un discurso ontológico estrictamente inmanente y materialista que rechaza toda profundidad o fundamento oculto del ser” (Hardt, 1993: xiii). Deleuze vuelve su atención hacia Spinoza, a quien él y Guattari llaman “el príncipe de los filósofos” precisamente porque “tal vez es el único que no pactó con la trascendencia, que le dio caza por doquier” (Deleuze y Guattari, 1997: 51). Y si Deleuze tomó de Spinoza su concepción de afecto, es porque la concepción spinoziana de afecto abre una vía



hacia la inmanencia, que conduce de encuentros inmediatos entre cuerpos a un “plano de inmanencia” absolutamente impersonal. Tal como resume el comentarista Gregory Seigworth, “no hay un solo tipo de afecto en Spinoza, sino dos (*affectio* y *affectus*), y luego no solo dos sino tres, antes y por debajo de ellos... y luego... no solo tres sino una afectividad múltiple más allá del número (un plano de inmanencia)”. El *affectio* es “el estado de un cuerpo en tanto afecta o es afectado por otro cuerpo”; el *affectus* es “la modificación continua e intensiva de un cuerpo (como aumento-disminución) en su capacidad de actuar”; el afecto es entonces “pura inmanencia en su forma más concreta abstracción... el afecto como virtualidad”; y Seigworth cita la definición de Deleuze del plano de inmanencia como “la inmanencia de la inmanencia, inmanencia absoluta: poder absoluto, beatitud” (Seigworth, 2005: 160, 162, 167-168). Así como el afecto puede releerse desde la emoción, nos encontramos aquí con una progresión: de la interacción actual de cuerpos que desborda cualquier identidad, a la esencia cambiante de todo cuerpo o combinación de cuerpos, definidos por su poder de afectar y ser afectados, y a una concepción aún más expansiva de la inmanencia misma, como virtualidad pura. Se trata de un programa de estudio que va de la emoción al afecto, al cuerpo y a la colectividad, a la inmanencia, tanto como de un posible programa político.

Pero si estamos continuamente rodeados e inmersos en mecanismos y flujos de afectos (inmanentes), puede todavía parecer que la trascendencia es el único juego posible. En términos filosóficos, el platonismo todavía tiene que ser derrocado. En términos políticos, el Estado sigue afirmando la trascendencia y por ende la soberanía –aunque otras figuras, “el cuerpo de la tierra, o el cuerpo despótico, o incluso el capital”, se establecen al “apropia[rse] del excedente de producción y [atribuirse] el conjunto de las partes del proceso que ahora parece emanar de él como de una cuasi-causa” (Deleuze y Guattari, 1974: 19)–. Una cuasi-causa actúa *como si* ocupara la dimensión vacía que constituye la trascendencia, y también *como si* fuera el origen de lo que en *El Antiedipo* es designado como “producción deseante”. Las causas se presentan como efectos, y viceversa. La representación aparece como razón última, y la falta como la clave del deseo. Así consolida el Estado su poder, asignando y distribuyendo la falta dentro y fuera de sus límites territoriales, negándole cualquier poder a la afectividad inmanente de los cuerpos en tanto son capaces de afectar y ser afectados unos a otros. La hegemonía se sustituye por la política, el poder constituido, dependiente de la negación y del juicio, por el poder constituyente que se afirma en encuentros afectivos.

El Estado es un “aparato de captura” que transforma al afecto en emoción, la multiplicidad en unidad, la intensidad en extensión de un imperio territorial. Se trata de la “violencia estructural, incorporada” del Estado. Y en contra del Estado, pero también previa a su formación, se despliega una máquina de guerra nómada para la cual “las armas son afectos, y los afectos armas” (Deleuze y Guattari, 1980: 402, 454). Deleuze y Guattari sostienen que el



nómada está separado del Estado y es exterior a él: "En cualquiera de sus aspectos, la máquina de guerra es de otra especie, de otra naturaleza, de otro origen que el aparato de Estado". Así como el Estado, aunque sea un Estado belicista, se define contra la guerra, en contra y por el temor a "una guerra de todos contra todos", así la máquina de guerra repele al Estado: "así como Hobbes vio claramente que *el Estado existía contra la guerra, la guerra existe contra el Estado*, y lo hace imposible". Deleuze y Guattari concluyen que "la guerra es... el modo de un estado social que conjura e impide la formación del Estado" (Deleuze y Guattari, 1980: 360, 365). El Estado y la máquina de guerra también son dos modos diferentes de comunidad. Mientras que el Estado privilegia y encarna la forma (y por ende una identidad, fijeza, definición), "el régimen de la máquina de guerra es más bien el de los *afectos*, que sólo remite al móvil en sí mismo, a velocidades y a composiciones de velocidad entre elementos". Mientras que el Estado sujeta los cuerpos a la identidad, fijados (a menudo, encarnados) y definidos de acuerdo a categorías (estáticas), "los afectos atraviesan el cuerpo como flechas, son armas de guerra" (Deleuze y Guattari, 1980: 363, 402). En oposición al espacio estriado de categorización, de diferencias limitadas, la máquina de guerra nómada se organiza dentro de un espacio liso de variaciones continuas, de modulaciones ilimitadas: *affectus* que tienden hacia la inmanencia. La política deja de ser una cuestión de consenso y de negociación implicada por un contrato hegemónico; es una (no)relación o incompatibilidad entre procesos de captura y de fuga afectiva.

El FMLN se volvió aún más flexible, móvil y nómada, manteniendo así su desafío al Estado salvadoreño. Abandonó la rigidez tanto ideológica como militar, abandonando en gran medida la ideología *tout court*. Para Bracamonte y Spencer, fue su "falta de coerciones ideológicas [lo que] le permitió al FMLN el desarrollo continuo de tácticas exitosas que funcionaron casi a la perfección" (Bracamonte y Spencer, 1995: 8). En lugar de ideología, afecto. Unirse al FMLN no implicaba la adopción de un conjunto específico de creencias, sino un cambio en el estado afectivo; más aún, suponía un cambio de la subjetividad individual asociada a la opinión y a la emoción, al comunismo despersonalizado propio del afecto. Los testimonios de la guerrilla muestran el trauma y la intensa carga afectiva de la transición a la clandestinidad. El sujeto de dicho testimonio, Ana María Castillo ("Comandante Eugenia"), explica cómo el devenir-guerrillero es una forma de muerte social: "Vas a dejar a tu familia, a tus amigos, se va a morir gente querida tuya. Van a capturar a familiares tuyos, quizás, a ver si te rinden a vos. No lo vas a poder hacer". El diálogo y el discurso con el resto del mundo, o con el mundo que quedó atrás, se vuelve imposible: "Vas a ver gente en la calle que te conoce y todo el corazón se te va a volver en deseos de decir 'hola' siquiera y no vas a poder. Vas a tener que pasar de largo... y te va a doler" (Alegría y Flakoll, 1983: 55). La clandestinidad conlleva una separación radical, y la guerrillera retorna como un espectro. Eugenia puede ver y (al menos aquí) ser



vista, pero no puede devolver la mirada ni hablar. Eugenia está bañada de deseo (tanto como de dolor), pero también de desamparo, desubjetivada, extrañamente pasiva: “No lo vas a poder hacer”. Sus razones serán irreconocibles, tomadas como esnobismo (“Quizás van a pensar ‘qué creída la Eugenia’”) o traición: “Todos los compañeros trabajadores hasta pueden creer que yo los he traicionado. Que me fui a saber dónde” (Alegría y Flakoll, 1983: 55). Ella se fue, y si vuelve, será solo como un cadáver: “No me agarran viva”.

Si la transición a la clandestinidad es una escisión, un devenir-espectral, para el guerrillero también es un pasaje a una unión corporal. Volverse subterráneo es una inmersión en una materia que desubjetiva al guerrillero a medida que deviene inmanente a la lucha y al movimiento revolucionario. Charles Clements, un médico pacifista estadounidense que pasó un año con el FMLN alrededor del volcán Guazapa, señala este acento en lo corporal en una conversación con el guía que lo lleva a la zona de guerra. Interrogado “¿Por qué un gringo se incorporó?”, Clements comenta que “la pregunta me confundió. No entendí el verbo. ‘¿Qué quieres decir por incorporarse?’, le pregunté. Me explicó que cuando uno se suma a la lucha, se ‘incorpora’ a la guerrilla –literalmente, supongo, se une a su cuerpo–”. A pesar de sí mismo y de su sentido de la diferencia porque es un gringo, un médico y un pacifista, Clements se da cuenta más tarde de que él también se incorporó, se unió al cuerpo social y perdió su sentido de la individualidad: “Yo había dejado de ser Charlie Clements” (Clements, 1984: 30, 221). Para Clements, darse cuenta de esto provoca un profundo sentimiento de crisis. Había querido permanecer neutral, mantenerse a distancia. Pero en el Frente, la “Zona” que atraviesa el FMLN, es inevitable la desubjetivación y una inmediatez inmanente que destruye toda distancia. Y para los combatientes, la incorporación cumple un deseo de ser parte de una colectividad: junto con el dolor y tal vez el terror que implica habitar una franja de exceso espectral, está también la felicidad del compromiso, de estar completamente envuelto en la lucha.

Una comunidad se forma sobre la línea de fuga, la *guinda* o marcha forzada que define la vida en las zonas liberadas por el FMLN. Para el guerrillero internacional Francisco Metzi, estas caminatas llenas de tensión eran “un momento excepcional para la fraternidad. Fue cuando estuvimos lo más cerca posible de un auténtico modo de ser comunista” (Metzi, 1988: 165). Sin dudas, estas caminatas estaban particularmente asociadas a un intenso temor, en tanto los insurgentes dejaban el resguardo y se volvían más vulnerables mientras estaban en movimiento. Pero el cura belga Roger Ponceele afirma que eran ocasión de una intensa felicidad: “Y cada vez somos más móviles... Siempre estamos en camino... Siempre voy dando gracias a Dios” (López Vigil, 1987: 73-74). Se trate de miedo o de felicidad, la *guinda* vibra con una intensidad afectiva que permite nuevas formas de estar juntos. Sobre todo, la fuga requiere ingenuidad o audacia: había una constante creatividad en el intento de inventar nuevas formas de franquear (o de volver





porosos) los límites que parcelaban el territorio. Estas fronteras podían avanzar y retroceder como resultado de las maniobras militares. A menudo, las fuerzas armadas salvadoreñas intentaban un movimiento de pinzas, y una columna de guerrilleros y civiles, en el medio de la noche, tenía que volverse invisible y pasar a través de las líneas enemigas. Otras veces, los límites que debían ser infiltrados eran políticos, geográficos o de infraestructura: podía tratarse de las fronteras nacionales, pero también de autopistas, tales como la Panamericana, que divide el lado oeste de El Salvador del este, la ruta Norte que atraviesa las zonas de conflicto de Guazapa y Chalatenango, o el “camino negro” que divide en dos Morazán. En *Las mil y una historias de Radio Venceremos*, el cronista José Ignacio López Vigil describe el desafío que significaba perforar esos límites: “La idea era caminar toda la noche y llegar hasta la Calle Negra... Ahí estaba el borde del cerco. Si lográbamos cruzar esa calle antes del amanecer, estaríamos a salvo. Pero se trataba de una gran guindeada, porque había que trasladar el puesto de mando, la emisora, la clínica con los heridos, el taller de explosivos –y toda la población de la zona–!” (López Vigil, 1991: 95). Filtrarse a través de esos límites fue la experiencia clave de la guerra civil. Para el operador de radio clandestina Carlos Henríquez Consalvi, la Calle Negra era “el límite entre la vida y la muerte” (Henríquez Consalvi, 1992: 95). Huir a través de ese límite entrañaba silencio, invisibilidad y peligro, pero también la certeza de que era una parte necesaria de la construcción de un mundo nuevo. A lo largo de las líneas de fuga, el silencio y el contacto reemplazan al discurso mientras el cuerpo colectivo de la multitud de guerrilleros y civiles se descompone y recompone en un auténtico Éxodo: “De uno en uno, la mano en la mochila del que iba delante, aguantando la respiración, fuimos pasando frente a los cuilios [los soldados del gobierno] y no nos detectaron. Rogelio [Ponceele, el cura] después nos dijo que así pasaron los hebreos el Mar Rojo para escapar del faraón” (López Vigil, 1991: 98).

El Estado soberano construye un espacio estriado gobernado por la trascendencia, por una autoridad supuestamente capaz de distribuir desde lo alto a qué lugar pertenece alguien o algo. Esto conlleva una serie tanto de exclusiones como de categorizaciones que, en el mejor de los casos, sirve para purgar a la sociedad civil(izada) de afectos. Un formidable trabajo institucional de marginalización produce la ilusión de una normatividad racional. El Estado constituye su ideal de ciudadanía por medio de un complejo proceso que simultáneamente contiene y aliena los elementos que no se conforman a su ideal. El loco, el delincuente y el enfermo (por ejemplo) están excluidos a veces del mismo modo, condenados a un laberinto de (no)espacios burocráticos: hospitales, prisiones, asilos. La no conformidad está marcada por términos que significan un exceso afectivo y una pérdida de autocontrol: histeria, locura, desvío. Como sostiene Michel Foucault, el “anormal” se vuelve un objeto del discurso, y como tal es excluido (objetivado, alienado) pero también sujeto o contenido, y de este modo recuperado para concepciones filosó-





ficas, legales y médicas de normalidad que, además, ofrecen la posibilidad de transformar afectos monstruosos en delicadas emociones: “El encierro excluye de hecho y funciona al margen de las leyes, pero se atribuye como justificación la necesidad de corregir, mejorar, llevar al arrepentimiento, provocar la vuelta a los *buenos sentimientos*” (Foucault, 2007: 298-299). Si las instituciones de lo que Foucault denomina “sociedad disciplinaria” efectúan una exclusión interna más o menos precaria –los encerrados no están del todo dentro del cuerpo político, pero tampoco están del todo afuera–, se combinan pero también están en conflicto con exclusiones más radicales que definen los márgenes de lo social mismo. Muchas de estas formas de alteridad tienen raíces arcaicas, tales como la pena de ostracismo de los antiguos griegos o el ritual hebreo de expiación que implica la expulsión sin posibilidad de volver. Dentro de la modernidad, la exclusión absoluta tiende a ser reemplazada por formas recuperables y relativas. Pero hay ciertos modos de alteridad radical que todavía persisten (por ejemplo, la pena de muerte, aunque bajo un ropaje en apariencia más humano y medicalizado), mientras otros fueron recientemente acuñados. Las políticas de alteridad absoluta más significativas de la modernidad se encuentran en las fronteras coloniales. Se trata tal vez de versiones modernizadas de formas de exclusión premodernas, ya que los antiguos griegos nos dejaron el legado de separar civilización de “barbarie”, llamada así porque las lenguas extranjeras se percibían como balbuceos incomprensibles: ba, ba, ba. Pero con el crecimiento de los imperios europeos de 1492 en adelante, y el descubrimiento de lo que Tzvetan Todorov denomina “el otro Exterior”, llegó la invención del primitivo, a quien le fueron atribuidos los afectos expulsados de las sociedades modernas (Todorov, 1998: 58). En palabras de la crítica cultural Marianna Torgovnick, “los europeos fueron guetificando y reprimiendo en su propia patria sentimientos y prácticas comparables a las que creían haber visto entre los primitivos”. Lo reprimido retorna, desplazando al Otro subalterno: “Todavía existía una necesidad expresiva residual y persistente. Así [estos sentimientos] fueron proyectados al exterior según un proceso complejo por el cual un aspecto del yo se desplazaba hacia el Otro” (Torgovnik, 1998: 14). El colonialismo instituyó algo parecido a una división del trabajo afectivo por la cual los sentimientos se alojaban en el subalterno.

Lo reprimido también es tentador; lo que está prohibido o desplazado es, después de todo, un deseo que puede volverse objeto de deseo. Torgovnik detalla cómo, desde el interior de la modernidad del siglo XX vivida como homogeneidad, estandarización y aburrimiento, los occidentales consideraron lo primitivo como el lugar de un “éxtasis” que era tanto “un signo de *eros* o de fuerza vital” como “un estado de exceso, frenesí y violencia potencial”. Y aunque Torgovnik lea esta indagación como la búsqueda de una trascendencia semirreligiosa, buscar “intimidad con las montañas” o “amistad con los animales y acceso al lenguaje de las bestias” (por ejemplo en su caso de estudio de la primatóloga Dian Fossey) está más cerca de un materialismo



inmanente. Además, Torgovnik asocia demasiado rápidamente intentos de escapar de la normatividad occidental con experiencias místicas solipsistas como las que se encuentran en los movimientos New Age o incluso en el “estilo joven” mercantilizado de la cultura del piercing (Torgovnik, 1998: 15, 103, 109). No es que este exotismo deba ser celebrado.³ Pero puede ser leído en parte como una protesta, un anhelo de escapar del yo o de los yoes que el Estado disciplinario nos autoriza a tener. El exotismo también es un deseo, aunque desplazado, de una forma de comunidad que se opone a las organizaciones y órdenes racionales instituidas por el Estado moderno. Una vez más, el afecto se comprende mejor en términos de su (no)relación con el Estado: como un rechazo que es, al menos potencialmente, la declaración de una guerra de guerrilla.

La persistencia del deseo de inmanencia demuestra que la captura del afecto por parte del Estado es contingente, parcial e inestable. El afecto capturado y (de)formado sirve de apoyo al Estado y a la afirmación de su soberanía, pero también sugiere que hay otras formaciones sociales imaginables: el afecto es autónomo; la inmanencia no depende de la trascendencia. La inmanencia preexiste a la organización social, pero tiene que ser continuamente reinventada por medio de una experimentación que produce incesantemente lo nuevo. Esta experimentación con nuevos modos de ser resiste las estrategias de encierro, los intentos de asegurar el orden social dispuesto por un Estado que reclama trascendencia y fijeza sobre la base de la presuposición y la negociación de obligaciones contractuales o del consenso hegemónico. Además, no hay ninguna fuga que no sea colectiva. No se trata de un individuo hundido en sí mismo que se conecta, se desconecta y desaparece. Experimentar con nuevos modos de ser es inmediatamente político, y en un modo que es nuevo: la máquina de guerra dispuesta en contra de y desafiando al ciudadano consumidor tanto como al Estado. En su fuga, el afecto resiste o esquiva los aparatos de captura estatales, poniendo en marcha la construcción de lo que Deleuze y Guattari denominan un “cuerpo sin órganos” que conduce a un plano de inmanencia. Lo que al principio aparece como marginal y excesivo se vuelve una fuerza que desestabiliza las identidades categóricas e individualizada, mientras arrastra a los cuerpos que afecta a lo largo de un vector de desterritorialización. Deleuze sostiene que la fuga no es negativa, porque “la revolución no pasa en lo más mínimo por lo negativo”; es activa, productiva y creativa, mientras “el movimiento de desterritorialización crea necesariamente por sí mismo una nueva tierra” (Deleuze, 2002: 314; Deleuze y Guattari, 1974: 332).

La incorporación es experimentada como plenitud más que como exceso, y hace surgir la felicidad de la guerrilla. En *No me agarran viva*, el esposo de Eugenia, Javier, dice acerca de su muerte: “Yo considero que Eugenia muere

3. Para una crítica bien articulada, véase por ejemplo Bongie (1991).



plena. Plenamente feliz. Su muerte no es sino coronar con heroísmo una vida profundamente entregada, *sin ninguna reserva*" (Alegría y Flakoll, 1983: 146; el énfasis es mío). El devenir-guerrillero es la muerte de un modo de sociabilidad, pero el renacimiento en otro. Para Edwin Ayala, un combatiente del FMLN, "en el frente volvés a nacer, todo es nuevo, lo aprendés todo, comenzás a dar tus primeros pasos". Así, volver al orden social podría resultar tan traumático como devenir clandestino. Repasando su desmovilización en 1992, Ayala piensa en todo lo que va a extrañar de la vida guerrillera: desde cantar hasta calentarse un té en el fuego o construir refugios antiaéreos, pasando por los afectos colectivos de "sentir la alegría de todos al momento de una victoria". Ayala contempla un futuro de aburrimiento asociado al hecho de tener que "navegar en el mundo de 'la civilización' nuevamente" (Ayala, 1997: 60, 277). En el umbral entre lo que implícitamente es "barbarie" y su reinserción en la "civilización", Ayala se encuentra con la madre de un camarada caído: "Salí de la multitud para acercarme a una persona; en un principio dudé, pero me acerqué, se trataba de la madre de Leo. Al llegar frente a ella no hallaba qué decir. Ella estaba sentada. Entonces me acurruqué y le dije: '¿Verdad que usted es la mamá de Leo?'". Para Ayala, reingresar a la vida civil es una transición de la multitud a lo personal, del silencio a un discurso que nombra lazos familiares y posiciones sociales. Del afecto a una monotonía y a un vacío desafectados.

La alegría y la felicidad son rasgos constantes de la experiencia guerrillera. La felicidad surge cuando el combatiente camina, como en el comentario de Ayala acerca de "la alegría de todos en el momento de una victoria". Además, y aunque el FMLN haya asumido el papel del combatiente de principios forzado a la violencia por falta de una vía pacífica de cambio social, está la felicidad de ver caer al enemigo. Matar está asociado con pasiones alegres. Los combatientes solo se lamentaban cuando era necesario ejecutar traidores dentro de las filas de la guerrilla. Una felicidad especial se da cuando las bajas corresponden a los batallones de élite del gobierno –tales como el Atlacatl, entrenado en los Estados Unidos y responsable de graves violaciones a los derechos humanos–. Y pocas cosas pueden compararse con la felicidad que produce el atentado contra Domingo Monterrosa, el coronel responsable de la infame masacre de El Mozote, en la que murieron 750 campesinos desarmados –que "bien podría haber sido la masacre más grande de la historia latinoamericana moderna" (Danner, 1994: 10)–. Después de la muerte de Monterrosa, hasta un no combatiente como el cura Poncele expresa una alegría que se intensifica hasta una felicidad compartida supuestamente por todos: "yo me alegré mucho. Usted también ¿verdad?... ¡Pero cuánto nos alegramos al saber que había sido un éxito el plan que prepararon contra este hombre!" (López Vigil, 1987: 93). En *Las mil y una historias de Radio Venceremos* de López Vigil, que, exultante por su ingenuidad, reconstruye en detalle cómo se ejecutó la operación para matar a Monterrosa, el episodio es un momento de celebración y de éxtasis comunitario: "¿Has oído vos un gol de





la selección de Brasil en el Maracaná? ¡Pues así fue la gritazón de todos!... ¡Las radistas, los cipotes, todo el puesto de mando en una sola algarabía, abrazándose y estampándose besos como en día de bodas!" (López Vigil, 1991: 334). Francisco Mena Sandoval, un comandante guerrillero que había sido previamente oficial del ejército salvadoreño y que observa que "Monterrosa, al igual que yo, era de extracción popular", es el único capaz de ver en la vida y en la muerte del coronel una oportunidad perdida: "Un buen militar, como sin duda él lo fue, podría jugar otro papel en una Fuerza Armada al servicio de la nación y subordinado al poder civil electo por el pueblo" (Mena Sandoval, 1992: 344, 349). En una suerte de híbrido entre populismo y teoría de la sociedad civil, Mena Sandoval, imaginando estructuras de representación alternativas, es el único que excluye la felicidad –el afecto– de su discurso.

Ponceele, por otro lado, vuelve una y otra vez a la felicidad que esquiva la lógica de la representación, que "no puedo describir en palabras". Más allá de la felicidad de la victoria, el cura guerrillero asocia este goce indescriptible al movimiento constante de la vida en las zonas liberadas: las *quindas* y la entrada a aldeas liberadas del control del gobierno. Cuando llega a un pueblo que acaba de ser liberado, Ponceele vuelve a hablar de "una gran alegría, difícil describirla en palabras". En el campo, el ejército guerrillero se mezcla con los aldeanos en medio de un ambiente festivo. Cuando el combate termina "y entra nuestro ejército es bien alegre... Los compañeros andan felices tomando fresco y muchas veces organizan un baile... A las muchachas les da gusto bailar con un guerrillero. Aunque los compas no bailan muy bien. Tocan rancheras y cumbias y es una sola alegría" (López Vigil, 1987: 74, 88-89). Un clima de carnaval acompaña el quiebre de la línea de fronteras cuando el FMLN demuestra la permeabilidad de los tenues límites entre la ciudad y el campo. *Radio Rebelde* (un libro centrado principalmente en el humor y en desventuras cómicas) destaca igualmente la atmósfera carnavalesca que rodeaba la entrada a un pueblo. En un episodio que no aparece en la traducción inglesa, nos enteramos de que transmitían una obra de teatro muy popular que se llamaba *El quinto piso de la alegría*: "Y la radio transmitía los combates primero y la alegría después" (López Vigil, 1991: 259). El quinto piso de la alegría se vuelve luego el título del testimonio de la holandesa Karin Lievens, que pasó tres años con la guerrilla (Lievens, 1988).

Topológicamente, la distinción entre trascendencia e inmanencia es la diferencia entre la dimensión vacía de la soberanía jerárquica y las $n-1$ dimensiones (una multiplicidad despojada de lo trascendente) que define la inmanencia. A menudo, esta distinción se juega en el conflicto entre el "pez en el agua" de la guerrilla maoísta y el poder aéreo imperialista, o entre la subversión subterránea y el Estado monumental.⁴ Por ejemplo, los rascacie-

4. Acerca del poder aéreo, véase Lindqvist (2001).





los provocan una atracción irresistible para los elementos vagabundos y móviles de la máquina de guerra nómada. Construir hacia arriba es un rasgo de unificación homogeneizante, desde la Torre de Babel hasta las Torres Petronas. Babel encarna todavía el sueño de una comunicación simple y transparente, pero también fue el primero de esos proyectos (y la primera de esas torres) que colapsó. Uno duda en llamar “moderna” a la Torre de Babel, pero al igual que las Pirámides, su altura requirió una cooperación que solo la modernidad pudo poner a punto. Y el centro de Kuala Lumpur, el sitio donde se encuentran las Torres Petronas, es un “precinto inteligente” instalado en el proyecto de comunicación más ambicioso del mundo: el “Corredor Super Multimedia” (MSC) de Malasia, un área del tamaño de Singapur que estará completamente en red, donde se encuentran Putrajaya y Cyberjaya, dos nuevas “ciudades inteligentes... con industrias multimedia, centros de investigación y desarrollo, una Universidad multimedia y oficinas operacionales para multinacionales que deseen dirigir su producción y actividades comerciales a escala mundial por medio de tecnologías multimedia”. “El futuro es el MSC”, declara su página web.⁵ ¡No si la máquina de guerra está en el medio!

Entre las hazañas más resonantes del FMLN, que tal vez haya sido el momento definitorio de la guerra civil, se encuentra la toma en noviembre de 1989 del Sheraton de San Salvador, uno de los edificios más altos de la ciudad. En palabras de López Vigil: “Asaltamos ese hotelazo por ser la altura dominante de la colonia”. La altura los atraía, tanto como su posición dominante dentro del elegante barrio del Escalón donde lanzaron un contraataque durante la ofensiva de noviembre de 1989. Pero el Sheraton también tenía sus sorpresas. El FMLN no sabía que “adentro estaba nada menos que el secretario general de la OEA, João Baena Soares, que había viajado a El Salvador para saber de la guerra y acabó viviéndola” (López Vigil, 1991: 537). Y –lo que todavía fue más relevante– había doce Boinas Verdes norteamericanos parando en la torre VIP del hotel, que se convirtieron en prisioneros del FMLN. El presidente norteamericano (George H. W. Bush) envió desde Fort Bragg a un grupo de élite de operaciones especiales, Delta Force, listo para intervenir directamente en la guerra civil salvadoreña por primera vez. Pero luego de veintiocho horas, los guerrilleros abandonaron el hotel por su propia voluntad. Según los informes de la prensa, habían simplemente desaparecido: “Los reporteros que se acercaron al hotel poco después del amanecer... dijeron que no había señales de los rebeldes” (Tisdall, 1989). Otro informe subraya el carácter esquivo de los guerrilleros (“los rebeldes no estaban por ningún lado”) en contraste con la inmovilidad territorial y la obediencia a los mandos superiores de los soldados norteamericanos: “Los

5. Véase Multimedia Development Corporation: Driving Transformation: <www.mdc.com.my/msc>, y MSC Malaysia: Spearheading Transformation: <www.msomalaysia.my>.





Boinas Verdes, sin embargo, seguían apostados detrás de las barricadas. ‘No tenemos órdenes así que seguimos acá’, dijo uno de ellos ante un grupo de periodistas” (Gibb, 1989b).

La ofensiva había terminado. El FMLN había demostrado que era capaz de organizar y sostener una acción en pleno centro de la clase media salvadoreña; por otro lado, el gobierno había demostrado que no tenía ningún escrúpulo en bombardear a su propia población, o en asesinar a algunos de sus líderes intelectuales, seis sacerdotes jesuitas en la Universidad Centroamericana. Terror de Estado que no puede igualarse con el “acto de terrorismo indignante” (en palabras del vocero del Departamento de Estado norteamericano) que los insurgentes habrían cometido (Gibb, 1989a). El *impasse* resultante condujo a los acuerdos de paz que le pusieron un punto final a la guerra. Pero en un giro inesperado, y tal vez como anticipación de futuras guerras y ataques a rascacielos, el incidente en el Sheraton, impulsado por la decisión de escapar de barrios obreros bombardeados desde el aire, había demostrado que la desterritorialización casi imperceptible encarnada por el Éxodo podía ser una perturbadora forma ofensiva. Al filtrarse a través de las fronteras que dividían lo subalterno de la élite, el FMLN desestabilizó la posibilidad de mantener la división, la exclusión de la cultura y el afecto.

Deleuze y Guattari no son los únicos que revalorizan el afecto como una forma (tal vez inconsciente, y por lo tanto más significativa) de crítica social. Una política del afecto, por ejemplo, también ha caracterizado al feminismo. Dos críticas literarias, Sandra Gilbert y Susan Gubar, estudian las representaciones de la “loca del ático” y sostienen que “una y otra vez” las escritoras del siglo XIX “proyectaban lo que parecía ser la energía de su desesperación en apasionados y hasta melodramáticos personajes que encarnaban el impulso subversivo que inevitablemente siente una mujer cuando contempla la ‘arraigada’ maldad del patriarcado” (Gilbert y Gubar, 1979: 77). Igualmente, pero desde una perspectiva marxista, el crítico Terry Eagleton trata de rescatar el afecto de otra forma de encierro, su estetización. Eagleton sostiene que la estética es el medio privilegiado por el que el afecto resulta purificado, sujeto al aparente desinterés de la ideología liberal, al ser transformado en “hábito, piedad, sentimientos y afecciones” y volverse así “la última fuerza integradora del orden social burgués”. Pero precisamente por esta razón, el arte se vuelve un recurso para la revolución si puede reconectarse con una corporeidad resistente: “Si la estética es una cuestión ambigua y peligrosa, es porque... hay algo en el cuerpo que puede rebelarse contra el poder que se inscribe en él” (Eagleton, 1990: 20, 28). También el psicoanálisis ha tematizado la ambivalencia del afecto, por la cual el afecto surgido de la enfermedad mental (melancolía, angustia) proviene de una represión cuyo origen es básicamente social. Y mientras que el psicoanálisis tiende a ser cómplice de las estrategias de normalización del Estado, hay otras trayectorias imaginables: Ranjana Khanna, desde el campo de la teoría poscolonial, propone por ejemplo una “melancolía crítica”, un “afecto colonial” que vuel-





va “visible el conflicto psíquico entre la modernidad colonial y poscolonial” (Khanna, 2003: x).

La ambivalencia funciona en ambos sentidos. Como señala Torgovnick, el fascismo también se caracteriza por una búsqueda del éxtasis: “Cuando los nazis renovaron la glorificación del campesino primitivo y la primacía de la sangre y de la tierra, desencadenaron una ola de sentimientos oceánicos ejemplificados por los actos de Nuremberg. También produjeron la devastación de la Segunda Guerra y el horror de los campos de concentración” (Torgovnick, 1998: 217). La teoría de la hegemonía encuentra un escollo en el fascismo: Laclau tuvo que enfrentarse con el problema de cómo distinguir entre populismos de izquierda y de derecha, entre hegemonía y “contra” hegemonía, entre fascismo y revolución. Como voy a mostrar, la teoría deleuziana del afecto también vacila cuando se enfrenta con el nazismo, aunque se opone a las tendencias no hegemónicas del fascismo, al impulso y la ocupación de una línea de desterritorialización absoluta. Hoy, el otro radical se llama terrorismo. El conflicto entre trascendencia e inmanencia, Estado y máquina de guerra, altos edificios y nómadas, afecto y (nuevas formas de) normatividad, está cifrado en la “guerra al terror”. El rótulo “terrorismo” es una deslegitimación instantánea, que aliena y niega cualquier derecho o reconocimiento a aquello que designa. El terror define la política contemporánea, y aun así es percibido como no político, como el exceso afectivo de un “fundamentalismo” irracional. Creo que Deleuze nos proporciona los medios para poder pensar mejor una fenomenología y una política del terror, pero también que un análisis del terror revela nuevas ambivalencias. El terror rompe los límites entre lo civil y su otro, y ayuda a fomentar un control social en el que el Estado también se vuelve afectivo y por ende inmanente.

Terror

Hoy el terror es el límite absoluto de lo civil que marca la decisión última: “O se está con nosotros o se está en contra”, como declaró George W. Bush después de los ataques del 11 de septiembre. Esta renovada dicotomía “civilización o barbarie” ya no permite ningún proyecto civilizatorio, solo una elección tajante. Sobre las cabezas de los terroristas la “comunidad global” vierte todos los epítetos históricamente reservados a los reclusos de las instituciones de la sociedad disciplinaria: los fanáticos, los forajidos, los locos constituyen un “eje del mal”. Son el otro exterior, la no-comunidad global. Pero la condena que suscitan los terroristas indica posiblemente el temor de que tengan su propia comunidad, invisible, habitando en los poros de la nuestra. Además, sugiere que, lo queramos o no, es posible que todos seamos arrastrados dentro de esa inmanencia radical. Enfrentados a una guerra total contra el terror, los liberales tratan de renovar una política racional, bajo la consigna de la “comprensión”. Occidente tiene hoy sobra-





dos motivos para tratar de entender a sus otros más allá de sus fronteras (y con frecuencia, dentro de ellas); los Estados Unidos deben reflexionar acerca de cómo su política exterior ha causado tanto odio, tanto desprecio. Retorna una lógica de la representación, que busca darle un rostro o una voz al conspirador invisible. La comprensión provee motivos y razones a los agentes del terror –sin por supuesto jamás justificar la destrucción–. Pero esta disyunción entre comprender y justificar, el hecho de que entender los motivos requiera poner entre paréntesis los actos terroristas, muestra que el terrorismo traza el límite del liberalismo, que hoy pasa entonces entre la motivación comprensible y la acción excesiva. Una vez más, queda un residuo no racional, en este caso el plus de los medios sobre los fines. Este residuo es un afecto (¿qué es el terror sino el afecto enloquecido?) que los liberales prefieren ignorar.

Los liberales y el nuevo Estado soberano, no liberal o neoliberal, pueden parecer tener un desacuerdo fundamental, pero ambos coinciden en que el terror, el único afecto que ni el Estado ni el liberalismo han logrado asimilar, debe ser eliminado del discurso y de la política. Mientras que el Estado tipifica esta eliminación, al refrenar el movimiento de personas por medio de mecanismos de seguridad y de fronteras inmigratorias, o instigando cacerías contra individuos demonizados (Saddam, Osama, Mullah Omar), los liberales tratan de disociar a las personas de sus acciones, concibiéndolas solamente como marcas de desesperación. Así, el nuevo Estado soberano no se equivoca al no poner entre paréntesis el afecto: su resuelta campaña de “guerra contra el terror” identifica al terror como la encarnación de un afecto irrecuperable, y al estado de sitio inducido por las denominadas fuerzas invisibles del terrorismo como lo que está finalmente en juego a la hora de lograr cohesión social.

Los estudios culturales son propensos a sugerir que el terrorismo es, en última instancia, una construcción discursiva: no hay terrorismo en sí, sino una construcción del “terrorismo” que estigmatiza y nos impide comprender a las fuerzas contra-hegemónicas o a grupos marginalizados (irlandeses republicanos, resistencia palestina, musulmanes). Este argumento no llega a justificar el terror, pero da vuelta el tablero al sugerir que el terrorismo es de hecho funcional al Estado: el terror es la última excusa para la disciplina, que el nuevo Estado soberano invoca para justificar el incremento de la vigilancia, la detención sin juicio previo, e incluso (en los Estados Unidos) la posibilidad de tortura. El sociólogo Frank Furedi, por ejemplo, sostiene que “la política del miedo tiene una resonancia tan poderosa... por la forma en que la persona se ha transformado en un sujeto vulnerable”, y que como respuesta tenemos que “tratar de humanizar nuestra existencia” (Furedi, 2005: 132, 169). Pero esta posición tiene un problema. El terrorismo funciona como una construcción que produce sujetos civiles dóciles al mismo tiempo que nos presenta imágenes de mentes malvadas más allá de todo límite. El rótulo de “terrorismo” se ha vuelto un arma poderosa en el arsenal discursivo del Estado,





incorporado por numerosos Estados-naciones para reencuadrar conflictos históricos por medio de la simplificación lingüística de la "guerra contra el terror". Reduciendo una vez más toda política a la hegemonía (el intento de construir coaliciones discursivas, de afirmar equivalencias y producir antagonismo), los estudios culturales se niegan a pensar en el afecto. Todo se convierte en un juego político, jugado en el mismo terreno con un reglamento compartido.

Por el contrario, el nuevo Estado soberano no se equivoca al identificar en el terrorismo una forma de organización radicalmente diferente que trastorna su orden. El terror no es simplemente un elemento más en una guerra de posición, ni el exterior constitutivo de la hegemonía *tout court*. El terrorismo puede ser un significante que ha adquirido preeminencia (aunque no es la primera vez) en los últimos años, pero no puede ser reducido al nominalismo de una estrategia discursiva. El terror es también, y por sobre todo, una configuración particularmente intensa del afecto. Además, el Estado hace bien cuando teme que el terror amenace la distinción entre adentro y afuera, de la que en forma implícita dependen tanto la teoría de la hegemonía como la teoría de la sociedad civil. Los movimientos terroristas pueden reproducir modos de organización y de representación característicos del Estado, mientras que el terror aparece (o se lo describe como) más allá de todo límite; pero en última instancia el terror funciona concentrando y por ende intensificando disposiciones afectivas que pueden encontrarse en los poros de toda organización social. El terror trabaja sobre los residuos afectivos que deja el trabajo de constitución que funda la soberanía, devolviéndonos al flujo afectivo anterior a la organización de la jerarquía social.

El nuevo Estado soberano también hace bien en insistir que el terror marca el fin de la negociación, el límite del discurso racional. Con el terror no se negocia. Pero este cliché gastado, que se usa a menudo para justificar la represión estatal (sin darse cuenta de que la represión estatal puede utilizarse recíprocamente para justificar el terror), se sostiene sólo en tanto el terror nunca llega a una mesa de negociaciones. El terror puede precipitar o condicionar el diálogo, pero estrictamente hablando cuando comienza la negociación, termina el terror. El terrorista que negocia sufre un cambio de estado. Por eso los liberales distinguen "terrorismo" de "terroristas", los individuos o los movimientos que ejercen el terror del terror mismo: con individuos se puede negociar, pero con el terror no. De allí la dualidad que estructura tantos grupos terroristas: Sinn Fein-IRA; FMLN-FDR; ETA-Herri Batasuna; OLP-Brigadas Al Aqsa; el ala política y el ala militar. Igualmente, aun los Estados más represivos suelen preferir agentes (escuadrones de la muerte, servicios secretos) que combatan clandestinamente a sus enemigos invisibles. Ninguna de estas facetas es, de manera simple, un mero suplemento, así como ninguna expresa plenamente la verdad de la otra. Sinn Fein no es "simplemente" la IRA usando Armani en vez de rifles Armalite, como dicen a veces los Unionistas del Ulster. Igualmente, las armas tienen una lógica y un afecto





propio, y esta lógica muda debe ser investigada, porque nunca logrará ser completamente reprimida, excorcizada o puesta en palabras.⁶

Mi comparación implícita entre el FMLN y Al-Qaida, y entre el Sheraton de San Salvador y el World Trade Center de Nueva York, puede llegar a sorprender. A diferencia de Sendero, el FMLN fue por mucho tiempo la joya más preciada de la izquierda internacional, probablemente el último grupo guerrillero tercermundista (excluyendo a los zapatistas mexicanos, cuya labor y *milieu* nunca ha sido la violencia) que contó con extensas redes de solidaridad internacional. Pero no tiene sentido recurrir a la oposición trillada entre “terrorista” y “guerrilla libertaria”; más significativa resulta la continuidad entre los dos. Grupos tales como el Comité de Solidaridad con el Pueblo de El Salvador en los Estados Unidos o el Comité de Derechos Humanos de El Salvador en Gran Bretaña propagaron una representación distorsionada de la naturaleza de la guerra salvadoreña: la presentaban como la misma lucha de siempre del débil contra el fuerte en nombre de los derechos civiles y humanos. Confundiendo fuerza afectiva con derechos civiles, podría decirse que esta representación debilitaba al FMLN más que ayudarlo. El FMLN abrió nuevos espacios de libertad e inauguró prácticas de innovación creativa. Pero también fue inevitablemente un agente del terror: una máquina de guerra, no un grupo de negociación. Debido a la intensidad afectiva en la que se movía y que no dejaba de producir, no es posible imaginarlo fomentando el liberalismo pluralista. E igualmente, al insistir en la centralidad de la lucha hegemónica (y sobre todo su celebración de lo subalterno), aquellos que leen testimonios centroamericanos dentro del marco de los estudios culturales pierden de vista la verdadera trama. Por ejemplo, el controvertido antropólogo David Stoll está en lo correcto cuando insiste con que *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* de Rigoberta Menchú es un testimonio guerrillero, escrito en apoyo del Ejército Guerrillero de los Pobres de Guatemala e instigado por él. El comentario de John Beverley de que el libro era considerado “como una defensa de la autonomía cultural y de la identidad política indígena más que una vanguardia revolucionaria de izquierda” muestra meramente la ceguera más o menos deliberada con la que el texto fue leído fuera de Guatemala y, en términos más generales, la necedad casi perversa de muchos de los movimientos de solidaridad con América Central (Stoll, 1999; Beverley, 2004: 84).

El terror nos llega desde afuera, nos guste o no, y nos iguala a todos. El terror se apodera de nosotros y nos vence; no somos sujetos del terror, estamos sujetos a él. Todos somos víctimas más que agentes, lo cual puede producir la sensación de una salvaje democracia de las víctimas: los corredores

6. No hay una reflexión más elaborada ni más inquietante sobre la lógica muda de la violencia en Irlanda del Norte (o incluso en cualquier otro lado), que el film *Elephant*, de Alan Clarke (1989). Véase Kirkland (2003).





de bolsa y los ejecutivos de los bancos dejan de sentirse los amos del universo, para pasar a ser tan vulnerables como el portero. El terror produce una nivelación que oblitera la individualidad. Todos somos iguales porque todos somos (potenciales) víctimas de la violencia terrorista, sujetos al terror. Nos guste o no, otra vez, estamos obligados a darnos cuenta de que somos parte de una colectividad. El terror funciona mediante un azar indiscriminado: el conjunto del orden social, y todos sus elementos, quedan bajo un estado de sitio. Nos volvemos sinécdoques de dicho orden social: mujeres, niños, ancianos o discapacitados son todos (igualmente) ejemplos de (digamos) el Estado israelí o del imperio británico. Pero el terror nunca es completamente azaroso: siempre interpela. Es el terror como afuera constitutivo, que hace visible la presencia de la comunidad que se propone destruir, como si su imagen en negativo quedara impresa en nuestras retinas. El terror congrega; nos convoca a "unirnos" ante la tragedia. Incluso los sobrevivientes son llevados por el Estado o por el terror a identificarse con las víctimas: por ejemplo, en los interminables obituarios del *New York Times* de los muertos en el World Trade Center, el diario nos dice que "son nuestra propia historia, apenas modificada, reemplazada por la del vecino".⁷ Podría haber sido yo, podrías haber sido tú; en esto, somos indiferentes. Ama a tu vecino, ámate a ti mismo.

También quedamos igualados porque hemos sido arrancados del orden que encarnamos. Desordenados, desprotegidos o dudando de cuán efectiva es la protección que se nos ofrece, no nos diferenciamos del terrorista. Al igual que el terrorista, que vive sin hogar y en la incertidumbre, afuera de los límites de lo social, somos forzados a participar de esa vida, aunque brevemente. Se trata del terror en tanto hace volar por los aires (a menudo literalmente) el límite entre el adentro y el afuera. De allí la cualidad del terrorista suicida: una igualación aterrizante en tanto el terrorista "nos lleva con él". Pero de allí también la sospecha que el terror siembra en la población a la que amenaza. Somos llevados a identificarnos con nuestros conciudadanos (podría haber sido yo), pero también a sospechar de nuestros conciudadanos (podrías ser tú). Alguna vez el terrorista fue como nosotros y podría seguir aparentándolo. Si estamos realmente en una relación de sinécdoque con el Estado, entonces podemos tomar la ley en nuestras manos: el hombre aquel con la mochila, ¿no será uno de ellos? ¿Está con nosotros o en contra? Sospecha de tu vecino (¿sospecha de ti mismo?). El terror es entonces inmediatamente colectivo y social, y simultáneamente nos hace ver los límites de lo social, mientras las paredes se derrumban. El terror evoca una vida afuera de la comunidad, pero también otras formas de comunidad. La red terrorista que infiltra un orden social centrado en el Estado afirma una red de células y nódulos inmanente, sin Estado, aunque un grupo terrorista se proclame como fundador de un nuevo Estado (paralelo o en espejo). ¿Por qué el Estado debe-

7. Citado en Simpson (2001: 6).





ría ser inevitable? La comunidad que se establece por medio del terror puede ser invisible o imperceptible, pero todos somos arrastrados a ella cuando estamos sujetos al terror. Parte del romance que inevitablemente lo liga al terrorismo depende de esto. Devenir-terrorista significa la muerte social, con todos los rituales de la clandestinidad que incluyen el cambio de nombre, la separación de la familia y de los amigos y el peso del secreto que lo inscribe a uno fuera de lo que ahora parece ser una cotidianeidad superficial. Pero también significa descubrir una nueva comunidad de conspiradores y compañeros de ruta, refugios clandestinos y comunicaciones en clave tal vez mucho más profunda. Una comunidad intensiva reemplaza a una extensiva: el sacrificio de la individualidad social se vive como una nueva forma de vitalidad y de vida, incluso cuando esa vida está dirigida a infligir la muerte.

En tanto desindividualiza, el terror debilita el pensamiento y el lenguaje racional. El psicólogo Rony Berger observa que “durante un ataque terrorista e inmediatamente después, la mayoría de las funciones cognitivas de las personas se encuentran temporariamente alteradas”. Los sobrevivientes reportan “confusión, desorientación, problemas de atención, falta de concentración, olvido, dificultades para tomar decisiones e incapacidad de juzgar” (Berger, 2001). El terror es corporal más que significativo o lingüístico. Comienza tomando el cuerpo; a menudo lo paraliza. El terror no funciona tanto como una idea cuanto como “un shock del pensamiento” (tomando prestada la frase de Massumi). O quizás es una idea tan excesiva que resulta shockeante, inasimilable e inmediatamente corporal. Aturde, tenemos que recuperar el aliento para volver a hablar. La boca se nos seca. Bajo un estado de terror, pasamos del lenguaje a un temor silencioso. Alternativamente, como parte de un *loop* intensivo que paraliza el cuerpo y lo pone en movimiento una y otra vez, mientras el cuerpo simultáneamente conserva energía y produce aceleradamente nuevas reservas, el terror induce una actividad hiperkinética: palpitaciones, temblores, sudor. La sangre se inunda de azúcar y los músculos se tensan. Nos tiemblan las piernas; se nos doblan las rodillas. La intensidad del terror nos deja la lengua colgando, balbuceante. Del lenguaje pasamos al grito, deformado, a-significante. Pasado un tiempo, el cuerpo permanece hiperalerta y sensibilizado, atento al menor movimiento o ruido, sobresaltándose o distrayéndose fácilmente. La violencia terrorista puede compararse con el lenguaje (“la propaganda por los hechos” del anarquismo), pero siempre pertenece a un orden diferente, un orden que subvierte y le pone límite al lenguaje. En este sentido, el terror es como el dolor, que “no simplemente opone resistencia al lenguaje sino que lo destruye activamente, produciendo una inmediata reversión a un estado anterior al lenguaje” (Scarry, 1985: 4). Biológicamente, el terror pone en cortocircuito el córtex para afectar directamente el sistema límbico. Por un instante, quedamos reducidos a lo que el filósofo italiano Giorgio Agamben, en *Homo Sacer*, denomina “nuda vida”, una vida “muda, indiferenciada y despojada tanto de la generalidad como de la especificidad que hace posible el lenguaje” –según lo explica el crítico Andrew Norris (2000: 41)–.





El terror también es inherentemente anti-narrativo. La narración es anterior al terror (como justificación o exorcismo) o viene después (como resolución o explicación). Sí, el terror está rodeado de relatos: los actos de violencia se infiltran en el discurso, como ocurre actualmente con las referencias ubi-cuas al 11 de septiembre; el discurso se aglutina alrededor del terror y del terrorismo, suministrando el “oxígeno de la publicidad” que según Margaret Thatcher respiraba el IRA. El terror exige una explicación o un relato que lo justifique. A veces nos damos cuenta de que no podemos hablar de otra cosa. Pero esto ocurre precisamente porque el terror mismo no produce ningún relato, y desborda cualquier otro discurso. Los relatos que rodean al terror son como melodías silbadas en la oscuridad, que tratan de compensar un vacío aterrador. Como cualquier forma de violencia, el terror “perturba necesariamente toda secuencia y continuidad estructural, causal o narrativa” –afirma el antropólogo Robert Thornton–. Inaugura y sostiene un relato, pero siempre queda afuera de las historias que se relacionan con él: “El acto de violencia... hace necesario escribir un nuevo relato para explicar la pérdida, dar cuenta del trastorno y reconstruir posteriormente las relaciones sociales”. Tal como explica Thornton, “esto hace que la violencia *aparezca* localizada en el ‘origen’ de una nueva forma social, de nuevas conductas y nuevos relatos, y *aparezca* como su ‘causa’, pero se trata de una falsa percepción basada en la peculiar temporalidad de la violencia y de su naturaleza caótica” (Thornton, 2002: 43-44). En el terror, la violencia puede captarse plenamente como tal. El terror comparte así esta “peculiar temporalidad” más allá y por debajo del relato, más allá del tiempo narrativo. Y mientras las historias pueden servir para sanar las heridas abiertas por el terror, también justifican la violencia, porque sin violencia no habría historias.

La ofensiva del FMLN de 1989 y la ocupación del Sheraton de San Salvador inspiró uno de los textos testimoniales más interesantes de América Latina: un libro que se describe como “mezcla de crónica y collage literario”, un “documento-testimonio de la conciencia popular”. El “Cipitío” en el Salvador Sheraton comienza con los efectos de los primeros ruidos de la ofensiva entre los transeúntes, la guerra entrando en la ciudad. La respuesta inicial al bombardeo de morteros y artillería es un shock estremecedor y un estado de éxtasis:

Sábado 11 de noviembre. 09:00 (o tantito antes)

¡Bomb! –el primer pijazo; ¡Bomb! –dos... ¡Bomb! –tres..., ¡Bomb! ¡Bomb! –cuatro... cinco... ¡Bomb! –seis... siete... ocho...

El corazón se estremece a cada cachimbazo. Las explosiones se escucharon a gran distancia, pero el caos se apoderó del centro de San Salvador en aquel momento. Se vuelven unas a otras las miradas y la escena se congela. La gente deja de caminar o de hacer... “Las estatuas de marfil/son aquí y son allá, / uno, dos y tres...” ¿Oíste, oíste? Preguntó una estatua y se descongeló la escena... Seguí caminando, como atravesando un escenario de hielo...



El discurso, buscando confirmación (“¿Oíste, oíste?”), interrumpe y desplaza el terror y el shock inicial, pero lo que queda es un campo congelado. El narrador del libro, un intelectual de clase media simpatizante del FMLN, se va a la casa a hacer sus valijas y estar listo para el exilio, con algo de mala fe: “Mañana, domingo 12, salgo para México. Voy a hacer gestiones en favor de la cultura salvadoreña (ejem)” (Colectivo Huitzilipochtli, 1990: 7, 9, 11; las elipsis pertenecen al original).

Mientras las clases medias se preparan para huir del terror que invade sus rutinas diarias, llegan los espíritus. Aunque el narrador espera seguir los acontecimientos desde México, donde “la información periodística sí es buena”, el libro abandona la linealidad narrativa. En lugar de ello, imagina a las fuerzas guerrilleras en compañía de un espíritu salvadoreño asociado con criaturas míticas, el *cipitío*, junto con su compañera la *ciguanaba* (que suele representarse como una madre castradora), y cuenta sus historias entrelazando poesía, noticias de los periódicos, testimonios personales, dibujos y fotografías de la acción militar. A la voz del narrador se unen muchas otras voces: una cacofonía de ruidos, perspectivas en conflicto, sonidos, imágenes, hasta la música que escucha el narrador, la suite “Los planetas” de Holst, interpretada por la Filarmónica de Berlín. El narrador escucha a Karajan dirigiendo “Marte, portador de la guerra” mientras “estremecido” escucha a “Marte, conductor de helicópteros y tanquetas. Con su fuerza de fiera cósmica, sus huracanes de fuego, sus bombas de 500 libras o más, cayendo inmisericordes sobre el valle y colinas de San Salvador...”. Está luchando por ver y entender lo que está ocurriendo, cegado por la “brutal” desinformación de las radios oficiales que solo pasan marchas militares y “Submarino amarillo”. Se refugia en su casa, donde trata de sintonizar la Radio Venceremos de la guerrilla, pero la señal ha sido interferida. Puede hacer un relato de los efectos del terror pero no de los acontecimientos mismos: “Somos testigos, pues, más bien de oídas aunque un poquito también de vistas, porque en la cara de la gente hemos tocado el miedo”. Finalmente la guerra “llegó a la metrópoli de este campesino país... Hasta ahora solo la habíamos vivido por televisión y por chambres” (Colectivo Huitzilipochtli, 1990: 11, 33, 36, 48). Televisión y rumores: dos modos de comunicación decisivos para el control social. Pero mientras el primero es “de uno a muchos” (aunque haya muchos canales disponibles a cualquier hora, cada uno retiene la estructura “uno para muchos”), el segundo es inherentemente “muchos para muchos” por el hecho de que no hay un solo sujeto de enunciación ni un destinatario simple. Los rumores siempre están circulando, sin rostro y cambiando de forma, en el fondo y en los intersticios de la sociedad.

El “Cipitío” se aproxima a la mutabilidad y a la variación continua de los rumores, con su collage de elementos, algunos verificables, otros claramente ficcionales, otros míticamente agrandados o distorsionados. De igual manera, el libro describe al FMLN circulando y cambiando de forma por los poros de la sociedad. Proscrito de los canales oficiales de (des)información, no sor-



prende que la guerrilla conviva con los circuitos del rumor, y que sus atentados sean exagerados y mitificados. Cuando la ofensiva se mueve hacia el barrio de Escalón, el “Comandante ‘Cipitío’” saca y mete a los miembros del grupo guerrillero del Sheraton transformándolos en un jaguar, un coyote, un ciervo, un colibrí, un quetzal, etcétera, que se desplazan en un carro “invisible para las patrullas y retenes”, mientras la luna maya Tezcatlipoca se oculta servicialmente detrás del volcán San Salvador. En la guerrilla, la representabilidad se desvanece. Los guardias escuchan el ruido espectral del carro, “ú, ú, ú, ú, ú, ú, ú... chiiiiiiir, chir... chilín-chilín,” pero son incapaces de “atinar la procedencia”. Y mientras el discurso es reemplazado por el sonido, el lenguaje también queda minado. Los combates y los bombardeos no solo producen una serie de explosiones onomatopéyicas: “Ra-ta-plan-plan-plan... plin... pffff... bomb... pffff... bomb... Por aquí... Por allá... bomb-boromb... ra-ta-pum-bomb-bomb... Por todos lados”. El discurso legitimador y hegemónico muestra el sonido de la guerra, la represión, el terror y la subversión, mientras es trastornado y reformulado, lo cual lo deforma: “DemocraCIA: ra-ta-tatá... Libertad: bomb-bomb-bomb-bomb...”. Igualmente, el cipitío y la ciguanaba se diferencian no tanto por su lenguaje como por su risa característica. Las pocas veces que hablan, lo hacen o bien en el dialecto salvadoreño (“¡Ya, pué!”, “pues, cipotones”) o en una lengua indígena, como cuando descubren la presencia de los Boinas Verdes en el hotel: “El Comandante ‘Cipitío’ soltó un agudo ji, ji, ji, ji, ji... y distribuyó órdenes y posiciones. Desde el lobby, la ‘Ciguanaba’ gritó en náhuatl ‘Soy su madre, la guerrera’” (Colectivo Huitzilipochtli, 1990: 14-15, 62-63; las elipsis pertenecen al original). Pronunciado en náhuatl por una criatura mitológica, e incomprensible para sus destinatarios, el grito de la Ciguanaba afirma una fundación subalterna. Al FMLN no se lo representa simplemente como una resistencia a un régimen opresivo de Estado, aunque este haya sido principalmente el fundamento de la solidaridad que cosechó internacionalmente. Más bien, es percibido en relación a tradiciones anteriores al Estado, habitando en un espacio que se despliega afuera de cualquier duopolio Estado/sociedad civil. Además, aun si se infiltra en la metrópolis y ocupa el corazón de la clase media salvadoreña, el FMLN nunca forma parte plena de dicha sociedad. Sea en las “zonas liberadas” rurales de Guazapa, Morazán y Chalatenango, o en las zonas urbanas de Escalón o del Sheraton, el FMLN constituye un modo alternativo de organización social más que un “contra-Estado”. Tal como sugiere la Ciguanaba, está asociado con las fuerzas que le han dado nacimiento al Estado, solo para rechazarlo.

El terror está suscripto tanto a la razón como a lo irracional. El antropólogo Michael Taussig describe cómo el terror traza la diferencia colonial del subalterno. Reelaborado para construir el “sentido” colonial de la distinción entre “civilización” y “barbarie”, el terror “expande los sentidos y las sensaciones”. Así, “si el terror brota de la producción de una opacidad epistemológica y de la metamorfosis, requiere sin embargo de una violencia herme-



néutica que crea débiles ficciones bajo la forma del realismo, la objetividad y otras por el estilo, que aplastan las contradicciones y sistematizan el caos". Reportes coloniales como el relato de Roger Casement de 1911 sobre el boom del caucho de Putumayo, en el Amazonas, y narrativas testimoniales (tales como *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*) son igualmente "ficciones débiles", impulsadas por el terror que les aporta sus *raison d'être* solo para sistematizar la amenaza de caos que el mismo terror produce. Al menos el testimonio intenta presentar lo que, según Taussig, está "tan dolorosamente ausente del relato [de Casement] sobre Putumayo, a saber, las formas narrativas de los indios". Pero reclamar una voz para el subalterno es problemático: "Rescatar la 'voz' del indio" constituye "la soberbia final de la antropología", y Taussig rechaza el racionalismo que le concede a la cultura occidental el poder de representar" (Taussig, 1987: 132, 134-135).

El terror modela los sentidos y depende de ellos, pero en última instancia también los deshace cuando el Estado se vuelve indistinguible del afecto que en apariencia repele. En su análisis del terror colonial (y de la "acumulación primitiva" del capitalismo) en el Putumayo, Taussig sostiene que "el terror se alimenta de la destrucción del sentido". Aunque el terror *per se* sea apenas imaginable (no obstante lo mucho que puede sentirse), el hecho de que pueda ser rápidamente recontextualizado por una coartada narrativa no debe volvernos "ciegos a los modos en que el terror se burla de la producción de sentido, cómo requiere del sentido para burlarse de él". Taussig ve el terror de Estado, la (re)apropiación del terror por parte del Estado, como "un espejo colonial de la alteridad que les devuelve a los colonizadores el reflejo de la barbarie de sus relaciones sociales, pero imputada al salvaje que anhelan colonizar" (Taussig, 1987: 128, 132, 134). En el circuito del terror, el Estado captura la máquina de guerra, y luego proyecta su propia barbarie en el llamado terrorista, que a su turno frustra dicha categorización al pasar de manera casi invisible a través de los límites territoriales, seguido por la ansiosa vigilancia del Estado. El terror funda una espiral de inmanentización en la que orígenes y causas se vuelven cada vez más difusos: el Estado termina persiguiéndose la cola, frustrado por el inevitable fracaso de delimitar sus propios límites; misiones civilizadoras seguras de sí mismas quedan pronto atrapadas en pantanos pestilentes, enredadas en densas junglas o varadas en el desierto. La ficción de una "misión cumplida", o de que incluso dicha misión pueda llegar a cumplirse, se vuelve la fábula más débil de todas. Cuando la ficción de hegemonía se derrumba, abandonando la distinción entre sociedad civil y su afuera, se vuelve difícil distinguir el Estado de la máquina de guerra. El Estado también resulta afectado, deviene inmanente, deviene imperceptible. Finalmente, el afecto solo es una guía insuficiente para la política poshegemónica.



La vía hacia el hábito

Ya vimos cómo al definir el afecto como aumento o disminución del poder de actuar, y como una serie de encuentros entre cuerpos que mutan, Deleuze deja una vía abierta hacia la inmanencia. A las categorizaciones estáticas y a la insistencia en la identidad característica del Estado que se establece como cuasi-*causa* trascendente, Deleuze le opone el escape fluido hacia el plano de inmanencia. El Estado es un aparato de captura, que transforma el afecto móvil en un conjunto de emociones fijas. Pero incluso si se trata de emociones, siempre hay un deslizamiento, algo excesivo que amenaza con volver al afecto y que señala una línea de fuga junto a la cual se (re)constituye una máquina de guerra nómada. La dominación y la insurgencia pueden releerse en términos de la perpetua tensión entre trascendencia e inmanencia, captura y Éxodo, más que como una serie de proyectos hegemónicos compitiendo entre sí o como un diálogo entre el Estado y la sociedad civil. Una comunidad se forma sobre una línea de fuga, una comunidad cuyo principio de organización no tiene ningún punto en común con la afirmación territorializante de la soberanía por parte del Estado: ocupando intensivamente múltiples dimensiones sobre el plano de inmanencia más que sometándose a la dimensión vacía de un orden jerárquico, la máquina de guerra trastorna y desestabiliza cualquier pretensión de hegemonía. Sin embargo, con el terror, la lógica del Estado alcanza su límite e incluso comienza a disolverse. El terror demuestra vívidamente la porosidad de los límites entre razón y afecto, y la imposibilidad de excluir completamente el afecto. El terror deshace la distinción entre adentro y afuera. Pero eso también problematiza el propio contraste de Deleuze entre Estado y nomadismo, inmanencia y trascendencia, entre el afecto liberador y un régimen asfixiante de emociones que gira alrededor del fetiche del Estado.

La distinción entre un Estado trascendente y un afecto inmanente es patente y palpable, pero a la larga se vuelve insostenible. En primer lugar, la misma trascendencia no es sino un epifenómeno, un resultado (perverso) de procesos inmanentes. En el mejor de los casos, el Estado *pretende* ser trascendente: se comporta *como si* fuera soberano; se representa como causa tratando de alinearse con y a cuenta de afectos de los que resulta ser un mero efecto. Pero incluso el control que ejerce no es el resultado de esas pretensiones, sino más bien un producto de los modos en que él también opera en forma inmanente. En segundo lugar, en tiempos de crisis, tal como ocurre frente a una insurgencia, el Estado se vuelve abiertamente inmanente, trazando sus propias líneas de fuga o de desterritorialización absoluta. El Estado siempre se encuentra sobredimensionado, pero también en ocasiones abandona cualquier pretensión de trascendencia por una pulsión de muerte suicida, como claramente ocurre en el caso del fascismo. Hoy lo vemos casi diariamente. Porque en tercer lugar, con la emergencia de una sociedad de control que reemplaza a la sociedad disciplinaria, la trascendencia declina y aun así el



Estado sigue funcionando (casi) como siempre. Hoy todos somos afectados, nadie está seguro en su subjetividad fija como antes. Pero no por eso somos más libres. Quizás el Estado sea simplemente un hábito con el que no podemos romper; quizás el Estado siempre haya sido no más (o menos) que un hábito. En cualquier caso, tenemos que plantear una teoría del hábito, más que quedarnos en un análisis que se concentre solamente en una máquina de guerra afectiva dispuesta en contra de un estado (emocional).

Michael Taussig señala que el afecto no es sencillamente exterior al Estado. Sostiene que el poder estatal, o mejor dicho la “magia” por la que crea la poderosa ilusión de su poder, depende del terror y de la muerte: “La magia del Estado está saturada de muerte”. Más que practicar (o incluso conjurar) el terror, el Estado sobrecodifica, reorienta y regula una fuerza afectiva que Taussig asocia con lo popular y sobre todo con el espiritismo y la comunión con la muerte. De allí “la posibilidad cierta aunque inverosímil de que la legitimidad del Estado moderno sea un vasto movimiento de transmigración entre lo oficial y lo extra oficial cuyo paradigma es la posesión espiritual” (Taussig, 1997: 169, 186). El lenguaje surge de esta transmigración, porque también es una figuración: el Estado se da a sí mismo una *representación* de la sociedad como algo concreto, constituido y ordenado jerárquicamente. El Estado imita el poder del espiritismo, y parece darles vida a aquellos que acaba de declarar muertos por carecer de su lenguaje vivificante. El Estado depende de la materialidad afectiva, y “es por lo general el pobre, especialmente el pobre urbano, el que satisface la necesidad desesperada de un cuerpo. Es este pobre cuya tarea es la de proporcionarle referentes concretos a un discurso solemne” (Taussig, 1997: 187). El subalterno no está entonces excluido del poder. De hecho, el Estado es un parásito del poder de los llamados “excluidos”, que son los que le proporcionan legitimidad y vida, en la misma medida (o aún más) en que el Estado les niega bienestar y reconocimiento. El Estado es un reflejo, constituido por y en el afecto, sólo para expulsar cualquier plus afectivo a los márgenes demonizados de su control simbólico y territorial. El Estado separa la cultura del afecto, categorizándolo y disciplinándolo, pero como formación reactiva que también depende de una cultura afectiva que, de hecho, es primaria.

Sin embargo, no importa cuánto se lo acumule, memorialice o estratifique, ni importa que la intensidad reemplace a la monumentalidad: el afecto sagrado del que se apropia el Estado sigue siendo inherentemente inestable. La sociedad no solo corre peligro en sus márgenes (el terrorista exterior); su núcleo también se encuentra permanentemente amenazado. En palabras de Taussig, “Custodiado por soldados inmóviles vestidos de púrpura y con espadas de ceremonia, la naturaleza de lo sagrado es sin embargo filtrarse gota a gota” (Taussig, 1997: 174). La sociedad civil pretende eliminar el afecto y expulsar el terror hacia sus márgenes, pero nunca cumple completamente con su objetivo. Incluso Fredric Jameson, en una observación que ha tenido menos repercusión que su teoría del declive del afecto, sostiene que en el pos-



modernismo, “como a lo largo de una historia de clases, la sangre, la tortura, la muerte y el horror son el lado oculto de la cultura” (Jameson, 1986: 5). El Estado tiene filtraciones, pero también se sobredimensiona; sus pretensiones de soberanía nunca coinciden completamente con su constitución mediante el afecto. Como demuestra meticulosamente Foucault en sus análisis de la micropolítica, el poder nunca desciende desde las alturas tal como pretende el principio de soberanía; más bien, circula de forma inmanente e inmediata sobre y a través de los cuerpos, en “la multiplicidad de las relaciones de fuerza inmanentes y propias del dominio en que se ejercen” (Foucault, 1987: 1: 112). Esta no coincidencia entre la imagen que el poder tiene de sí mismo y su actualización ofrece una salida, un Éxodo. Pero a veces es el Estado mismo el que se fuga, con consecuencias devastadoras.

Para Deleuze y Guattari en *El Antiedipo*, “nunca se irá bastante lejos en el sentido de la desterritorialización: todavía nos has visto nada, proceso irreversible” (Deleuze y Guattari, 1974: 332). Pero más tarde Deleuze señala un mayor cuidado o “sobriedad”. El espíritu relativamente arrogante de *El Antiedipo*, que se declara como una nueva “historia universal”, queda sustituido por un énfasis en la especificidad: “No hay ninguna receta general. Acabamos con todos esos conceptos globalizantes”. Deleuze y su interlocutora Claire Parnet proponen un análisis de los peligros tanto como de las oportunidades que ofrece una estrategia desterritorializante y esquizofrénica, y se preguntan: “Todos los ejemplos que dimos de línea de fuga, incluso de los escritores que amamos, ¿por qué terminaron tan mal?” (Deleuze y Parnet, 1987: 140, 144). Trazando las múltiples líneas de organización social y su política, Deleuze y Guattari vuelven en *Mil mesetas* al peligro de desterritorialización que concierne a las propias líneas de fuga: “Sería muy simple –sostienen– creer que no tienen que temer y afrontar otro riesgo que el de ser alcanzadas a pesar de todo, obstruidas, inmovilizadas, trabadas, reterritorializadas. Ellas mismas desprenden una extraña desesperación, como un olor de muerte y de inmolación, como un estado de guerra del que se sale destruido”. Quizás el fascismo tenga que ser ubicado a lo largo de estas líneas de fuga: “En el fascismo –sostienen ahora Deleuze y Guattari– estamos claramente ante una máquina de guerra... Una máquina de guerra que ya solo tenía la guerra por objeto, y que prefería eliminar a sus propios servidores antes que parar la destrucción. Los peligros de las demás líneas no son nada al lado de este peligro” (Deleuze y Guattari, 1980: 232, 234). La distinción entre inmanencia y trascendencia –entre afecto y emoción, poder constituyente y constituido– puede que no alcance para diferenciar revolución de fascismo. O bien puede ocurrir también que el fascismo sea revolucionario; y la revolución, fascista.

El filósofo Nick Land, un deleuziano “duro” que ofrece una alternativa refrescante al tibio deleuzianismo humanista que ha encontrado refugio en los estudios culturales, sostiene que la cautela de Deleuze y Guattari representa un catastrófico acto de mala fe, un lapsus de moralismo. Para Land, la



desterritorialización debe continuar a cualquier precio. En un parodia del prefacio de Foucault a *El Antiedipo*, Land se pregunta “¿cómo ser un nazi?” y responde que “tratando de no ser un nazi uno queda más radicalmente expuesto al nazismo que en cualquier desestratificación impaciente e irresponsable”. Land concluye que “nada podría ser políticamente más desastroso que lanzar una acusación moral contra el fascismo: el nazismo es moral pura” (Land, 1993: 75). Land niega de esta manera la posibilidad de resistencia moral al fascismo –al mismo tiempo que pone al fascismo como una posibilidad moral irresistible–. No queda claro si Land es igualmente escéptico acerca de otras formas de resistencia. Land propone aquí una respuesta política cuyo marco está definido por la problemática antifascista que constituye la política de Deleuze y Guattari. Pero en *The Thirst for Annihilation* [Sed de aniquilación], Land rechaza el concepto de política, prefiriendo una celebración cuasi mística de las producciones deseantes tanto como de la creatividad, del éxtasis y de la muerte. Y en “Meltdown” [“Fundición”], Land describe la política como una “actividad policial, dedicada al ideal paranoico de autosuficiencia y centrada en el Sistema de Seguridad de lo Humano” (Land, 1997).

Por otro lado, para el crítico Arthur Redding, el análisis del fascismo en *Mil mesetas* es potencialmente mucho más shockeante de lo que Land (apenas un tímido apocalíptico) supone, por el hecho de que apunta a “la naturaleza revolucionaria del Nacional Socialismo, un punto... ante el cual incluso una filosofía tan ‘irresponsable’ como la de Deleuze tiembla”. Además, se trata del fascismo no como el populismo utópico sugerido por (digamos) Alice Kaplan en *Reproductions of Banality* [La reproducción de la banalidad], sino como una crítica permanente de la forma estatal; la rebelión del Estado contra la forma misma del Estado. Esto no debería suponer una celebración del fascismo. Más bien señala los límites de la celebración, límites que *El Antiedipo* no se toma el trabajo de revisar. Como afirma Redding, haciendo uso del anarquismo de Georges Sorel y de Walter Benjamin, deberíamos reiterar que “no somos creyentes” (Redding, 1998: 204, 211). Así como muchos estudios culturales se imponen el deber de ser solidarios y creer en cualquier fuerza “contra-hegemónica”, no importa de dónde venga, es tentador caer en la misma trampa con el afecto. Incluso Massumi asocia el puro afecto con la vitalidad: “El afecto es la vitalidad del contexto –sostiene–. El afecto revitaliza” (Massumi, 2002b: 220). Pero deberíamos dejar de “creer” en la vitalidad de un afecto que simplemente invierta los polos enfrentados, oponiendo un Estado pretendidamente benevolente al terrorista considerado rebelde. El afecto es una “disposición al cambio”; pero el cambio también puede ser para peor (Hamblyn, 2002: 203).

Los simpatizantes del FMLN describen al grupo como una fuerza contra-hegemónica de autodeterminación y de liberación nacional, una coalición de los pobres buscando una voz propia frente a un Estado inflexible que silencia toda protesta. Basándose en una teoría de la hegemonía que valora la articula-



ción en el doble sentido de construcción de una coalición nacional popular y de una voz discursiva, los estudios culturales latinoamericanos encontraron en dichos movimientos un modelo para su propia teorización del contra poder. No sorprende entonces que el avance de los estudios culturales en los Estados Unidos esté asociado por un lado con gestos de solidaridad con América Central y, por el otro, con una discusión sobre el testimonio como el medio más adecuado para la articulación de subjetividades emergentes. Este capítulo propone una concepción de la guerrilla salvadoreña radicalmente diferente, como un movimiento de desubjetivación, desterritorialización e intensidad afectiva que prefirió el silencio al discurso y que sistemáticamente esquivó y desarticuló cualquier intento de (auto)representación. También afirmo tácitamente algunos de los peligros que corrió el FMLN en lo que concierne a las líneas de fuga que atravesaban el campo político salvadoreño: a lo largo de estas líneas se encuentra la libertad tanto como el terror; existen por lo menos semejanzas formales y fenomenológicas entre el FMLN, la niña mimada de la izquierda, y Sendero o Al-Qaida, que no son ningunos héroes (o héroes de nadie, en tanto expresar admiración por Sendero o Al-Qaida puede convertirlo a uno en una no-persona jurídica). Son grupos que pueden y deben ser considerados bajo la rúbrica del terror. No hay aquí nada que celebrar; no somos creyentes del FMLN. Pero tampoco hay necesidad de padecer las puntadas de desilusión que sufrieron los estudios culturales después del derrumbe de los movimientos de liberación nacional. La poshegemonía propone una política de la experimentación más que de la solidaridad, una política abierta incluso a la posibilidad de traición, incluso de autotraición.

Tampoco las fuerzas consagradas a la destrucción del FMLN seguían exactamente las reglas de la hegemonía o de la soberanía. Es verdad que el Ejército regular de El Salvador fue casi una parodia del sedentarismo estatal: un ejército que trabajaba a reglamento, que "raramente peleaba de noche" y que "ponían la radio bien fuerte para que supiéramos adónde estaban. De lo contrario, podríamos encontrarnos en cualquier momento, y habrían tenido que luchar" (Clements, 1984: 115-116). Pero la guerra fue también una guerra de escuadrones de la muerte y fuerzas especiales, y hubo una parte del Ejército que se apropió de los métodos de la guerrilla. A veces los roles se invertían, como señala Carlos Henríquez Consalvi de Radio Venceremos acerca de un incidente en los inicios del conflicto: "Mientras el Ejército [estaba] utilizando tácticas guerrilleras de movimientos e infiltraciones, nosotros [estamos] actuando como un ejército regular, defendiendo posiciones" (Henríquez Consalvi, 1992: 48). Además, mientras la guerra seguía desarrollándose, los Estados Unidos colaboraron formando y entrenando varias unidades de élite contrainsurgentes, bien diferentes de las tropas regulares del Ejército, por las que la guerrilla tenía un especial temor. Sobre todo, mitad unidad militar mitad escuadrón de la muerte, y nunca bajo el completo control del Estado, estaba el batallón que tomó su nombre de un líder mítico de los indígenas: el Atlacatl. El crítico Gareth Williams ofrece una lectura riquísima, que abre numerosas líneas de





interpretación, de lo que denomina el “afecto Atlacatl”. Williams señala una “simetría asombrosa de la división afectiva” entre la narrativa de la guerrilla que trata de utilizar el poder encarnado en los mártires de la revolución y “la propia danza sacrificial y violenta” del Estado, “que también estaba basada en el uso de la muerte. Sin embargo, en este caso ya no había un uso de la muerte con propósitos insurreccionales, sino más bien para el violento desmembramiento de la insurrección” (Williams, 2002: 192-193, 194). Sostenido por una mística de la violencia mágica, el “consumo de sangre” y la “carnicería abyecta”, el Atlacatl cometió algunas de las más notorias masacres de la guerra civil, que incluyen El Mozote y el asesinato de los jesuitas durante la ofensiva de 1989 –pocos días antes de que el FMLN invocara sus propios poderes mágicos al ocupar el Sheraton–. El Atlacatl y el FMLN no son lo mismo (como tampoco lo son el FMLN y Al-Qaida; hay que evitar el juego de equivalencias), pero ambos participan del *continuum* que Williams describe como “el salvajismo nómada común a toda insurrección subalterna” (Williams, 2002: 193, 213). Tanto el FMLN como el Atlacatl son multitudinarios; pero como explico más en detalle en la conclusión, debemos distinguir entre tipos de multitud. Y la serie de “quizás” que repite Williams a modo de estribillo nos previene de cualquier certeza acerca de cuál es cuál.

Hoy más que nunca, el terror se expande por toda la sociedad. El afecto es la materia misma de la que está hecha la cultura, más que su “lado oculto”. Como las fronteras internas han caído, de manera tal que la fábrica, el manicomio, el hospital y la vida cotidiana son difíciles de distinguir, y como la frontera externa entre razón y terror está siendo atacada, la creciente porosidad de la sociedad hace posible la circulación capilar de un afecto de baja intensidad, ubicuo y perturbador, que forma parte de un mecanismo de control universal. Al menos, esto es lo que Massumi afirma en su discusión del “miedo de *baja intensidad*. Una especie de base radiactiva que satura la existencia”. Por todos lados vemos advertencias y peligros: grasas trans y fumadores pasivos, inseguridad y sida. Para Massumi “el miedo es la inscripción en el cuerpo de una red multicausal inaprensible del síndrome conocido como existencia humana en el capitalismo tardío (su *afecto*)” (Massumi, 1993: 12, 24). Igualmente, el miedo de baja intensidad y el terror de alta intensidad difieren del miedo tal como solemos entenderlo comúnmente, tanto como de las emociones en general. Normalmente admitimos que hay cosas que nos producen temor: me dan miedo las arañas, la altura, las aglomeraciones, o cualquier otra cosa. Estos miedos pueden ser nombrados y categorizados: aracnofobia, vértigo, agorafobia. Invocan un sujeto y un objeto (“Yo”, “arañas”), e incluso ayudan a definir y delimitar al sujeto (“soy aracnofóbico; es parte de lo que soy”). Puede que no sean racionales, aunque también pueden tener una base racional (hay arañas, alturas y aglomeraciones que son peligrosas) y ser racionalizados. El tratamiento estratégico y la evaluación de riesgos nos ayudan a sobrellevar el miedo, que funciona como la variable de un mecanismo de análisis de riesgos y cálculos. El riesgo asociado a una lógi-





ca estadística precede y regula el miedo: es peligroso caminar por el parque de noche (un número determinado de personas han sido asaltadas), así que tengo miedo de cruzar el parque, porque tengo miedo de que me asalten. Altero mi conducta de manera acorde, rodeando el parque o asegurándome de salir antes de que se haga de noche. Alternativamente, frente a estadísticas pertinentes (de hecho, el parque no es tan peligroso como imaginaba), puedo ir regulando mi miedo y reducir entonces la necesidad de modificar mis conductas. Con cuidado, voy a cruzar el parque. Riesgo, miedo y regulación se combinan para producir y realizar una elección racional.

El miedo racionalizado funda la razón de Estado y el contrato social: según la concepción del filósofo del siglo XVII Thomas Hobbes, el miedo a los efectos de una “guerra de todos con todos” nos conduce a estimar el bajo riesgo que implica cooperar, y a poner los derechos naturales bajo el cuidado de un Estado protector. Mientras el terror amenaza el Estado y el orden social, el miedo egoísta mantiene unido dicho orden y nos construye como sujetos racionales ligados por obligaciones contractuales mutuas. Todos deberíamos tener algo de miedo, especialmente a las sanciones que podrían resultar si quebramos nuestra parte del contrato. El miedo es el motor de la disciplina, la clave de la subjetivación. “¡Eh, usted, oiga!”, llama el agente de policía en el análisis de la interpelación del teórico marxista Louis Althusser, y en ese instante, en el reconocimiento de que es a mí a quien están llamando, nace también el miedo por lo que podría ocurrir si ignoro el llamado (Althusser, 1984: 48). Además, el miedo categoriza a los sujetos sociales: tanto si me vuelvo hacia el policía como si me escapo, soy igualmente interpelado; pero si doy la cara, soy un modelo (del) ciudadano, y si huyo despierto la sospecha de que soy un criminal que oculta algo. El afecto se vuelve personal, personaliza tanto como regulariza.

Por otro lado, el miedo de baja intensidad es diferente del miedo normativo. Como el terror, el miedo de baja intensidad no tiene sujeto ni objeto; es ubicuo y colectivo. “Nosotros” en general enfrentamos innumerables amenazas inespecíficas. Hoy tenemos miedo de cualquier cosa. En palabras de Massumi, “peligros omnipresentes aparecen todos mezclados, apenas distinguibles en su número... se funden con la parte agradable de la vida... Del Estado de bienestar al Estado de guerra: un estado de emergencia permanente contra una amenaza múltiple tanto en nosotros como fuera de nosotros” (Massumi, 1993: 10-11). Mientras que el miedo normativo corresponde a un sujeto (*mi* miedo de las arañas), el miedo de baja intensidad se apodera de *nosotros* y *nos* envuelve. Quedamos envueltos por el afecto y nos volvemos una sola cosa con él, mientras que todo límite determinado –entre adentro y afuera, sujeto y objeto, o sujeto y sujeto– se vuelve mutable. Se trata de un afecto inmanente, que nos vuelve inmanentes al afecto. El contrato social de Hobbes, basado en la distinción entre el bienestar del Estado y el estado de guerra del hombre natural, se disuelve en favor del contacto y la proximidad afectiva. Surgen un montón de otros afectos de baja intensidad. El miedo





generalizado se desvanece en el placer generalizado, o en el aburrimiento generalizado. ¡Da lo mismo! Y en el aburrimiento, como en el miedo, nos asomamos a la condición de nuda vida: “De pronto nos encontramos abandonados en el vacío” (Agamben, 2004: 64). Todo es fluido. Aunque el yo no desaparece completamente, queda descentrado: “El yo es el proceso de cruzar límites” (Massumi, 1993: 27). El afecto no implica necesariamente homogeneización o ecualización: el miedo difiere del terror, pero es una cuestión de grado o de intensidad; del mismo modo, el miedo es distinto del placer, pero el cambio de uno a otro resulta de una modulación más que de un cambio categórico. Sería más adecuado decir que miedo y placer no son distintos sino próximos; un afecto siempre puede llevar a otro.

La alegría de la guerrilla puede convertirse rápidamente en miedo. En palabras de Poncele, “después de la alegría viene el miedo. Porque cuando tomamos el pueblo el Ejército se va, pero casi siempre a los días viene a tratar de retomar lo que perdió. Y empieza de nuevo el combate... ¿Quién no tiene miedo de la guerra?” (López Vigil, 1987: 89). La vida de un guerrillero es una serie continua de modulaciones; el guerrillero está siempre *entre* estados afectivos y posiciones geográficas, un vector en medio de las coordenadas móviles de una guerra de intensidad cambiante como la de El Salvador. Los combatientes del FMLN viven inmersos en un continuo afectivo que cubre toda una gama de intensidades variables, de picos y mesetas, felicidad, miedo, desgano, actividad. Pero los acuerdos de paz de 1992 no le pusieron punto final a esta experiencia afectiva: por el contrario, más que señalar el retorno a un contrato social, generalizaron la guerra. Hay estadísticas que indican que en 1995, más que disminuir, la tasa de homicidios intencionales se había *elevado* de manera escalofriante al 136,5 por 1.000.000 habitantes, por encima de “la tasa de Costa Rica [de] 3,9 por 100.000; de los Estados Unidos, 8,5; de México, 19,4” o incluso de “las ciudades de Colombia, 110,4” (Moodie, 2004: 227). La especialista en ciencias políticas Mo Hume, que registra una tasa de homicidios “por encima de 100 por 100.000 habitantes”, observa que “uno de los legados más notables de la guerra civil ha sido la extrema militarización de la sociedad. Según un cálculo conservador, hay unas 400.000-450.000 armas en manos de civiles”. Hume también registra el crecimiento de compañías de seguridad privadas, el aumento de la violencia doméstica y el arribo de bandas de jóvenes o “maras” tales como la mara Salvatrucha y la mara 18. Cita una estadística muy reveladora de que “la cantidad de miembros de las maras duplica en número al de las fuerzas de la guerrilla durante la guerra”. Son bandas que tienen “vínculos transnacionales a lo largo de América Central, México y los Estados Unidos” (Hume, 2004: 2, 11-12). Inundado de armas y de personas entrenadas para usarlas que a menudo tienen viejas (o nuevas) cuentas que arreglar, y con servicios de seguridad privada borrando el límite entre Estado y sociedad, El Salvador vibra de ansiedad y miedo. La guerra civil marcó el comienzo de un nuevo régimen de afecto generalizado.

La guerra civil salvadoreña fue parte de una transición más amplia y glo-





bal. Volvamos a la ocupación del Sheraton. Cuando las fuerzas del FMLN desaparecen silenciosamente de la escena, y mientras los combates a lo largo del país comienzan a menguar, del otro lado del mundo la Guerra Fría llegaba a su fin. La ofensiva del FMLN tuvo lugar durante el breve interludio entre la caída del muro de Berlín el 9 de noviembre y el derrumbe del primer régimen comunista europeo (en Checoslovaquia), el 24 de noviembre. La ofensiva de noviembre –“sin dudas, la ofensiva guerrillera más importante en contra de un gobierno latinoamericano” (Mc Clintock, 1998: 84)–, y especialmente el incidente en el Sheraton que le dio fin, fue una bisagra: la última confrontación de la Guerra Fría y el primer conflicto post Guerra Fría, una premonición de futuras acciones contra rascacielos. En el incidente en el Sheraton, el FMLN cruzó el límite que separa un proyecto subalterno de uno hegemónico, pero sin reclamar nada, sin hacer ninguna demanda ni articular ningún proyecto. No hubo ningún intento de construir equivalencias o antagonismos. Aparecieron un día; y poco después se evaporaron. Bajaron sus pretensiones de hegemonía, proporcionando un anticipo y un ejemplo de poshegemonía. Quizás, San Salvador ofreció una pista mejor que la de Berlín o de Praga acerca de aquello en lo que iba a convertirse el mundo. A cambio de toda la euforia de Europa Oriental y Europa Central por la caída de los límites y la desterritorialización, América Central ofreció un signo más claro del miedo de baja intensidad y de las sociedades de control que emergieron del cascarón partido del conflicto ideológico de la Guerra Fría.

El Estado trata actualmente de manejar la otredad por medio de una serie de designaciones cada vez más científicas: en lugar de estigmatizar a las mujeres como histéricas, diagnostica depresión posparto o trastorno bipolar; en lugar de mera criminalidad, percibe toda una gama de tendencias antisociales. El control se vuelve cada vez más complejo, y no simplemente una cuestión de represión o de encierro. Las estrategias de normalización van desde cócteles de drogas que permiten que los llamados esquizofrénicos funcionen afuera de las paredes del asilo, hasta brazaletes electrónicos en lugar del encarcelamiento, o (en Gran Bretaña) edictos en contra de conductas antisociales que no limitan el crimen, sino el merodeo en determinadas calles o insultar en espacios públicos. Más que aplicarse a una categoría completa de ciudadanos, son reglas impuestas a escala individual o local. En lugar de una abstracción generalizada, hay entonces una creciente atención por lo específico y lo singular. Es más, como en la autopista de circunvalación de Londres, la M25, el límite de velocidad puede variar automáticamente por sensores que registran las condiciones actuales del tráfico y regulan el flujo óptimo. Son cálculos que dependen de formas de vigilancia y de control más ubicuas de lo que jamás hubiéramos podido imaginar: circuitos cerrados de televisión preparados para reconocer actividades sospechosas, mientras que nuestros celulares y pases de buses dejan huellas electrónicas de nuestros movimientos, convirtiendo objetos comunes y corrientes en brazaletes electrónicos personales. Al mismo tiempo que se infiltra en prácticas





y hábitos cotidianos, el Estado también interviene directamente sobre el cuerpo. Más que nunca, el Estado trata de meterse debajo de la piel, a veces literalmente como en los planes de implantes de microchips GPS en la carne de los agresores sexuales en libertad condicional. El Estado se vuelve difuso, tercerizando sus operaciones o favoreciendo la autorregulación y la automedicación entre sus ciudadanos. Sus efectos se perciben en el campo o en el plano donde surgen las conductas cotidianas. En síntesis, al dirigir y organizar de forma inmanente la capacidad de los cuerpos de afectar y ser afectados, al mismo tiempo que abandona gradualmente las normas universales por un *continuum* de interdicciones e incitaciones flexibles, el propio Estado se vuelve afectivo.

Deleuze describe el cambio de sociedades estructuradas por “centros de encierro” burocráticos a sociedades en las que estos “interiores” han sufrido una “crisis generalizada” como transición de las “sociedades disciplinarias” a las “sociedades de control”. Las sociedades de control constituyen un “nuevo régimen de dominación” que reconfigura la cárcel, la educación, la salud y la empresa (Deleuze, 1995: 177-178, 182). Alguna vez hubo límites internos que dividían la prisión de la escuela, del hospital y de la fábrica; hoy solo existe el límite exterior trazado por la guerra contra el terror, que también se está desmoronando. En este límite externo está en juego la diferencia y por ende la identidad. Porque en las sociedades de control, la diferencia es variable, intensiva más que extensiva y sujeta a constantes “modulaciones” más que contenida dentro de “moldes” fijos (Deleuze, 1995: 178). Si el loco, el criminal y el enfermo caminan entre nosotros (gracias a la asistencia comunitaria, brazaletes electrónicos, hospital de día, etcétera), es porque hoy todos nos encontramos en terapia, criminalizados y medicados. Se espera que todos tomemos Prozac o Ritalin, nos sometamos a controles al azar en aeropuertos o trenes, y hagamos ejercicio, dietas y estemos pendientes del estrés o del colesterol. Esto es el biopoder. El fin del encierro y de la disciplina no es el signo de ninguna liberación. Es más, es difícil imaginar lugares donde podrían aparecer o establecerse lógicas sociales alternativas. Cuando todos somos igualmente sospechosos para la policía, la criminalidad ya no puede distinguirse de la norma, ni es potencialmente crítica (como lo ha sido, digamos, para Jean Genet o Eldridge Cleaver). Cuando todos estamos medio locos, no hay más asilos desde donde desafiar la convención (como por ejemplo en *Alguien voló sobre el nido del cuco*, de Ken Kesey). Igualmente, los sindicatos o los movimientos estudiantiles ya no tienen ningún crédito cuando la fábrica y la escuela dejan de ser espacios aparte, cuando “se han convertido en figuras cifradas, deformables o transformables, de una misma empresa donde lo único que queda son administradores” (Deleuze, 1995: 181). El cambio de la disciplina por el control forma un tándem con la eliminación en el neoliberalismo de la política por la gestión.

Rechazamos la idea de una sociedad civil enfrentada al Estado, tanto como la insistencia de la teoría de la hegemonía en rearticulaciones populis-





tas. Pero considerar la resistencia o la insurgencia como un afecto inmanente que se escapa de un Estado que aspira a la soberanía trascendente es solo una mejora parcial. El afecto no solo constituye al Estado al ser capturado y transformado (y territorializado, ligado) en emoción patriótica; igualmente, el Estado se vuelve inmanente, aunque en forma destructiva, suicida o inestable. El "Estado global suicida" que el teórico Paul Virilio ve surgir después de los ataques terroristas sobre Nueva York y Washington también es un "Estado global encubierto" (Virilio, 2002: 37, 82). El Estado puede devenir subalterno, pasar desapercibido, y seguir siendo este. Un análisis del afecto y de los límites del Estado muestra que este es un conjunto de procesos inmanentes y corporales tanto como instituciones trascendentes. El terrorismo siempre se desdobra (Sinn Fein-IRA; FMLN-FDR), pero el Estado también, al constituirse doblemente, según una doble inscripción de instituciones y afectos. Y aunque la institución pretenda ser la fuente o la causa del afecto (Evita inspirando la devoción de las masas), se trata solo de una cuasi causa, una pura apariencia. El afecto sigue siendo autónomo.

Los procesos afectivos inducidos por el Estado o constitutivos de él comúnmente parecen estar en sintonía con las estructuras institucionales que lo vuelven visible. Se filtran o huyen, aunque lentamente. Sólo en raras ocasiones, en momentos de crisis, el Estado se embarca en una línea (fascista) de fuga (y de revolución) a gran escala. Cuando el "Estado secreto" nacido de una crisis se desborda y huye del Estado visible que funciona burocráticamente, el aparato de Estado como un todo tambalea al borde del colapso. Normalmente, sin embargo, los afectos que se engendran en el Estado y por medio de él son de baja intensidad, monótonos, rutinarios e intrascendentes. Son hábitos cotidianos que mantienen unido al orden social, como fundamento y eco de las instituciones estatales, repercutiendo a un nivel por debajo del discurso. Deleuze describe este afecto regulado como "hábito", como la "contracción" que también es "la fundación de la cual derivan todos los otros fenómenos psíquicos" (Deleuze, 2002: 124, 131). Se trata del poder de una fuerza "plegada sobre sí misma... un poder de afectarse a sí misma, un afecto de sí por sí misma" que genera la "subjetivación" (Deleuze, 1987: 131-132). Pero el principal teórico de esta fuerza plegada sobre sí misma es Pierre Bourdieu, cuya obra "podría pensarse como el negativo de la de Deleuze y Guattari. La reproducción como el negativo del devenir" (Whelan, 2002: 132). Para Bourdieu, la reproducción también es un proceso inmanente que se sostiene en lo que denomina el "habitus". Es hacia el *habitus* donde ahora me dirijo, hacia la estructuración inmanente del afecto, lo cotidiano como eco de la autoridad social que explica por qué la autoridad puede existir.





Capítulo 4

Chile, 1992 Bourdieu y el hábito

El orden social no es más que el orden de los cuerpos: la habituación a la costumbre y a la ley que la ley y la costumbre producen por el mero hecho de existir y persistir es, sin ninguna intención deliberada, más que suficiente para imponer un conocimiento de la ley basado en el desconocimiento de su arbitrariedad subyacente.

Pierre BOURDIEU, *Meditaciones pascalianas*

Para conocer a Pinochet, basta con leer sus declaraciones... sus palabras lo dicen todo.

Nelson CAUCOTO (en Salinas, *The London Clinic*, 1999)

La persistencia del hábito

Observa Deleuze que “la fatiga, la espera, incluso la desesperación, son las actitudes del cuerpo”. Se trata del lado más sobrio y reservado del pensamiento de Deleuze; alejado de las líneas de fuga nómades. El punto es subrayar la máxima de Spinoza de que “ni siquiera sabemos lo que puede un cuerpo”. Como ya hemos visto, el cuerpo abre un mundo de resistencia inmanente y de Éxodo: un “paso insensible de las actitudes o posturas al ‘gestus’”, un *shock* brechtiano que es “necesariamente social y político tanto como biovital, metafísico, estético” (Deleuze, 1988: 251, 255, 258). Aun así, “obstinado, terco”, cansado y agotado, a menudo el cuerpo es simplemente una criatura del hábito. En su forma más reducida, más contraída, el afecto se





vuelve un hábito. Por ejemplo, la garrapata habita en “un mundo con solo tres afectos, en medio del inmenso bosque” (Deleuze, 1988: 251; 1988: 124-125). Si la luz la afecta, se sube hasta la punta de una rama; si la afecta el olor de un mamífero, se deja caer sobre él; si la afecta el calor, se hunde bajo la piel y chupa la sangre caliente. Estos tres afectos son los índices del poder de la garrapata, lo que su cuerpo puede; y hacen posible el devenir de la garrapata, su salto e inmersión en la piel del animal huésped. Pero estos mismos afectos también estructuran una profunda pasividad, una “fatiga y espera” que alcanza su apogeo con la célebre garrapata de Rostock mencionada por el zoólogo Jakob von Uexküll que, tal como nos hace saber el filósofo italiano Giorgio Agamben, “se mantuvo con vida durante dieciocho años sin alimentación”. La garrapata encarna la persistencia del hábito, un cautiverio o “estado de suspensión” donde nada cambia (Agamben, 2004: 47, 68).

Hoy el mundo parece consistir en no mucho más que la suma de sus rutinas; tal vez por eso sea posible sentir que la historia ha llegado a su fin. Agamben sugiere que estamos más cerca de la garrapata que nunca: “Para una humanidad que ha vuelto a la animalidad, no queda otra cosa que la despolitización de las sociedades humanas”. Hoy ni siquiera nos aburriríamos, pues el aburrimiento es al menos el “despertar del ser viviente a su propio cautiverio”, una toma de conciencia de sus propios hábitos (Agamben, 2004: 70, 76). En la televisión, estamos obsesionados por personas como nosotros a quienes se les niega todo estímulo exterior, como a la garrapata de Rostock (el *reality-show Gran Hermano*). En Internet, millones de personas navegan apáticamente, mirando probablemente de reojo *webcams* que registran una cafetera calentándose o pintura secándose.¹ Nuestra vida es una vida desnuda, sobre todo por las rutinas que la empapan, cautivándonos como la garrapata permanece cautiva de los magros afectos que constituyen su plano de inmanencia. La cultura contemporánea está dominada por el sentimiento de que la mayoría de nosotros estamos condenados a cubículos y a trabajos al estilo McDonald's, un mundo indiferente animado solo por rivalidades insignificantes entre compañeros de trabajo o demandas contra el jefe. Luego de un *shock* inicial, hasta el terror se convierte en rutina: nos adaptamos a las medidas de seguridad en los aeropuertos como los consumidores británicos en los años setenta se ajustaban a los inconvenientes de las amenazas de bomba del IRA. Somos pocos los que creemos realmente en las amenazas de terror o, todavía menos, en las medidas que se toman para evitarlo (lo que en parte explica la razón por la que el terror mantiene su poder de *shock*, porque es a la vez esperado e inesperado); pero aceptamos las complicaciones, alterando nuestros hábitos en consecuencia. Nuestros cuerpos se acostumbran a esperar en largas colas, a atravesar detectores de metal, a escáners de iris y cacheos de seguridad.

1. Véanse The Trojan Room Coffee Machine: <www.cl.cam.ac.uk/coffee/>, y Watching Paint Dry!: <www.watching-paint-dry.com/>.





Somos pocos los que creemos: el hábito persiste incluso cuando la ideología declina. El filósofo alemán Peter Sloterdijk describe nuestra condición contemporánea como la de “un cinismo universal y difuso”, que se presenta como “aquel estado de la conciencia que sigue a las ideologías *naïf* y a su ilustración”. El cínico paradigmático aparece como “un carácter social de tipo medio en la superestructura elevada” que sabe que es explotado en el trabajo y alienado por la estructura industrial, pero que sin embargo sigue ateniéndose al espíritu de “una negatividad madura... que apenas proporciona esperanza alguna, a lo sumo un poco de ironía y compasión” (Sloterdijk, 2007: 37, 39, 42). Hoy una gran cantidad de libros, desde *Cynicism and Postmodernity* [Cinismo y posmodernidad] de Timothy Bewes hasta *Cynicism and the Evolution of the American Dream* [El cinismo y la evolución del sueño americano] de Wilber Caldwell, refuerzan la opinión de que “cada vez más, el cinismo aparece como la descripción de los problemas de nuestra sociedad” (Chaloupka, 1999: 5). Además, se trata de un cinismo más difuso, que ya no se restringe a los escalones más “elevados” de Sloterdijk. En lo que a menudo se considera como un signo extendido de despolitización, todos somos cínicos, gracias a una “retirada cultural masiva de la política misma” (Bewes, 1997: 3).²

El cinismo amenaza concepciones tradicionales de la política. No es casualidad que tantos comentaristas (y políticos, como comprueba Bewes) juzguen que su tarea sea rescatarnos de nuestras tendencias cínicas, para transmitirnos una vez más una creencia: “Cada nuevo diagnóstico de cinismo hace un nuevo llamado a la creencia” (Chaloupka, 1999: 15). Críticos como Arthur Redding pueden sostener que haríamos mejor en declarar que “no somos ‘creyentes’” (Redding, 1998: 211). Pero el cinismo también obliga a la crítica a pensar, por el hecho de que deja poco margen para una política de denuncia o de revelación. Cuando hemos sido “iluminados” sin que nuestra iluminación altere nuestra conducta, entonces la crítica de las representaciones falsas pierde su valor. La ideología ya no es la cuestión. Los actores sociales no son persuadidos ni engañados por la ideología; más bien, son indiferentes. Como observa Sloterdijk, frente al cinismo “la crítica tradicional de la ideología se queda sin saber qué hacer” (Sloterdijk, 2007: 37). Al menos, el concepto de ideología debe ser reformulado, en sintonía con la consigna de Deleuze y Guattari de “renovar” su teoría, tomando en cuenta el proceso que sostiene el orden social sin pasar por el discurso y la representación (Deleuze y Guattari, 1980: 88). Así, comentando las observaciones de Sloterdijk, el crítico lacaniano Slavoj Žižek señala el fracaso de la fórmula de Marx para la ideología: “Ellos

2. En 2008, la elección de Barack Obama como presidente de los Estados Unidos pareció haber galvanizado y anunciado el retorno de la creencia: “¡Sí, se puede!”. Pero Obama se recorta sobre un fondo de cinismo aún más difundido, que se identifica directamente con los genios de las finanzas y los banqueros que permitieron que el sistema financiero colapsara mientras se quedaban con copiosas recompensas.





no lo saben, pero lo hacen". Hoy que, por el contrario, "ellos saben muy bien lo que hacen, pero aun así, lo hacen", Žižek sostiene que "la ideología no es simplemente una 'falsa conciencia', una representación ilusoria de la realidad, es más bien esta realidad misma a la que ya se ha de concebir como 'ideológica'". Žižek reclama un análisis de la forma en que "la ideología estructura la realidad social", por debajo o a pesar del discurso (en los términos de Žižek, por debajo o a pesar del registro simbólico) (Žižek, 2001: 60-61, 46, 58). Si la ideología deja de ser un problema de representación (falsa), entonces debe ser reconcebida como inmanente y afectiva.

Alternativamente, deberíamos prescindir completamente del concepto de ideología, y atenernos a la afirmación de Deleuze y Guattari de que "no hay, nunca ha habido ideología" (Deleuze y Guattari, 1980: 10). En este capítulo, me ocupo de la teoría del hábito del sociólogo francés Pierre Bourdieu como un modelo más apto para entender el orden social y el control, correlativo y correctivo a la vez de la tendencia de Deleuze a valorizar el afecto inmanente en oposición al estado trascendente. Para Bourdieu, los patrones de conducta que sostienen las instituciones del Estado y que permiten la reproducción social funcionan directamente sobre el cuerpo. Bourdieu sostiene que la "ideología" (realmente, por ahora, sería mejor llamarla de otro modo) no aparece como tal, ni para nosotros ni para sí misma" (Bourdieu y Wacquant, 1992: 250). Más bien, los efectos atribuidos a la ideología son inherentes al sentido común corporizado que constituye lo que Bourdieu denomina "*habitus*". El *habitus* se genera por la repetición de prácticas que parecen naturales precisamente a causa de que son incorporadas sin tener conciencia de ello; lo que a su turno genera los hábitos en los que se encarna una entera disposición hacia el mundo. El *habitus* es "lo social hecho cuerpo", esto es, principios sociales inscriptos directamente en el cuerpo "por debajo del nivel del cálculo e incluso de la conciencia, por debajo del discurso y de la representación". En síntesis, el *habitus* es un sistema de hábitos tanto como una estructura que (re)produce los hábitos que tienden a alinearse con el campo social que los produce. De allí que el *habitus* pueda pasar desapercibido, sin ser reconocido, por el hecho de que "cuando el *habitus* se encuentra con el mundo social del cual ha surgido, se siente como 'un pez en el agua': no siente la resistencia del agua, y toma el mundo que lo rodea como algo evidente" (Bourdieu y Wacquant, 1992: 127-128).

Sin embargo, la persistencia del hábito también genera sus propias formas de resistencia. El primer signo de esta resistencia es la inercia: cuando el campo social dentro del cual funciona el *habitus* difiere del campo que le dio forma, se produce una fricción como resultado de que los viejos hábitos ya no se ajustan a las nuevas circunstancias. Además, dicha dislocación resulta inevitable, pues el *habitus* es *siempre* producto de una experiencia previa, el depósito de una memoria histórica, encarnada. Siempre hay una tensión o un deslizamiento, aunque sea mínimo, entre el *habitus* y el campo. Las dislocaciones geográficas o los cambios sociales acelerados pueden demostrar que el





habitus se encuentra pobremente equipado para tratar con nuevos contextos. Las estrategias de habituación previamente naturalizadas pueden tener escaso valor, producir efectos imprevistos o simplemente quedar bloqueadas. Pero los viejos hábitos son duros de matar. Y la frustración aparece cuando los hábitos son bloqueados o reprimidos. Precisamente porque el hábito es la expresión del sentido común corporizado, transformar el campo social puede llegar a parecer más fácil o más lógico que ajustar nuestros hábitos actuales o que adoptar nuevos hábitos. La escena está armada para una resistencia conservadora, conservadora porque su meta es preservar o recuperar la condición de posibilidad para que las actividades habituales puedan actuar sin ningún tipo de impedimento. Sin embargo, no hay razón para imaginar que dicha resistencia sea necesariamente conservadora desde un punto de vista político. Los inmigrantes, por ejemplo, pueden traer consigo hábitos forjados por movimientos sociales radicales, o pueden estar poco dispuestos a habituarse a condiciones sociales que la población local ha tolerado por largo tiempo. Los esclavos africanos en las Américas basaron su resistencia al sistema de la plantación en parte en sus hábitos culturales y religiosos que habían sobrevivido al pasaje. El *shock* de viejos hábitos en medio de nuevas circunstancias exige nuevas estrategias creativas, soluciones híbridas que cambian la realidad social y a su turno engendran nuevos hábitos. El hábito sugiere que las cosas pueden ser diferentes (porque alguna vez lo fueron). Al leer a Bourdieu a contrapelo, minimizando su tono funcionalista y sus tendencias científicas, pongo el acento en el *conatus* o la fuerza específica del *habitus*. La persistencia del hábito asegura la memoria histórica, pero también es un reclamo ético dirigido al futuro. El hábito es tanto la memoria del pasado como el núcleo de lo que está por venir. De allí que el hábito nos lleve a la multitud: un sujeto social que obtiene su poder en tanto contrae nuevos hábitos, nuevos modos de ser en el mundo cuya duración está asegurada precisamente por el hecho de que los hábitos se inscriben por debajo de la conciencia.

A menudo América Latina es percibida como un lugar de pasiones y afectos, pero también se cree que es un lugar donde nunca pasa nada, donde el Estado se caracteriza por demoras burocráticas infinitas a las que los ciudadanos están habituados. A pesar de su fama como novelista del realismo mágico, y por lo tanto lleno de sorpresas, creatividad y placer, Gabriel García Márquez es igualmente un escritor del hábito, del tedio y de la repetición. *Cien años de soledad* es una épica sin argumento, cuyos personajes están bloqueados por su propensión a reproducir las actitudes y acciones de sus ancestros. La matriarca Úrsula Iguarán se da cuenta de estas repeticiones insistentes, que le permiten orientarse por la casa aun después de haberse quedado ciega, cuando “descubrió que cada miembro de la familia repetía todos los días, sin darse cuenta, los mismos recorridos, los mismos actos, y que casi repetía las mismas palabras a la misma hora” (García Márquez, 1983: 265). O consideremos el comienzo de *El coronel no tiene quien le escriba*, en la que el coronel del título de la *nouvelle* se prepara una taza de ese estimulante ubicuo, el café, quitándose el cansancio con cafeína. Pero tanto él como su esposa tienen cuerpos frágiles: él “experimentó la sensación de que nacían hongos y lirios venenosos en sus tripas”; ella “había sufrido una





crisis de asma" la noche anterior y "siguió sorbiendo el café en las pausas de su respiración pedregosa. Era una mujer construida apenas en cartílagos blancos sobre una espina dorsal arqueada e inflexible". El deterioro de la condición física de la pareja es resultado directo de la larga espera de la pensión del coronel, que hace tiempo que debería haber llegado: "Durante cincuenta y seis años... el coronel no había hecho nada distinto de esperar" (García Márquez, 1968: 109-110).

En lo que sigue en *El coronel no tiene quien le escriba* no hay mucha acción más allá de las pequeñas rutinas que ocupan a la pareja en medio de una pobreza muda y desesperada. El coronel prepara café, le da cuerda al reloj de péndulo (un recuerdo constante del paso del tiempo), observa al gallo que tiene reservado para una riña, elige el traje, se afeita, se viste... "Hacia cada cosa como si fuera un acto trascendental". Pero estos hábitos están lejos de ser trascendentes. Más bien, son semiautomáticos, reflejos repetidos de una vida dedicada a esperar por alguna forma de trascendencia, por una respuesta del ministro que sea encargado de asignar el dinero para los veteranos de guerra. Es en vano: "Y como todos los viernes regresó a su casa sin la carta esperada" (García Márquez, 1968: 112, 127). Mientras esperan, el coronel y su esposa sufren una "muerte lenta". Prácticamente hasta al final no pierden la paciencia, no obstante lo mucho que esta sea puesta a prueba mientras pugnan por mantener sus cuerpos en pie, semialimentados. ¿Deberían vender el reloj o quedarse con él? Y, sobre todo, ¿deberían vender o quedarse con el gallo de riña, que si gana la pelea podría traerles una fortuna? Finalmente, la pareja queda reducida a una vida desnuda, cuando pierden incluso lo poco que tenían para comer. Y entonces, extrañamente, esta condición cuasi abyecta, cuando ya no esperan ninguna trascendencia, los introduce en un estado ascético cercano al éxtasis. Después de todas sus dudas y ansiedades, después de haber sido por tanto tiempo ignorado o usado por el Estado y por las autoridades locales, la espera del coronel termina: "El coronel necesitó setenta y cinco años –los setenta y cinco años de su vida, minuto a minuto– para llegar a ese instante. Se sintió puro, explícito, invencible, en el momento de responder: 'Mierda'" (García Márquez, 1968: 165-166). La ambivalencia del epíteto lanzado por el coronel es que puede ser leído tanto como una resignación final, hasta el punto de comer mierda, tanto como un rechazo, el primer brote de resistencia.

Hay entonces una política del hábito, que persiste incluso cuando la ideología se desvanece. Deberíamos considerarla una micropolítica del afecto, o un afecto regularizado de baja intensidad, asociado íntimamente con la ética. El declive de la ideología no es el fin de la política; una nueva política sale a la luz, o más bien la verdad oculta del viejo finalmente queda revelada. De hecho, ni siquiera se trata del final de la historia; ciertamente el hábito está marcado por la historia y por el tiempo, y lucha contra ellos, mientras que la ideología y la hegemonía pretenden trascender y subsumir nuestra experiencia del tiempo. En algún sentido, el hábito es la vida misma: como observa William James, el filósofo y psicólogo del siglo XIX, "las criaturas vivientes... son un haz de hábitos" (James, 1890: 3). Pero el hábito también es una fuente de vida, por el hecho de que es más que mera repetición. Para Bourdieu, "una de las razones para el uso del término *habitus*", una palabra que significa "hábito" en latín, "es el deseo de dejar de lado la concepción común del hábito como conducta mecánica o programa predeterminado"



(Bourdieu, 1977: 218, n. 47). El *habitus* es generativo: “Una capacidad permanente de engendrar productos”, una fuerza de “invención”, aun si su “libertad condicionada y condicional... esté tan lejos de la creación de una novedad impredecible como lo está de la simple reproducción mecánica de los condicionamientos iniciales” (Bourdieu, 1977: 95). Es en la distancia entre el condicionamiento inicial y la práctica habitual, en el lapso temporal o geográfico, que se abre una política desapercibida e irreconocible. La política del hábito ha sido ignorada por mucho tiempo, su trabajo atribuido erróneamente a factores ideológicos y proyectos hegemónicos. Por esta atribución errónea, el rol del hábito es ignorado y la política se vuelve opaca (otra vez). O más bien, el hecho de que la política funcione en forma opaca, por debajo del discurso y la representación, queda cubierto por la insistencia en la claridad y la transparencia.

Los teóricos del hábito también se interesan por lo cotidiano. Para Rita Felski, una crítica cultural feminista, “lo cotidiano es sinónimo de hábito, repetición, rutina... La idea del hábito cristaliza esta experiencia del día a día”. El hábito está asociado entonces a “la vida cotidiana”. En palabras de Felski, “la vida cotidiana es la rutina de ir viviendo el día a día sin que eso sea objeto de una observación consciente” (Felski, 1999-2000: 26-27). El hábito dirige y es dirigido por el murmullo invisible y apenas audible de micropolíticas que dominan nuestras rutinas diarias; es como el ruido de fondo cuya importancia pasa prácticamente desapercibida, la forma en que están estructurados nuestros actos cotidianos más familiares, los que repetimos una y otra vez. El hábito comprende las micropolíticas inmanentes que Michel Foucault conceptualiza como gubernamentalidad o biopoder. El hábito es una instancia de un poder que ha “invadi[do] la vida enteramente”. Pero es un poder de producir tanto como de regular o reprimir. Sin hábitos, quedaríamos paralizados frente a una infinidad de decisiones que damos por evidentes. El poder que sostiene nuestras rutinas diarias es al mismo tiempo un poder orientado a la producción de vida; un poder capaz “de aumentar las fuerzas, las aptitudes y la vida en general” (Foucault, 1987: 1: 169-170).

Lo cotidiano, la rutina y la política casi invisible del hábito contrastan con el despliegue espectacular que caracteriza a la política tal como se la entiende habitualmente. La política del hábito no es un choque de ideologías en el teatro de la representación. Es una política inmanente y corporal, que funciona directamente a través del cuerpo. Pero el hábito es primario; no es efecto o consecuencia de procesos políticos que ocurren en otro lado. Más bien, son las otras formas de política las que dependen de disposiciones y actitudes inculcadas por el hábito. Si tuviéramos que pensar al hábito como ideología (y coincido con Bourdieu en que habría que llamarla de otro modo), estaríamos más cerca del concepto de “ideología en general” del marxista francés Louis Althusser que del de ideología como “sistema de ideas, de representaciones, que domina el espíritu de un hombre o un grupo social” (Althusser, 1984: 32). La ideología en general precede y sostiene las ideologías específicas



por el hecho de que produce a los sujetos que van a conformarse o a reconocerse en un sistema de representaciones. Para Althusser, la ideología en general consiste en un mecanismo de interpelación por el que los Aparatos Ideológicos de Estado, tales como la escuela o la familia, constituyen al sujeto, sujeto cuya condición de existencia es reconocer el poder de algún otro Sujeto trascendente (Althusser lo escribe en mayúscula) que es recíprocamente un efecto de la misma operación. Aunque la interpelación sea material por el hecho de que tiene lugar en instituciones y mediante prácticas (en su ejemplo, el sujeto se constituye al volverse hacia el llamado de un policía, que pasa a encarnar al Sujeto), lo que produce es ideal. Gestos físicos y actitudes como arrodillarse en misa o asistir a la escuela construyen una subjetividad doble, por la que varios sujetos se vuelven hacia uno, un Sujeto que se presenta mediado por ideas y representaciones. Pero la exhibición, la separación teatral (o cinematográfica) del Sujeto de los sujetos es un efecto del proceso, aunque parezca su causa. Se trata de un efecto tomado como causa; una cuasi-causa surgida a través del hábito.

Los hábitos que estructuran a la ideología en general constituyen el Estado y sus instituciones, y también establecen una relación con las instituciones que se presentan como ideológicas. Los sujetos que se constituyen a través de la interpelación actúan como si estuvieran siguiendo sus conciencias, como si sus acciones estuvieran gobernadas por ideas. La teoría de la hegemonía revela que estas ideas no son libres, que están orquestadas en otro lado. Pero sigue poniendo el énfasis en la creencia y el consenso, lo que resulta insuficiente: no reconoce que la creencia surge del hábito. Althusser cita el *dictum* de Blaise Pascal, el filósofo del siglo XVII: "Arrodíllate, mueve los labios como si rezaras, y la creencia llegará sola". Un católico va a misa, un alumno canta mientras forma fila, un ciudadano ingresa al cuarto oscuro, y puede parecer que estas prácticas fueran el efecto de una libre voluntad o, alternativamente, del deseo de prestarle consenso a un proyecto hegemónico, por más ilusorio que sea. Por el contrario, Althusser insiste en el hecho de que la interpelación es una práctica, y por lo tanto es inmediatamente corporal: actuadas o representadas, las ideas del sujeto son "actos materiales insertos en prácticas materiales, reguladas por rituales materiales definidos, a su vez, por el aparato ideológico material del que proceden las ideas de ese sujeto". Lo ideal es contingente: su contenido es irrelevante, es un efecto más que una causa. La creencia en el poder de la ideología es en sí misma ideológica; la ideología es una cuasi-causa por la que todo ocurre (únicamente) *como si* la ideología fuera de hecho determinante. De allí que "la ideología de la ideología" sea la convicción de que la ideología es importante, de que nuestros actos son el resultado de las ideas que poseemos o de las ideas que nos poseen y por lo tanto de las tretas de algún proyecto hegemónico (Althusser, 1984: 42-43). Y cuando esta ideología de la ideología declina, cuando se hace visible que los sujetos "saben muy bien lo que están haciendo" pero aun así lo hacen, es que hemos ingresado a una época poshegemónica.



Mi caso de estudio es ahora Chile, desde el apogeo de la resistencia a la dictadura de Augusto Pinochet en los años ochenta hasta la relativa aquiescencia de la llamada transición democrática en los noventa. Entre 1983 y 1986, nuevos movimientos sociales organizaron una continua campaña de protesta contra el régimen de Pinochet. Estos movimientos incluían agrupaciones de mujeres, de familiares de detenidos y desaparecidos y organizaciones vecinales, surgidas del vacío dejado por la proscripción de los partidos y los gremios. Alianza popular laxa, la “oposición multiforme” produjo muchos debates acerca del poder de la sociedad civil y, de manera patente, una extendida demanda de “cambio” constreñida solo por “los masivos esfuerzos de la Junta por contener a la oposición” (Guillaudat y Mouterde, 1998: 143; Chavkin, 1989: 264). Más tarde, las protestas alimentaron la amplia coalición que impulsó el voto por el “no” en el referéndum de 1988 que le puso fin a la dictadura. La coalición fue presentada como una “concertación” o pacto que unía a la sociedad civil en su rechazo del autoritarismo y en el deseo de reconciliación. Las divisiones características de la sociedad chilena, agravadas y subrayadas por la Unidad Popular de Salvador Allende (1970-1973) tanto como por la dictadura de Pinochet (1973-1990), son reemplazadas por una amplia cultura del consenso. Pero, como señala la antropóloga Julia Paley, la “paradoja de la transición chilena” es que los movimientos sociales “disminuyeron pronunciadamente en los años noventa con el comienzo de la democracia posdictadura. Este aplacamiento de la actividad de los movimientos sociales en lo que parecía ser un momento de apertura de la práctica política es sorprendente” (Paley, 2001: 5). Cuando la Concertación llegó al poder en 1990, con el presidente democráticamente electo Patricio Aylwin, los chilenos abandonaron las protestas y las movilizaciones de los años anteriores. Si la Concertación fue la culminación de los movimientos sociales, también acabó con ellos con más eficacia que Pinochet. La pregunta que acosa cualquier análisis de estos movimientos, recibidos con tanta excitación cuando irrumpieron en escena, es por qué desaparecieron tan fácilmente, absorbidos por una transición que en el fondo dejó sin tocar muchos de los aspectos claves de la política social de Pinochet. ¿Por qué “se detuvieron a mitad de camino”? ¿Por qué “ningun[o] de ellos se [encontró] en condiciones de proponer un proyecto transformador coherente en cuyo seno se puedan conjugar y combinar todos los referentes antisistemáticos”? (Guillaudat y Mouterde, 1998: 233).

Una reconstrucción clásica y celebratoria de los movimientos sociales es *Shantytown Protest in Pinochet's Chile* [Protestas en las villas miseria en el Chile de Pinochet], de Cathy Schneider, una especialista en ciencias políticas. Schneider tiene mucho que decir sobre el apogeo de la protesta. Pero frente a la despolitización aparente y a lo que denomina (citando a Aristide Zolberg) una “restauración del aburrimiento” después de la dictadura, Schneider sugiere que “la cultura política de oposición profundamente arraigada y las redes de resistencia que les permitieron a los chilenos movilizarse en contra del gobierno autoritario fueron solo un paréntesis”. Schneider concluye entonces con el presentimiento, tal vez no mayor que la esperanza, de que “Chile volverá a sacudirse por un apocalipsis de rebelión popular” (Schneider, 1995: 211, 213). Por el contrario, *The Diffident Movement* [El movimiento sumiso], del antropólogo holandés Ton Salman, es, como su título lo indica, una descripción más desencantada de la experiencia de los movimientos sociales. Salman concluye que “es improbable que en un futuro cercano, entre los pobladores [los habitantes de las villas], surja en algún momento un movimiento social poderoso” (Salman, 1997: 225). Kenneth Roberts, especialista en ciencias políticas, es igualmente pesimista; su libro *Deepening Democracy?* [¿Profundizando la democracia?] se abre con “emociones encontradas” y el deseo de poder ser “más optimista respecto de las perspecti-



vas de reforma social y la profundización de la democracia en América Latina". Roberts culpabiliza por este estado de cosas tan poco satisfactorio al fracaso en establecer "una sociedad civil participativa" (Roberts, 1998: vii, 281). Pero Paley muestra que la retórica de la sociedad civil y el discurso de la participación son parte del problema, más que su solución. Paley señala cómo, "mientras es considerado como una forma de reafirmar la sociedad civil fortaleciéndola, este tipo de participación subsidia y fortifica en realidad las reformas económicas del neoliberalismo" (Paley, 2001: 6). Un énfasis similar en la continuidad entre la dictadura y la transición puede hallarse en *Cultural Residues* [Residuos culturales], de la teórica franco-chilena Nelly Richards, que ofrece también la mejor introducción al período de la posdictadura chilena.

Antes que ver las protestas anti-Pinochet como una lucha por el consenso frente a la coerción dictatorial, pienso que es el hábito lo que mejor describe tanto las protestas como la aquiescencia posterior. El hábito persiste mientras que la ideología se va extinguiendo en lo que constituye casi un ejemplo de manual de una sociedad posideológica. La ideología figura dentro del discurso público chileno solamente como un resto desagradable del pasado: la Concertación proclama haber superado las divisiones ideológicas que, según se alega, alguna vez hostigaron a una sociedad hiper-politizada. Aun los críticos del régimen acuerdan con la proposición de que históricamente Chile se ha tomado la ideología demasiado en serio, y que la debilidad de Chile es que "las ideas constituyen la principal fuerza dinámica de la cultura [chilena]" (Subercaseaux, 1996: 49). La premisa de la Concertación es entonces que las ideas políticas ya no están por encima de todo. Si el golpe de Pinochet fue facilitado por el colapso del sistema político bajo el peso de divisiones aún más polarizadas que en la época de la Unidad Popular de Allende, la gobernabilidad queda ahora asegurada previniendo o resguardándose del debate ideológico. En lugar del antagonismo ideológico, la Concertación ofrece una pragmática del consenso y una práctica de la cooperación al servicio de metas (principalmente económicas) que se toman como objetivos. La tecnocracia neoliberal promete una vida cotidiana caracterizada por una rutina sin controversias. La transición posdictatorial, en tanto extrae lecciones del pasado, se parece tanto a la Unidad Popular como a la dictadura: si el Estado "nunca más" debe adoptar la coerción y la violencia como rutina, igualmente se deduce que "nunca más" la esfera pública puede quedar tomada por desacuerdos como ocurrió a principios de los setenta. Se trata entonces de un consenso que ya no depende del consenso. La Concertación rechaza tanto la coerción como el consenso, como si el hecho de reconocer el carácter incompleto de la lucha por obtener consenso o por lograr la hegemonía dejara siempre un resto cuya existencia permitiera imaginar alternativas de izquierda o de derecha. La transición de un gobierno autoritario organiza la vida pública como si la Unidad Popular o la dictadura jamás hubieran existido, logrando que el socialismo y la dictadura sean igualmente inimaginables. La transición trata de borrar su estatus de transición: trata de convertirse en un *interregnum* permanente, un hábito inconvencional que disuelve al mismo tiempo la historia y la ideología.

La imaginación queda acotada si el pasado puede olvidarse. La democracia chilena rechaza todo relato fundacional, optando por una amnesia que se resiste al lenguaje mismo. La esfera política en la sociedad posdictatorial se funda en lo que el sociólogo Tomás Moulián denomina una "compulsión al olvido" previa a dicha fundación (Moulián, 1997: 31). Como respuesta, algunos han abogado por una política de la memoria: el propio Moulián, en *Conversación interrumpida con Allende*, que intenta recuperar un diálogo y un proyecto político interrumpidos por el golpe, o los participantes de la antología *Políticas y estéticas de la memoria* de Nelly Richard, cuyo foco está puesto en las atrocidades cometidas por la dictadura. La memoria ocupa el centro de



la lucha continua de los familiares de desaparecidos y de la serie de juicios mediante los cuales los organismos de derechos humanos persiguieron a Pinochet después de su arresto en 1988 en Londres y hasta su muerte en 2006. Y *Chile, la memoria obstinada*, el documental de Patricio Guzmán (1997), y el largometraje *Machuca* de Andrés Wood (2004) son películas que, de manera diferente, intentan un diálogo visual con el pasado. En todos estos casos, las políticas de la memoria invocan lo marginal o lo que ha sido marginalizado por la dictadura y luego por la transición: elaboran lo que Richard denomina “residuos culturales” de la turbulenta historia más reciente de Chile. Así, esta atención por los márgenes presupone y reconstruye un centro ausente. Recupera la memoria histórica para reconstruir relatos comunes y proyectos compartidos (que compiten entre sí, precisamente por su carácter compartido) de construcción de sentido. Como tal, la apelación a la memoria es tanto un intento de restablecer la hegemonía como un reconocimiento melancólico de la imposibilidad de hegemonía. Incluso Richard, que reconoce la imposibilidad de recuperar una totalidad perdida excepto como espectro que acosa los fragmentos que persisten en el presente, sucumbe a veces a la nostalgia por los proyectos totalizantes de los días idos. Su discusión sobre una colección de retratos fotográficos callejeros de los años setenta, por ejemplo, se encuentra extrañamente dominada por una era en que los cuerpos femeninos estaban “todavía sujetos a la unidad de un eje central de organización de la mirada temporal y geográfica” (Richard, 2004: 69). El intento de poner la memoria en palabras invoca unidad, fijeza y un espacio estriado que pone al sujeto como blanco de la mirada. Pero hoy, que dicha unidad se ha perdido, que la fijeza se ha deshecho y que el centro se halla ausente o vacío (la Plaza Italia donde fueron tomadas las fotos que Richard discute es hoy el eje de una rotonda cerrada), no es solo el loco, el enfermo o el criminal los que constituyen un afuera subalterno. Hoy todos somos marginales. La marginalidad no es una posición privilegiada alrededor de la cual una política progresista podría construir una nueva hegemonía. La obra de la escritora chilena Diamela Eltit ilustra este concepto: el linyera en su libro semitestimonial *El padre mío*, por ejemplo, o el solitario que protagoniza su novela *Lumpérica* no son figuras atípicas, por todas sus excentricidades. No habitan un exterior subalterno, en los márgenes de la sociedad; más bien, *son* lo social, condensan y encarnan el conjunto de la sociedad, aun o especialmente en sus extraños hábitos y divagaciones erráticas en las que representan o ventrilocuizan a la multitud.

La generalización y la consiguiente banalización o habituación de la marginalidad en Chile tiene su correlato en la apatía de los votantes: “El número de votantes que votan ‘en blanco’ o que anulan su voto no ha... dejado de incrementarse, superando todos los antecedentes históricos y trepando por encima del promedio de las democracias occidentales” (Riquelme, 1999: 31). La elección presidencial del año 2000 mostró una ligera inversión de esta tendencia, en parte debido al furor que rodeó al juicio de extradición de Pinochet en Londres, pero a largo plazo, la participación de los votantes siguió declinando.³ Incluso la perspectiva de la primera presidente mujer del país, en la elección de 2006 ganada por Michelle Bachelet, no logró detener la marea.⁴ Tampoco fue compensado por otros modos de movilización política: los estilos de protesta chilenos han sido exportados a muchas partes (el “cacerolazo”, un rasgo de la

3. Véase Drake y Winn (2000).

4. Véanse las estadísticas del International Institute for Democracy and Electoral Assistance en <www.idea.int>; el IDEA ubica a Chile en el puesto 148 del mundo en participación de votantes desde 1945, entre Botswana y Chad.



crisis argentina y venezolana de 2001 y 2002, puede ser retrotraído a las movilizaciones anti-Allende de principios de los años setenta), pero como parte de un desinversión de la protesta dentro del país. De la olla a presión del disenso ideológico al modelo limpio y frío del conformismo neoliberal por más de dos décadas: tanto en lo cultural como en lo económico, Chile se convirtió al neoliberalismo poshegemónico más rápido y mucho antes que la mayoría. Es notable, sin embargo, que las protestas se hayan vuelto a encender en el terreno de lo cotidiano: el transporte público, por el ejemplo, o la suba de los costos en educación.

A menudo se afirma que somos testigos del declive de la ideología, aunque las explicaciones del hecho varían. Por ejemplo, se dice que con el final de la Guerra Fría, el capitalismo liberal-democrático se ha convertido en sentido común, y el socialismo en una doctrina en bancarrota. Pero el fin de la ideología también puede entenderse como el hecho de que las personas están actualmente menos interesadas por la política; la caída de la participación electoral muestra que las narrativas políticas ya no tienen la misma fuerza movilizante. Para otros, el fin de la ideología se debe a una desconfianza general por los grandes relatos, asociada con la posmodernidad. Finalmente, los debates alrededor de conceptos tales como “sociedades de control” y gubernamentalidad sugieren que el neoliberalismo marca el comienzo de una nueva forma de dominación por la cual la ideología ya no juega un rol significativo. Se trata menos de una retirada de la política que de su manifestación más siniestra en cada poro de la sociedad en tanto biopolítica. Todos estos argumentos tienen su mérito, pero describen no tanto el declive de la ideología como el fin de la ideología de la ideología. Porque la ideología no ha desaparecido; después de todo, muchos de los obituarios por la ideología pueden leerse como consignas ideológicas. El Estado continúa teniendo una doble inscripción, tanto en estructuras de representación como en los cuerpos. Pero la ideología misma ha perdido su poder, y aun así todo continúa como si no pasara nada. El capitalismo contemporáneo no necesita una trama ideológica, urdida como un sistema exteriormente coherente, para lograr consenso y asegurar la reproducción de un orden social específico. La teoría de la hegemonía, que se apoya en la eficacia social de la ideología, pierde su poder de persuadirnos de que la hegemonía es el *sine qua non* de la organización social. ¿Pero ha sido así alguna vez? Si la hegemonía perdió su poder de persuasión, y su desaparición no ha producido un cambio social radical, ¿no puede haber sido entonces el factor clave de la dominación social! El aparente declive de la ideología no es más que el síntoma de una condición preexistente, y revela la persistencia del hábito.

El hábito asegura el orden social. Incluso en el mejor de los escenarios, la hegemonía nunca termina de explicar satisfactoriamente cómo se asegura y se mantiene el orden social. La teorización de Bourdieu del hábito como una estructura estructurante inmanente indica que las estrategias de poder más eficaces son precisamente aquellas que nunca emergen en el orden del discurso, que pasan desapercibidas en los ritmos rutinarios de la vida cotidiana. El





Estado y sus instituciones funcionan con mayor eficacia porque operan a espaldas incluso de sus propios funcionarios, cualquiera sean sus intenciones. Así que a continuación voy a desarrollar la conceptualización de Bourdieu del hábito como reproducción. Bourdieu describe el modo en el que el hábito genera una razón práctica que no se fundamenta “en el orden de las *representaciones*” sino en el nivel “más profundo de las disposiciones corporales” (Bourdieu, 1998a: 55). Estas “estructuras cognitivas inscritas en los cuerpos” constituyen lo que Deleuze denominará una lógica “virtual” que genera prácticas actuales en armonía con las instituciones y experiencias que comenzaron por darles forma a esas estructuras. El trabajo del *habitus* es inmediato, pero también es histórico y espacial: forma nuestro sentido del tiempo y del espacio, nuestra presencia en el mundo. Por medio del *habitus*, la producción de la vida misma, los afectos cotidianos de los encuentros usuales, quedan investidos por el poder. A veces Bourdieu se esfuerza por explicar la resistencia o por imaginar posibilidades para un cambio social radical. Pero observa que el hábito puede hacer surgir la novedad y la creatividad. Su memoria corporizada motiva la resistencia ética tanto como la conformidad política. Sin embargo, en el hecho de que el *habitus* es una disposición *colectiva*, sugiere mecanismos para la formación de subjetividades colectivas cuyo principio cohesivo es la resonancia más que la identidad, la inclusión expansiva más que la diferencia delimitada. Como observan Michael Hardt y Antonio Negri, “el hábito constituye nuestra naturaleza compartida” y así “mira no solo hacia atrás sino también hacia adelante” (Hardt y Negri, 2004: 197).

El hábito como immanencia

El concepto de Bourdieu de *habitus* resulta central para sus intervenciones en el debate sobre estructura y agencia, “una de las fallas que atraviesan la teoría social” (Korczynski *et al.*, 2006: 12). Algunas teorías ponen el acento en las formas en que las estructuras sociales determinan la agencia individual o social. El marxismo y el psicoanálisis, por ejemplo, tienden a ver la agencia como constreñida por estructuras materiales y psíquicas respectivamente. Otras enfatizan que los agentes pueden resistir o superar estas estructuras determinantes. Los estudios culturales, por ejemplo, señalan a menudo el deslizamiento por el cual (digamos) los consumidores mantienen un nivel de agencia incluso dentro del capitalismo contemporáneo. Tal como lo plantea el sociólogo británico Anthony Giddens (cuya teoría de la estructuración es una alternativa para resolver el debate), aquellos para quienes “la estructura (según los diferentes sentidos atribuidos al concepto) tiene primacía sobre la agencia, y los rasgos limitantes de la estructura están fuertemente acentuados” se enfrentan a aquellos para quienes “acciones y sentidos coinciden primariamente en la explicación de la conducta humana; los conceptos estructurales no tienen demasiada importancia, y no se habla mucho de de-





terminación". Giddens continúa caracterizando esta diferencia como un "imperialismo del objeto social" frente a "un imperialismo del sujeto" (Giddens, 1986: 2). En pocas palabras, se trata de dos posiciones en competencia a favor de la trascendencia; lo que está en juego, sostiene Giddens, es tanto ontológico como epistemológico; corresponde tanto al modelo de lo que la sociedad actualmente es como a perspectivas divergentes sobre el mismo modelo.

La intervención de Bourdieu también es ontológica, y sustituye el duelo entre la estructura y la agencia como formas de trascendencia imperiales por la inmanencia. Bourdieu rechaza el "mecanismo" (el acento en la estructura) y el "finalismo" (el acento en la agencia), sosteniendo que el debate entre ambos es "un falso dilema". Tenemos que "abandonar todas las teorías que explícita o implícitamente tratan la práctica como una reacción mecánica" modelada solo por reglas o estructuras, pero "el rechazo de las teorías mecanicistas no quiere decir que... debemos reducir las intenciones objetivas y las significaciones ya formadas de una acción y de una obra a las intenciones conscientes y deliberadas de sus autores" (Bourdieu, 1977: 72-73). Mecanismo y finalismo, estructura y agencia, son igualmente reduccionistas, buscando las causas siempre en otro lado, en otra dimensión, o bien en la "existencia permanente y trascendente" de coacciones sociales objetivas o bien en la "trascendencia del ego", equipado para hacer su propias reglas (Bourdieu, 1977: 27, 75). Así Bourdieu se vuelve hacia el hábito o *habitus*, un conjunto corporizado de disposiciones inmanentes a la práctica misma, para devolver "a la historia y a la sociedad lo que le fue dado a la trascendencia o al sujeto trascendente" (Bourdieu, 2000: 115). El *habitus* es un sistema "de disposiciones permanentes y transmisibles. De estructuras estructuradas predispuestas para funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principio que organiza y genera prácticas y representaciones" (Bourdieu, 1990: 53). Estas disposiciones son "objetivamente 'reguladas' y 'regulares' sin ser el producto de la obediencia a las reglas, adaptadas objetivamente a una meta sin presuponer una conciencia orientada a fines". El hábito, la actividad cotidiana, es entonces el producto de un "esquema (o principio) inmanente a la práctica, que... existe en estado práctico en la práctica de los agentes y no en su conciencia, o más bien, en su discurso" (Bourdieu, 1977: 27, 72). La regulación y la práctica son recíprocamente inmanentes, más que mediadas por la conciencia o por estructuras externas. El *habitus* es una actitud del cuerpo, un sentimiento impronunciado e impronunciable para el juego social que genera posiciones y acciones que los agentes adoptan en situaciones dadas, de manera regular por no decir completamente predecible. Porque es inmanente, el *habitus* se encuentra incorporado y por lo tanto estructurado; y es también generativo, el motor inmediato de la acción, más que externo.

El *habitus* de Bourdieu y la concepción de lo virtual de Deleuze comparten muchos puntos en común. Ambos son inmanentes y productivos, intensivos y afectivos, corporales e inmediatos. La relación entre *habitus* y prácticas no es





muy diferente a la relación entre lo virtual y lo actual: el *habitus* lleva a la práctica mediante un despliegue o diferenciación que tiene lugar en el acontecimiento del encuentro con otros cuerpos. El *habitus* y lo virtual describen igualmente una ontología que subyace al campo de la representación, el discurso y la ideología, pero que pertenece a un orden diferente. El *habitus*, sostiene Bourdieu, es como la obra de arte en el hecho de que “siempre contiene algo *inefable*, no por exceso... sino por defecto, algo que se comunica, por así decirlo, de cuerpo a cuerpo, esto es, más acá de las palabras y los conceptos” (Bourdieu, 1977: 2), mientras que lo virtual, explica Brian Massumi, es “lo no dicho del enunciado, lo impensado del pensamiento” (Massumi, 1992: 46). De allí el rechazo que ambos teóricos tienen por la ideología: para Deleuze y Guattari, “no hay, nunca ha habido ideología” (Deleuze y Guattari, 1980: 10); para Bourdieu, “poco a poco terminé por evitar el uso de la palabra ‘ideología’” (Bourdieu, 2000: 181). Sin embargo, a pesar de estas semejanzas, el tenor de la obra de Bourdieu difiere marcadamente del de la de Deleuze. Mientras Deleuze pone el énfasis en el escape y la fuga hacia la virtualidad inmanente del afecto, como realización que fortalece la capacidad de actuar de un cuerpo, Bourdieu caracteriza la inmanencia del *habitus* por la inercia. Bourdieu muestra cómo el hábito gobierna la reproducción social y trabaja en contra del cambio social radical, en tanto ha sido acusado de “un hiperfuncionalismo políticamente estéril” (como observan Bourdieu y su colaborador Loïc Wacquant).⁵ Aunque el “tenor funcionalista” no agota el análisis del hábito de Bourdieu, el contraste con el tenor voluntarista de la teorización de Deleuze es dramático.⁶ Pero la diferencia no consiste, como sostiene Massumi, en que el *habitus* sea una “noción ideológica” mientras que la concepción de Deleuze “enfatisa que [el hábito] pertenece al estrato orgánico, a la capacidad productiva y fisiológica de la carne” (Massumi, 2002a: xxxvii). El *habitus* de Bourdieu es tan corporal como el afecto de Deleuze. Un modo de ver el contraste entre Bourdieu y Deleuze, entonces, es que reproduce el debate entre estructura y agencia, pero pensado ahora como una competencia entre dos formas de inmanencia más que de trascendencia.

La clave de la diferencia entre Bourdieu y Deleuze, y por lo tanto de la especificidad del concepto de *habitus*, consiste en dos conceptos relacionados, el concepto de “campo” y el de “capital simbólico”. Para Bourdieu, el *habitus* está siempre inscripto en un campo social previo que está estructurado a su vez por el poder simbólico. De algún modo Bourdieu se toma más en serio que Deleuze la noción contenida en la propia afirmación de Deleuze y Guattari de que “antes que el ser, está la política” (Deleuze y Guattari, 1980: 207). Porque si el hábito es un conjunto de “estructuras estructuradas predispuestas para funcionar como estructuras estructurantes”, no es solo generativo sino también generado (Bourdieu, 1990: 53). Es el producto de un estado

5. Véase Bourdieu y Wacquant (1992: 52).

6. Acerca del “tenor funcionalista” de Bourdieu, véase Lane (2006: 116).





determinado de las relaciones de poder: el campo social como un todo, y los diferentes subcampos, tales como el campo artístico, el campo periodístico, el campo académico, etcétera. De ahí que, en palabras de Wacquant, “un campo consiste en un conjunto de relaciones históricas y objetivas entre posiciones vinculadas con ciertas formas de poder (o capital), mientras que el *habitus* consiste en un conjunto de relaciones históricas ‘depositadas’ en los cuerpos individuales” (Bourdieu y Wacquant, 1992: 16). Las disposiciones del *habitus* son también un depósito, por el hecho de que constituyen un registro del estado del campo que las produjo, tanto como por el hecho de que son el sedimento producido por un campo particular de poder. Se trata de “condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia” (Bourdieu, 1977: 72). Y lo que a su turno generan o estructuran tiende entonces a reproducir las estructuras que las constituyen, por el hecho de que generan prácticas que hacen que esas estructuras existan, al darlas por sentadas.

Todo campo está formado por la competencia por la dominación y el capital, su estructura está “determinada por la estructura de la distribución de las distintas formas de capital que actúan dentro de él” (Bourdieu y Wacquant, 1992: 108). Porque hay distintas formas de capital, cuyo peso relativo depende del campo en cuestión. La forma del campo de la cultura, por ejemplo, está determinada por la distribución diferencial de capital cultural, mientras que en el mercado de bienes económicos lo que cuenta es el capital financiero. Pero Bourdieu minimiza el capital financiero a favor de diferentes formas de capital simbólico que son objeto de lucha, y también de los modos en que el valor acordado a cada forma de capital se pone en juego en estas luchas, tanto como los mecanismos por los cuales una forma se convierte en otra. El poder es más efectivo cuando es simbólico, lo que no significa que sea representacional o “meramente” simbólico, sino que se trata de un modo de dominación cuya legitimidad se deriva del hecho de que su arbitrariedad es ignorada, de modo que pasa desapercibido. El axioma de Bourdieu y Jean-Claude Passeron acerca de la reproducción social es que “todo poder que logre imponer sus sentidos e imponerlos como legítimos ocultando las relaciones de poder que están en la base de su fuerza, le agrega su fuerza simbólica específica a dichas relaciones de poder” (Bourdieu y Passeron, 1990: 4). Lo que el *habitus* reproduce es nuestra conformidad corporal con la legitimidad del poder, y con la distribución desigual del capital que asegura.

Reflejo y repetidor, producto y productor, el *habitus* asegura la continuidad social al encarnar literalmente los principios del orden social. En palabras de Bourdieu, “asegura la presencia activa de experiencias pasadas que, depositadas en cada organismo bajo la forma de esquema y percepciones, pensamiento y acción, tienden a garantizar la ‘corrección’ de las prácticas y su constancia duradera” (Bourdieu, 1990: 54). El *habitus* asegura que los agentes sociales están sincronizados con sus circunstancias. Fomenta la confianza del “heredero” que, rico en capital cultural, exhibe una seguridad y un estilo que le proporcionan más capital social y cultural; y también asegura que aquellos



que carecen de capital cultural acepten su desposesión rechazando lo consagrado culturalmente (sea la educación superior o las bellas artes) con el sentimiento de que no es para ellos. Los desposeídos suelen ser los primeros en sugerir que solo se tienen a sí mismos para culpar por su predicamento. El privilegio es naturalizado como si fuera simplemente un “don”; y la subordinación se da por sentada como si la diferencia social fuera una cuestión de talento o de gusto. Y todo esto es legitimado y arbitrado por instituciones y oficiales que no son conscientes de lo que hacen, que pueden estar comprometidos o ser completamente cínicos (cada vez más) acerca de los ideales que defienden. Porque los ideales no están bajo discusión. Los diplomas académicos, por ejemplo, avalan “dones” o “méritos”, y pueden hacerlo objetivamente sin insinuar ninguna parcialidad, porque el trabajo concreto ha sido hecho en la conversión y por ende en la disimulación del privilegio en tanto actitud. El origen de estas disposiciones se encuentra oculto, con mayor eficacia por el hecho de que los hábitos que generan constituyen una segunda naturaleza. De allí que “el supremo privilegio” de los privilegiados sea “no percibirse como privilegiados”, lo que a su vez “logra convencer más fácilmente a los desheredados de que su destino social y escolástico se debe a la falta de dones y de méritos, porque en cuestiones de cultura la desposesión absoluta excluye la conciencia de haber sido desposeído” (Bourdieu y Passeron, 1990: 210). No hay conspiración porque no hay un saber oculto: los ganadores del juego tanto como los perdedores, igual que los árbitros, pueden actuar todos de buena fe. Los juicios que conducen a la promoción social o a la exclusión, llevados por el sentimiento de que “él es un buen tipo” o “ella no es una de nosotras”, pueden justificarse por principios trascendentes cuya legitimidad resulta asegurada por el hecho de que reproduce hábitos inmanentes.

Los regímenes autoritarios no se basan en la persuasión ni en la censura, sino en la armonización silenciosa que establecen en el campo de las rutinas cotidianas. Dichos regímenes suelen describirse como “estados de excepción”, un término asociado con el teórico alemán Carl Schmitt, cuya *Political Theology* [Teología política] define al soberano como “aquel que decide sobre la excepción” (Schmitt, 2005: 5). Para un análisis de la historia de los estados de excepción en América Latina, puede consultarse *The Constitution of Tyranny* [La constitución de la tiranía], del especialista en ciencias políticas Brian Loveman, que estudia los antecedentes constitucionales que toma Pinochet para justificar el golpe cuando la junta militar declara que “las fuerzas armadas han tomado a su cargo el deber moral que el país le ha impuesto de derrocar al gobierno” (cit. en Loveman, 1993: 15). Las constituciones chilenas de 1925, 1980 y 1985 codificaron las instancias en que el estado de excepción podía ser decretado, y Pinochet se apegó meticulosamente a la letra de esta autoridad cuando promulgó el estado de emergencia y el estado de sitio. Su régimen instituyó su propia ley de Estado de Excepción en 1985, que fue aún más lejos en la codificación y la regularización de la excepcionalidad. Esta combinación de una legislación nueva y vieja “creó una compleja jerarquía de estados de excepción, que podían ser declarados por el gobierno en casos de disturbio interno, subversión o calamidad pública” (Snyder, 1995: 264). Pero en medio de esta tipología cada vez más compleja y de adhesión sor-



prendente al imperio de la ley, lo importante es saber cómo dicha excepcionalidad en seguida se volvió normal: “El estado de excepción fue constantemente renovado, con el estado de emergencia en vigor de 1973 a 1988 cuando tuvo lugar el plebiscito” (Snyder, 1995: 264). La excepcionalidad se volvió la norma, tal como ocurrió en gran parte de América Latina durante este periodo: el estado de emergencia en Paraguay bajo el gobierno de Alfredo Stroessner, por ejemplo, duró de 1954 a 1988. La excepción se convirtió en rutina, mientras que la protesta era algo excepcional.

A pesar de la comprensible atención que se prestó a la resistencia contra la dictadura de Pinochet, lo que debería destacarse, porque de otro modo pasaría desapercibido, es lo limitada que fue. Se ha escrito poco acerca del autoritarismo “cotidiano” en Chile, los largos periodos de relativa calma (aunque de inseguridad) que predominaban en la mayor parte del país la mayor parte del tiempo. Tal vez dicho relato pueda encontrarse en la novela o en la crónica más que en los estudios de las ciencias sociales. Por ejemplo, *Storm over Chile* [Tormenta sobre Chile] del periodista Samuel Chavkin toma su subtítulo “La Junta sitiada” del capítulo que describe las protestas de 1983 y 1984, pero no dice casi nada acerca del periodo que va de 1974 a 1983, desde la consolidación del golpe al estallido de las protestas, o de 1984 a 1988, desde el momento de auge de las protestas al plebiscito que eventualmente volteó a Pinochet. Es más, el relato de Chavkin del periodo 1984-1988 está contenido en su totalidad en el enunciado que sigue: “Por otros cuatro años Pinochet continuó sosteniéndose en el poder por medio de la tortura y el asesinato de sus opositores” (Chavkin, 1989: 278). De allí que Chavkin apenas explique la aquiescencia que fue la regla, o incluso por qué la movilización y la resistencia debieron quebrar la aquiescencia, aunque sea por un breve lapso. Por el contrario, el relato más exhaustivo de las protestas que hace Schneider le presta mayor atención a la razón por la que a mediados de los años ochenta dichas protestas se suspendieron. Chavkin cita a un activista, Leo, que recuerda que “la gente salía de sus hogares, era castigada, no veía un objetivo claro en aguantar el abuso, se fue aburriendo cada vez más de las protestas, y retornó a sus hogares”. Más allá de la oposición apoyada por el Estado, Leo señala también una fatiga y un aburrimiento que predominaban incluso en los barrios más radicalizados, un cansancio cuyo eco resuena en otra parte del texto de Schneider: Chavkin nota que “los activistas se fueron cansando” y comenta una encuesta de 1986 que muestra el elevado porcentaje de chilenos que se sentían abatidos, “resignados y desilusionados” o “tristes”. También señala el “estado de parálisis” que los psicólogos diagnostican incluso entre activistas; y comparte el argumento de Zolberg de que a “los movimientos de entusiasmo político les sigue... siempre la restauración del aburrimiento” (Schneider, 1995: 187-188, 202, 211). Frente a este panorama de un movimiento que se ha agotado, una angustia de baja intensidad pasa a un primer plano mientras las preocupaciones ideológicas se retraen. Schneider cita la observación de otro comentarista de que la nueva generación de trabajadores chilenos es “un conjunto de individualistas abatidos” que, en palabras de Schneider, dejaron de estar “predispuestos ideológicamente”. Predomina un estado general de “agotamiento físico y mental” (Schneider, 1995: 206). Fatiga, espera. Schneider describe una población que, sobre el final de la dictadura, se encuentra afectada en cuerpo y alma por los efectos que Spinoza caracteriza como pasiones tristes: la “tristeza [que] disminuye o reprime la potencia de obrar del hombre” (Spinoza, 1980: 89). En términos de Bourdieu, se trata de la “resignación a la necesidad” que, según afirma, caracteriza a los hábitos de las clases dominadas (Bourdieu, 1984: 380).

En este contexto de agotamiento y en contra de la celebración de la resistencia popular que puede encontrarse por ejemplo en *Popular Culture in Chile* [Cultura popu-



lar en Chile], de Kenneth Aman y Cristián Parker, Salman nota que la explosión de energía y de entusiasmo en la revuelta de los nuevos movimientos sociales de Chile fue “un episodio excepcional”. Salman señala los “largos períodos de ‘normalidad’” durante los que “lo que está en juego son disposiciones cuyo rol no se juega únicamente al nivel de la conciencia”. Salman emplea el concepto de *habitus* de Bourdieu para explicar lo que tarda en surgir una militancia entre los pobladores en términos de un “inconsciente de clase” que encarna una “sensibilidad a la autoridad” y “una tendencia amplia y profunda a rechazar las desviaciones” (Salman, 1997: 4, 146-147). Las disposiciones de los pobladores eran “fragmentarias y pragmáticas y políticamente desarticuladas”. La protesta solo brotaba cuando “las formas habituales e internalizadas de interpretar y percibir la realidad chilena y la posición y opciones dentro de ella se volvían inadecuadas”. Aun así, la consiguiente movilización era esencialmente conservadora. Por ejemplo, las mujeres se movilizaban en nombre de la familia y la supervivencia de la comunidad, promoviendo “una politización práctica y no-ideológica de los lazos interrumpidos basados en la familia tradicional, y en las estrategias tradicionales de los pobladores” (Salman, 1997: 153, 207, 212). Salman se detiene en el *habitus* como inercia, como sedimentación corporizada de una historia colectiva que “se resiste al cambio y garantiza la continuidad de los sujetos”. La política, entendida de manera tradicional como un intento espectacular y articulado de establecer o de cambiar la agenda pública por medio del discurso, surge solamente cuando hay una fractura entre las expectativas encarnadas en el *habitus* y las condiciones objetivas del momento, esto es, cuando las estrategias tradicionales (no verbalizadas, inconscientes) fracasan porque el campo que les dio forma ha cambiado. Así, el surgimiento de las protestas y su declive tienen la misma causa: el desencanto radical. En primera instancia, y en especial para las mujeres y los jóvenes, el llamado a la movilización en 1983 y 1984 catalizó un “optimismo de la desilusión” surgido del fracaso de las estrategias heredadas que habían permitido la supervivencia y las perspectivas de mejora social para una generación previa de trabajadores varones (Salman, 1997: 49, 193). Pero cuando las protestas se volvieron rutinarias, fueron presa del mismo desencanto: la propia desilusión terminó encarnándose en el *habitus* de los pobladores. Así que no es que las protestas “prepararon el escenario”, de acuerdo a lo que sugiere Schneider, “para una transición negociada hacia la democracia”; más bien, las protestas fueron el síntoma visible de una transición más profunda en el régimen del afecto, desde un sentimiento de expectativa alimentado por el Estado hasta el malestar general de baja intensidad que caracteriza al orden de la posdictadura, en el que el mercado fija el tono de la interacción social (Schneider, 1995: 194). En otras palabras, el periodo de los nuevos movimientos sociales provocó un cambio dentro del *habitus* de la mayoría de la población de Chile, que estaba habituada al orden que terminaría por imponerse sólo después del final de la dictadura, con la institucionalización del estado de excepción bajo el neoliberalismo.

La creencia es una cuestión del cuerpo: “Hablar de ‘ideologías’ es poner en el campo de las *representaciones*... lo que de hecho corresponde al orden de la *creencia*, esto es, al nivel de las disposiciones corporales más profundas” (Bourdieu, 1998a: 55). Por lo tanto, también es inmediata. Bourdieu adopta y radicaliza el pascalianismo al que también recurre Althusser. Para Pascal, la creencia surge de disposiciones corporales, pero para Bourdieu se encuentra localizada en esas mismas disposiciones, y nunca tiene que hacerse conscien-



te. Aunque elogia el desafío de Pascal a “todos aquellos que insisten en ver la creencia en términos de representaciones”, Bourdieu sostiene que para Pascal la conciencia todavía tiene preeminencia, “como si la voluntad y la conciencia fueran la base de la disposición que sin violencia, sin arte, sin argumento, nos hace creer en las cosas” (Bourdieu, 1990: 49). Sin embargo, para Bourdieu, las disposiciones son siempre primarias: “Lo esencial *no hace falta decirlo porque pasa desapercibido*”. No hay decisión previa, ni por lo tanto apuesta por algo. Las instituciones funcionan directamente sobre el cuerpo; el orden social no produce ninguna racionalidad en tanto no necesita de ninguna, y “los principios encarnados de esta manera se encuentran fuera del alcance de la conciencia” (Bourdieu, 1977: 94, 157). Todo pasa por lo corporal, en tanto estamos habituados a la sujeción. Estamos empapados en la *doxa*, “la relación de adhesión inmediata que se establece en la práctica entre un *habitus* y el campo que le corresponde, la evidencia preverbal que surge del sentido práctico” (Bourdieu, 1990: 68). Sin embargo, a pesar de su inmediatez, siempre hay un deslizamiento entre el *habitus* y el orden social. Siempre hay algo que se escapa. Porque en tanto depósito de relaciones de poder que estructuran un campo social dado, el *habitus* es también un residuo, una memoria corporizada de un estado previo de dicho campo. Y porque los campos siempre están fluyendo, por el hecho de que sus contornos se determinan en el curso de una lucha permanente entre agentes sociales por medio de sus constantes tomas de posición, el *habitus* y el campo nunca están absolutamente sincronizados. De aquí la historicidad del *habitus*, o más bien su “doble historicidad”, el hecho de que es tanto el producto de la historia como, al mismo tiempo, la fuerza que, generando prácticas, produce la historia (Bourdieu y Wacquant, 1992: 139).⁷ Y lo que todavía es más fundamental, el *habitus* genera al tiempo mismo, porque “el tiempo es lo que produce la actividad práctica en el mismo acto por el cual se produce a sí mismo... El tiempo se engendra en la actualización del acto”. Historia y tiempo, en síntesis, son inmanentes: “La teoría de la práctica condensada en las nociones de campo y de *habitus* nos permite dejar de lado la representación metafísica del tiempo y de la historia como realidades en sí mismas, exteriores y anteriores a la práctica” (Bourdieu y Wacquant, 1992: 138).

La historicidad del *habitus* asegura la reproducción social, pero al mismo tiempo permite también la posibilidad de resistencia. Debido a que las prácticas que genera expresan disposiciones estructuradas por un estado previo del campo, el *habitus* permite que las estructuras históricas se reproduzcan en el presente. Pero el encuentro, en tanto las disposiciones modeladas por la historia interactúan con el estado actual del campo, y el inevitable deslizamiento entre los dos, por más mínimo que sea, produce efectos impredecibles y por lo tanto la posibilidad de una nueva historia. El *habitus* asegura la resonancia,

7. Véase también Bourdieu (1977: 82).



pero también lleva a la disonancia. De allí lo que Bourdieu llama el “efecto histéresis” que necesariamente está implicado en la lógica del *habitus*, que significa que “las prácticas incurren siempre en sanciones negativas cuando el ambiente al cual se enfrentan está muy alejado de aquel al cual dichas prácticas objetivamente se ajustan” (Bourdieu, 1977: 78). La histéresis da cuenta de oportunidades perdidas, de movimientos ineficaces o fracasados por los cuales un individuo o un grupo confirma a pesar suyo su decadencia social, al mantener sus hábitos pasados de moda frente al cambio social. Sin embargo, puede funcionar igualmente como una memoria corporizada que ofrece un medio de resistencia, tal como desde la teoría cultural lo afirma Paul Gilroy, que explica que las “estructuras de sentimiento que sostienen expresiones culturales negras” derivan de la memoria del “otrora tambor prohibido” tanto como de “un terror que se ha movido más allá del alcance del discurso ideal y gramatical” (Gilroy, 1993: 71, 76-77). En cualquier caso, la brecha entre las estructuras encarnadas y las prácticas concretas despliega un tiempo para la estrategia. Este aspecto estratégico de la práctica es lo que permite que podamos hablar de un *juego* social más que de una estructura mecánica. En cualquier juego o deporte, siempre hay una chance de que ocurra algo imprevisto. Son entonces las interacciones las que producen la reproducción de la jerarquía social: aunque el campo de juego nunca está nivelado, estructurado por la dominación simbólica y por distribuciones desparejas de capital, el resultado de cada jugada está siempre en duda. El tiempo hace posible la estrategia, que a su vez depende del *tempo*. Como observa Bourdieu en su análisis del intercambio de dones, lo que cuenta no es una estructura trascendente o de reglas invariables, sino “el *tempo* de la acción” y “el intervalo entre actos”, de manera que el éxito se logra por la habilidad en administrar el tiempo, por no precipitarse ni demorarse demasiado al actuar” (Bourdieu, 1990: 106).

El *habitus* nos proporciona un sentido de la historicidad y del tiempo, pero también se despliega en el espacio. “El espacio habitado”, sostiene Bourdieu, “es el locus principal para la objetivación de esquemas generativos” del *habitus* (Bourdieu, 1977: 89). Oposiciones espaciales básicas como izquierda y derecha, o arriba y abajo, y el modo en que se combinan con oposiciones sensoriales como luz y sombra, o seco y húmedo, codifican oposiciones sociales tales como la distinción entre hombre y mujer, público y privado, sagrado y profano. El análisis de Bourdieu de una casa cabilia en Argelia muestra cómo la serie de divisiones estructuradas entre espacios para cocinar, para las visitas, para el placer o el trabajo, encarnan un conjunto de creencias arbitrarias y habitúan a los habitantes de las casas a las correspondientes relaciones de poder. Habitar un espacio se vuelve una segunda naturaleza, de manera tal que el modo en que dicho espacio ordena la práctica se toma como una evidencia, se absorbe directamente la lección: “El ‘libro’ del que los niños aprenden su visión del mundo se lee mediante el cuerpo, en y a través de los movimientos y desplazamientos que producen el espacio dentro del cual actúan” (Bourdieu, 1977: 90). La misma pedagogía estructura la arquitectura social de



la vida contemporánea. Los museos, por ejemplo, establecen sentidos sociales mediante una serie de oposiciones inscritas en los modos de circulación espacial y disciplina corporal que demandan: “intocable-tocable; ruido-silencio contemplativo; exploración rápida y azarosa-procesión lenta y ordenada”, etc. El museo induce a “un cambio total de actitud”, que afecta directamente la orientación física y mental de los visitantes, de manera simultánea e inmediata (Bourdieu y Darbel, 1991: 51). Igualmente, para una conferencia universitaria, a primera vista un paradigma de racionalidad comunicativa, “las particularidades del espacio... (la plataforma elevada, la cátedra ocupando el foco donde convergen todas las miradas)” le proporciona al profesor “las condiciones materiales y simbólicas que le permiten mantener a los estudiantes a una respetuosa distancia y que lo obligarían a hacerlo incluso si no quiere” (Bourdieu y Passeron, 1990: 109). El *habitus* es temporal y espacial, y a su vez nos proporciona nuestras coordenadas de tiempo y espacio, de tal modo que comprendemos el mundo como por instinto.

El espacio paradigmático del neoliberalismo contemporáneo es el *shopping*. El espacio del *shopping* es simultáneamente local y universal, situado en un lugar geográfico específico aunque también cerrado herméticamente al contexto local, como parte de un mundo de mercancías que no reconoce fronteras nacionales. Como observa la crítica argentina Beatriz Sarlo, el *shopping* “construye nuevos hábitos... acostumbra a la gente a funcionar en el *shopping*” (Sarlo, 1994: 90). En Chile, durante la dictadura, una versión característica del *shopping* floreció en barrios de clase alta de Santiago como Providencia: el *caracol*, llamado así por tener la forma de un caracol de mar, con los negocios a lo largo de una galería con forma de espiral que rodeaba un atrio central.⁸ El primero en construirse fue el “Caracol Los Leones”, en 1975; otros ejemplos incluyen “Dos Caracoles” (1976), “La Rampa de las Flores” (1979) y “Caracol Vips” (1982). Aunque su popularidad ha declinado desde entonces, el auge de los caracoles fue a fines de los setenta, durante los primeros años de la dictadura: “Todos los sábados, de acuerdo a la costumbre de la época, Providencia era la gran atracción para salir de compras” (Gutiérrez Ronda, 1998). A diferencia del típico *mall* norteamericano, que normalmente no tiene más de dos pisos de altura y está construido sobre un plano en “L” o en “T” con grandes tiendas en cada punta, en los *caracoles* no hay grandes tiendas, sino más o menos 200 pequeños negocios alineados uno junto a otro a lo largo del equivalente de cinco o seis pisos. Además, carecen también de los puntos de reunión característicos de la arquitectura de otros *shoppings*. Estas áreas comunes, que comúnmente se encuentran en la intersección de los principales pasajes, son un legado de la filosofía de Victor Gruen, el arquitecto “inventor del *shopping*” que en 1954 diseñó el Northland Mall de Detroit (el primer *shopping center* regional y multifuncional de los Estados Unidos) y en 1956 el Southdale Center Mall de Minneapolis (el primer *shopping center* completamente cerrado y climatizado). Gruen, “un socialista ferviente”, esperaba que los *malls* contrarrestaran la atomización creciente de los suburbios norteamericanos de 1950, reuniendo bajo un mismo techo las funciones del centro de la ciudad y los servicios y funcionando como una versión moderna de la antigua agora griega o la plaza de la ciudad medieval (Hardwick, 2004: 3).

8. Gracias a Jean Franco por llamarme la atención sobre los *caracoles* de Chile.





Los *shoppings* chilenos, por el contrario, acentúan la tendencia atomizante. En el *caracol*, hasta el piso del atrio se encuentra en la planta baja, y por ende atravesado por los compradores. Así, no hay áreas de especial intensidad ni puntos de descanso que corten la experiencia del *shopping*; los *caracoles* construyen un espacio liso relativamente indiferenciado que se extiende a lo largo de todo su suave declive. Estos *shoppings* solo pueden ser aprovechados por grupos muy pequeños o por individuos: cualquier congregación más numerosa de cuerpos congestionaría las estrechas rampas. Los compradores están separados por el enorme hueco del atrio. Los procesos que la dictadura impulsa por todos lados, como la disolución de las identidades grupales, se encuentran favorecidos por la interacción reverente con mercaderías de boutique. No sorprende que el edificio norteamericano al que más se parecen los *caracoles* sea el Museo Guggenheim de Nueva York de Frank Lloyd Wright: ambos son altares seculares cuya fuerza centrífuga separa a las personas y las empuja a venerar la colección de riquezas. Sin embargo, en los *shoppings*, una lógica de disociación estatal se combina de manera inmediata e inmanente con un mercado que en apariencia presenta elecciones sin límites que envuelven un sendero prescripto aunque sin meta, para generar una práctica cultural de consumo anómico. La deriva sin fin hacia arriba y abajo que favorecen es una desagregación posideológica de cuerpos potencialmente subversivos; no hay ni afuera ni adentro, solo una cinta de Moebius comercial envolviendo un abismo central.

Al igual que Deleuze, Bourdieu destaca la inmanencia, la inmediatez y la corporalidad. El *habitus* consiste en la correlación impersonal de cuerpos y poderes que determinan la capacidad de afectar y ser afectados (de estructurar y ser estructurados por la interacción social) por debajo del nivel del discurso. Para Bourdieu tanto como para Deleuze, “el orden social es simplemente el orden de los cuerpos” (Bourdieu, 2000: 168). Pero más que la intensidad violenta y asocial de la experiencia afectiva que analiza Deleuze, una intensidad encarnada en la fuga nómada o en el terror, Bourdieu señala una resonancia de baja intensidad que tiende a preservar, transmitir y reproducir el orden social en la vida cotidiana. Bourdieu complica la noción de autonomía del afecto. El *habitus* se encuentra ciertamente separado del orden del discurso y de la representación, pero para Bourdieu esto no representa una ruptura revolucionaria respecto de un Estado trascendente, sino más bien el hecho de que estamos inmersos en una lógica estatal que es, a fin de cuentas, en sí misma inmanente: “La construcción del Estado va acompañada por la construcción de una suerte de trascendental histórico común a todos, inmanente a todos sus ‘sujetos’... Crea por lo tanto las condiciones para una suerte de orquestación inmediata del *habitus*” (Bourdieu, 1998a: 54). No es que un Estado trascendente imponga o bloquee ilegítimamente un afecto no ligado; en lugar de eso, el Estado obtiene legitimidad mediante la reproducción del hábito que estructura la inmanencia misma.

Todo ocurre al nivel de la rutina cotidiana. Bourdieu se centra en formas de incorporación cotidianas, de baja intensidad y en apariencia insignificantes, tales como “los valores que reciben un cuerpo, *hechos* cuerpo, por la persuasión clandestina de una pedagogía implícita, capaz de inculcar toda una





cosmología a través de consignas tan insignificantes como ‘sentate derecho’ o ‘no agarres el cuchillo con la mano izquierda’” (Bourdieu, 1990: 69). Estas prácticas familiares fijan los valores que inculcan “más allá del campo de la conciencia y de los enunciados explícitos”, y constituyen una *doxa* que es el “universo de lo indiscutido” que subyace al “universo del discurso (o del argumento)” (Bourdieu, 1990: 60; 1977: 168). La arbitrariedad social se naturaliza en lo cotidiano, convertida en segunda naturaleza, en tanto “la mitología política queda realizada, *in-corporada*, convertida en disposición permanente, una forma duradera de pararse, hablar, caminar y por consiguiente de sentir y de pensar” (Bourdieu, 1990: 69-70). Nos paramos, hablamos, caminamos, sentimos y pensamos de acuerdo a ritmos colectivos sincronizados y orquestados por las instituciones sociales. Pero es también en estas prácticas cotidianas donde podríamos realizar el potencial abierto por el deslizamiento temporal inherente al *habitus*, y la disonancia que resulta de ello. Hasta en la más rutinaria de las actividades, surgen una nueva autonomía y nuevos hábitos.

Vida

La regularidad rítmica del hábito estructura la vida misma. Como un corazón que late dentro del cuerpo social, su pulso inaudible pasa desapercibido, pero sin él la vida sería inimaginable. Sin embargo, a diferencia de un corazón palpitante, no hay nada particularmente natural en el hábito. La vida cotidiana repercute a un mismo ritmo, investido por relaciones de poder arbitrarias. Como lo revela la anécdota de la interpelación de Althusser, el poder es ante todo una cuestión de encuentros entre cuerpos, en este caso entre un oficial de policía y un peatón. Solo retrospectivamente, después del llamado en plena calle por el que se constituye el sujeto, puede prender la idea de Estado, que introduce un centro unificado y un centro de poder. En lugar de un orden desde arriba, el poder funciona entonces desde el piso, moldeando y dándole forma a la vida cotidiana de manera cada vez más impersonal. Hoy el policía de la esquina fue reemplazado por un circuito cerrado de televisión, aparatos de rayos x, cámaras de velocidad y pasaportes biométricos, cada uno de los cuales regula los flujos de cuerpos humanos, acelerándolos o frenándolos, separándolos o reuniéndolos. La regulación ya no es simplemente una cuestión de prohibición (lo que se puede y no se puede hacer), sino que más bien favorece activamente y afina performances particulares (los roles que uno debe representar). En una era caracterizada por lo que Foucault denomina “biopoder”, poblaciones enteras son incesantemente animadas, incitadas a actuar de manera regular aunque a veces con resultados impredecibles. Porque la vida misma es ahora un campo de lucha. Surge una biopolítica donde lo que está en juego es la creación de nuevos hábitos y la persistencia de los viejos, la variabilidad y la intensidad de los ritmos cotidianos y los modos en que el hábito siempre está por delante del Estado. Nada



de esto es un problema ideológico ni hay una agenda oculta: una nueva literalidad prevalece. Las tácticas del poder pueden leerse directamente en sus enunciados públicos; no hay motivos para una hermenéutica de la sospecha, que solo convoca enemigos imaginarios mientras ignora lo que está a la vista. Pero se necesita una nueva claridad. El biopoder y la biopolítica se confunden con facilidad. En sí mismo, el hábito no distingue entre la vida y lo viviente.

La periodicidad es fundamental para las definiciones biológicas de la vida: desde las reacciones metabólicas que producen y consumen energía, hasta la reproducción y la autorreplicación, la oscilación circadiana o la miríada de regularidades (digestión, gestación, migración, hibernación) que diseñan formas más complejas, la vida es una serie de repeticiones. De allí que, como observa Deleuze, “este presente vivo y, junto con él, toda la vida orgánica y psíquica, descansan sobre el hábito” (Deleuze, 2002: 131). En ningún lugar esto es más visible que en la vida de todos los días, en el hecho mismo de que podamos hablar de “todos” los días. Así, el teórico francés Henri Lefebvre observa que “el vínculo que hay entre lo cotidiano y patrones cíclicos y escalas de tiempo, día y noche, semana y mes, estación y año, resulta obvio” (Lefebvre, 2002: 2: 14). Nos despertamos, nos levantamos de la cama, nos peinamos. Nada puede parecer más natural. Pero igualmente, nada está más imbuido de efectos de socialización: la alarma del reloj suena, nos arreglamos, tomamos el colectivo o agarramos el auto, vamos a trabajar, hacemos una pausa para tomar un té, una pausa para el café, para el almuerzo. Volvemos a casa a la hora del fútbol, del bar o de la TV. La vida comprende una serie de performances a un ritmo prefijado. No es casualidad que para Karl Marx la lucha más básica en contra del capital sea la campaña para reducir la jornada de trabajo y, lo que es aún más importante, abolir la categoría de un tiempo de trabajo socialmente necesario.⁹ Necesitamos rescatar nuestro tiempo de todo aquello que constantemente lo mide, desde el timbre del colegio al silbato de la fábrica o al *bip* de un Blackberry. Así, la breve descripción que hace Marx de una sociedad poscapitalista invoca un mundo en el que la gente vive de acuerdo a su propio ritmo y es capaz de “cazar por la mañana, pescar después de comer, criar ganado al atardecer y criticar a la hora de la cena” (Marx, 1977: 169). Parte de nuestra explotación se debe a que nuestros hábitos no son nuestros.

Hasta en las sociedades disciplinarias el poder es difuso y productivo, y se infiltra en la vida cotidiana. Foucault describe cómo la vigilancia es más que “la forma de un aparato del Estado... incorporada de manera directa al centro de la soberanía política”; también es “es un aparato que debe ser coextensivo al cuerpo social entero” (Foucault, 1989: 216). La sociedad disciplinaria se caracteriza por el ejercicio del poder directamente sobre el cuerpo, coordi-

9. Véase Postone (1993).



nado mediante formaciones discursivas: “Poder y saber se articulan en el discurso”. Pero lo más importante es la forma del discurso, más que el contenido. Lo que está en juego no es “qué ideología –dominante y dominada– [estos discursos] representan”, sino su “productividad táctica... y su integración estratégica” (Foucault, 1998, vol. 1: 122, 124). El discurso es material: es una forma particular de ordenamiento de los cuerpos. De allí que Foucault rechace la distinción entre coerción y consenso: “Analizar el cerco político del cuerpo... implica... que se renuncie –en lo que concierne al poder– a la oposición violencia-ideología” (Foucault, 1989: 35). Sin embargo, los discursos se constituyen recíprocamente reforzando redes cuya regularidad y redundancia corresponden a una *epistème* o a un régimen de saber histórico particular. La penitenciaría, la psicología, la patología, etcétera, parecen la forma natural de ser y comprender el mundo. Codificada como “sentido común”, nuestra concepción de la criminalidad, la locura y la salud es una manera de pensar el mundo organizado por un poder tan difuso (porque estamos incorporados a sus estructuras dominantes) que parece haber desaparecido. Pero desde un punto de vista exterior a una *epistème* particular, lo que alguna vez fue cotidiano y cuasi-natural (por naturalizado, incorporado) aparece como absurdo y bárbaro: por ejemplo, el (ahora) excesivo sistema de castigo de la Edad Media. Los estudios históricos de Foucault desentieran las lógicas corporizadas que estructuran, por ejemplo, la “edad clásica” (del siglo XVII hasta la Revolución Francesa) y, por ende, desfamiliarizan la naturalidad de nuestra época.

Lo que nos impide comprender cómo funciona el hábito en la vida cotidiana es sencillamente que su poder es invisible, porque es demasiado familiar, demasiado parte nuestra. El historicismo de Foucault es una estrategia de crítica o de resistencia mediante la desfamiliarización; la producción artística puede ser otra. Para los formalistas rusos, por ejemplo, el extrañamiento definía la estética. Como sostiene el crítico Victor Shklovski, “los procedimientos del arte son el de ‘singularización’ de los objetos, y el que consiste en oscurecer la forma, en aumentar la dificultad y la duración de la percepción”. El extrañamiento rescata a la vida de una “automatización [que] devora los objetos, los hábitos, los muebles, la mujer y el miedo a la guerra”. Para Shklovski, el hábito adormece los sentidos y conduce a una especie de muerte en vida, en la que todo, desde las relaciones más íntimas (“la mujer”) hasta acontecimientos de la historia del mundo (“el miedo a la guerra”), es devorado y “la vida desaparece transformándose en nada”. El extrañamiento contrarresta esta tendencia quebrando el hábito y abriendo una vez más el espacio para el afecto, que produce a su vez un *revival* del conocimiento en contraste con la mera percepción utilitaria o el reconocimiento que nubla nuestra percepción repetitiva y cotidiana: “Los objetos percibidos, muchas veces comienzan a serlo por un reconocimiento: después de ver un objeto varias veces comenzamos a reconocerlo. El objeto se encuentra delante de nosotros, nosotros lo sabemos, pero no lo vemos... El arte [es] la liberación del objeto del



automatismo perceptivo" (Shklovski, 2002: 60-61). Shklovski trata de demostrar que finalmente hasta la representación no es más que un hábito; su argumento es que el *shock* que produce el extrañamiento vuelve a hacer presente o inmediata la obra. Y aunque sería difícil que Bourdieu se pusiera del lado del formalismo o de lo que llama el "punto de vista estético", en parte porque discute que están separados de la vida cotidiana, coincidiría con la consigna de analizar lo que es evidente (Bourdieu, 1984: 40). Porque aunque el poder funcione implícitamente, esto no implica que sus enunciados explícitos no tengan que ser tenidos en cuenta. El punto es analizar el discurso lo más cuidadosamente posible: analizar la eficacia inmanente de los enunciados y las acciones de todos los días, más que ceder a la fiebre interpretativa que cree que la acción real está siempre en otro lado. Porque el funcionamiento del poder no está escondido. Puede pasar desapercibido sólo porque se ha vuelto un hábito, por ser demasiado evidente.

Lo importante es la manera en que las cosas se presentan ante nosotros, lo que *representan*. La crítica ideológica vuelve a leer los textos (los lee "a contrapelo") con el presupuesto de que contienen una representación distorsionada del mundo. Su meta es extraer la verdad subyacente que falsean y las distorsiones a las que esa verdad ha sido sometida. Sin embargo, como observa Sloterdijk, esta perspectiva es infructuosa cuando se enfrenta con discursos cuya función no es la distorsión. Lo que se requiere, por el contrario, es un literalismo renovado. El teórico alemán Klaus Theweleit, por ejemplo, insiste en tomar al pie de la letra la escritura de los "soldados hombres" que estudia en *Male Fantasies* [Fantasías masculinas]. Estos hombres eran miembros de los Freikorps de la era de Weimar, voluntarios cuya misión era sofocar la revuelta de las clases trabajadoras después de la Primera Guerra Mundial y más tarde proclamados por los nazis como los "Primeros Soldados del Tercer Reich". Para Theweleit, encarnan algo cercano a la verdad del nazismo, con mayor énfasis en tanto son anteriores al ascenso de Hitler al poder. El nazismo no es simplemente un discurso ideológico que se les impone a las masas, y menos todavía la manipulación por parte de un hombre de las esferas política y cultural: la ideología viene después; la hegemonía siempre llega con retraso. La literatura del Freikorps no esconde ningún sentido ideológico cifrado. Todo está dicho abiertamente, sobre la superficie. De allí el extravagante uso de la cita de Theweleit, su fin declarado de simplemente "presentar especímenes típicos de los textos de soldados varones, pegándose a los textos caso por caso". Para Theweleit, "el material tiene preeminencia sobre la interpretación" (Theweleit, 1987: 22, 24, 57).

Las relaciones están por sobre la interpretación. La antropología siempre estuvo interesada en los modelos que estructuran las relaciones cotidianas, tales como el parentesco o las estrategias de casamiento, y también en los modos en que los informantes cuentan su experiencia de vida. Bourdieu traslada este interés a sus análisis de la Francia del siglo XX. En parte, al igual que la lectura falsamente ingenua de Theweleit de los enunciados de



los actores sociales, su metodología consiste en extensas citas (especialmente en *La distinción* o *The Weight of the World*); pero básicamente destaca las regularidades estadísticas y los modelos que estructuran tanto los discursos como las instituciones. El contenido de un enunciado particular interesa menos que el modo en que el contenido es un indicador de una serie de oposiciones que definen posiciones sociales y tomas de posición dentro de un campo determinado. En *La distinción*, Bourdieu analiza el gusto por (digamos) la música clásica o el arte abstracto como un indicador de la distinción de sus poseedores de otros miembros de la sociedad, que pueden disfrutar de (digamos) la música pop o la artesanía. Bourdieu construye tres mapas dimensionales del espacio social analizando los resultados de encuestas sobre las preferencias culturales cotidianas y correlacionando sus relaciones. Para Bourdieu, no hay diferencias reales entre las respuestas de los encuestados y su estatus social: cada uno está encarnado por el otro. De allí que “la primera regla del método... nos exija resistir por todos los medios disponibles nuestra inclinación primaria a pensar el mundo social de manera sustancial... Hay que pensar *relacionalmente*”. Como observa Wacquant, “el *habitus* y el campo designan haces de relaciones” (Bourdieu y Wacquant, 1992: 16, 228). Centrarse en las relaciones desplaza entonces la preocupación por el sentido. Las relaciones son la vida misma. Todo está en la superficie, para ser leído literalmente.

El giro hacia el neoliberalismo inaugurado por el régimen de Pinochet ha sido denominado una “revolución silenciosa”, como en el título de dos libros, la apología del político chileno Joaquín Lavín y la crítica de izquierda del investigador británico Duncan Green. Pero Pinochet, a pesar de ocultarse detrás de sus anteojos de sol con los brazos rígidamente cruzados, en la famosa fotografía que hoy es un icono de la autoridad dictatorial, estuvo a menudo dispuesto a hablar, a veces demasiado abiertamente para el gusto de sus consejeros. Hay mucho para ver en el reflejo de sus lentes negros. Un incidente notable de la verbosidad de Pinochet ocurrió cuando estaba en España en 1975, para el funeral del dictador Francisco Franco. El último día de su visita, el general tuvo la oportunidad de clarificar un par de cosas ante la prensa internacional. En palabras del periodista Ernesto Ekaizer, el encuentro “más que una conferencia de prensa fue un curso acelerado de pinochetismo”. Interrogado acerca de la existencia de prisioneros políticos y de desaparecidos en Chile, Pinochet dijo más de lo que la diplomacia hubiera aconsejado: “No mata... (es obvio que iba a conjugar el verbo “matar”)... En Chile no murieron más... en combate... más que 2.500 personas” (Ekaizer, 2003: 272, 274; las elipsis corresponden al original). La dictadura está continuamente a punto de dejar que se le escapen sus sucios secretos no-tan-secretos. Todo el mundo sabe, después de todo. De allí que *The London Clinic* [La clínica de Londres] de Luis Salinas muestre los beneficios de escuchar hablar al general: Salinas trata de explicar a Pinochet juntando y reproduciendo las propias palabras del general. La impresión dominante que produce esta colección de citas es la asombrosa confianza del general, su negativa a disculparse, pero también cierto candor. El ejemplo más famoso de esta actitud es su comentario de que “es una economía grande haber sepultado dos cuerpos en una misma tumba.” Más tarde, Pinochet confirma su ingenio, declarando “Eso fue lo que quise decir... nunca me arrepiento de lo que digo”. Para





Manuel Contreras, ex jefe del servicio secreto de Pinochet, de lo único que se arrepentía era de “no haber sido más duro con los marxistas” (Salinas, 1999: 28, 104, 107). Lo que se vuelve claro es que si Pinochet y compañía no se arrepienten de nada, tampoco tienen nada que ocultar. Esa es la razón por la que las palabras de Pinochet son tan inculpativas: no tiene ninguna necesidad de justificación ni de arrepentimiento para persuadirnos acerca de sus métodos y de sus fines. Todo está en la superficie. Tal vez hay algunos detalles que no vale la pena explorar, ciertas áreas que es mejor dejar sin examinar; pero no tienen ninguna consecuencia. En una entrevista de 1984, Pinochet es interrogado (una vez más) acerca de los desaparecidos: “¿Usted alguna vez se interesó por saber a dónde fue a parar toda esa gente?”. Pinochet responde con condescendencia: “Eso no se sabía, señorita. Si aquí hay en este momento 13 millones de chilenos, póngale que hubiera doce, dos mil no es nada (hace un gesto con la mano para indicar poca cantidad)... Si en este país, las cosas señorita, hay que olvidar”. Pinochet produce efectos más que argumentos. Su déficit ideológico se revela todo el tiempo. El general está desnudo, pero anda feliz sin sus ropas. No finge no ser culpable. Como comenta el periódico *La Vanguardia* acerca del proceso de extradición de 1988 en la corte británica, después de la detención del general en Londres, “Nadie habla de que Pinochet sea inocente” (Salinas, 1999: 95, 112-113). Su defensa se apoyaba en tecnicismos. Un neoliberalismo transparente emplea tecnócratas más que ideólogos, preocupándose por estadísticas y datos económicos, y con la gestión de poblaciones más que con víctimas singulares a las que los familiares de desaparecidos esperan descubrir.

Una perspectiva relacional más que interpretativa también puede ejercer presión sobre la izquierda y sus líderes. *When the Romance Ended* [Cuando terminó la novela], de Katherine Hite, especialista en ciencias políticas, estudia a los líderes de la izquierda chilena y las posiciones que tomaron antes, durante y después de la dictadura. Es un tratado sobre la nostalgia, la desilusión e incluso el cinismo. Hite cita a José Antonio Viera-Gallo, ex miembro de MAPU (un grupo radical católico de izquierda), subsecretario del Ministerio de Justicia de Allende, más tarde vocero de la presidencia bajo el gobierno de Aylwin: “La política tiene pocas chances de afectar el mundo de la economía. Aquí, a los empresarios no les importa la política... y a mucha gente, sean profesionales o trabajadores bien pagos, ¿por qué debería importarles?” (Hite, 2000: 193). El libro de Hite está repleto de comentarios semejantes, de aquellos que alguna vez fueron radicales, a veces ex miembros de la Unidad Popular, y que tuvieron que aceptar el golpe de Pinochet, los largos años de dictadura y de exilio, y los efectos de la transformación neoliberal. Hite subraya los acomodamientos que cada uno tuvo que hacer a los cambios que Chile y el mundo habían sufrido desde los años sesenta. Sobre esta base, Hite categoriza a sus entrevistados en cuatro grupos: leales al partido, lealtades personales, pensadores políticos y empresarios políticos. Hite sugiere que se trata de “marcos cognitivos” que permanecen relativamente estables a lo largo del tiempo (Hite, 2000: xv). Los cambios en la sociedad política chilena no resultan de cualquier conversión de las identidades políticas, sino de la forma en que los acontecimientos favorecen un tipo cognitivo por sobre otro: mientras los sesenta vieron el ascenso de los leales al partido, la ventaja la tienen hoy los empresarios políticos, pero este equilibrio de fuerzas puede (y debe, sugiere Hite) cambiar.

Sin embargo, Hite no demuestra que estos tipos cognitivos, más que categorías descriptivas, son analíticas; que la acción de sus sujetos proviene de disposiciones (duraderas) y que sus rótulos son mucho más que modos de clasificar sus acciones (variables). Además, a pesar de que la lectura de Hite, al igual que la de Theweleit y la





de Bourdieu, se basa en largas citas, su perspectiva cuasi psicológica presupone que los sujetos del testimonio dicen la verdad acerca de su yo interior. Su libro se presenta como una biografía colectiva de la izquierda chilena, pero el hecho de categorizar a los entrevistados de acuerdo a tipos psicológicos cancela la posibilidad de pensar que son parte inmanente de una sociedad o de un grupo social. Son presentados como figuras que, al reflejar el campo al que pertenecen, están separados de él, lo trascienden. Finalmente, Hite deja intacta una teoría del agente racional que separa a los agentes de la posición que toman, concibiendo a los actores como (al menos idealmente) desprovistos de toda cualidad excepto de racionalidad o inclinados a maximizar el beneficio personal. Hite concede a los diferentes agentes la tendencia diferencial a elegir una forma por encima de otra de acuerdo a un "tipo cognitivo", pero le presta poca atención al modo en que dichas tendencias surgen o cambian de acuerdo a los resultados de las elecciones que hace el agente. En síntesis, ignora los hábitos subyacentes o que surgen del acto de ocupar una posición en un campo específico cuya forma se halla determinada en parte por las posiciones que ya están en juego. Por el contrario, prestarle atención al *habitus* (que se encuentra al mismo nivel preconsciente que los tipos cognitivos de Hite) permite el análisis de posiciones diferenciales y tomas de posición con toda su dinámica. El *habitus* nos permite ir más allá de la explicación descontextualizada de los agentes y las acciones, y comprender en cambio los modos en que se plantean y se deciden las posiciones en el contexto social corporizado y siempre fluido de la vida misma.

Con el biopoder, la distinción entre vida y poder se desvanece. El Estado comenzó a interesarse en las regularidades que ordenan y modelan la existencia cotidiana. Foucault desarrolla este concepto en el primer volumen de *Historia de la sexualidad*, donde sostiene que durante la edad clásica el poder se ocupa cada vez más de gobernar directamente sobre la vida, por medio de la "explosión, pues, de técnicas diversas y numerosas para obtener la sujeción de los cuerpos y el control de las poblaciones. Comienza de esta manera la era del 'bio-poder'" (Foucault, 1998, vol. 1: 171). La regulación deja de ser una mera cuestión de establecer límites (entre la enfermedad y la salud, la locura y el juicio, por ejemplo) o de fijar sanciones y negaciones que imponen dichos límites, estigmatizando lo que está del otro lado como lo "otro" de la normalidad. El biopoder es una intervención positiva en la producción y la morfología de lo cotidiano. El poder y el cuerpo se encuentran unidos más íntimamente, uno actualizado en el otro, y los vestigios de trascendencia (estatal o discursiva) son aún más redundantes: el poder "ya no tiene que vérselas sólo con sujetos de derecho, sobre los cuales el último poder del poder es la muerte, sino con seres vivos, y el dominio que pueda ejercer sobre ellos deberá colocarse en el nivel de la vida misma". De ahí que el biopoder "hace entrar a la vida y sus mecanismos en el dominio de los cálculos explícitos y convierte al poder-saber en un agente de transformación de la vida humana" (Foucault, 1998, vol. 1: 172-173). Con el biopoder, toda distinción entre naturaleza y política o entre cultura y Estado desaparece completamente. El biopoder es la colonización absoluta y la producción o la reproducción de la vida cotidiana.



El biopoder es positivo y activo: produce y crea más que coartar y negar; favorece la agencia y promueve la vida. Su contraseña es la *performance*: con el biopoder, somos conminados a “ser todo lo que podemos ser”, según el eslogan del Ejército norteamericano para reclutar gente. En palabras del teórico italiano Paolo Virno, el trabajo se vuelve “una ejecución virtuosa (sin un producto acabado)” (Virno, 2004: 55). Con la importancia creciente del llamado trabajo afectivo, se nos hace creer que nos expresamos en el trabajo como en un juego: por ejemplo, a los empleados de un restaurante en la película *Office space* [Espacio de oficina], de Mike Judge (1999) se les pide que exhiban prendedores como signos materiales de una personalidad radiante y extrovertida para crear una atmósfera y una actitud para los clientes. El gerente del restaurante recrimina a una empleada que se resiste: “los prendedores son eso, son divertidos”. La *performance* de diversión recubre toda la vida. Si la taylorización y el fordismo de principios del siglo XX se proponían modelar y mejorar nuestros hábitos laborales, para el biopoder posfordista actual hay poca diferencia entre trabajar y jugar. Los límites entre los dos desaparecen en tanto corporaciones como Google suscitan el *ethos* de jugar en el trabajo, mientras la vida cotidiana misma se vuelve productiva para el capital. Los hábitos son también performances mediante las cuales se nos incita a realizarnos y a volvernos cada vez más eficientes, asistidos por guías de “autoayuda” que van del mega bestseller *The 7 Habits of Highly Effective People* [Los 7 hábitos de la gente altamente eficaz] de Stephen Covey hasta (por decir) *Personal Brilliance: Mastering the Everyday Habits that Create a Lifetime of Success* [Brillo personal: cómo dominar los hábitos cotidianos que nos hacen triunfar en la vida] de Jim Canterucci. Pero esta performatividad tiene algo ambivalente, por el hecho de estar dispuesta por el poder y ser también constitutiva de la subjetividad. ¿Sus sujetos son solamente sujetos sujetos al poder, o queda algún espacio para la autonomía o la resistencia? Con la promesa de enseñarnos nuevos hábitos, las guías de autoayuda y otros agentes del biopoder admiten la posibilidad de una deshabitación o rehabilitación que haría posibles nuevas subjetividades que superen las demandas cotidianas de excelencia neoliberal. La autoayuda apunta al cultivo potencial de un nuevo yo colectivo.

La dictadura de Pinochet supervisó una transición extraordinariamente rápida de un poder espectacular y disciplinario a un biopoder correspondiente a una época posdisciplinaria. Más que imponer una reacción conservadora, produjo un cambio a gran escala y en cierto sentido progresista (por ser modernizador), en el modo en que el poder organiza el cuerpo colectivo chileno. Dada la celeridad que tuvo esta transición, el régimen fue un ordenamiento particularmente híbrido y un poco *ad hoc*. Más generalmente, como observa Moulián, “las dictaduras revolucionarias, que tratan de destruir antiguas formas de vida para imponer un nuevo orden racional, usan silenciosamente el silencio y la economía austera del poder disciplinario combinada con la estridencia y visibilidad del poder represivo”. De ello resulta que “ese tipo de dictaduras une el actuar invisible del poder, del cual solo se ven sus efectos, con la furia, en



aparición solo pasional, del castigo" (Moulián, 1997: 174). Pero sería un error ver a la dictadura como simplemente represiva. Por un lado, el uso del Estadio Nacional de Chile como centro de detención en los primeros días del golpe podría ser una metáfora del despliegue visual de la autoridad, como por cierto lo fue el bombardeo del Palacio Nacional de la Moneda el 11 de septiembre de 1973. Semejante despliegue funciona por irradiación: actos ejemplares en el centro de la mirada generan efectos por todos lados, fomentando una relación pedagógica con la gente. Así, la crítica cultural Diana Taylor, en su análisis de la performatividad de la represión, sostiene que la tortura funciona por medio de una "amplificación... mediante la cual veinte víctimas pueden paralizar una comunidad o un país enteros" (Taylor, 1997: 130). Por otro lado, el poder es más efectivo si la responsabilidad de la performatividad está más distribuida. Y Moulián sostiene que esto es precisamente lo que ha ocurrido en Chile. Señala la forma en que el crédito financiero, intangible pero ubicuo, diseña y distribuye la subjetividad actual: el consumo se ha vuelto "un campo del ejercicio del poder" por el cual "la sociedad parece haberse habituado al orden neoliberal, originado en una dictadura sangrienta", en el contexto de una "total ausencia de una dimensión de trascendencia" (Moulián, 1998a: 45, 67, 69). Si el poder disciplinario funciona a distancia, el biopoder siempre se encuentra inmediatamente presente. Así, buena parte de la resistencia a Pinochet no aprendió la lección del biopoder. Disidentes de izquierda en el exilio y sus representantes dentro del país, tales como el Frente Patriótico Manuel Rodríguez, buscaron realizar acciones espectaculares, la más notoria de las cuales fue el asesinato del propio Pinochet. Su fracaso no debe atribuirse a la represión del régimen o a la eficiencia de sus fuerzas de seguridad. Más importante aún, dicha militancia no tuvo en cuenta el hecho de que la forma del poder mismo había cambiado. Más prometedoras eran las protestas cuyo motor fue el hábito, activando una biopolítica que superaba al biopoder.

Las *arpilleristas* chilenas, por ejemplo, eran mujeres (como su contraparte argentina, las "Madres de desaparecidos") que se fueron juntando a medida que se iban encontrando periódicamente mientras ejecutaban la misma rutina lúgubre de recorrer distintas reparticiones oficiales y morgues en busca de familiares perdidos. La dictadura de Pinochet, al desaparecer a sus maridos, sus hijos o hijas, forzó nuevos hábitos en un grupo de mujeres amas de casa que previamente habían sido relativamente apolíticas. Apoyándose en la compañía que encontraban unas en las otras, y bajo la tutela de la Vicaría de la Solidaridad de la Iglesia Católica, las mujeres comenzaron a bordar colectivamente *arpilleras*, escenas de la vida diaria bajo la dictadura hechas con parches. Aunque estos tapices eran (principalmente) representacionales, y describían abusos de los derechos humanos y de las luchas de las propias mujeres en busca de información y justicia, tal vez lo más importante sea su modo de producción: primero, como actividad artesanal extraída de una destreza familiar y cotidiana, "un diario de vida escrito con retazos de tela, algodón, aguja y delantal", que incorporaba a menudo jirones de ropa y hasta mechones de pelo de las propias mujeres o de sus seres queridos; y segundo, como una práctica comunitaria por la cual "las mujeres unieron sus fuerzas y las causas individuales se fueron transformando en colectivas" (Agosín, 1996: 23). De allí que la crítica de la cultura Marjorie Agosín afirme que "la *arpillera* vive en las manos de su creador; más aún, es la vida de su creadora" (Agosín, 1996: 23). Y el creador es un sujeto colectivo surgido de un proceso de desfamiliarización, impuesto inicialmente sobre quienes habían sido previamente individuos aislados, y luego de refamiliarización o de constitución de nuevos hábitos de resistencia a la gestión dictatorial de la vida, pero que también iban más allá. Las *arpilleristas* establecieron nuevos vínculos, tanto entre ellas, en sus reuniones regulares con agujas y telas,





como en su “arte social completamente silencioso”, en tanto se convirtió en “el medio de comunicación clandestino más eficaz para resistir a la dictadura militar” (Sepúlveda, 1996: 25).

La noción misma de *performance* implica también la posibilidad de ruptura. La diferencia entre mirar una película e ir al teatro o al circo, por ejemplo, reside en parte en cierto rasgo impredecible: esta vez, a diferencia de otras veces, un actor puede olvidarse de sus líneas o el trapecista puede soltarse del trapecio y caerse. El hecho de que una *performance* sea “en vivo” significa que siempre estamos conteniendo el aliento, preguntándonos qué puede salir mal. La belleza de un acontecimiento en vivo es su imperfección, los ásperos rebordes que constituyen su singularidad y el hecho de que nunca sea una reproducción perfecta. La perfección insensibiliza: el carácter vivo de un concierto o de un *show* se deriva del hecho de que permite elementos de espontaneidad y creatividad, sea la improvisación del músico de jazz que explora nuevos acordes, *riffs* y ritmos; las bromas entre un comediante y su público; o una *performance* inspirada por parte de un actor que va más allá de lo que le exige el guión. Porque la *performance* nunca es completamente representacional: aun si se trata de imitar un tema original, lo esencial es la diferencia entre la copia y el modelo, no la semejanza. La repetición hace posible la diferencia, incluso necesita de ella. Si la vida está constituida por el hábito, lo viviente es inherente a la resistencia que surge cuando la regularidad y la predictibilidad del hábito quedan interrumpidas. En la vida cotidiana, el hábito siempre puede desviarse por la fricción que resulta del contacto entre los cuerpos, se trate de la forma en que una *performance* repetida o una grabación atascada comienzan a alterar nuestros nervios, o se trate del “*shock* cultural” que se produce cuando los antiguos hábitos se encuentran con nuevas circunstancias o cuando la electricidad estática que se forma cuando dos superficies se rozan entre sí produce una descarga explosiva. El hábito puede entonces hacer aparecer brotes repentinos de resistencia. Como le dice la empleada de *Espacio de oficina* a su jefe, mostrando una chispa de vida cuando su *performance* de diversión se interrumpe: “¿Sabes qué?... Voy a expresarme... Y no necesito treinta y siete prendedores”. Le hace *fuck you* con el dedo y continúa: “¡Este es mi estilo! Esta soy yo expresándome... ¡Odio este trabajo! ¡Odio este maldito trabajo y no lo necesito!”.

La reproducción social nunca es perfecta. Siempre hay algo que no se puede calcular. La teorización que hace la filósofa Judith Butler de la performatividad como representación corporizada de roles identitarios pone el énfasis en los modos en que dichos roles pueden ser “travestidos”: deformándolos, aunque no necesariamente puedan ser evitados. Butler problematiza la noción de interpelación de Althusser al insistir en la posibilidad de interpelación fallida (que solo se entrevé en la breve referencia de Althusser a los “sujetos sospechosos”) para mostrar que la voz del poder, el “llamado” del Estado, y el orden de los cuerpos no están completamente sincronizados. El





cuerpo nunca alcanza o excede a la voz. De allí que Butler sostenga que “con todo lo útil que puede parecer, el esquema de Althusser... le atribuye un poder creativo a la voz que recuerda y reconsolida la figura de la voz divina en su capacidad de darle existencia a lo que nombra” (Butler, 1997: 32).¹⁰ Aunque el ensayo de Althusser es una crítica del fetichismo que imagina que únicamente el Estado legitima la subjetividad, Butler sugiere que Althusser no sale de este paradigma. Para Althusser, no solo la “ideología en general” es necesaria y eterna; luego, es el Estado el que actúa como el eje principal del doble circuito de la ideología, las órdenes y el hábito. Por un lado, Butler señala la cualidad citacional de la interpelación: el hecho de que el Estado tenga que retornar incesantemente a instancias de interpelación previas para legitimar su intento de constituir sujetos revela que nunca puede terminar de cumplir con su reclamo de originalidad; el hecho de que continuamente tenga que repetirse muestra que está siempre incompleto. Por otro lado, Butler también se preocupa por lo inaudible y lo indecible. La censura, por ejemplo, “produce regímenes discursivos mediante la producción de lo indecible” y, en general, la brecha entre lo que puede y no puede ser dicho determina “la condiciones de inteligibilidad” de cualquier régimen de poder. “Pocas veces este ejercicio normativo del poder – sostiene Butler– se reconoce como una operación del poder. Podemos clasificarla entre las formas más implícitas de poder... Ese poder que sigue actuando en forma ilegible es una de las fuentes de su relativa invulnerabilidad”. En este punto, Butler se vuelve hacia Bourdieu, el teórico de “un saber corporal o *habitus*” que no depende de la voz o de un discurso. Pues el hábito describe lo que excede a la interpelación, se trate del biopoder estatal o de una biopolítica insurgente posible (Butler, 1997: 134, 139).

Cuando la vida misma queda totalmente sujeta al poder, se convierte en un terreno de lucha política, de diferenciación entre distintas formas de vivencias, formas de vida que están en conflicto entre sí. Para Agamben, por ejemplo, el totalitarismo señala que “la vida y la política... se vuelven una sola cosa” y lo que está en juego es la distinción cada vez más borrosa entre biopolítica y “tanatopolítica” que se juega en el espacio de la “vida desnuda”, puro potencial o hábito, en la que hoy nos encontramos todos (Agamben, 1998: 122, 148). La biopolítica describe entonces el apogeo de la política, su ubicuidad e inmediatez, tanto como el esfuerzo por preservar un espacio para la política en contra de su disolución, mostrar que hay una vida más allá de la ley. En palabras de Agamben, “mostrar a la ley en su no relación con la vida y la vida en su no relación con la ley significa abrir un espacio entre ellas para la praxis humana, que una vez reclamó para sí el nombre de ‘política’” (Agamben, 2005: 88). Esta “no relación” es la lucha por la que la biopolítica se opone al biopoder; una apuesta por la autonomía en el inte-

10. Véase Althusser (1984: 55).





rior de la inmanencia, por una destotalización que libera un poder de creación. Se trata del despliegue de lo que el teórico Michel de Certeau denomina “tácticas” implícitas en las “prácticas de la vida cotidiana”. Familiar pero a distancia de la rutina, en contra del tono funcionalista de la conceptualización de Bourdieu del *habitus* pero en sincronía con el hecho de tomar en cuenta lo impredecible, una táctica es una “astucia” o un “ardid” mediante el cual los agentes forjan espacios de autonomía inmanentes aunque desviados respecto de las normas, que “utiliz[a], vigilante, las fallas que las coyunturas particulares abren en la vigilancia del poder propietario” (De Certeau, 2000: 43). O en palabras de Negri y de Hardt, el hecho de “jugar diferentes juegos tácticos en la continuidad de la estrategia” abre “dos formas de reconocimiento en conflicto: una que organiza el deseo de vida y la otra el temor por la muerte, la biopolítica contra el biopoder”. Lo viviente se separa de la vida común y corriente. ¿Pero pueden la biopolítica y el biopoder distinguirse tan fácilmente? No, al menos desde la perspectiva del hábito, por lo cual es necesario dar un paso más. Hay una vía que lleva de la fricción que produce la resistencia, estrategias de rechazo y tácticas de diferenciación, a la “multitud” como “conjunto diverso de singularidades que producen una vida común” (Hardt y Negri, 2004: 349, 356).¹¹

Hacia la multitud

Hemos visto cómo, al definir el hábito como una disposición corporizada para la acción, modelado por el campo social que le dio forma, Bourdieu explica el funcionamiento del control social sin recurrir a la ideología. Fatiga y espera. El *habitus* es conservador: es literalmente historia encarnada; asegura la fatigosa repetición de la reproducción social; nos hace esperar los rituales familiares de la vida cotidiana. Y así la teoría de Bourdieu se basa en la premisa de que el cambio social es incesante e imparable. El *habitus* es histórico únicamente porque las condiciones sociales han cambiado inevitablemente desde el momento de su formación. Sus repeticiones son siempre ligeramente diferentes. Y en nuestra espera se encuentra la esperanza de un cambio radical. Porque siempre hay un retraso entre el tiempo encarnado en el hábito como disposición y el tiempo del acontecimiento al que dicha disposición se enfrenta. El materialismo de Bourdieu se apoya en una concepción de la interacción entre el dinamismo social y la inercia inherente ligada a estados afectivos, con la consiguiente fricción o resistencia. Las teorías de la ideología tienden a ser estáticas; incluso cuando incorporan nociones antagónicas, afirman tácitamente un punto muerto que solo puede quebrarse por fuerzas que vienen de afuera del sistema ideológico. La clásica metáfora arquitectónica de

11. Véase también Lazzarato (2006).





base y superestructura plantea dicha concepción estática, por la cual el cambio surge cuando la base (el desarrollo de las fuerzas de producción) se mueve bajo el piso de la superestructura. Por el contrario, la teoría de Bourdieu, por la cual el cambio es inmanente a cualquier aspecto de la producción y reproducción social, es dinámica. La textura de la vida cotidiana se define por nuestra resistencia en tanto estamos continuamente presionados a aprender nuevos hábitos y a desaprender los viejos. Aun cuando el biopoder subsume la vida misma, hay algo de espacio para una biopolítica insurgente.

Aun así, las tendencias funcionalistas de Bourdieu no pueden despacharse tan rápidamente. De Certeau sostiene que en la obra de Bourdieu hay una tensión entre una atención meticulosa por las “prácticas cotidianas y sus lógicas” y por la invocación de “una realidad mística, el *habitus*, destinada a ordenarlas bajo la ley de la reproducción” (De Certeau, 2000: 67-68). Y para el crítico Jeremy Lane, Bourdieu suele ignorar el hecho de que el “proceso de incorporación” por el cual la lógica de un campo adaptado a un *habitus* “es siempre susceptible de error; siempre puede salir mal”. Lane también señala las tensiones entre contextos sociales particulares, que Bourdieu deja de lado por presuponer “la existencia de homologías francas entre los diferentes campos” (Lane, 2006: 118). Después de todo, cada campo está sujeto a presiones diferentes y responde a diferentes estímulos, y por lo tanto, recíprocamente, modela los hábitos en formas diferentes, haciendo surgir la posibilidad de bolsones de resistencia, áreas de la vida social en conflicto con el resto. De hecho, algunos de los disturbios sociales más notables se producen cuando los hábitos contraídos en un contexto quedan bloqueados o negados en otro: la desilusión que resulta puede conducir a un rechazo generalizado del juego social mismo, una suerte de negación absoluta en la que de repente todo queda puesto en cuestión. Sin embargo, el hábito puede terminar jugando un rol constitutivo. La invocación de Bourdieu al concepto de *conatus*, que describe un instinto de supervivencia o un incremento, propone formas en que una subjetividad formada de manera inmanente por medio del *habitus* puede amenazar con desplazar el orden social y ofrecer nuevas formas de comunidad. Pero Bourdieu no llega a notar que el hábito puede ser revolucionario, que los revolucionarios deben tener sus propios hábitos y que existe una ambivalencia del hábito en el hecho de que a la vez que asegura la reproducción permite también la constitución de lo nuevo. Así, nos movemos hacia el concepto de multitud, una subjetividad que se consolida mediante el hábito.

Aun con el acento puesto en la reproducción, la obra de Bourdieu gira alrededor de las dos rupturas más traumáticas de la sociedad francesa de posguerra: la lucha por la independencia de Argelia y los “acontecimientos” de mayo de 1968. Mientras que Bourdieu hace pocas referencias explícitas a la violencia de la descolonización, y menos aún a su repercusión en la metrópolis, Lane sostiene que su trabajo de campo inicial en el norte de África fue “un gesto de solidaridad significativo con el movimiento de independencia





argelino" y, lo que todavía es más importante, que su análisis del proceso de modernización que transformó a "los campesinos en revolucionarios" fue también "un poco el modelo para la última reflexión de Bourdieu sobre cambio sociocultural en Francia" (Lane, 2000: 13, 15). *Outline of a Theory of Practice* [Esbozo de una teoría de la práctica], por ejemplo, está centrado en la transición que se cifra en la escandalosa historia del albañil "que había aprendido su oficio en Francia" y pedía que le pagaran en efectivo en lugar de aceptar la economía del don típica de la sociedad de Cabilia (Bourdieu, 1977: 173). Describe la forma en que una sociedad entera es reestructurada con el arribo de una lógica explícita del intercambio financiero. Igualmente, *Reproduction, La distinción y Homo Academicus* se ocupan de los cambios masivos en la sociedad francesa de posguerra y los disturbios de fines de los años sesenta que parecían amenazar el orden social entero. Tal vez a pesar de sí mismo, Bourdieu es tanto un teórico de la crisis como de la reproducción. De hecho la crisis, tal como Bourdieu y Passeron sugieren, revela la verdad de la reproducción social que interrumpe, aunque sea brevemente: "El momento de transición de métodos de imposición implacables a métodos más sutiles es sin duda el momento más favorable para sacar a la luz la verdad objetiva de esa imposición" (Bourdieu y Passeron, 1990: xxi). Y acerca de Mayo del 68, Bourdieu afirma que "dichos momentos de toma de conciencia constituyen en sí un cambio objetivo, responsable de hacer que todo el mecanismo se detenga" (Bourdieu, 1988: 147). La brecha entre hábito y acontecimiento permite un despertar que puede transformar autorreflexivamente hasta el más establecido de los hábitos. Igualmente, el desarrollo de nuevos hábitos puede abrir una brecha entre el sujeto y el campo que precipita una transformación.

No hay nada espontáneo o inconsciente sobre la disrupción de un hábito, y la deshabitación puede considerarse como una estrategia consciente. De hecho, se trata del gesto de vanguardia *par excellence*. Durante la dictadura de Pinochet, el Colectivo Acciones de Arte o CADA, que incluía a varios prominentes artistas y escritores chilenos como la novelista Diamela Eltit, el poeta Raúl Zurita y el artista visual Lotty Rosenfeld, montó una serie de *performances* diseñadas para intervenir e interrumpir los hábitos cotidianos del consumo neoliberal. Como los documentos de *CADA día* del crítico Robert Neustadt, estas acciones incluían la "Inversión de la escena" de octubre de 1979 que buscaba "subrayar la transparencia de la represión diaria" recubriendo por un lado el Museo de Bellas Artes de Santiago con una sábana blanca y, por el otro, alquilando diez camiones lecheros, mientras sacaban un aviso en el diario que consistía en nada más que una página en blanco (Neustadt, 2001: 31). El propósito de CADA era literalmente aislar el museo tocando al mismo tiempo objetos y prácticas familiares (el diario, beber leche) para así, en palabras de Nelly Richard, "modificar las percepciones acostumbradas de la ciudad... y las normas sociales que regulan el comportamiento de los ciudadanos" (Richard, 1986: 55). Otras acciones de CADA consistieron en inundar la ciudad con 400.000 volantes caídos desde el cielo en nombre de "una fusión del 'arte' con la 'vida'", y en la conversión que hizo Lotty Rosenfeld de la línea blanca de señalización de tránsito que corre por el medio de calles y autopistas en una





serie de cruces.¹² Se trata de tácticas clásicas de *shock* de desfamiliarización artística, a escala masiva. En su desarticulación premeditada de los signos de normalidad que la dictadura quería transmitir para consumo nacional y externo, obligan a “la mirada a desaprender lo que la prensa habitualmente nos enseña” (Richard, 1986: 56). Al mismo tiempo, y más allá del hecho de que la vanguardia artística es recuperada fácilmente por una tradición de la provocación que nunca puede escapar de una mirada estetizante, cualquier táctica de *shock* artístico podría no ser más que un pálido reflejo de los efectos del golpe. Si el arte es desfamiliarización, entonces Pinochet, nos guste o no nos guste, fue uno de sus más grandes cultores. En palabras del filósofo Willy Thayer, “el *coup d'état* cumplió el anhelo de acontecimiento, el epítome de la vanguardia” (Thayer, 2006: 16).

Bourdieu nunca se hizo una idea del origen de la resistencia al poder. En general, priorizó la reflexión intelectual por encima de toda reflexión sociológica, como un medio de aprehender lo que de otro modo pasaría desapercibido. La sociología es una “ciencia... de lo oculto” que aparece después de las crisis sociales (Bourdieu y Passeron, 1990: xxi). Pero esta iluminación no es la causa de la propia crisis. Los análisis de la acción social de Bourdieu destacan una razón práctica alejada de la racionalidad científica. De allí la tensión entre el propio programa político de Bourdieu, especialmente en su último trabajo donde defiende una “utopía racional” en la que “sin duda los científicos tendrán que cumplir con el rol principal”, y su descripción de los movimientos sociales, donde la protesta ética generada por el hábito se impone sobre la acción política motivada por una deliberación racional (Bourdieu, 2003: 25, 63). Dada la brecha que hay entre práctica y política, se comprende que Bourdieu también se queja de la falta de contacto de los científicos sociales, aunque su conclusión de que son los “movimientos sociales” más que los científicos los que “tienen mucho terreno que recuperar” no es convincente (Bourdieu, 1998b: 57). Pues Bourdieu demuestra en otro lado que la resistencia surge semiespontáneamente de la conexión del hábito y el campo social que sigue a cambios significativos en las reglas del juego. Bourdieu muestra no solo las formas en que el poder queda asegurado más allá y a pesar de la ideología, sino también cómo la protesta crece por medios diferentes a la construcción de los denominados proyectos contrahegemónicos. Además, el disenso producido por y en el hábito erosiona la supuesta hegemonía o cualquier otra articulación política. La política es una práctica acotada a la representación, contrapuesta a una ética expansiva encarnada en las prácticas cotidianas.

Para Bourdieu, hay una distinción significativa entre política y ética. La política concierne a la opinión; la ética, al afecto y al hábito. Además, la política se encuentra subordinada o se funda en la ética, aunque se trate de una ética *biopolítica* (según los términos discutidos anteriormente) por el hecho

12. Acerca de la “fusión del ‘arte’ con la ‘vida’”, véase Neustadt (2001: 35).



de que lo que está en juego es la vida misma más que el modo de representar los acontecimientos. La política como tendencia a articular “principios políticos como respuesta a un problema que se presenta como político” está distribuida en forma desigual, y se concentra en la clase dominante. Más allá de esta clase dominante y “para problemas que no se ajustan a una ‘línea’ personal o partidaria, los agentes son devueltos a sus *ethos*”. El *ethos* expresa la experiencia corporizada del *habitus*, y contrasta con el campo discursivo de la articulación hegemónica: “hay una diferencia en el mundo entre la sistematicidad consciente y cuasi forzada de la ‘línea’ política y la sistematicidad ‘ensí’ de las prácticas y juicios producidos por los principios inconscientes del *ethos*” (Bourdieu, 1984: 398, 420). Las disposiciones éticas están por debajo de las posiciones políticas, pero nunca son equivalentes a ellas. Así, la protesta política nunca es conmensurable con una protesta ética, con la resistencia auténtica, aunque a veces incipiente, proveniente del trastorno de las formas de vida misma del sujeto. El conservadurismo del hábito y su ontología material de una subjetividad corporizada significan que la protesta ética es similar a la concepción de Foucault de la ética como cuidado de sí; la constitución y el mantenimiento de un sujeto “se definiría por la relación de sí consigo” que va más allá de cualquier “concepción jurídica del sujeto de derecho” (Foucault, 2005: 241). El recurso a un *ethos* arraigado en las prácticas del hábito sugiere la posibilidad de una ética que tendría la forma de una biopolítica inmanente y pospolítica de una subjetividad autosuficiente.

Bourdieu sostiene que las protestas estudiantiles del mayo de 1968 francés fueron el resultado de una autoprotección ética frente a los efectos inadvertidos del incremento en el acceso al sistema educativo francés en los años cincuenta y sesenta. La expansión de la educación secundaria y terciaria produjo una “inflación de diplomas” y la devaluación de la certificación escolar, de manera que el éxito educativo no podía traducirse directamente en movilidad social. Así, los “recién llegados a la educación secundaria... esperaban recibir lo mismo que habían recibido otros cuando estaban excluidos del sistema”. Mientras que “en períodos anteriores y para otras clases esas aspiraciones eran perfectamente realistas, desde el momento que correspondían a probabilidades objetivas”, en el despertar de la expansión sistemática “quedan rápidamente desencantadas por los veredictos del mercado escolástico o del mercado de trabajo”. El campo social había cambiado, quebrando las expectativas habituales y provocando un rechazo ético que cuestionaba las mismas reglas del juego: “Toda una generación que se da cuenta de que le habían tomado el pelo tiende a extender a todas las instituciones esa mezcla de revuelta y resentimiento que siente hacia el sistema educativo”. De ahí el “carácter antiinstitucional” que “apuntaba a una denuncia de la tácita aceptación del orden social, una suspensión práctica de la normal adhesión a los premios que ofrece y a los valores que profesa, y una negativa al investimiento, que son la condición necesaria de su funcionamiento”. Aunque muchos de los acontecimientos de 1968 tomaron su “fuerza de críticas ideológicas y cien-



tíficas”, no fueron en sí mismos ideológicos; más bien, produjeron una suspensión de la creencia (práctica, corporizada) en el despertar de una interrupción del funcionamiento sin fricciones de la reproducción social (Bourdieu, 1984: 143-144). Formaron parte de una revuelta ética que aprovechó las inclinaciones del hábito para confrontar el orden social.

Ya hemos visto cómo Salman analiza las protestas de 1983 a 1984 en Chile como una “politización no ideológica” de los nuevos movimientos sociales. La participación en particular de gente joven surge de un desencanto colectivo: estaban “frente a principios de socialización que sintieron anacrónicos... Ir a la escuela nos les daría un buen trabajo, las organizaciones que habían sobrevivido no les permitían expresarse y los partidos no tenían nada que ofrecerles”. Lo que provocó la revuelta fue entonces una discontinuidad radical entre un *habitus* producido bajo un conjunto de condiciones sociales, y un campo social transformado por la dictadura. En tanto el *habitus* heredado, adaptado a condiciones predictoriales, no sirvió para preparar a una nueva generación que trataba de sobrevivir y progresar bajo el régimen militar, el resultado fue el rechazo general de las reglas del juego y un “rechazo absoluto de cualquier clase de control autoritario”. Abandonando igualmente la política convencional (“para ellos la política era casi un tabú”), no experimentaron con proyectos de contrahegemonía, sino con estructuras sociales autónomas y modos de valoración. Mientras “pusieron más y más esfuerzos en construir su propia organización en esos años”, esta autovalorización constituyó un Éxodo de la lógica del autoritarismo más que una oposición directa (Salman 1997: 202, 212). Fue la invención de nuevas formas de política no ideológicas y nuevos modos de subjetividad no-identitarias.

El Éxodo no es simplemente la fuga; también es la construcción de nuevos hábitos de existencia. Nelly Richard lo aclara en su discusión de la fuga en helicóptero que en 1996 liberó a cuatro militantes del Frente Patriótico Manuel Rodríguez de la cárcel de alta seguridad de Santiago. Su análisis juega con la conexión entre “fugarse” (fuga en el sentido de “escape”) y “volar” (“volar” como modo de transporte): el escape de los militantes también fue un transporte creativo que rompió con cualquier vieja dicotomía entre represión y resistencia. El Frente, brazo armado del Partido Comunista, se había ganado una reputación por sus espectaculares aunque esporádicas acciones armadas en los últimos días del régimen de Pinochet, como el atentado en 1986 contra la caravana del general que falló por un pelo. Así, radicalizaron el impulso que guiaba las protestas de los nuevos movimientos sociales. Hacia 1996, estos ataques militantes habían perdido la mayor parte de su lógica, pero el escape de la prisión señalaba la posibilidad de continuar la militancia en la era de la transición democrática transformando la lucha en fuga. Richard se interesa especialmente por la forma en que este escape se convirtió también en una *performance* estética, en tanto fue acompañado por una narración de tipo *testimonial* contrabandeada de la prisión (otra fuga) cuyo recurso a un estilo literario autoconsciente produjo “signos de una oblicuidad figurativa que nos habla de una vocación alusiva y elusiva de la metáfora que desubstancializa la verdad con su ‘arte de la fuga’” (Richard, 2004: 156). La fuga de la prisión fue también un experimento creativo que hizo aparecer una visión de una nueva realidad más allá de las racionalizaciones anestésicas del neoliberalismo. Más que un quiebre con las viejas reglas del juego, la fuga juega con esas reglas e incluso las desafía, sugiriendo que hay otros juegos posibles.

Una experimentación similar opera en la obra de Diamela Eltit, *Vaca sagrada*, una novela que transcurre en una época de protestas antiautoritarias en la que “se empie-



zan a desbandar los signos" y "la realidad se mueve hacia los alrededores". La narradora del libro es una voz múltiple, incierta, cambiante, que se mueve de la primera a la tercera persona, un experimento con la subjetividad. En un momento se une a un movimiento de mujeres trabajadoras, cuya marca de pertenencia es un tatuaje. Estas mujeres encarnan un poder constituyente por el hecho de "redactar los fundamentos para un estatuto orgánico" para presionar por un "punto que no será condicionado ni transado" por un mayor espacio de vida desterritorializada: "¿Cómo viviremos si nuestros cuerpos chocan contra las paredes?, ¿cómo será posible seguir viviendo así? El espacio habitacional es la petición más justa de las trabajadoras tatuadas. El país habrá de acceder, permitiendo que nuestros cuerpos habiten con soltura". La narradora encuentra por lo menos un sentido temporario de comunidad en el interior de este movimiento en el que "nada era del todo personal y, a la vez, todo nos pertenecía. Adquirí la certeza del tatuaje" (Eltit, 2002: 41, 131-132, 133). La marca corporal precede y funda su creencia, que a su turno reproduce una forma de cooperación en que la singularidad y el sentido comunitario están unidos. Al mismo tiempo, *Vaca sagrada* registra una ambivalencia profunda en torno a la dificultad de distinguir hábitos buenos y malos, líneas de fuga buenas y malas. En ningún lugar esto es más evidente que en los pájaros que rondan la acción de la novela y vuelan en bandadas en la conclusión. Los pájaros están volando, "se desplazaban chillando de dicha o de soberbia o de pánico en un coro disímil". Pero no está claro si se trata de una cacofonía o de una sinfonía, por el hecho de que su chillido "era no obstante melódico, con esas armonías contemporáneas en las que la singularidad del desorden está rigurosamente estipulada". El narrador concluye que "lanzaban, especialmente, graznidos de placer. Un placer gutural y salvaje que avergonzaba a lo humano". Pero también reconoce "la intención homicida del vuelo... una bandada criminal y obsesiva" aun si ese "vuelo cobarde" se transforma en "una epopeya redentora" (Eltit, 2002: 182-183). Esta ambivalencia de placer y muerte, éxtasis y terror, indica que la respuesta ética al autoritarismo también plantea un problema especialmente ético, al cual volveré en mi conclusión: cómo distinguir entre buenas y malas multitudes.

La inquietud de sí no tiene que ser necesariamente conservadora. Ciertamente, "el cultivo de sí" implica un crecimiento que se nutre de la adopción de buenos hábitos, "procedimientos, prácticas y recetas", y de la promoción de buenos encuentros "intercambios y comunicaciones y a veces incluso... instituciones". Ni se trata de una inquietud por un yo individual: es a la vez "personal y social" (Foucault, 1987, vol. 3: 43, 58). Foucault describe una preocupación dinámica por la comunidad política y una "práctica de la libertad" que tiene lugar más allá del pacto social, por la cual todo lo que cuenta es "un sujeto dotado de derechos o carente de ellos... a través de la institución de la sociedad política" (Foucault, 1984). El cuidado de sí es una autoinvención ontológica por medio del hábito. La persistencia del hábito se vuelve la insistencia de una subjetividad inmanente con cada vez más poder de expansión. Se trata de lo que en otro contexto Foucault define como "una prueba histórico-práctica de los límites que podemos franquear y, por consiguiente, como el trabajo de nosotros mismos sobre nosotros mismos en nuestra condición de seres libres" (Foucault, 1999: 335-352). Se trata también de una *performance* cotidiana, o más bien de la tendencia a superar los límites



establecidos por cualquier campo social dado. Es la otra cara del biopoder: una instancia de creatividad y performatividad a la que todos estamos unidos, pero ya no al servicio del Estado o del capital. El cuidado de sí es una demostración de la autonomía del hábito.

Los hábitos nunca coinciden completamente con las instituciones y las normas que estructuran la sociedad. Pero esto no es simplemente porque son los residuos pasivos de un estado del campo previo. Otra forma de pensar el "cuidado de sí" es observar que los hábitos también expresan el *conatus*, esto es, una insistencia del sujeto en su propio poder de existir. El *conatus* es la palabra en latín para "intento" o "esfuerzo", y forma parte de una larga tradición filosófica que incluye a Descartes, Hobbes y tal vez (tal como discutiré en mi conclusión) Spinoza en particular. Bourdieu se apropia del término y lo define como "esa combinación de disposiciones e intereses asociados a una clase particular o a una posición social que lleva a los agentes a tratar de reproducir a una tasa constante o incrementada las propiedades que constituyen su identidad social, sin necesidad de que lo hagan en forma deliberada o consciente" (Bourdieu, 1988: 176). Se trata entonces de una fuerza inconsciente o del hábito que no solo reproduce sino que también expande y fortifica el yo. O como lo define Bourdieu en una explicación de su "ontología historicista", otra réplica en contra del cargo de determinismo, "tanto el *habitus* como el campo... son el lugar de una especie de *conatus*, de una tendencia a perpetuarse en su ser, a reproducir aquello que constituye su existencia y su identidad". De allí que, concluye Bourdieu, "no es verdad que todo lo que la gente hace o dice está orientado a maximizar su beneficio social; pero podría decirse que lo hace para perpetuar o expandir su ser social" (Bourdieu, 1993: 274). Mientras que la constante discusión de Bourdieu del capital en sus varias formas (cultural, simbólico, social o financiero) hace que parezca incapaz de imaginar fuerzas que no sean las de la interacción del mercado, aquí Bourdieu define el *conatus* como una tendencia que precede y asegura los principios de intercambio, o incluso está en contra de ellos. Y en la medida en que un grupo o un sujeto lucha "por perpetuar o aumentar [su] ser social", está constantemente luchando contra la tendencia contraria del campo hacia su propia reproducción. La asimetría constante entre el *habitus* y el campo señala entonces una lucha constante entre los dos, incluso cuando el *habitus* es también el vehículo por el cual se reproduce un campo.

Bourdieu sugiere que tanto el *habitus* como el *campus* buscan su propia reproducción. Pero solo el *habitus* expresa el *conatus*. Adscribir dicha subjetividad al campo social sería ciertamente un hiper funcionalismo. Mejor entonces ver esta lucha asimétrica como un enfrentamiento del *conatus* expresado por medio del hábito con la inercia de las instituciones sociales. Pero esto es ahora una inversión del cuadro que Bourdieu parece pintar en otra parte: en esta versión de la histéresis, es el campo el que queda rezagado respecto del hábito: el hábito es ahora un medio por el cual un sujeto social dinámico busca su propia perpetuación o expansión; y las instituciones que estructuran



el campo tienen entonces que reaccionar en contra de esta subjetividad para asegurar su propia reproducción y supervivencia. Además, el hábito es ahora el vehículo por el cual dicho sujeto busca cambiar (una vez más, consciente o inconscientemente) el orden social, para liberarse incluso de las coerciones de un pretendido contractualismo. El juego social es una serie de encuentros o de relaciones mediante las cuales el hábito expresa una lucha biopolítica para constituir un sujeto social que superaría o se adelantaría a las instituciones dentro de las que se inscribe. Por un lado, tenemos la vida cotidiana hecha de repeticiones y de periodicidad corporizada; por otro, está lo vivo de una fuerza creativa, un *conatus* que va más allá de la mera repetición. Así, en síntesis, el encuentro entre el *habitus* y el campo es profundamente ambivalente: por un lado, es donde se reproduce el orden social; pero también comprende acontecimientos que producen lo que Bourdieu denomina “una sorpresa positiva o negativa”, pasiones alegres o tristes que a su turno fortalecen o debilitan el poder de una subjetividad antagónica (Bourdieu, 2000: 149). La biopolítica enfrentando al biopoder. Sin embargo, en este punto, debemos dejar atrás a Bourdieu: poner el foco sólo en el hábito no permite resolver esta ambivalencia. Es necesario examinar los tipos de subjetividad que se constituyen mediante el hábito, y la transformación posible del *conatus* que va de la “tendencia de cada ser individual para la producción de sí y del mundo” hasta lo que Negri entrevé como el “*conatus* general de la organización de la libertad de todo” (Negri, 2004: 12, 37). Necesitamos pensar el hábito como parte del poder constituyente de la multitud. La multitud es el sujeto de un poder constituyente y también el agente de una revolución que disolvería toda estructura de dominio y de control.





Conclusión Negri y la multitud

*Y no voy a morirme. Salgo ahora,
En este día lleno de volcanes
hacia la multitud, hacia la vida.
Aquí dejo arregladas estas cosas...
Por fin, soy libre adentro de los seres.*

*Entre los seres, como el aire vivo,
y de la soledad acorralada
salgo a la multitud de los combates,
libre porque en mi mano va tu mano,
conquistando alegrías indomables.*

Pablo NERUDA, *Canto general*

La cuestión de la multitud es una espina del pensamiento político occidental... Sin embargo, esta angustia y este malestar también son los nuestros. Nuestra respuesta a las preguntas planteadas por el poder constituyente no es tranquilizadora ni optimista.

Antonio NEGRI, *Insurgencias*

La multitud como sujeto

Los estudios culturales y la teoría de la sociedad civil pretenden ser proyectos progresistas, alternativas liberadoras del orden social dominante. Pero el concepto de “contrahegemonía” de los estudios culturales solo refuerza las premisas populistas sobre las que descansa la hegemonía, sin





cuestionar al Estado. Igualmente, a pesar de hablar de la “sociedad contra el Estado”, la teoría de la sociedad civil fortalece al poder estatal, al excluir otras lógicas que pueden perturbar la pretensión de legitimidad y universalidad de la soberanía. En pocas palabras, estas dos tradiciones intelectuales tan influyentes apelan y afirman el poder constituido, caracterizado por la representación y ejercido por medio de ella. El poder constituido es el poder trascendente del sujeto soberano, pero es un poder delegado: es el resultado de una articulación previa (según los términos de los estudios culturales), de una mediación (según la teoría de la sociedad civil) o, más aún, de la captura de una fuerza que lo precede y que a la vez se le escapa. El poder constituido extrae su fuerza de un poder constituyente inmanente que lo precede, y al cual asegura representar. De allí que el poder que ejerce un orden político sea siempre derivado y que el orden mismo sea la creación de un poder constituyente. En palabras del pensador y político francés Abbé Sieyès, primero en formular esta distinción en el contexto de la Asamblea Constituyente de 1789 de Francia, “cada una de las partes de una constitución no es obra de un poder constituido sino de un poder constituyente. No hay ningún poder delegado que pueda modificar las condiciones de su delegación” (Sieyès, 2003: 136). Para Sieyès, la asamblea constituyente iba a armonizar estas dos modalidades del poder, para asegurar que el gobierno estuviera bien constituido. Pero la noción misma de una buena constitución presupone una distinción entre constituyente y constituido que reconoce implícitamente que los dos no están necesariamente o normalmente en armonía. Así, la división entre ambos está en el centro de la “paradoja de constitucionalidad”: que al pueblo, presunto sujeto del poder, se le niega el acceso a él; “parecería que el poder que posee el pueblo sólo pudiera ejercerse mediante formas constitucionales ya establecidas o en vías de ser establecidas” (Loughlin y Walker, 2007: 1).

Gilles Deleuze señala la discrepancia entre poder constituyente y constituido en su análisis de los afectos desterritorializados como índice de un poder inmanente que se encuentra más allá de la hegemonía. El afecto precede y también resiste al proceso de sujeción que nos proporciona emociones estables e identidades fijas. La pretensión representativa del Estado se encuentra erosionada por un movimiento de Éxodo que huye de las exigencias de un orden categórico para construir y habitar un plano de inmanencia en el cual la trascendencia solo sería letra muerta. Siempre hay algo que se escapa. Pero el afecto es ambivalente: el propio Estado se vuelve cada vez más afectivo, no solo en sus inmersiones suicidas en el terror sino también en las modulaciones cotidianas del biopoder. Como hábito, el afecto codifica continuamente estructuras de dominación, incluso en forma inmanente. La teorización de Pierre Bourdieu del hábito destaca el mecanismo por el cual hay una lógica práctica y corporal que perpetúa un orden social arbitrario “más acá de las palabras y los conceptos”, sin considerar la presencia o ausencia de mecanismos ideológicos. Presupuestos y reglas implícitas están



tan profundamente arraigados que Bourdieu tiende al funcionalismo. Pero la historia siempre interviene y la crisis revela la asimetría entre el *habitus* y el campo. Porque al igual que el afecto, el hábito también es ambivalente: expresa un *conatus* que amenaza con sobrepasar las estructuras que lo constituyen. El afecto y el hábito son entonces los componentes de un poder constituyente que escapa y también excede al poder constituido; apuntan a un sujeto que está más allá del pueblo soberano que afirma el constitucionalismo. El afecto y el hábito son los dos primeros conceptos de una teoría de la poshegemonía, pero llevan a un tercero: la multitud.

La multitud es un sujeto colectivo que se forma sobre una línea de fuga afectiva, se consolida en el hábito y se expresa por medio del poder constituyente. El concepto de multitud rescata a la subjetividad de su descrédito en buena parte de la teoría política del siglo XX. Para Louis Althusser, por ejemplo, la historia es “un proceso sin sujeto” (Althusser, 1976: 51, 94-99). Por el contrario, Antonio Negri, en un análisis presentado inicialmente por encargo de Althusser, acentúa la subjetividad como un elemento clave para la revitalización del marxismo, “Marx más allá de Marx”. En una crítica implícita al interés de Althusser y Étienne Balibar en “leer *El Capital*”, Negri critica “la objetivación de categorías en *El Capital*” y elogia en su lugar “los *Grundrisse* [como] un texto dedicado a la subjetividad revolucionaria” (Negri, 1991: 8). Pero la multitud es un tipo de sujeto muy particular: no es la clase trabajadora tradicional, cuya identidad se deriva de su posición en el proceso de producción y de allí de su relación con el capital; ni tampoco es el individuo racional caro a las ciencias sociales ni una de las identidades bien delimitadas de la alianza multicultural de los estudios culturales. La multitud es inmanente y desborda las categorías trascendentes. Como señala Paolo Virno en su discusión de la “multitud como subjetividad”, se trata de un “sujeto anfibio” que no es individual ni es el lugar de la disolución de la individualidad (Virno, 2004: 78). Más bien, la multitud es preindividual por el hecho de que está arraigada en el afecto y en el hábito, en “los órganos sensoriales, el aparato motor, las prestaciones perceptivas”; pero también constituye una dinámica “individual social” cuyo principio comunitario es el “intelecto general”, la *performance* virtuosa de la colaboración comunicativa. La multitud se forma cuando los cuerpos se reúnen mediante resonancias establecidas por buenos encuentros, pero está siempre abierta a nuevos encuentros y por lo tanto a nuevas transformaciones. En la multitud, “los ‘muchos’ persisten como ‘muchos’, sin aspirar a la unidad estatal” (Virno, 2004: 66, 76, 80).

El término “multitud” está tomado de la filosofía política moderna, sobre todo de Baruch de Spinoza. Pero el uso contemporáneo del concepto también tiene raíces en la tradición obrerista y autonomista de la que provienen Virno y Negri. El obrerismo hace hincapié en la agencia independiente de la clase trabajadora. Sostiene que la dinámica del desarrollo capitalista está motorizada por la subjetividad obrera, que genera crisis que amenazan el proceso por el cual el capital se apropia de la plusvalía. Como respuesta, el capital reconfi-



gura el proceso del trabajo, introduce nuevas tecnologías, hace concesiones limitadas a las demandas laborales y por consiguiente transforma la composición de la clase trabajadora. Pero esta recomposición de la clase permite expresiones aún más expansivas de subjetividad insurgente que siguen provocando crisis más profundas. En palabras de Michael Hardt, “la subjetividad obrera está determinada entonces por el modo específico de producción y a su vez, la composición de esta subjetividad proporciona el modelo de organización revolucionaria” (Hardt, 2005: 18). De acuerdo a esta perspectiva, la multitud es la culminación de una larga historia de lucha; es la forma de subjetividad que presiona con demandas revolucionarias en todos los frentes, presagiando la crisis terminal del capitalismo. Hardt y Negri sostienen que la multitud es la etapa final en una serie de luchas, esto es, un sujeto insurgente con capacidad plena de autonomía: “La multitud proporciona un sujeto social y una lógica de la organización social que hoy hace posible, por primera vez, la realización de la democracia” (Hardt y Negri, 2004: 219). De allí que Hardt describa el marxismo de Negri como “proyectivo” más que “crítico” (Hardt, 2005: 9). Afirma la emergencia de este nuevo sujeto, la multitud.

Sin embargo, el recurso a Spinoza muestra la otra cara de la subjetividad de la multitud, más a tono con el marxismo crítico y más agnóstica respecto de las perspectivas actuales de liberación. La teorización de la multitud de Spinoza proviene de un contexto muy diferente: la revolución burguesa del siglo XVII y el ascenso del capitalismo, más que su expiración. La multitud puede concebirse también como un sujeto histórico: menos como la emergencia de lo nuevo, como la culminación de un proceso que llega a su fin, que como el retorno de lo mismo, como la continuación de un ciclo. La multitud también es ambivalente. Históricamente, el poder constituyente conduce al poder constituido. Aunque la multitud inicie una revolución, muy pronto algo sale mal. Lo que comienza como inmanencia y liberación, como innovación y creatividad, termina en trascendencia y normalización, en la forma estatal y sus aparatos represivos. El poder constituyente hace y rehace la sociedad, pero el fruto de su trabajo hasta la fecha es el mundo a nuestro alrededor, caracterizado por la opresión y la explotación. En palabras de Negri, el poder constituido “se alimenta” del poder constituyente; “sin esta fuerza no podría existir”. Y aunque la multitud resista la dominación, “esta resistencia se disuelve en la dialéctica, una y otra vez”. De sujeto, sujeto de la historia, “la multitud queda siempre objetivada. Su nombre se reduce a una maldición: *vulgus*, o peor, *Pöbel*. Su fuerza es expropiada... La modernidad es entonces la negación de cualquier posibilidad de que la multitud pueda expresarse como subjetividad” (Negri, 1999: 325). La multitud es como el proletariado: creador de un mundo social, pero alienado dentro de él. ¿Y por qué deberíamos creer que las condiciones están hoy maduras para la autonomía, para una liberación del poder constituyente en sí y para sí? Parece más probable que la multitud simplemente requiera de una nueva forma de Estado, tal vez mucho más represiva e insidiosa que antes. De hecho, ¿no es esto lo



que ya está pasando con el surgimiento de esa forma de soberanía difusa y descentrada que Negri y Hardt denominan "Imperio"? Además, incluso si fuera alcanzable, la utopía de Negri de una multitud autorrealizada, de "la desterritorialización más extrema" y de "la revolución de lo eterno" se encuentra probablemente demasiado investida de un milenarismo teológico cuya concepción de la vida eterna apenas se distingue de una muerte eterna (Negri, 2003: 260-261). Porque si toda objetividad y todo poder constituido quedan abolidos, la historia misma llega a su fin.

La multitud corre a lo largo la historia de América Latina como una mecha encendida, pero su ambivalencia es visible en cada giro. Desde la conquista, e incluso mucho antes, hasta el denominado "giro a la izquierda" de la política actual, la multitud constituye el particular "Nuevo Mundo" que llamamos América. Recobrar esta historia invisible muestra a la vez la asimetría entre poder constituyente y poder constituido, las formas en que la multitud como sujeto excede siempre el objeto de su constitución y demuestra también el peligro que conlleva su subjetividad insurgente. Por ejemplo, ¿qué podría ser más catastrófico que la carrera desbocada de los conquistadores por la región? El legado de la destrucción masiva de civilizaciones indígenas y el impacto de la subalternización etnocéntrica continúan en el presente. Pero sería erróneo ver la conquista simplemente como la imposición de un orden colonial desde arriba, o identificar exclusivamente la resistencia con la defensa por parte de los nativos de sus territorios. Los Estados precolombinos encarnaban su propia forma de poder constituido, mientras que en el corazón del proyecto imperial existía una subjetividad rebelde que continuamente amenazaba con exceder y desestabilizar el orden que ella misma establecía. Desde el intento de motín en el primer viaje de Colón hasta el sangriento desorden que caracterizaba a los asentamientos españoles en la isla de Santo Domingo o en Perú, la energía desencadenada por el imperialismo siempre se volvió en contra del régimen que la producía. La historia del conquistador Lope de Aguirre es ejemplar: enviado al Amazonas en busca de El Dorado, Aguirre se alzó contra el líder de la expedición y se declaró "la Ira de Dios, Príncipe de la Libertad... Señor de toda América del Sur" (Minta, 2003: 155). Pero este gran usurpador sintió que era él el que había sido traicionado por el Estado español. Aguirre estaba simplemente llevando la lógica del colonialismo hasta su límite apocalíptico, encarnando los impulsos insurgentes que impulsaban su voraz expansión. Aguirre afirmó la subjetividad de aquellos a quien el Rey consideraba sujetos de la soberanía real, cuestionando así la legitimidad de la apropiación del poder constituyente del imperio. Como dice en su carta del año 1561 al Rey Felipe II: "Vd. no puede extraer legalmente ninguna renta de estas tierras, donde Vd. no ha arriesgado nada, hasta que los que han trabajado aquí hayan sido recompensados" (cit. en Minta, 2003: 181).

Los Estados coloniales y poscoloniales tuvieron que adaptarse y recomponer su poder constituido en respuesta a la acción de la subjetividad multitudinaria. Por ejemplo, para regular los excesos de los conquistadores, la corona española propuso las "Nuevas Leyes de las Indias" (1542) y las reformas de Toledo (1569-1581). Para asegurar la cadena regular de abastecimiento y garantizar los contratos comerciales de la corrupción, el fraude y la piratería, se instituyó una formidable burocracia imperial, la "Casa de Contratación". En el siglo XVIII, la insatisfacción de los criollos y las rebeliones indígenas motivaron las Reformas de los Borbones. Entonces, a su turno, los llamados libertadores lucharon para refrenar las fuerzas que habían desatado en las gue-



rras de la independencia del siglo XIX, una empresa cuya futilidad se cifra en la exasperada declaración del libertador Simón Bolívar de que “el que sirve a una revolución ara en el mar” (cit. en Lynch, 2006: 276). Después, a fines del siglo XIX, las ficciones que fundaron los Estados-naciones poscoloniales, como el *Facundo* de Domingo Faustino Sarmiento, sirvieron para forjar la nación frente a las energías ingobernables de los bandidos y gauchos que deambulaban por su territorio. Lo mismo ocurrió en el siglo XX: el indigenismo en México impulsado por el Estado buscaba compensar el fracaso de la tecnocracia del siglo XIX; el populismo en el Cono Sur intentó regular la bulliciosa masa de inmigrantes que provocaban nuevas crisis, aunque en apariencia eran la respuesta a crisis anteriores; los movimientos de liberación nacional estaban desgarrados por el doble impulso de liberación y de formación de la nación; y el neoliberalismo surgió como respuesta anti política al desafío político planteado por el guevarismo, el tercermundismo y la radicalización estudiantil de los años sesenta y de principios de los setenta. Finalmente, el giro a la izquierda que se anuncia en líderes como Hugo Chávez de Venezuela, Evo Morales de Bolivia, Luiz Inácio “Lula” da Silva de Brasil y Néstor y Cristina Kirchner de Argentina son simplemente la última respuesta de parte del poder constituido a las demandas siempre más expansivas de la multitud expresada por ejemplo en el radicalismo obrero de San Pablo de los años ochenta, el *Caracazo* de 1989, la rebelión argentina de 2001 y las protestas de 2004 por el gas en Bolivia.

A lo largo de la historia de América Latina, la multitud está al comienzo de todo. Tal como lo afirman Negri en colaboración con Giuseppe Cocco, incluso “los llamados elementos antimodernos que se encuentran en la historia cultural y en la tradición opositora de cada una de las grandes áreas de subdesarrollo... pueden ser entendidos no como una pesada herencia del pasado sino más bien como elementos creativos de otra modernidad, de otra modernización”. De aquí que “la liberación ocurre anticipadamente”, expresada en “miles de formas del Éxodo” (Negri y Cocco, 2006: 52, 106). Esta es la subjetividad que pone en marcha el desarrollo. En contra de la teoría de la dependencia, Negri y Cocco sostienen que son el Estado y sus impulsos proteccionistas los que han bloqueado el progreso social y económico de la región. A la vez, el Estado se beneficia con la productividad de la multitud. De allí que una historia de la multitud latinoamericana sea también un relato de los numerosos intentos por parte de los funcionarios estatales y las élites sociales por construir la ficción de un pacto que vincularía la cultura a la política y que subordinaría el poder constituyente al poder constituido. Por eso soy más cauteloso que Negri y Cocco respecto de cualquier “nuevo pacto” que resulte de elecciones de gobiernos de izquierda en los últimos años, como en Brasil y Argentina. Ambos afirman que “este Nuevo Acuerdo constituyente organiza la fuerza de las clases subalternas de manera tal que son presentadas nacional e internacionalmente como multitudes –esto es, ya no como objetos sino como sujetos de representación–” (Negri y Cocco, 2006: 226-227). Soy escéptico acerca del radicalismo de Lula o de Kirchner, o incluso de Morales o de Chávez. De hecho, la disputa de 2006 entre Néstor Kirchner y su contraparte uruguaya, el ex Tupamaro Tabaré Vázquez, por una papelera que contamina el río Uruguay que divide ambos países mostró que los dos estaban muy a gusto haciendo jugadas populistas en defensa de la soberanía nacional. Igualmente, y debido a todos sus gestos internacionales, los gobiernos de Brasil, Bolivia y Venezuela no se dedican menos a la defensa del poder constituido.

En este capítulo, volveré a mis casos de estudio previos: el peronismo, Sendero Luminoso, las luchas de liberación nacional de América Central y los nuevos movimientos sociales en Chile. Mostré previamente cómo los paradigmas de los estudios



culturales y de la teoría de la sociedad civil irrumpen en el contexto de un análisis de las historias cultural y política de América Latina, y me centré en el afecto y el hábito. Este último capítulo delinea la fisonomía de la multitud latinoamericana, y pone el énfasis en el modo en que una teoría de la poshegemonía redefine los análisis de la región. Voy a revisar estos casos de estudio destacando la relación del poder constituyente con el poder constituido y por lo tanto la doble inscripción del poder en la poshegemonía, tanto como los puntos en los cuales la constitución comienza a disolverse. El posfacio que sigue agrega una reflexión final sobre la situación en Venezuela: lo que está ocurriendo allí demuestra el fracaso de la forma estatal contemporánea y la necesidad urgente de nuevas herramientas teóricas para ir más allá de un *impasse* que es tanto práctico como conceptual. La América Latina del siglo XX y del siglo XXI han sido un caldero de creatividad y experimentación social y política, un auténtico laboratorio de rebeliones, movilizaciones y contra-insurgencias. Se trata de un estímulo y un desafío para la teoría política.

Al igual que el sujeto del poder constituyente, la multitud es productiva. De allí su centralidad y su ambivalencia desde el punto de vista del poder constituido. La multitud no es productiva solo económicamente sino también socialmente; su actividad es inmediatamente biopolítica. La relación parasitaria del biopoder con este poder productivo es como la relación del capital con el trabajo, caracterizada por la deuda y por un malestar que lleva a la negación. La multitud no puede ser reconocida directamente, sino que tiene que ser representada erróneamente como un sujeto dependiente según una inversión que presenta al Estado y a la sociedad política como única fuente de poder y arena exclusiva para su ejercicio. El Estado se fetichiza, la hegemonía queda sustituida por cualquier otra concepción de la política, y la sociedad civil se instituye como mecanismo conductor para el control eficiente del poder estatal. De aquí provienen todos los errores de los estudios culturales y de la sociedad civil. A la multitud se le reasigna un nuevo rol en términos identitarios: como pueblo, como clase o como un conjunto de identidades sociales discretas. Pero estas categorías son inestables, y dejan de servir cuando el nómada se lanza al Éxodo, mientras que en la insistencia del *conatus* la multitud constituye una comunidad que se propaga a través de encuentros cotidianos.

Productiva y autoorganizada, la multitud insiste como algo más que un mero resto subalterno o un exceso. Como la multitud, el subalterno está más allá de la representación, como traición insurgente al poder constituido. Además, como dice Alberto Moreiras, la “negación subalterna” es poshegemónica por el hecho de que es un “rechazo a someterse a la interpelación hegemónica, un éxodo de la hegemonía” (Moreiras, 2001: 126). Pero el subalterno, en palabras de la teórica poscolonialista Gayatri Spivak, es un concepto límite, “el límite absoluto del lugar donde la historia queda narrativizada según una lógica” (Spivak, 1988: 16), mientras que para Negri la multitud es central y al mismo tiempo está más allá del límite. La subalternidad se define negativamente: para el historiador hindú Ranajit Guha, es la “diferencia



demográfica" o lo que queda cuando se excluyen las élites de la población total (Guha, 1988: 44). Por el contrario, la multitud se define positivamente: es "el nombre ontológico de lo lleno contra lo vacío, de la producción contra las supervivencias parasitarias" (Negri, 2002: 125). Más que sujetado, el subalterno está eyectado o abyectado, por lo que Moreiras lo describe como "el no-sujeto de lo político" (Moreiras, 2004: 12). Pero a pesar de estas diferencias, el exceso subalterno es un índice de la presencia de la multitud, que indica el fracaso de la representación y por lo tanto de la asimetría entre el poder constituyente y constituido. El resto subalterno señala el exceso del poder constituyente, que nunca puede ser completamente capturado por el Estado. La insurgencia subalterna puede ser así una salida para la multitud, cuyo sentido positivo de comunidad a menudo comienza como negación, como lo que el teórico marxista John Holloway llama "un grito de rechazo" (Holloway, 2002: 1).

Los estudios subalternos separan la subalternidad de la hegemonía, pero esta insistencia en la diferencia radical solo refuerza el proyecto hegemónico de establecer un límite entre adentro y afuera, personas y no personas, civilización y barbarie. El concepto de multitud ofrece una vía de salida de dichas dicotomías dejando la hegemonía completamente atrás. ¿Pero cómo se produce la subjetividad de la multitud y cómo se organiza y cuida de sí misma? En el resto de este capítulo, voy a subrayar los principios de constitución y autoorganización subjetiva de la multitud que rompen en forma decisiva con la hegemonía tanto como con la subalternidad. Sin embargo, también voy a mostrar que estos principios introducen sus propias ambivalencias. Primero, la multitud está radicalmente abierta: tiende hacia la inmanencia absoluta de lo que Spinoza denomina "Sustancia en sí", y por lo tanto deshace cualquier distinción entre identidad social y otredad. Como comentan Hardt y Negri, la multitud es al menos "potencialmente omniinclusiva" (Hardt y Negri, 2004: 226). Segundo, rechazando las demandas contractuales de un Estado que aspira a la trascendencia, la expansión inmanente de la multitud procede por medio de contigüidad y contacto, propagándose mediante encuentros afectivos. La multitud se desarrolla mediante lo que Negri denomina "una física de la sociedad", conjunciones experimentales y acontecimientos aleatorios cuyo resultado nunca puede anticiparse por completo (Negri, 1993: 193). De hecho, no puede haber garantía de que lo que resulte no sea una mala multitud, una auténtica figura monstruosa y corrupta de devastación y destrucción. Tercero, cualquier análisis de la multitud tiene que atender entonces el juego entre lo común y la corrupción. Hardt y Negri hacen de la polivalencia de lo común el rasgo definitorio de la multitud, y de la corrupción el rasgo característico de lo que denominan "Imperio". Pero puede resultar difícil distinguir entre corrupción y comunidad, especialmente por el hecho de que expresan una misma propensión por la conexión. Porque en cuarto lugar, la multitud también se define por los vínculos y continuidades que establece. Mientras el Estado encarna una serie de formas discontinuas, la multitud se



manifiesta en las crisis que resultan de esta disolución y reconstitución de las formas. Hardt y Negri sostienen que las precondiciones están ahora dadas para la liberación final de la multitud de toda restricción estatal, para la emergencia de una subjetividad pura, un “poder constituyente que ya no produce constituciones separadas de sí mismo, sino que, por el contrario, es de suyo constitución” (Hardt y Negri, 2003: 137). Este es su proyecto político. Un fin de la separación que anuncia el Reino de Dios en la Tierra, la actualización de un paraíso spinozista de comunión bendita entre naturaleza y divinidad. Quizás. Pero debemos dudar ante dicha visión teo-teológica. La teoría de la poshegemonía hace equilibrio en esta tensión entre este proyecto y su crítica.

Lo abierto

La multitud es abierta y expansiva. Según la definición de Hardt y Negri, “la multitud es una multiplicidad, un plano de singularidades, un juego abierto de relaciones que no es homogéneo ni idéntico a sí mismo y que sostiene una relación indistinta, inclusiva, con aquellos fuera de ella”. Por eso difiere del pueblo, que por el contrario “tiende a homogeneizarse y a identificarse internamente mientras sostiene su diferencia con aquello que permanece fuera de él, excluyéndolo” (Hardt y Negri, 2002: 103). La multitud hace sentir su presencia con la ruptura del orden social que caracteriza al poder constituyente, “una fuerza que revienta, quiebra, interrumpe, trastorna cualquier equilibrio preexistente y cualquier continuidad posible” (Negri, 1999: 11). Aun cuando el poder constituido clausure el poder constituyente de la multitud, para delimitarla y convertirla en un pueblo, para establecer un adentro y un afuera, la multitud presiona contra los límites y los transgrede en su constante tendencia hacia el Éxodo, la desterritorialización y la fuga. La multitud es la turbulencia que permanentemente amenaza con desestabilizar identificaciones y lealtades populares. Gracias a esta tendencia dinámica, la multitud nunca está dada o formada de antemano. Es un sujeto que se crea y recrea continuamente; su expansión manifiesta también una preocupación por el yo social. Pero esta recursividad está lejos de ser solipsista: de hecho, la apertura radical de la multitud, tal como sugiere Negri, significa su tendencia a lo absoluto y por lo tanto a la democracia que, según Hardt y Negri afirman, será igualmente “plena y absoluta” (Hardt y Negri, 2004: 353).

La multitud rompe cualquier contrato o pacto que limite su expansión y clausure su poder constituyente. En este sentido, está en contra de la tradición dominante de la filosofía política moderna que, para Negri, está representada por Hobbes, Rousseau y Hegel. Frente a estos teóricos de un contrato mediado por formas trascendentes, Negri se orienta a la “ontología constitutiva” de Spinoza en busca de “una teoría de la composición política de la subjetividad” cuyo único límite es la “perfección” misma (Negri, 1993:



358, 369). En palabras de Virno, la reemergencia de la multitud abre una “vieja disputa” que parecía perdida: “La noción de ‘pueblo’ fue la que prevaleció. ‘Multitud’ fue el término derrotado, el concepto que perdió”. Pero hoy “aquella noción derrotada” bien puede volver, “a tomarse una clamorosa revancha” (Virno, 2004: 21). La poshegemonía es mucho más que lo que adviene después de la patente defunción de la hegemonía; también es un análisis crítico de la época en que la hegemonía en apariencia era dominante. Negri sostiene que “la perspectiva del poder constituyente pone en la mira la posición contractualista y reconoce en ella el inevitable aplazamiento de la trascendencia, del poder constituido y su apología” (Negri, 1999: 28-29). En lugar del círculo del contrato y la separación del pueblo respecto del poder, del subalterno de la hegemonía, la multitud abre la frontera inmanente que es el *kairòs*, la temporalidad de lo que está por venir.

El contrato convierte al poder constituyente en constituido, a la multitud en pueblo. Este es el gran relato de la modernidad: una serie de derrotas del poder constituyente. Porque mirando alrededor vemos que, reconfigurada y recompuesta, la soberanía parece hallarse al final de cualquier camino. De allí la clásica paradoja de la teoría política, expresada en las primeras líneas de *Del contrato social* del filósofo iluminista del siglo XVIII Jean Jacques Rousseau: “El hombre ha nacido libre, y en todas partes se halla encadenado... ¿Cómo se ha producido este cambio? Lo ignoro” (Rousseau, 1994: 10). La libre subjetividad de la multitud es constantemente reemplazada por el poder constituido del Estado. La apertura y la expansión son reemplazadas por la clausura, la interioridad y la sujeción. Incluso los comienzos más revolucionarios parecen salir mal, empantanarse o transmutarse en totalitarismo. Por cada Asamblea Constituyente, hay un Terror y un Termidor; por cada Palacio de Invierno saqueado, una posterior purga. Así, la revolución llega a parecer imposible, en el mejor de los casos *naïve* y en el peor, peligrosa. Y así, el hecho de que el impulso a la liberación retorne sin cesar, de que el poder constituyente resurja y el poder constituido se deshilache en los bordes, significa que la pregunta tiene que replantearse: ¿qué fue lo que salió mal? ¿Qué ocurre en el momento de la liberación para que enseguida quede clausurado? La respuesta a esta pregunta que ofrece el liberalismo es el contrato, presentado como una resolución feliz y segura en el origen de la sociedad.

Contestando a su propia pregunta, Rousseau propone la “asunción” de un contrato originario inscripto en la sociedad, que nunca puede ser renegociado: “la menor modificación” de sus cláusulas “las volvería vanas y de efecto nulo”. De hecho, el contrato nunca está bajo discusión porque sus cláusulas “en todas partes son las mismas, en todas están admitidas tácitamente y reconocidas”; se han vuelto una cuestión de hábito. En estas pocas páginas de la sección inicial de *Del contrato social*, la libertad como derecho de nacimiento se vuelve así, rápidamente, algo a lo que se renuncia desde siempre por “la enajenación total de cada asociado, con todos sus derechos a toda la comunidad”



(Rousseau, 1994: 22).¹ El contrato explica y justifica el paso de la libertad a la alienación total, del poder constituyente al poder constituido. En el contrato y por medio de él, los individuos asumen haber cedido todos sus derechos a un orden superior. Pero paradójicamente, solo por medio del contrato se convierten en individuos, titulares de derechos civiles (tanto como de responsabilidades). El establecimiento de un poder soberano por un lado y de derechos civiles por el otro son los dos pilares de la tradición contractualista que, a partir de Rousseau, se extiende hacia atrás hasta Thomas Hobbes en el siglo XVII y hacia adelante hasta el filósofo norteamericano John Rawls en el siglo XX. Tradición que sostiene que un “manto de ignorancia” debe extenderse sobre el momento en el que la aceptación de estos principios fundamentales fue originalmente asegurada (Rawls, 1999: 11). Para la teoría del contrato, la base del orden social es un consentimiento incuestionable al que nos hemos acostumbrado.

El contrato social separa y une al mismo tiempo. Traza el límite entre lo civil y lo natural. Para aquellos que se consideran parte de él, el contrato es concebido como absoluto y sin restos. Rousseau afirma que “la enajenación [de derechos] sin reservas, la unión... [es] tan perfecta como puede serlo, sin que ningún asociado tenga nada que reclamar”. Pero la noción de una enajenación de derechos también plantea una esfera de naturaleza anterior a la institución del contrato: “el género humano... cambia su manera de ser” cuando por medio del contrato supera “los obstáculos que se oponen a su conservación en el estado de naturaleza” (Rousseau, 1994: 21). Así, la sociedad civil y los derechos civiles se definen negativamente, en oposición a este estado de naturaleza que Hobbes describe célebremente como “guerra de cada uno contra todos” en el que la “vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve”. El contrato separa lo social de lo natural, y demarca la comunidad civilizada en oposición al “continuo temor y peligro de muerte violenta” que lo precede (Hobbes, 1968: 185-186). Solo en la relativa seguridad que ofrece el contrato pueden prosperar la industria, la ciencia y las artes. Pero la noción de un afuera persiste, y el contrato es legitimado por el temor al temor que pretende haber desterrado. La sociedad civil depende de su afuera, del afecto que dicho afuera se dice que instila.

El límite establecido a través del contrato es espacial y por lo tanto geopolítico, tanto como temporal e histórico. Además de un mítico relato de origen, la teoría del contrato plantea una distinción entre sus miembros o más bien entre pueblos con historia y sin ella. En la periferia global persiste el estado de naturaleza, y no hay mejor ejemplo de esto que los pueblos nativos de las Américas: “Los pueblos salvajes en varias comarcas de América... carecen de gobierno en absoluto, y viven actualmente en ese estado bestial al que me he referido” (Hobbes, 1968: 187). Además de fijar una fundación ficcional de la

1. La frase original en francés traducida como “enajenación total” es “*aliénation totale*”.



sociedad civil, el contrato también contrapone una interioridad civilizada a un exterior subalterno. Hasta Rousseau, teórico del “buen salvaje”, coincide con que solo con el establecimiento de un “estado civil” las facultades del hombre “se ejercitan al desarrollarse, su ideas se amplían, sus sentimientos se ennoblecen”. Dentro de los términos del contrato social, el ciudadano puede ser “un ser inteligente y un hombre”; fuera de él, no es un ciudadano, sino “un animal estúpido y limitado” (Rousseau, 1994: 27). Y así como el relato histórico narra una transición absoluta y sin restos, para la geopolítica tampoco puede haber relación entre civilizado y salvaje salvo que este último acepte la completa enajenación de su derecho natural o, dicho de otro modo, acepte renunciar a su “naturaleza” salvaje. En pocas palabras, esta es la justificación del *Requerimiento* español.

Dentro del orden social que define, el contrato realiza una posterior doble articulación de separación y unificación: establece un Estado que surge en forma trascendente sobre las personas. Mientras el afuera subalterno es abyecto y sin voz, el adentro hegemónico se organiza como una jerarquía que redistribuye la subjetividad de acuerdo al principio de representación. Una institución simple, el Leviatán de Hobbes, representa a la multitud que ingresa al contrato y asume el estatus de un sujeto trascendente. Se trata, para Hobbes, de “la esencia del Estado”, que se define como “una persona de cuyos actos se constituye en autora una gran multitud mediante pactos recíprocos de sus miembros con el fin de que esa persona pueda emplear la fuerza y medios de todos como lo juzgue conveniente para asegurar la paz y defensa común”. Y aunque esta concepción parezca poner al Estado como beneficiario del poder constituyente de la multitud, la teoría del contrato sostiene que el poder constituido es de hecho el gran benefactor de la sociedad. Todos estamos en deuda con el Estado. Para Hobbes, la mejor comparación es con lo divino: el contrato permite “la generación de aquel gran LEVIATÁN, o más bien (hablando con más reverencia), de aquel dios mortal, al cual debemos, bajo el Dios inmortal, nuestra paz y nuestra defensa” (Hobbes, 1968: 227-228). Una sociedad civil es también una religión cívica en la que el resultado de la entrada al contrato de la multitud queda fetichizado como una deidad benevolente.

Representar a la multitud es también eliminarla. En lugar de una masa fluida de singularidades variables, el contrato construye un pueblo compuesto de ciudadanos individuales. Sujetos en principio a la ley por igual, los ciudadanos, al menos en teoría, tienen los mismos derechos y responsabilidades. Diferencias de poder y de afecto, correlativas a la distinción entre cuerpos singulares, dejan de ser relevantes. Todo el poder ha sido transferido al soberano, y el afecto desaparece en nombre de una racionalidad que trata con sujetos incorpóreos más que con una subjetividad corporizada. Más aún, los ciudadanos no necesitan tener miedo uno del otro, y por lo tanto ser capaces de trabajar juntos constructiva e industriosamente. De aquí que el contrato también sea concebido como marca de la emergencia del pueblo, un cuerpo de



individuos unidos y homogeneizados por su relación común con el Estado, una identidad colectiva que puede ser considerada como un único individuo jurídico. La multiplicidad de la multitud se transforma en la unidad que caracteriza al pueblo. Hobbes explica en *De Cive* ("Del Ciudadano") cómo el establecimiento de un poder trascendente único construye retrospectivamente un pueblo unificado; cómo, en otras palabras, el circuito del poder constituyente y constituido se pliega sobre la multitud para eliminarla de la sociedad civil. Pues "si esa misma multitud... pacta que ha de tenerse por voluntad de todos la de alguno en particular o las voluntades coincidentes de la mayoría, entonces es una persona". Y si es así, "más que multitud se ha de llamar pueblo" (Hobbes, 1993: 55). De este modo, cuando la multitud entra dentro del pacto y es representada, se convierte en el pueblo. Pero todo esto deja a la multitud particularmente dislocada: como el subalterno, está fuera de la sociedad civil por el hecho de que preexiste al contrato que constituye las personas jurídicas; pero también se afirma en el umbral de la civilidad por el hecho de que el pueblo surge de la multitud, o más bien la diáda pueblo y Estado reemplaza a una multitud inmanente; además, en cada movimiento, amenaza con volver a emerger dentro de la política para reabrir el proceso constituyente. La multitud está adentro y afuera tanto como en el límite. Confunde la distinción que el contrato intenta instituir y funda también el contrato mismo; el contractualismo reacciona y depende de la multitud, aunque trate de eliminarla.

La multitud nunca puede ser desterrada completamente de lo social; el contrato nunca es plenamente efectivo. No obstante lo mucho que los teóricos del contrato deseen expulsar a la multitud a un exterior subalterno, Spinoza afirma que los derechos naturales nunca desaparecen en forma permanente: "Cada uno se reserva pleno poder en determinadas cosas que escapan a las decisiones del gobierno, no dependiendo sino de la propia voluntad del ciudadano". Esta es la ruptura de Spinoza con la teoría del contrato, su desafío al supuesto absolutismo del Estado. Spinoza sostiene que la cesión de derechos no puede ser absoluta, que el poder constituyente nunca puede ser completamente enajenado: "Jamás los hombres han abdicado sus derechos ni de tal suerte han renunciado a su poder personal que hayan dejado de ser objeto de temor para aquellos mismos a quienes han transferido sus derechos y poder" (Spinoza, 2005: 252). El poder constituyente ronda cualquier constitución, y siempre puede volver para desestabilizarla y erosionarla. De allí que en su *Tratado político* Spinoza afirme que la aristocracia, esto es, cualquier sistema en el que los pocos pretendan gobernar sobre los muchos, "en la práctica" no puede ser absoluta porque "la multitud resulta temible a los que mandan. Esta mantiene, por tanto, cierta libertad que reivindica y consigue para sí, no mediante una ley explícita, sino tácitamente". La multitud continuamente desestabiliza y perturba la pretensión de soberanía y de clausura. Lo único absoluto es la inmanencia absoluta: "Si existe realmente un Estado absoluto, sin duda que es aquel que es detentado por toda la multitud"



(Spinoza, 1986: 168-169). El poder constituyente se encuentra retenido en gran medida por la multitud, que se resiste a transformarse en pueblo y tiende en cambio a lo que Negri describe como “un horizonte general de poder” y “vida, siempre abierta” (Negri, 1997: 225-226).

El contrato social no puede considerarse originario y fijo; debe hacerse y rehacerse continuamente en la vida cotidiana. El contrato no es fundacional. Más bien, es un efecto del Estado. El Estado declara que el contrato existe para retrospectivamente poner al pueblo como fundamento de la organización social. En palabras de Hardt y de Negri, “la concepción moderna del pueblo es, de hecho, un producto del Estado-nación” (Hardt y Negri, 2002: 102). Y el pueblo es simplemente la multitud no reconocida, delimitada y por lo tanto alienada respecto de sí misma. Virno describe entonces la multitud como el “concepto definitorio” de la modernidad. La multitud es la base de la constitución de la ciudadanía popular, pero su poder constituyente debe ser negado en nombre de una comunidad imaginada en términos de linaje y clausura más que de ruptura y apertura. El contrato pretende establecer un lazo social, pero la multitud siempre se escapa: “esquiva la unidad política, es recalcitrante a la obediencia, nunca alcanza el estatus de una persona jurídica y es incapaz de promesas, de hacer pactos o de asumir o transferir derechos”. La tensión fundante de la sociedad entre poder constituyente y constituido se traduce en una oposición entre multitud y pueblo: “Los ciudadanos, cuando se rebelan contra el Estado, son ‘la *Multitud* contra el *Pueblo*’” (Virno, 1996: 200-201). Pero dicha rebelión no es una confrontación entre adentro y afuera: el adentro se abre hacia fuera; el pueblo deserta de su rol de pueblo; la multitud se escapa *del* pueblo. Ninguna promesa, ningún pacto, ningún consentimiento: se trata de un mundo de incertidumbre de trampas y engaños, de desarticulación y Éxodo. La multitud no merece ninguna confianza, una fuerza inconmensurable ejerciendo lo que Spinoza percibe como un derecho incommovible “de astutamente despreciar sus promesas” (Spinoza, 2005: 241). A lo largo de la modernidad, la meta del Estado ha sido convertir a la multitud en pueblo, recordarle sus promesas y prestarle consenso al consenso, la hegemonía de la hegemonía. El apogeo de esta estratagema es el populismo, uno de los discursos estatales más eficaces. El populismo concibe al pueblo como una masa homogénea ligada a la autoridad institucional mediante el vínculo afectivo con un fetiche trascendente. Pero una desconfianza latente rodea al concepto de lo popular, como si reconociera que detrás del pueblo acecha agazapada la multitud y que el riesgo de apelar a las fuerzas populares es que la multitud puede romper el Estado y desbordarlo.

El peronismo muestra cómo la invocación y la supresión que el populismo hace de la multitud corre el riesgo de terminar en un desastre. En octubre de 1950, en el apogeo del peronismo, un artículo en la revista *Mundo Argentino* titulado “La multitud es el pueblo” repite el gesto que apela a la multitud y simultáneamente la transforma en



pueblo: “Hasta hace poco”, sostiene, “los argentinos no sabíamos lo que era la multitud. Hablábamos del pueblo, hablaban del pueblo, y nadie le había visto la cara”. Una multitud desconocida (de hecho, irreconocible) debía convertirse en el tan ansiado pueblo. Este deslizamiento entre la multitud y el pueblo sólo se resuelve por referencia a algún acontecimiento decisivo, en este caso la movilización del 17 de octubre de 1945, que llevó al peronismo al poder: “Pero en octubre de 1945 nos sorprendió la multitud en las calles –una multitud que era el pueblo– y le vimos la cara. Y unos meses más tarde, en febrero de 1946, la vimos votar en las elecciones” (*Mundo Argentino*, 1950: 27). El pueblo se constituye entonces en el acto retroactivo del nombrar que pone a la multitud en relación con el Estado. La multitud peronista equivale al pueblo siempre y cuando se identifique con el líder, Perón, y esté reenmarcada dentro de un proceso hegemónico, en este caso las elecciones de 1946. La multitud sale de la nada, pero su llegada se articula como si hubiera sido largamente esperada, incluso hasta predestinada. Salvo que lo que se esperaba era el pueblo, y la multitud solo sirve para atestiguar la voluntad y la agencia popular, como cuerpo al cual el pueblo le dará un rostro. La multitud amenaza la identidad personal: el autor anónimo del artículo escribe “Yo también me olvidé de mí mismo, confundido entre la multitud”. La memoria solo retorna una vez que la identidad puede reformularse en términos de Estado-nación, formando un nexo entre individualismo, patriotismo y lo popular, ligados por el afecto de baja intensidad de la contención: “al caer la noche me escabullí hacia mi casa, muy contento de mí, de mi patria, y de su pueblo” (*Mundo Argentino*, 1950: 27).

El populismo es una mediación del poder constituyente: se identifica, se apropia y luego forcluye a la multitud en nombre del pueblo, pero mantiene la plena conciencia de que la multitud siempre retorna. En el caso del peronismo, esta ansiedad está centrada en la movilización del 17 de octubre, como si reconociera que el momento fundacional del régimen está de hecho en desacuerdo con su propio imaginario. La escena primordial del peronismo se fue ajustando gradual y retroactivamente a la autorrepresentación del peronismo, reimaginada y representada en los aniversarios anuales que recreaban los hechos de 1945. Las celebraciones anuales produjeron una sucesión de copias que se acercaban cada vez más al original tal como el peronismo imaginaba que había sido (o que debía haber sido). Pero el esfuerzo de recreación revela la preocupación de que la movilización inicial y luego el propio peronismo, hubieran pertenecido no tanto al pueblo como a la multitud. La descripción que el peronismo hizo del 17 de octubre y de los aniversarios ulteriores capta la multitud como irrepresentable, desbordante y fanática, pero al canalizar estos atributos mediante la figura de Perón y Evita intenta representar, subsumir y pacificar estas energías como pertenecientes a un pueblo que celebra el llamado “Día de la lealtad”. De allí que la crónica de la celebración de 1948 que hace *Mundo Argentino* invoque una “inmensa multitud” que las fotografías publicadas en la revista son incapaces de representar, tal como se aclara en los epígrafes: “La fotografía muestra solo un aspecto parcial de la multitud”, que participa de “escenas de indescriptible entusiasmo” (*Mundo Argentino*, 1948). Cualquier esfuerzo de transmitir la experiencia del acontecimiento termina siendo absorbido por un *shock* sublime ante un poder capaz de propagarse por el paisaje político y geográfico del Estado: la multitud está por todos lados, haciendo un picnic en el pasto y deteniendo el tráfico, produciendo olas de energía y de afecto que rompen contra las paredes de la casa de gobierno. Para evitar que la multitud arrastre la propia posición de enunciación del Estado, tiene que ser puesta en una relación determinable (representable, reproducible) con el Estado mismo. El “efecto balcón” del populismo marca un límite entre la multitud y el Estado que sus-



tituye el contrato social por un contacto social que la multitud desea y amenaza y que la recompone como pueblo.

El efecto balcón del populismo consiste en el clásico procedimiento cinematográfico de plano y contraplano aplicado al espectáculo público: la multitud y los Perón no se representan juntos; más bien, a una vista (parcial, inadecuada) de la multitud le sigue la imagen del balcón desde el cual Juan y Evita le dirigen la palabra. El corte de la multitud al balcón (y del balcón a la multitud) presenta a cada uno en una relación significativa (lógica más que accidental) con el otro. Son las clásicas imágenes del populismo: el plano medio (de frente y ligeramente en contra picado) de Evita en el balcón, sus brazos levantados saludando a la multitud, unido a un largo plano general aéreo de la masa agolpada en la plaza. *Mundo Argentino* y otras publicaciones gráficas de la época imitan este efecto cinematográfico utilizando tomas fotográficas que yuxtaponen estas dos perspectivas, volviendo prácticamente redundante el comentario que las acompaña: la multitud está reunida “para escuchar atentamente la palabra del presidente de la República y su señora esposa”; el discurso de Evita provoca “repetidas demostraciones de cálido entusiasmo”. El discurso le da sentido al entusiasmo (que ahora se puede describir y calificar, y por lo tanto domesticar). Lo que dice exactamente no se menciona; basta que el afecto se subordine a la palabra. El gesto de acoplar el carácter eminentemente representable del matrimonio Perón con la multitud irrepresentable da sentido y visibilidad a lo ininteligible: la multitud se convierte en pueblo. El corte establecido por la secuencia que nos lleva de la plaza al balcón (y viceversa) une y a la vez separa: la heterogeneidad de la multitud se vuelve homogeneidad en tanto sus diferentes aspectos parciales se unen en lo que Ernesto Laclau denomina una “cadena de equivalencias” que depende de su relación con los que están en el balcón. Los noticieros cinematográficos de la época también presentan una narrativa en la que la multitud se junta y se construye a partir de grupos que se originan en los lugares más diversos. Estos cuerpos singulares surgen de los rincones más ocultos de la ciudad y sus suburbios, y se van encontrando entre sí sobre la marcha, formando una muchedumbre monstruosa cada vez más numerosa. Sin embargo, una vez que Evita y Perón salen a escena, el efecto balcón se vuelve dominante: plano, contraplano, la multitud es representada (literalmente, para ser presentados de nuevo) como pueblo, cuya reunión se vuelve retroactivamente inteligible por referencia al balcón y al Estado. Y cuando se establezca esta relación y la multitud quede reducida a un bloque homogéneo (hegemónico), las propiedades de la multitud pueden transferirse a las figuras en lo alto del balcón: más grandes que la vida, los Perón generan su propia sublimidad en tanto pasan a dominar el fotograma con un poder que proviene de los miles que atestan la plaza, y que le dan sentido a su presencia.

Cuando el efecto balcón se desbarata, el populismo corre el peligro de desmoronarse mientras la multitud vuelve a surgir como una presencia abierta e insurrecta. Es el riesgo que corre el populismo, que en ningún lugar se nota más que en el traumático renunciamiento de Evita Perón el 22 de agosto de 1951. En este tumultuoso acto, frente a una multitud de dos millones de personas, Evita rechazó el reclamo de postularse como candidata a la vicepresidencia. En su novela *Santa Evita*, Tomás Eloy Martínez narra este episodio como un guión cinematográfico que monta fragmentos tomados de distintos noticieros. De hecho, la puesta en escena de la movilización fue tal vez el más cinematográfico de todos los actos peronistas. Un andamiaje en el medio de la avenida 9 de Julio sostenía una plataforma flanqueada por dos fotos gigantes de Juan y Evita Perón. El documental *Evita* de Juan Schröder (circa 1973) incluye filmaciones del acto, y muestra cómo las cámaras de los noticieros cortan desde esta pantalla gigante hacia la multitud, que saluda agitando frenéticamente sus



pañuelos.² Martínez describe “el oleaje de la multitud, el peligroso vaivén por acercarse al ídolo”; el efecto balcón se mantiene por un tiempo, pero la imagen muestra una agitación creciente, con menos cortes reales y más panorámicas mientras la cámara gira rápidamente de la multitud hacia el balcón. Escribe Martínez que Perón parece “empequeñecido”, pero es cuando Evita sale al balcón, cuando cae la tarde, que el espectáculo se desintegra (Martínez, 1997: 99, 101). Las cámaras muestran la imagen de Evita comprimida contra un rincón del cuadro mientras tratan de captar la mayor parte de la multitud posible. Evita parece perdida, a punto de desaparecer de la *mise en scène*. Los mecanismos de control peronistas fracasan, mientras la multitud reclama que Evita acepte su candidatura. Evita solo puede postergar la decisión, pero sus esfuerzos de imponerle un contrato a la multitud (pidiendo que esperen cuatro días, veinticuatro horas, un par de horas) quedan desbordados por el reclamo de contacto y de una decisión inmediata.

Por medio de Evita, el peronismo pone en marcha un poderoso mecanismo de conversión, encuadrando a la multitud como pueblo, fijando límites y estableciendo una forma de trascendencia y, de esta manera, al Estado en su doble articulación. Pero el peronismo entra en crisis en el momento mismo de su mayor éxito: el populismo promete lo inmediato y define una inversión afectiva, siempre y cuando se dibuje una línea, un límite que establezca al pueblo como el cuerpo cuya representabilidad depende de una cierta distancia de sus líderes. Sin esta distancia, el populismo halla a su “propio” pueblo completamente incomprensible. En vida, Evita fracasa finalmente en su intento por mantener esta separación y tiene que renunciar y ser renunciada: el balcón se convierte en “el altar donde acaban de sacrificarla” (Martínez, 1997: 114). Aun entonces y repitiendo el lejano eco de una declaración similar del célebre indígena rebelde Túpac Amaru, la inscripción en la tumba de Evita sigue prometiendo “Volveré y seré millones”.

El contrato establece límites. Separa lo civil de lo subalterno; establece una jerarquía por la que un pueblo unitario queda sujetado y representado por un Estado soberano; y simultáneamente invoca y desplaza a la multitud como subjetividad que se afirma en el umbral de la ciudadanía. Y todo legitimado por el presupuesto de un consentimiento previo de la soberanía. De allí que Negri sostenga que la tradición contractualista es “la inevitable tendencia a la trascendencia, al poder constituido, y su apología” (Negri, 1999: 29). Por el contrario, la multitud insiste como inmanencia y materialidad, y en su poder constituyente que es “el límite absoluto de cualquier política” o, alternatively, una visión de una “política que sobrevive a la disolución de los gobiernos, la interrupción de los sistemas legales y el colapso de los poderes instituidos” (Kalyvas, 2005: 227). El único límite del poder constituyente es el inestable viaje al futuro, o lo que Negri denomina “por-venir”. Se trata del *kairòs*: “el momento de ruptura y apertura de la temporalidad... la modalidad temporal a través de la cual el ser se abre, atraído por el vacío en el límite del tiempo, que así decide llenarlo”. Abierto al por-venir, el poder constituyente genera el propio ser: “Al devenir poder, la multitud es generativa... La gene-

2. Quiero agradecer a Gabriela Nouzeilles el haberme indicado este aspecto de la película.



ración de la multitud innova el ser" (Negri, 2003: 152, 232). De allí que para Negri, siguiendo a Spinoza, la multitud tiende a lo absoluto, absoluta inmanencia, un verdadero absoluto, más que el pernicioso y falso absolutismo del contrato. Su generación se produce por lo contiguo de los encuentros singulares, lo común de la constitución colectiva y la continuidad de su tendencia histórica. Pero cada etapa está repleta de ambivalencias.

Lo contiguo

La multitud abarca una multiplicidad de cuerpos singulares organizados en una red no jerárquica y abierta en la que cada cuerpo está en contacto con otro. Su principio de organización es la contigüidad: contacto más que contrato; afecto más que efecto. Mientras que un contacto fija identidades discretas estables a lo largo del tiempo, cuyas relaciones dependen de una apelación a una ley trascendente, la multitud es fluida; sus relaciones, estructuradas por afectos y hábitos inmanentes. La multitud está siempre generándose: *kairòs*, la temporalidad del acontecimiento y de la constitución, abarca el pasado, el presente y el futuro. Sus cuerpos singulares están perpetuamente encontrándose y reencontrándose, por contingencia y por contagio. Pero a pesar de su fluidez y mutabilidad, este proceso generativo no es necesariamente caótico; el poder constituyente toma fuerza de acuerdo a principios de autoorganización, de cuidado de sí. Los contactos entre los cuerpos que la componen, o que van a componerla, siguen una ética inmanente del encuentro. La conceptualización de Spinoza de dicha ética subraya una física social en la que hay buenos y malos encuentros: los buenos encuentros están asociados con la alegría, expanden el poder del cuerpo de afectar y ser afectado, y construyen y revelan lo común; los malos, por el contrario, están asociados con la tristeza, a causa de la disminución del poder del cuerpo, y llevan a la división y a la destrucción. Pero Spinoza y Negri subscriben a una teleología en la que la multitud tiende a la perfección. Sin embargo, una concepción más compleja subrayaría que hay buenas y malas multitudes: cuerpos que resuenan y se expanden versus cuerpos disonantes o cuerpos cuya resonancia alcanza un pico que conduce a un colapso.

De la misma manera en que la multitud deshace la lógica espacial de la hegemonía, porque está adentro, afuera y a la vez en el límite, la multitud problematiza igualmente la temporalidad lineal. Porque la multitud es simultáneamente presuposición histórica, meta futura y constitución presente. Por un lado, el poder constituyente de la multitud está en el origen de todo orden social. Sin embargo, la multitud histórica reaparece en cada punto en el que el proceso constituyente está abierto, en todas las revoluciones e insurrecciones que plagan la modernidad y que le dan un sustento a su relato de progreso lineal. Por otro lado, la multitud es evanescente, y su plena actualización en la historia todavía está por venir. Hardt y Negri sostienen que solo con el pre-



dominio contemporáneo del trabajo inmaterial posfordista, la expansión de redes de comunicación global y la emergencia de un “intelecto general” (producción mediante la cooperación y la comunicación), la multitud puede aparecer por primera vez fortalecida, anunciando la democracia absoluta del proyecto comunista. En sus propias palabras, la multitud tiene entonces “una extraña temporalidad doble: siempre-ya y no-todavía” (Hardt y Negri, 2004: 222). Pero como resultado, la multitud está también en el medio: es un devenir, una tendencia. Habita el tiempo del *kairòs*, en el que historia, proyecto y acontecimiento se encuentran en lo que Negri describe como “el instante en el que el ‘arquero lanza la flecha’” (Negri, 2003: 152). Si la dinámica de los encuentros que constituyen la multitud cesara, el tiempo mismo se detendría.

El tiempo del contrato, por el contrario, es el tiempo vacío de la cronología —una abstracción gobernada por categorías trascendentes—. La ley contractual establece estándares estrictos y límites de lo que puede y no puede contar como un contrato vinculante. Un contrato se refiere al futuro y requiere lo que la Ley Común describe como “acuerdo de contraprestación”: una promesa incondicional que no puede ser exigida, de allí que cada una de las partes deba comprometerse a algo; y que un “pago previo no se considera un pago”, de allí que deba acordarse previamente un plazo para un futuro acto (Kreitner, 2001: 1886). El contrato es un instante en el espacio y en el tiempo, y los límites precisos del antes y el después, el momento de ofrecimiento y aceptación, tanto como la jurisdicción apropiada, todo debe ser meticulosamente determinado. Una aceptación por correo, por ejemplo, es válida desde el momento en que es despachada; una aceptación por correo electrónico o fax tiene validez una vez que es leída o recibida (Chen-Wishart, 2008: 88-89). Sobre todo, un contrato establece relaciones particulares entre entidades definidas. Solo ciertos sujetos legales en condiciones dadas pueden ser parte de un contrato vinculante. Los menores y los insanos, por ejemplo, no pueden hacer un contrato, ni nadie que esté incapacitado por estar ebrio o forzado. Un contrato debe ser también público e invocar una intención de entrar en relaciones legales: acuerdos en el interior de la familia no son legalmente vinculantes. Así, un contrato presume o (mejor aún) establece distancias y diferencias, y se presenta como un intento premeditado de acercar esas diferencias, de establecer un “encuentro entre voluntades” (Dalton, 1985: 1042). En otras palabras: los contratos (y la ley contractual) establecen el tiempo abstracto que permite las ficciones legales de intercambio, equivalencia y consentimiento.

Sin embargo, el tiempo vacío del contrato legal parasita la intimidad del contacto por el que se constituye la multitud. El contacto genera lazos sociales en forma afectiva e inmediata, más que esperar la satisfacción diferida que promete el contrato. El contacto es el momento del encuentro, el roce o el agarrar de un cuerpo con otro. Proviene de la contigüidad y la contingencia —palabras que comparten la misma raíz latina—. No es que en el contacto no exista reciprocidad u obligación. Un don supone o motiva un intercambio, pero no



hay un plazo fijo, solo la impresión física o la intuición del momento adecuado (Bourdieu, 1977: 6). A diferencia del contrato y sus predeterminaciones, el contacto siempre es sorpresivo y por lo tanto innovador. Mientras el contrato clausura, el contacto abre. No obstante lo ritualizado que pueda estar, el contacto sigue siendo inesperado. Cada encuentro resulta ligeramente diferente, poniendo en juego nuevos cuerpos o nuevas combinaciones de cuerpos cargados afectivamente en nuevas formas. En síntesis, el contacto concierne al afecto; el contrato, al efecto. Si la expansión de la multitud rompe los límites entre adentro y afuera, el carácter táctil de su afectividad reconfigura las relaciones entre sus elementos constituyentes.

Los contratos formalizan y codifican el afecto –lo cual vale tanto para un contrato jurídico como para el contrato social–. Su eficacia se apoya en el hecho de que están respaldados por la fuerza de la ley. Obedecen a una serie de reglas que determinan qué contratos son obligatorios; o más bien cuáles acuerdos, en virtud de su obligatoriedad legal, son contratos y cuáles no. Amenazando con una intervención legal si la promesa que contienen no se cumple, los contratos abstraen el contacto y la inversión afectiva que inicialmente motivan a las partes contrayentes. El casamiento es un contrato legal paradigmático que formaliza lo que es primariamente una relación afectiva. Es cierto que a menudo se lo considere como un tipo de contrato excepcional, por el cual las partes contrayentes están impedidas legalmente de disolver sus obligaciones de común acuerdo; solo un tribunal jurídico puede dejarlo sin efecto. Pero el hecho de que el Estado sea la “tercera parte” en todo casamiento no hace más que volver visible la forma en que los contratos civiles implican la intervención potencial por parte del Estado. Los contratos capturan el contacto al imponerle condiciones: si se da esto, entonces esto, o esto otro. El Estado pende como una espada de Damocles sobre toda relación social. La diferencia se vuelve una distancia que requiere una mediación, más que un asunto de cohabitación social por el que ajustamos nuestros hábitos a los de los otros. Pero los contratos jurídicos dependen de contactos afectivos y de prácticas habituales que posteriormente se codifican para producir un orden social. El apretón de manos que tradicionalmente sella un acuerdo (o el sacerdote diciendo “puede besar ahora a la novia” en una ceremonia de casamiento) indica por lo menos una forma en la que el contrato se basa en el contacto que pretende superar. De hecho, la noción misma de que un contrato necesita ser rubricado por un sello señala que el contrato nunca puede escapar de su dependencia de lo táctil. En la distinción entre contrato y contacto están en juego dos formas de la diferencia: una diferencia inmanente entre singularidades que se encuentran en el afecto y el hábito, versus una diferencia sustancial –la distinción formal entre personas jurídicamente iguales mediadas por un Estado trascendente–. Tanto como convertir la multitud en pueblo, una unidad ligada, el contrato también representa a los individuos que constituyen el pueblo como distintos y distantes, distinguiéndose unos de otros aun cuando imaginan ser formalmente iguales ante la ley. El pueblo



engloba formalmente a distintos individuos cuya relación está mantenida y mediada por la ley; la multitud es un conjunto de singularidades móviles aliñadas en forma contingente mediante interacciones inmanentes.

La multitud es “una perpetua movilización de masas” (Montag, 1999: 84-85). Se trata de un *perpetuum mobile*, un “movimiento siempre en marcha” que se resiste a la formalización jurídica (Colombat, 2001: 208). Encarna “una política de revolución permanente... en la que la sociabilidad social debe ser recreada a través de una reorganización constante de la vida social” (Montag, 1999: 84). Pero no se trata de una anarquía sin forma; su movimiento no es aleatorio, aunque pueda ser orientado (y afirmado) por el rol del azar. De hecho, el azar es el principio de la vida de la multitud, que está abierta a lo contingente, lo fortuito y lo inesperado. De los encuentros que la vida pone en el camino de uno, más que de la predestinación de algún contrato originario, surge una figura y la multitud toma forma. Como el mar, la multitud forma ondas sinuosas: sin reposo y en apariencia caóticas, pero con su propia lógica y poder. Fluidez y flujo constituyen el principio inmanente que guía la autoconstitución de la multitud, pero no se trata de una masa hirviendo de individuos atomizados; más bien, la movilidad y la motilidad maximizan la chance de contacto y la formación de patrones de hábito modelados por el afecto más que por la fuerza de ley. La multitud es eminentemente sociable: en tanto sujeto del poder constituyente, produce la sociedad misma. Rebelde pero no anómica, la multitud se combina y recombina, se pliega y se despliega, según instancias de autoorganización cada vez más complejas: a veces son inestables, frágiles y fugaces, pero responden en cada caso a un *conatus* que expresa un poder de perseverar, también beneficiada por *loops* de retroalimentación que hacen surgir el orden del caos. La multitud adviene en lo que científicos como el teórico de la biología Stuart Kauffman llaman “el límite exacto entre orden y caos” (Kauffman, 1995: 29).

La multitud se propaga. Lo que Negri define como la “física de la sociedad” de Spinoza es, dice, “una mecánica de las pulsiones individuales y una dinámica de relaciones asociativas cuya característica es la de no cerrarse nunca absolutamente, de proceder más bien por dislocaciones ontológicas” (Negri, 1993: 109). El universo está hecho de un número infinito de cuerpos, cada uno de los cuales expresa una parte del todo (“Dios o la Naturaleza”, según la famosa formulación de Spinoza). De acuerdo a Spinoza, estos cuerpos “se distinguen entre sí en razón del movimiento y el reposo, la rapidez y la lentitud, y no en razón de la sustancia”. Están predispuestos a combinarse y a formar “cuerpos compuestos” que, a su vez, se distinguen por su propia forma de velocidad o lentitud, estos es, por su capacidad de afectar y ser afectados. Cuerpos simples y cuerpos compuestos se combinan estableciendo resonancias mutuas mediante encuentros azarosos, cuando “ciertos cuerpos, de igual o distinta magnitud, son compelidos por los demás cuerpos de tal modo que se aplican unos contra otros, o bien –si es que se mueven con igual o distinto grado de velocidad– de tal modo que se comunican unos a otros



sus movimientos según cierta relación". Spinoza dice que "esos cuerpos... unidos entre sí... todos juntos componen un solo cuerpo, o sea, un individuo que se distingue de los demás por medio de dicha unión de cuerpos" (Spinoza, 1980: 118, 120). De allí las "dislocaciones ontológicas": todo (todo cuerpo) consiste en una combinación de cuerpos más simples que se comunican para producir un nuevo ser, un nuevo cuerpo que está abierto a nuevos encuentros, y por lo tanto a nuevas transformaciones. Esta "dinámica de relaciones asociativas" funciona sobre la base del afecto generado en esta miríada de encuentros. Los buenos encuentros que llevan a un cuerpo a asociarse con otro y a aumentar su poder (produciendo un nuevo cuerpo con un poder de afectar y ser afectado más grande) están marcados por la felicidad; los malos encuentros, que producen disociaciones y disonancias, están rodeados de tristeza. En palabras de Spinoza, "la alegría es un afecto que aumenta o favorece la potencia de obrar del cuerpo; la tristeza, en cambio, es un afecto que disminuye o reprime la potencia de obrar del cuerpo" (Spinoza, 1980: 287).

La multitud es un cuerpo compuesto hecho de cuerpos muy diversos (compuestos y simples a la vez) cuyo principio común es immanente más que trascendente. Para Negri, esa es la clave para la *Ética*: "Toda la temática del racionalismo idealista... pierde peso. El materialismo del modo es fundacional" (Negri, 1993: 124). Sin embargo, el modo (el cuerpo individual) es meramente una expresión de la sustancia divina o natural: la multitud es virtual y actual a la vez. Para Spinoza (y por extensión, para Negri), el universo tiene un orden esencial hacia el que tiende la multitud; la multitud expresa plenamente el orden de las esencias en tanto se organiza de acuerdo con una armonía fundamental. De allí que la multitud sea tanto "siempre ya" como perpetuamente "no todavía". Mientras los cuerpos se combinan y ejercen su poder creciente, se vuelven más virtuosos y tienden a una "perfección mayor" (Spinoza, 1980: 264). Este fortalecimiento queda asegurado socialmente cuando se multiplican las oportunidades de contigüidad y de contacto. Para Negri y Hardt, las redes de comunicación globales contemporáneas son el resultado de la autoorganización de la multitud que "produce cooperación, comunicación, formas de vida y relaciones sociales", y también las tan esperadas precondiciones para su posterior expansión (Hardt y Negri, 2004: 339). Trazando paralelos entre la cibernética y el software libre, sostienen que hoy la democracia es "posible por primera vez" gracias a la importancia contemporánea de dichas redes, que actualizan una forma de organización rizomática en la que, en palabras de Deleuze y Guattari, "cualquier punto del rizoma puede ser conectado con cualquier otro, y debe serlo" (Hardt y Negri, 2004: 340; Deleuze y Guattari, 1980: 13). Cuando la multitud constituye la sociedad, se abre el campo para todavía más constitución. Se genera lo común: Spinoza traza una vía que va de los encuentros afectivos (las pasiones alegres o tristes generadas cuando los cuerpos se asocian o se disocian) mediante lo que denomina "libertad", pasando a través de afecciones activas que aumentan el poder del cuerpo y permiten la cons-



titución de “nociones comunes” más que el conocimiento basado meramente en signos (Spinoza, 1980: 143-147, 329).

Para Spinoza, la ética se funda en una pragmática cotidiana: cómo maximizar los buenos encuentros (y por lo tanto el placer) y minimizar los malos (y por lo tanto el dolor). Pero la ética enseña se vuelve política: “Es útil a los hombres, ante todo, asociarse entre ellos, y vincularse con los lazos que mejor contribuyen al hábito de estar unidos” (Spinoza, 1980: 319).³ Los hábitos comunes no necesitan de la mediación de instancias trascendentes y proporcionan un principio político que rechaza igualmente la anarquía (esto es, el caos informe), los principios de mercado (de actores racionales) y la organización estatal. La inmanencia del *feed-back* positivo permite “un proceso que contempla a la individualidad humana misma constituirse como entidad colectiva” (Negri, 1993: 233). La multitud toma forma. Domina la modernidad como presencia virtual, como potencial inherente en medio de las posibilidades mejoradas de contacto y comunicación que ofrece el mundo moderno. Una vez más, se trata de un *loop* que se alimenta de sí mismo: presionando por hacer contactos, por el placer de buenos encuentros y de una sucesiva expansión, la multitud mantiene a la modernidad en movimiento. Conjura lo moderno. ¿Pero puede escaparse de los presupuestos de la modernidad? Porque tanto Spinoza como Negri afirman enfáticamente una teleología lineal. Spinoza cree en la perfectibilidad última de la humanidad, “sirviéndose de una versión teleológica de autopreservación” –tal como observa el filósofo Jonathan Bennett (1984: 245)–. Y la afirmación de contigüidad y contingencia de Negri se basa en la fe de que la multitud está destinada a constituir una sociedad comunista. Lo que en otra parte Negri denomina “una auténtica *termodinámica de la sociedad*” toma poco en cuenta la impredecibilidad destacada por los teóricos contemporáneos de la complejidad (Negri, 2003: 50). Negri apenas reconoce la ambivalencia de la multitud, como por ejemplo cuando reconoce que la utopía materialista de Spinoza conjura “una terrible tempestad... a punto de estallar” (Negri, 1993: 128).

Es indudable que Sendero Luminoso desató una tempestad en los Andes, prácticamente inesperada: Carlos Iván Degregori describe su “expansión vertiginosa” cuando en el transcurso de apenas un par de años se convirtió, a partir de un grupo de profesores universitarios y estudiantes, en una fuerza que desplazó casi completamente al Estado en gran parte de la provincia de Ayacucho (Degregori, 1998: 128). Sin embargo, a pesar de toda su significación e impacto, Sendero sigue siendo misterioso incluso quince años después de su caída. La biografía del año 2007 de su líder Abimael Guzmán, el *best seller* del periodista Santiago Roncagliolo, nos recuerda todo el tiempo que el relato es incompleto, que Sendero todavía esquiva la representación. Además, Roncagliolo también registra que el esfuerzo mismo de escribir sobre el grupo fue profundamente desconcertante: “A lo largo de toda esta investigación he

3. Traducción modificada. El original en latín es: “Hominibus apprime utile est, consuetudines iungere, seseque iis vinculis astringere, quibus aptius de se omnibus unum efficiant”.



estado jugando con mi cerebro... Lo que antes me parecía terrible pero cotidiano, ahora me hace sentir culpable y furioso. Siento vergüenza de ser lo que soy". Roncagliolo se siente forzado hasta la obsesión a retornar constantemente a la cuestión de Sendero, como a un trauma primitivo donde espera reencontrarse, aunque sea solo para perderse a lo largo del proceso. Su recuerdo más antiguo de Perú es la imagen de perros muertos colgando de los palos de luz, en Lima, en los primeros tiempos de Sendero; de niño, él y otros niños, hijos de izquierdistas exiliados que vivían en México, jugaban "a la guerra popular"; y al volver a Lima para escribir el libro, a pesar de esta historia íntima y de la investigación preparatoria, confiesa que "aterrizo en mi ciudad con la sensación de que me he metido en un lío. Para empezar, no sé nada realmente" (Roncagliolo, 2007: 22, 24, 190). Sendero sigue provocando desconcierto e infectando a aquellos que escriben sobre él con afectos indeseados que perturban su sentido del yo. Del mismo modo, la periodista norteamericana Robin Kirk, escribiendo sobre mujeres soldado, señala "algo insoportable, que le confiere a Sendero Luminoso un extraño poder, fuera de este mundo. Algo más allá de toda comprensión". Y agrega inmediatamente: "Yo tampoco soy capaz de comprenderlo". Todos sus presupuestos sobre política progresista, movimientos sociales e incluso sobre su propia identidad como mujer y feminista son puestos en cuestión por un movimiento cuyos miembros femeninos devienen "un alter ego, un negativo fotográfico de la idea de mujer idealizada por las feministas contemporáneas" (Kirk, 1993: 10, 19). Cuando se encuentra con ese otro yo, Kirk siente haber alcanzado el límite absoluto de la fraternidad en el momento en el que reconoce que hay algo extraño que había arrastrado a esas mujeres hasta Sendero Luminoso, alejándolas de su propia concepción de lo político.

El estudio (en palabras de Kirk) de "cómo se había formado Sendero" había sido obstaculizado por lo difícil que era acceder a los militantes, y por su reluctancia a hablar (Kirk, 1993: 11). Asombrosamente, los senderistas permanecen mudos: a diferencia de casi cualquier otro movimiento guerrillero latinoamericano, apenas existen testimonios de Sendero. En 1988, Guzmán otorgó lo que fue proclamado como "el reportaje del siglo" a periodistas simpatizantes, pero esto solo "añadió más misterio y mística" (Palmer, 1995: 278). Tal vez lo más cercano a un testimonio de una figura perteneciente a los círculos más íntimos de Sendero sea *Ayacucho: hambre y esperanza*, del sociólogo rural Antonio Díaz Martínez. Díaz Martínez fue un colega de Guzmán en la Universidad de Huamanga durante los años sesenta y setenta, y en la época en que murió, en una masacre en la prisión en 1986, era supuestamente el número tres de la organización (Starn, 1991: 65). Su libro sobre Ayacucho, publicado originalmente en 1969, es en su mayor parte un análisis bastante árido del sistema de tenencia de la tierra en la zona montañosa de Perú, pero también muestra una clara frustración frente a una clase terrateniente que prefería la subinversión de capital, ineficiente aunque beneficiosa, y la sobreexplotación de los campesinos, más que la modificación de los hábitos de los tiempos de la colonia. Díaz Martínez ofrece consejo técnico, pero sobre todo subraya la necesidad de "conocer a la comunidad indígena, su organización social, acercarse a ellos, trabajar con ellos, distanciarse de los mistis [la elite rural] en la medida en que están distanciados de la comunidad". Citando al notorio historiador indigenista Luis Valcárcel, cuyo libro más famoso se llama *Tempestad en los Andes*, recuerda que Perú es "un país de 'indios', un hecho que no deja de tener vigencia" (Díaz Martínez, 1985: 116). Así, el antropólogo Orin Starn elogia los matices de la perspectiva de Díaz Martínez sobre lo que Starn denomina "andinismo": "Nunca pierde el sentido de la mezcla y el movimiento", registra acertadamente la "fluidez y el futuro incierto" de las comunidades indígenas y el "sentido de la interconexión" de una



población que “estaba constantemente en movimiento”. Sin embargo, para la segunda edición del libro, en 1985, cuando Díaz Martínez era un senderista declarado, prisionero en la cárcel de Lurigancho y, como observa Starn, “claramente... de la línea dura”, el autor agregó un ensayo como conclusión (Starn, 1991: 73, 75, 84). Pero en este final actualizado queda poca de la sutileza y la atención por la movilidad y el afecto manifestados por el texto de quince años atrás al cual le servía de apéndice. Por el contrario, repite casi al pie de la letra eslóganes senderistas y una afirmación de fe en Guzmán, el “Presidente de la revolución Gonzalo, mentor y guía de la Facción Roja del Partido Comunista de Perú que, por medio de una lucha decidida contra el revisionismo y las tendencias de derecha, logró reconstruir el Partido de la clase trabajadora en un Partido Revolucionario de un nuevo tipo”. Gracias a “la lucha armada dirigida por el Partido Comunista”, las masas campesinas “se organizarán, desbordarán” y “emergerán como una tempestad, un huracán, una fuerza tan impetuosa y violenta que nada podrá contener”, por lo tanto “enterrará a todos los imperialistas, a los caudillos militares, a los funcionarios corruptos, a los déspotas locales y a los malvados terratenientes” (Díaz Martínez, 1985: 199-200). Algo transformó el lenguaje de Díaz Martínez: lo que era flexible se volvió rígido; lo que era fluido alcanzó su punto de ebullición.

El senderismo manifiesta paradójicamente una extrema rigidez y una extrema volatilidad al mismo tiempo. En una suerte de inversión del gatopardismo, nada cambia pero todo es diferente. *Tiempos de guerra*, de la militante senderista Rosa Murinache, exhibe esta paradoja en forma exacerbada, tal como lo discute el crítico cultural Victor Vich. Se trata, como explica Vich, de “un libro de poesía clandestino que circuló durante los años más duros de la guerra sucia del Perú... [cuyo] objetivo es exponer la necesidad de la lucha armada y de un cambio radicalmente revolucionario de la estructura social del país”. Sin embargo, en contra de las nociones acerca de la voz lírica más convencionales, la poesía revela poco acerca de su autor. “Lo curioso”, continua Vich, “es que Rosa es la autora del libro pero no de los poemas, que son más el producto de una operación de ‘edición’ del discurso político de Abimael Guzmán”. Murinache toma textos de Guzmán y los presenta como poesía; insiste en señalar que no ha agregado ni quitado ni una simple palabra de su discurso. “‘Todo’ lo que ha hecho es reordenar sobre la página, introduciendo cortes de verso, espaciamentos y divisiones en estrofas”. Así, la intervención de Murinache es puramente formal. Vich se siente a la vez frustrado y fascinado por su aparente minimalismo, que no cambia nada pero transforma todo: es superfluo, no significa nada, y es “en el mejor de los casos un gesto, un simple movimiento, el intento inútil de distribuir las palabras (del Otro) de otra forma” (Vich, 2002: 13-14, 35). Pero Murinache ha logrado extrapolar las propiedades formales del discurso político de Guzmán, desafiándonos a leer la ideología de Sendero como forma más que como contenido, como estética o afecto más que como política o ideología. Murinache logró que su discurso cantara, vibrara y resonara; o por lo menos, trató de indicar cómo sonaba para ella. Al recrear a Guzmán como poeta, Murinache evita las interpretaciones focalizadas en el contenido y la significación que dominaron y bloquearon la mayoría de las lecturas de Sendero, incluida la de Vich. Murinache sugiere que los seguidores de Guzmán estaban menos interesados en lo que sus líderes querían decir que en los modos en que Sendero les permitió hallar una forma, construir sus propias formas (sus propios hábitos) a partir de bloques afectivos de construcción provistos por un discurso de sangre y revolución, reorganización y (literalmente) reforma.

Los análisis de Sendero que insisten en su rigidez ideológica no logran explicar su notable influencia. El sociólogo Gonzalo Portocarrero señala los aspectos religio-



sos del grupo, argumentando que era una secta moralista consagrada a un culto hiperracional de la violencia. Pero la mayoría de dichas sectas son minúsculas e insignificantes. Portocarrero casi acierta cuando observa que Sendero también tenía “un culto al movimiento, una fascinación ilimitada por la capacidad de actuar”, y cuando cita las alabanzas de Guzmán a la “acción perpetua” y a “la intensidad de los impulsos creativos”. Unirse a Sendero significaba sacrificarse individualmente en nombre de “una rendición incondicional a lo colectivo”, con la oportunidad de participar en una subjetividad fortalecida destinada (creen sus adherentes) a constituir un “nuevo poder” (Portocarrero, 1998: 60-61). Degregori comenta que en Sendero “el poder aparecía en todo su terrible esplendor”, y los senderistas sentían que eran sus agentes directos: “Lo hicimos explotar porque sí, nada más”, como declara uno de ellos (Degregori, 1998: 130). Además, el movimiento era marcadamente abierto: por ejemplo, como observa Kirk, una proporción muy elevada (más del cuarenta por ciento) de sus militantes eran mujeres, incluida la temprana mártir del grupo, Edith Lagos, de diecinueve años, cuyo funeral en 1982 llenó la plaza principal de Ayacucho con una “multitud” de más de diez mil personas, la reunión pública más grande que la ciudad jamás haya visto (Kirk, 1993: 14, 37). Más importante aún, tal como lo comprueba Degregori, Sendero les dio un lugar a los estudiantes de provincia atrapados por la explosión de la educación secundaria y terciaria de los años sesenta en una “tierra de nadie”, entre las costumbres andinas que habían dejado atrás y las élites urbanas, criollas, que los discriminaban por su supuesto atraso (Degregori, 1990: 186). Sendero se agarró de este flujo de jóvenes cuyos deseos eran un eco de la promesa de que uniéndose, una masa irregular podía volverse fuerte. En el transcurso de los setenta, la suerte de Sendero tuvo muchos altibajos, pero con cada ola de movilización y retroceso la intensidad de su organización y fuerza de atracción se fue incrementando hasta terminar, como afirma Degregori, convirtiéndose “en una especie de estrella enana, esas donde la materia se apelmaza casi sin espacio interatómico alcanzando un gran peso, desproporcionado para su tamaño” (Degregori, 1989b: 37-38). Con Sendero, la contigüidad alcanzó su límite.

La multitud tiene múltiples puntos de equilibrio, algunos más estables que otros; procesos inmanentes pueden conducir a transiciones por las cuales la multitud cambia súbitamente de aspecto. Hay combinaciones de cuerpos que resultan singularmente explosivas, no obstante lo mucho que sus operaciones internas correspondan a la lógica de los buenos encuentros. Una termodinámica social debería dar cuenta de semejante no-linealidad. Una ética del encuentro debería registrar el potencial de disolución tanto como el de resonancia, siempre presente. Es necesario que distingamos entre multitudes, entre diferentes expresiones de poder constituyente. De vez en cuando, la expansión de la multitud puede chocar contra un límite y traer muerte más que vida, librando una reacción en cadena. No todo dolor puede ser atribuido al Estado. Hay procesos inmanentes que obedecen a la lógica de la resonancia hasta que tocan un punto de inflexión en el cual se vuelven precipitadamente disonantes. La disonancia es la muerte: “entiendo que la muerte del cuerpo sobreviene cuando sus partes quedan dispuestas de tal manera que alteran la relación de reposo y movimiento que hay entre ellas” (Spinoza, 1980: 285-286). Tal es el caso de Al-Qaida: una red inmanente, irrepresentable



y fluida que constituye un movimiento multitudinario pero también espectacularmente destructivo. La multitud, siempre monstruosa desde el punto de vista del poder constituido, también puede amenazar al poder constituyente y volverse una mala multitud. A veces el mar puede agitarse hasta convertirse en un huracán, un equilibrio terriblemente inestable. Toda contigüidad lleva fácilmente a la corrupción.

Lo común

La multitud es común. Es regular y cotidiana, producto y productora de recursos compartidos. Está hecha de lo que los historiadores Peter Linebaugh y Marcus Rediker denominan “leñadores y aguateros”: una “alegre banda” de trabajo aparentemente desorganizada (Linebaugh y Rediker, 2000: 40, 212). Aunque Negri suele coquetear con un vanguardismo casi leninista, la multitud se rebela contra la organización del partido o del privilegio de los llamados sectores más avanzados. El ejercicio del poder constituyente es una cuestión de hábito, sin entrenamiento, adoctrinamiento o siquiera voluntad. La multitud busca conexiones basadas en lo que ya tenemos en común; su poder polivalente de conexión sienta nuevas bases para la comunidad. Negri y Hardt invierten el relato que sostiene que el capitalismo destruyó las comunas, y que la privatización es ahora rampante, especialmente después del neoliberalismo. Sostienen en cambio que hoy tenemos más cosas en común que antes, y que la escena está lista para el “nombre común” de una libertad comunista por venir. El amor de la comunidad consiste en asegurar esta transformación de lo que hoy no es de interés privado ni de dominio público en una utopía inmanente. Pero puede ser difícil distinguir la multitud de la distopía actual del Imperio. Hardt y Negri oponen el carácter comunitario de la multitud a la corrupción del Imperio, pero su análisis de la corrupción es confuso y contradictorio. Además, lo común y lo corrupto a menudo coinciden: ambos son el producto de redes informales y no supervisadas. Una vez más, la multitud es ambivalente y el Estado no tiene el monopolio de la corrupción. El principio comunitario sugiere que no existe una distinción categórica ente multitud e Imperio: si el poder constituido es meramente una (de)formación particular del poder constituyente, el problema es más bien distinguir entre dichas formaciones, encontrar un protocolo por el cual separar lo bueno de lo malo, más que afirmar la multitud a cada rato. Cuando se trata de la multitud, el marxismo proyectivo de Negri renuncia muy rápidamente a la crítica.

La periodista radical Naomi Klein observa que en los años recientes ha habido “una especie de redescubrimiento” de lo común, con un interés y una atención crecientes por “la esfera pública, el bien público, lo no corporativo” (Klein, 2002: 242); en parte como reacción al neoliberalismo y a los notorios excesos del reaganismo y del thatcherismo de los años ochenta; en parte,



arraigado en preocupaciones específicamente ambientalistas por el calentamiento global y el agotamiento de recursos naturales; y en parte, afirma Klein, por angustia y compasión después de los ataques del 11 de septiembre de 2001, simbolizado por el nuevo aprecio por los trabajadores públicos tales como los oficiales de policía y los bomberos que murieron en el derrumbe de las Torres Gemelas de Nueva York. También en la academia el tópico ha provocado una renovación de los estudios: en 2007, en la presentación de la nueva *International Journal of the Commons* [Revista Internacional de los Comunes], sus editores Frank van Laerhoven y Elinor Ostrom sostienen que “el estudio de lo común ha experimentado un sustancial crecimiento y desarrollo desde hace un par de décadas” (Van Laerhoven y Ostrom, 2007: 3). A primera vista dicha atención es contraintuitiva. La versión más extendida, tanto popular como académicamente, lamenta el pronunciado declive de los sentimientos y la participación comunitaria. El primer movimiento del capitalismo es siempre encerrar por medio de la denominada acumulación primitiva, para convertir lo común en propiedad privada. Y como señala el geógrafo marxista David Harvey, el ritmo de lo que denomina “acumulación por desposesión”, en todo caso, se ha intensificado en vez de decaer: Harvey lo percibe como el núcleo del “nuevo imperialismo” que lleva a los Estados Unidos a la guerra con Afganistán e Irak. De igual modo, el filósofo George Caffentzis identifica “nuevos encierros” no solo en el Oriente Medio sino en las respuestas oficiales al huracán Katrina en Nueva Orleans. Además, la acumulación primitiva prosigue a ritmo acelerado en el campo biopolítico, por ejemplo, con los virus y las patentes genéticas. Klein misma es más reservada en su último libro, centrado más bien en catástrofes que en la comunidad (Harvey, 2005; Caffentzis, 2006; Klein, 2007).

Hardt y Negri reconocen la ola de privatizaciones, incluso en áreas que previamente estaban fuera de los límites del capital (tales como la genética). Pero sostienen que dichos intentos de expandir los derechos de propiedad son una reacción a “la creciente productividad biopolítica de la multitud” (Hardt y Negri, 2004: 186). Es solo como respuesta a las transformaciones en el proceso productivo, cuando la innovación y la producción son cada vez más comunes, que el capital reevalúa sus formas, para volver a imaginar sus mecanismos de medición y atribución. Sostienen que los procesos económicos se caracterizan siempre por su comunidad: el “trabajo inmaterial”, por el cual se refieren al “trabajo que crea productos inmateriales, tales como conocimientos, información, comunicación, relaciones o respuestas emocionales”, depende de relaciones comunes ya establecidas. A su turno, “crea relaciones comunes y formas sociales comunes de manera más pronunciada que antes”; la “producción de lo común” es hoy “central para toda forma de producción social... y es, de hecho, la característica primaria de las nuevas formas dominantes del trabajo actual” (Hardt y Negri, 2004: xv, 108, 113). Lo mismo vale para otras esferas, por ejemplo la política, donde lo común ha tomado “una nueva intensidad” en tanto “el antagonismo común y la riqueza común de



los explotados y los expropiados se traducen en conductas comunes, hábitos y performatividad". Cuando los hábitos tienden a converger y comenzamos a comportarnos del mismo modo en ámbitos diferentes, se establecen resonancias. Detrás de tecnicismos gerenciales o educacionales como "competencias transferibles" se esconden ciertas prácticas comunicativas y resolutivas que gradualmente se van convirtiendo en requisito para un espectro cada vez más amplio de áreas muy diversas. Lo que surge es una "relación expansiva, en espiral" en tanto la multitud produce lo común y lo común le permite a la multitud seguir produciendo: "Lo común se produce y también es productivo", lo que constituye la "clave para entender toda actividad económica y social". Los nuevos encierros del capital no son más que un síntoma de la inmensa productividad que lo comunitario comienza a desbloquear; "el devenir común... es la condición biopolítica de la multitud" (Hardt y Negri, 2004: 114, 197, 212-213). Al oponer lo común con lo público y lo privado, Hardt y Negri sostienen que el comunismo es "la institución de lo común como institución social" (Hardt y Nilsen, 2008).⁴

El énfasis de Hardt y Negri en el trabajo inmaterial, y por lo tanto en la producción de conocimiento, puede parecer un privilegio de ciertos sectores económicos y por ende de ciertas clases trabajadoras por sobre otras. Hardt y Negri reconocen que el trabajo industrial sigue siendo importante e incluso cuantitativamente dominante, sobre todo en grandes áreas del tercer mundo. Sin embargo, identifican un pasaje "de la dominación de la industria a la de los servicios y la información, un proceso de *posmodernización* económica, o mejor aún, de *informatización*" (Hardt y Negri, 2002: 245). Muchos criticaron sus análisis del trabajo inmaterial, y su aparente interés en el llamado "trabajo intelectual". El sociólogo laborista Paul Thompson, por ejemplo, señala que incluso en países tales como los Estados Unidos y el Reino Unido los trabajadores intelectuales constituyen menos del quince por ciento de la población trabajadora. Thompson continúa diciendo que el "movimiento del trabajo inmaterial a la multitud" se alcanza solo "por un juego de manos", y concluye fustigando a Hardt y Negri por lo que denomina su "vanguardismo infantil" (Thompson, 2005: 85, 90, 92). Sin embargo, como observa Caffentzis, su predilección por "programadores de computadoras y su tipo" es, irónicamente, "Leninista hasta la médula" y a la vez asombrosamente coincidente con el pronóstico mucho más pesimista de un economista mediático como Jeremy Rifkin que advierte contra "un mundo sin trabajadores" (Caffentzis, 2005).

Si la multitud es común, también debe serlo en el sentido de que es democrática y cotidiana; "común y corriente". Linebaugh y Rediker ofrecen un mejor análisis que el de Negri, que es propenso a idealizar el trabajo intelectual y el sector de servicios. El análisis de Linebaugh y Rediker del "Atlántico revolu-

4. Al igual que en esta entrevista, lo común ocupa el centro de la continuación de *Multitude* de Hardt y Negri (2004).



cionario" de los siglos XVII y XVIII subraya igualmente la comunicación y la comunidad en nombre de lo que llaman un "comunismo plebeyo" decididamente opuesto a la esclavitud. Pero las personas que daban sermones o contrabandeaban panfletos, que propagaban rumores o cantaban canciones de rebelión, y que generalmente alimentaban la hoguera de la resistencia a lo largo del mundo del Atlántico, no eran los trabajadores intelectuales de su tiempo, sino predicadores y camareros, los "marineros, pilotos, criminales, amantes, traductores, músicos, trabajadores ambulantes de cualquier tipo [que] producían conexiones inesperadas, en apariencia accidentales, contingentes, transitorias, incluso milagrosas". Esta era la "pintoresca banda", compuesta en sí misma de "tripulaciones y bandas diversas que poseían movilidad propia, a menudo independientes de un liderazgo verticalista", que formaban la "turba urbana y la multitud revolucionaria" (Linebaugh y Rediker, 2000: 6, 24, 213). Se trata de la multitud, como una hidra de múltiples cabezas, una colección móvil y variada de hombres y mujeres comunes que luchan en común en protestas comunes y por deseos comunes. No hay nada excepcional acerca de lo común; no es un paraíso antes de la caída ni el resto extraño de una plenitud perdida. Se trata meramente de una cuestión de hábito: "El hábito es lo común en la práctica", como afirman Hardt y Negri; "los hábitos son prácticas vivas, el sitio de creación e innovación" (Hardt y Negri, 2004: 197-198). En este sentido, tampoco hay nada especial en la multitud, o en el poder constituyente. El poder constituyente no está confinado exclusivamente a momentos excepcionales de ruptura entre constituciones; más bien, estamos siempre en el medio, en un momento de excepción o interregno eterno. La multitud está por todas partes, desbordándose en cualquier lugar y cada vez que miramos alrededor. La multitud es común y corriente.

Lo común está "animado por el amor", afirma Negri: "El amor es la *praxis* constitutiva de lo común"; es el "deseo de lo común" (Negri, 2003: 209, 223). El amor, definido por Spinoza como "la alegría, acompañada por la idea de una causa exterior", proporciona el ímpetu para maximizar los buenos encuentros (Spinoza, 1980: 334). Ver al poder constituyente en estos términos puede parecer extraño, tal como lo reconoce Hardt, pero reconoce que a él y a Negri "les gustaría hacer del amor un concepto propiamente político" (Hardt *et al.*, 1994). El "tiempo revolucionario" del poder constituyente es "el tiempo del amor". Ni sentimental ni nostálgico, el amor que Hardt y Negri celebran es promiscuo y polivalente; es "el último signo de exposición" al otro, a una otredad impredecible y probablemente hostil (Hardt, 1997: 69, 79). El amor es el deseo de encontrar otros cuerpos, de desenvolverlos y crear nuevos cuerpos con ellos, de constituir la multitud. Es "el cemento ético de la vida colectiva" (Hardt y Negri, 2002: 74). El amor es lo que mantiene las conexiones unidas; es lo que transforma el reconocimiento habitual de la comunidad en un proyecto activo de resistencia y constitución. El amor es, sostiene Negri, "el poder ontológico que produce el ser" (Negri, 2003: 210). El amor, parece estar diciendo, hacer girar al mundo.



El dinero también hace girar al mundo. Además, puede haber poco para elegir entre el amor y el dinero, como nos recuerda la parodia de George Orwell de Corintios 1: 13: "Aunque hablara todas las lenguas de los hombres y de los ángeles, si me falta dinero sería como bronce que resuena o un címbalo que retiene" (Orwell, 1936: 5). El dinero también es polivalente y promiscuo. También es ubicuo y común; además, en tanto equivalente universal, también produce comunidad, conectando singularidades discretas. Se dispersa y no es jerárquico: "El capital", sostienen Hardt y Negri, siguiendo a Deleuze y Guattari, "opera en el plano de *inmanencia*... sin depender de un centro trascendente de poder". También el capital es expansivo y rompe los límites. También el capital se rebela contra "la trascendencia de la soberanía moderna" (Hardt y Negri, 2002: 278, 280). En la época del Imperio, la trascendencia de la soberanía queda socavada y el poder constituido cede, pero no el poder constituyente o la multitud. Según Hardt y Negri, en la posmodernidad "el carácter absoluto del poder imperial es el término complementario para su completa inmanencia a la máquina ontológica de producción y reproducción". Esto es el Imperio: una forma de poder globalizada, neoliberal y posmoderna que sucede al Estado-nación y al imperialismo que se le asocia. El Imperio responde a la multitud, cediendo a alguna de sus presiones y empujándonos un paso más hacia la sociedad comunista que según Hardt y Negri, la multitud exige; de allí que "debemos empujar a través del Imperio para salir por el otro lado... debemos acelerar ese proceso" (Hardt y Negri, 2002: 38, 173). Pero la congruencia entre Imperio y multitud significa que es difícil separarlos. Como pregunta Alberto Moreiras, "¿qué nos impide sospechar que finalmente no hay diferencia entre el Imperio y el contra-Imperio, una vez que la inmanentización se ha completado?" (Moreiras, 2001c: 225).

Siempre es difícil distinguir entre poder constituyente y constituido. En el mejor de los casos, la distinción es tan solo formal: el poder constituido es una forma de poder constituyente; poder constituyente plegado sobre sí mismo. Como comenta Jodi Dean, especialista en teoría política, *Imperio e Insurgencias* proponen una "división nítida" entre los dos que resulta "imposible". Dean sostiene incluso que la división "no tiene sentido. El poder constituido es obviamente constituyente, productivo, performativo, generador de nuevos órdenes de cuerpos" (Dean, 2004: 284). Sin embargo, en el Imperio la distinción se vuelve aún más dudosa, en tanto lo que alguna vez era claramente poder constituido (las instituciones formales republicanas del Estado-nación moderno) se transforma en favor de la fluidez y el típico poder de expansión de lo constituyente, en tanto hasta la ilusión de hegemonía fue reemplazada por la poshegemonía. Y si el Imperio está más próximo a la multitud, a su turno la multitud ha tomado formas nuevas y perturbadoras, para volverse más destructiva que nunca. Un caso testigo, para la distinción entre los dos y para la constante afirmación de la multitud por parte de Hardt y Negri, llega con los ataques del 11 de septiembre a Nueva York y Washington DC. En la estela de la caída de las Torres Gemelas, no faltaron



críticas que declaraban que *Imperio* podía ser leído como apología o incluso como inspirador de los ataques. El sociólogo Michael Rustin, por ejemplo, afirma que hoy queda “desafortunadamente claro” cómo podía leerse el elogio del libro de la “nueva barbarie” que “destruye con una violencia afirmativa” reduciendo la realidad a escombros (Rustin, 2003: 14). Además, el impacto de tales críticas fue exacerbado por la reacción bastante ambivalente de Negri ante los acontecimientos: por ejemplo, cuando le comentó a *Le Monde* “hubiera estado mucho más contento si el 11 de septiembre el Pentágono hubiera sido arrasado y si no hubieran fallado con la Casa Blanca” (*Le Monde*, 2001).

Para Hardt y Negri, la corrupción es lo que distingue el Imperio de la multitud. La corrupción es la “simple negación” del “poder de la generación” de la multitud (Hardt y Negri, 2002: 338-339). La corrupción se ha “vuelto general”; “la corrupción triunfa” (Hardt y Negri, 2002: 178). “En el Imperio”, afirman, “la corrupción está en todas partes. Es la piedra basal y la clave de la dominación”. De hecho, “la propia corrupción”, afirman, “es la sustancia y totalidad del Imperio”. No es “una aberración de la soberanía imperial sino su verdadera esencia y *modus operandi*” (Hardt y Negri, 2002: 168, 339-340). Corrupción y dominio, como predijo Maquiavelo, se han vuelto sinónimos. La única forma en que el Imperio se mantiene a un brazo de distancia de la presión insistente de la multitud es mediante una miríada de prácticas corruptas, donde el marco legal de la república constitucional se quiebra y “la forma débil de gobierno lo convierte en una temporada abierta para los cazadores de beneficios”. Pero esto también es un signo de inestabilidad, del hecho de que el Imperio es meramente un “interregnum”, un “pasaje de un régimen a otro” (Hardt y Negri, 2004: 50, 178). Con la expansión de lo común, con la emergencia de la multitud con toda su fuerza y actualidad y con el colapso de la ley del valor o incluso de cualquier sistema legal consistente, ya no hay ninguna razón por la que el poder constituyente tenga que depender del poder constituido; solo la corrupción mantiene a la multitud apartada de su meta.

Dado el rol clave que el concepto tiene en su trabajo, Hardt y Negri definen corrupción con sorprendente laxitud. A veces usan la palabra en un claro sentido común, por ejemplo en una discusión sobre el escándalo Enron o en comentarios de Negri sobre la política italiana contemporánea en la que la clase política es “inimaginablemente corrupta” y así “la corrupción se ha vuelto una forma de gobierno” (Hardt y Negri, 2004: 178; Dfourmatelle, 2004: 55-56). Sin embargo, *Imperio* lleva el significado del término hasta su límite. Primero, la corrupción es como el egoísmo: “elección individual que se opone y viola a la comunidad fundamental y a la solidaridad definida por la producción biopolítica”. Segundo, es la extracción del valor excedente, o “explotación concreta. Esto incluye al hecho que los valores que derivan de la cooperación colectiva del trabajo son expropiados”. Tercero, la distorsión ideológica también es corrupción: “la perversión de los sentidos de la comu-



nicación lingüística". Cuarto, la corrupción es política y militar, cuando "la amenaza de terror se vuelve un arma para resolver conflictos puntuales o regionales". Más tarde, la corrupción y el comando prácticamente se funden: "La corrupción es el ejercicio del comando, sin ninguna referencia proporcionada o adecuada al mundo de la vida" (Hardt y Negri, 2002: 339-340). Sin embargo, cuando el concepto es introducido por primera vez, resulta más ambivalente: la corrupción es "omni-crisis"; es un síntoma de la hibridez del Imperio y muestra que "el mando imperial funciona rompiendo. (Aquí es exacta la etimología Latina: cum-rumpere, romper)". La corrupción es a la vez el signo de un "vacío ontológico" y un proceso, "un proceso inverso de generación y composición, un momento de metamorfosis" que entonces "potencialmente libera espacio para el cambio" (Hardt y Negri, 2002: 167-168). Con todas estas iteraciones, no sorprende que "las formas en las que aparece la corrupción son tan numerosas que intentar hacer un listado de ellas es como pretender poner el mar en una taza" (Hardt y Negri, 2002: 339). Como el mar, la corrupción se vuelve fluida y escapa a las definiciones; el concepto de corrupción, en Hardt y Negri, se vuelve en sí mismo corrupto. Además, si la corrupción es como el mar, sin límites e irrepresentable debido a las muchas formas singulares cambiantes que adopta, ¿no podría ser también otro nombre para la multitud?

El testimonio latinoamericano fomenta la comunidad. Promete proporcionarle al lector un contacto, más o menos directo, con hombres y mujeres simples cuyas voces y vidas no suelen ser registradas. El testimonio no aspira a la distinción literaria. Rechaza la noción de que sus protagonistas sean seres excepcionales; son "notables solo por la sencillez que comparten" (Craft, 1997: 21). Además, sus lectores valoran un estilo simple; en parte, es la falta de afectación del testimonio lo que lo hace tan afectivo. Su sencillez permite lo que el crítico cultural John Beverley denomina "nuevas formas de identificación subjetiva de lo personal-en-lo-colectivo" (Beverley, 1993: 113). El testimonio pone en escena un encuentro entre el sujeto del testimonio, el editor que enmarca sus palabras y el lector. Beverley observa que el "truco" del testimonio es "hallar lo común en lo singular", aunque siga entonces sosteniendo que dicho comunismo debe ser "la base de un nuevo bloque hegemónico" (Beverley, 2004: 27). Pero a primera vista se trata de una extraña demanda, en tanto la hegemonía y el testimonio a menudo no concuerdan. Mientras que la comunidad preserva la singularidad y la diferencia, los proyectos hegemónicos subrayan la equivalencia en nombre de la unidad centrada en el Estado. El discurso de la solidaridad y la hegemonía, del didactismo y lo nacional-popular, aplasta la literatura testimonial transformando lo común en identidad. Esta es entonces la tensión central del testimonio: entre la multiplicidad y la unidad, la producción multitudinaria de lo común y su captura por parte del Estado. Tal vez por eso el testimonio provoca tanto escándalo: es el lugar de una doble corrupción, en tanto los actores con aspiraciones hegemónicas tratan de meterlo a la fuerza en el molde de liberación nacional, mientras sus tendencias promiscuas y expansivas traicionan tales pretensiones, mostrando su vacío último.

Entre los testimonios de América Central, *La montaña es algo más que una inmensa estepa verde*, del nicaragüense Omar Cabezas, es un buen ejemplo de esta tensión entre comunidad y solidaridad, entre la multitud y la aspiración hegemónica. Se trata



de un documento de la vida de Cabezas como guerrillero con los sandinistas, aunque se detenga poco antes de describir el triunfo del movimiento, cuando en 1979 el ejército rebelde derroca finalmente la dictadura de Somoza, o la carrera posterior de Cabezas como parte del gobierno revolucionario. De hecho, al apartarse del triunfalismo, el libro se encuentra extrañamente teñido de insatisfacción. Cabezas pone el acento en la desorientación y el malestar de lo que parece ser una campaña interminable: sus certezas ideológicas iniciales lo abandonan cuando, en el campo, se siente hambriento, enfermo y permanentemente perdido; su novia lo deja y él siente “como que el mundo se hundía”; pierde completamente su conciencia de sí mismo, al igual que su “sentido del espacio, [su] equilibrio, su sentido de la gravedad y su inercia”; siente una disyunción temporal cuando “la unidad orgánica de mi pasado y mi presente... se me rompió”; finalmente, termina por creer que “era la sociedad del absurdo la que estábamos viviendo y nuestra vida era la vida del absurdo” (Cabezas, 1982: 258-259, 281-282). Pero un día después de esta expresión terminal de la falta de sentido de la lucha, Cabezas se encuentra con un viejo campesino, Don Leandro, que –según parece– cuarenta años antes había peleado junto a Augusto Sandino. Escuchando la historia del anciano, Cabezas es súbitamente capaz de construir un relato de la larga búsqueda de libertad de Nicaragua. Puede imaginarse a él mismo heredero de esta historia nacional, con Don Leandro como el padre hasta el día de hoy ausente: “yo me siento hijo de él, me siento hijo del sandinismo, siento que soy el hijo de la historia, comprendo mi propio pasado, me ubico, tengo patria, reconozco mi identidad histórica”. La anomia es reemplazada por filiación, derechos y poder. Sin embargo, justo en ese momento el libro termina abruptamente: la propia narración de Cabezas prueba ser insuficiente. La implicación es que la voz del narrador tiene que ser suplementada por la del informante campesino, que finalmente le dará sentido a la lucha del intelectual devenido guerrillero. Cabezas invoca entonces otro género que, según imagina, representa cabalmente “la esencia de Nicaragua”. Cuando habla Don Leandro, Cabezas exclama “y yo con ganas de tener una grabadora en ese momento, porque era una cosa tan linda lo que él estaba contando” (Cabezas, 1982: 284, 288). La novela está modelada como un pobre sustituto del testimonio, cuya “grabación y/o transcripción y edición de un relato oral por parte de un hablante” puede encarnar adecuadamente una fantasía de realización personal y nacional (Beverly y Zimmerman, 1990: 173).

Cuando el narrador de Cabezas se transforma en aspirante a editor de un testimonio, el encuentro accidental con un simple individuo que representa a todo un pueblo (Don Leandro) aparece retrospectivamente para justificar las estructuras jerárquicas (intelectual versus campesino, ciudad versus campo, presente versus pasado) que supuestamente desplaza. Apelando a la autenticidad de su contacto con cuerpos descriptos en términos afectivos (“Nosotros le agarrábamos la mano a los campesinos, unas manos bien gruesas, bien fuertes, bien toscas”; el campesino “desarrolla una serie de sentimientos muy particulares, muy característicos respecto de la tierra”), el testimonio construye la ficción de un vínculo orgánico entre tradición histórica y proyecto político, entre cultura cotidiana y Estado-nación (Cabezas, 1982: 273-274). Aunque el testimonio se presente como el *cri de coeur* de los oprimidos, Cabezas muestra cómo se vuelve el medio por el cual una intelligentsia comprometida busca resolver su propio sentido de aislamiento y aflicción. El testimonio consolida una aspiración del movimiento revolucionario a la legitimidad apelando a la mediación de una interlocución subalterna. Reinventa el populismo latinoamericano, construyendo un pueblo, y así también el efecto de un Estado, no mediante movilizaciones de masa sino mediante diálogos con interlocutores individuales ejemplares; el graba-



dor reemplaza al balcón como el instrumento por el cual se afirma la trascendencia. Para el caso salvadoreño, *Miguel Mármol*, de Roque Dalton, está cerca del tipo ideal de Cabezas: el poeta de izquierda Dalton conoció al ex líder comunista Mármol en un café en Checoslovaquia, y en la conversación posterior, redactada como testimonio, establece una narrativa histórica que vincula el intento de rebelión comunista de Mármol en los años treinta con la organización que más tarde se transformaría en FMLN. O consideremos el subtítulo de *No me agarran viva* de Alegría y Flakoll: “La mujer salvadoreña en la lucha” implica que la protagonista del libro, la Comandante Eugenia, es una figura ejemplar que representa a un tipo nacional. No asombra que Beverley vincule estrechamente el testimonio con la hegemonía: el género suele practicar las estrategias articularias características del populismo clásico, pero ahora por medio de una estrategia narrativa fundada en el azar del encuentro. Narrar el encuentro es el tropo clave del testimonio. La antropóloga venezolana Elisabeth Burgos-Debray, por ejemplo, describe en detalle su primer encuentro con Rigoberta Menchú: “Recuerdo que era una noche especialmente fría... Lo primero que me llamó la atención de ella fue su amplia sonrisa, casi infantil” (Burgos-Debray, 1984: xiv). Incluso el que podría decirse que es el primer testimonio latinoamericano, *Operación masacre*, del periodista argentino Rodolfo Walsh, comienza con el relato de un encuentro casual en un café. El contacto accidental allana el camino para la invención de un pueblo, y el testimonio se vuelve univalente, chato, fijado a la fantasía de un estado revolucionario. Los intelectuales comprometidos arruinan el interés del testimonio por la diferencia y la diversidad, canalizando el afecto subalterno hacia proyectos de unidad nacional.

Pero no importa lo mucho que un proyecto hegemónico busque capturar al testimonio y convertirlo en un medio para transformar una multitud en pueblo; el testimonio siempre arruina dichos esfuerzos. El escándalo acerca del ejemplo más famoso del género, *Yo, Rigoberta Menchú*, no tuvo que ver en última instancia con la referencialidad del libro: cualquiera sean las inexactitudes de su historia, el antropólogo David Stoll concede que Menchú era “una legítima voz maya” y que su historia era al menos “poéticamente verdadera”; pero critica la forma en que se la presenta como “una representante del movimiento revolucionario”, y el movimiento melodramático por el cual el libro “convierte una experiencia pesadillesca en una obra moral” (Stoll, 1999: 235, 246-247, 262). En el análisis de Stoll estaba en juego el problema de cómo una historia sobre un rango de experiencias afectivas comunes a “todos los pobres guatemaltecos” fue apropiada por movimientos que buscaban hegemonía, sea la guerrilla de la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG) en Guatemala o los académicos de izquierda peleando en guerras culturales en los Estados Unidos. Stoll buscó reinsertar la diferencia en el relato, ocupándose por ejemplo de conflictos territoriales entre pueblos indígenas rurales tanto como de lo que llama “la plasticidad de historias sobre los Menchús”. Es esta fluidez la que permite que tanto Rigoberta como su padre, Vicente, se vuelvan figuras míticas que están “por encima de luchas feudales intestinas”; pero al mismo tiempo, es lo que erosiona y termina arruinando dichos proyectos hegemónicos (Stoll, 1999: 104-105). La polivalencia del testimonio es a la vez la condición para tentativas de articulación hegemónica, y también lo que finalmente lo vuelve insostenible. Aquí, como en otros lugares, algo siempre se escapa, como los muchos secretos que la propia Menchú no deja de proferir y escatimar, para construir lo que la crítica Doris Sommer llama un “sujeto fluido y flexible” que nos enseña “la clase de amor que no se preocupa por apropiarse simplemente de su objeto” (Sommer, 1996: 157).

El encuentro testimonial tiene poco que ver con la representación; es una apertura



singular a lo común. No hay nada en el testimonio que conduzca a lo nacional-popular; roza directamente lo global y su impacto real ha estado siempre por fuera de cualquier contexto nacional o incluso latinoamericano. Fue más leído por estudiantes norteamericanos que por campesinos centroamericanos. No importa lo mucho que haya sido celebrado por fomentar la rebelión nacional-popular en América Latina; de hecho, el género fue sobre todo un punto de reunión para la construcción de una comunidad transnacional. Dicha redescrición abre nuevos modos de leer testimonios, ya no dentro del chaleco de fuerza del deseo por la tradición orgánica. Más que leer el testimonio como la voz auténtica de un pueblo latinoamericano en particular, mejor es pensar cómo se conecta con una red global más heterogénea, con efectos culturales que no pueden ser cartografiados tan fácilmente por cualquier formación estatal individual. En este sentido, el género se resiste activamente al reduccionismo que fomentan los proyectos hegemónicos: tiende a la proliferación más que a la unidad, tal como sugiere el título del testimonio salvadoreño *Las mil y una historias de Radio Venceremos*. El editor escribe que se trata de “narraciones de las mil y una aventuras vividas por los compas que hicieron posible la radio. Historias que no pretenden, por cierto, probar ninguna teoría comunicacional” (López Vigil, 1991: 12). Como una transmisión radial, el testimonio se propaga a través de ondas que cruzan los límites nacionales con facilidad, reproduciéndose o siendo interferidas por accidentes del terreno o por otras ondas que se cruzan en su camino. Un deseo territorializante por linajes como el de Cabezas le cede su lugar al uso globalizante autoconsciente de la tecnología por parte de una figura como el Subcomandante zapatista Marcos, que favorece la pérdida de identidad y la flexibilidad polivalente. Interrogado acerca de rumores sobre su supuesta homosexualidad, Marcos replica que él era “gay en San Francisco”, pero también “negro en Sudáfrica” tanto como “indígena en las calles de San Cristóbal... artista sin galería ni portafolio, ama de casa un sábado por la noche en cualquier colonia de cualquier ciudad de cualquier México... En fin, Marcos es un ser humano, cualquiera, en este mundo” (*Zapatistas!*, 1994: 312-313).⁵ Epítome del “cualquiera”, cotidiano e indefinido, el testimonio es singular (una multiplicidad de singularidades) y universal al mismo tiempo. El género puede emerger de las sombras de la hegemonía, para volverse vehículo de la búsqueda de buenos encuentros por parte de la multitud.

Hardt y Negri exclaman “¡Larga vida al movimiento! ¡Larga vida al carnaval! ¡Larga vida a lo común!” (Hardt y Negri, 2004: 211). Pero hay una delgada línea entre lo común y lo corrupto, y a veces poco espacio para elegir entre los dos. Ambos son redes complejas que dependen de conexiones y contactos más que de contratos regulados por un poder superior. Ambos son subterráneos e inmanentes, resistentes a la representación hasta que quedan expuestos públicamente por un escándalo o una insurgencia. La corrupción elude las regulaciones y sustituye el ordenamiento informal, según el hábito, por jerarquías y principios formales; la corrupción debilita la constitución y produce otros modos de autoorganización. Por supuesto, hay diferentes formas de corrupción, pero entonces también la multitud puede tomar formas diferentes, y no todas pueden o deben ser igualmente afirmadas. Cuando la mul-

5. Traducción modificada.



titud se expande o cuando se halla bajo presiones particulares, puede alcanzar puntos críticos de inestabilidad que marcan fases de transición (como cuando un líquido se convierte en gas, o el agua se transforma en vapor) en que de repente se vuelve destructiva o autodestructiva. Como observan Deleuze y Guattari, una línea de fuga puede tomar “como un olor a muerte y de inmoción, como un estado de Guerra del que se sale destrozado” (Deleuze y Guattari, 1980: 232). O, para usar otra imagen, puede resonar con tanta intensidad que se rompe en pedazos, como un puente colgante meciéndose al viento sobre un abismo sobre el que toda la estructura oscila cada vez más, hasta derrumbarse en el agua. Negri sugiere que la multitud puede desarrollarse continuamente hasta alcanzar la democracia absoluta de una utopía comunista. Pero podemos cuestionar la posibilidad, e incluso el deseo, de que termine de esa manera.

Lo continuo

La multitud persiste, extendiendo continuamente su esfera de influencia y de contacto mientras se abre a lo común. Expansiva, táctil y polivalente, provoca respuestas discontinuas y recomposiciones por parte del poder constituido. En síntesis, la multitud es activa, mientras que el Estado es reactivo. Esta perspectiva ya estaba en forma implícita en el obrerismo italiano y en las tradiciones teóricas autonomistas que impulsaron a Negri durante los años sesenta y setenta. Teóricos como Mario Tronti sostenían que en el capitalismo la clase trabajadora era dominante: las luchas laborales impulsan el desarrollo capitalista y tienen un impacto inmediato en el orden político. Como respuesta, el capital y el Estado imponen una recomposición de clase sobre su antagonista revolucionario. Pero cada lucha perdida es también una lucha ganada, en tanto un nuevo sujeto, más expansivo, se forja al calor del combate. A fines de los años sesenta, con el fordismo y la taylorización, el trabajador capacitado, la aristocracia del trabajo, había dado paso al trabajador masivo. En los años setenta, los autonomistas afirmaban la emergencia de un nuevo sujeto social, el trabajador socializado. Pero a pesar de todas las esperanzas de Negri, también fueron vencidos, cuando la globalización neoliberal instituyó en los años ochenta y noventa una dramática contra-revolución y el Estado de bienestar le cedió el lugar al Estado de guerra. Un desfile de formaciones estatales remodela el espacio y el tiempo para prevenir o contener a la multitud. Pero Negri sostiene que alcanzamos una nueva etapa: la insurgencia proletaria continúa, y hoy su nombre común es el de la multitud. La historia llegará a su fin gracias a la multitud; el fundamentalismo de Negri anuncia el Reino de Dios en este mundo. Para Negri, este acto de fe sostiene todo su proyecto político. Pero deberíamos desarticular este proyecto de la crítica que va asociada con él, o al menos ocupar el espacio intermedio.



El poder constituyente es continuo y cotidiano. Sin embargo, su aparición es siempre decepcionante: en apariencia, el poder constituyente surge solo en momentos de crisis, en la transición de un orden político a otro, y poco después desaparece. Como observa Negri, “una vez pasado el momento excepcional, el poder constituyente parece agotar sus efectos”. Las regulaciones normativas del poder constituido resultan más familiares que la tumultuosa intensidad asociada con las asambleas constitucionales, cuando el poder constituyente irrumpe con toda su fuerza, interviniendo decisivamente en la escena política. Pero para Negri, esta “apariencia de agotamiento” es simplemente una “mistificación”; de hecho, “los únicos límites del poder constituyente son los límites del mundo de la vida” (Negri, 1999: 327-328). El poder constituyente “persiste”: una vez declarada, la constitución sigue existiendo de manera subyacente; imperceptible, sigue expandiéndose hasta hacer erupción una vez más para interrumpir el poder constituido, forzando cambios drásticos en las relaciones sociales. El capital responde por medio de una serie de recomposiciones de clase que se presentan como naturales; el Estado reacciona por medio de refundaciones periódicas que se presentan como simples renegociaciones de algún pacto social original. En cada etapa, la multitud es derrotada, temporalmente vencida, “absorbida por el mecanismo de representación” y erróneamente reconocida como clase, pueblo, masa o algún otro sujeto político dócil. Pero incluso dichas confusiones, sostiene Negri, señalan una “acumulación ontológica”. El ser mismo se transforma mediante la “práctica continua e incontenible” que define la revolución permanente y cotidiana de la multitud. El énfasis puesto en el poder constituyente, más que en las diferentes formas que toma el poder constituido, abre entonces “un nuevo sustrato” de la historia, “un nivel ontológico cuyo devenir concreto es anticipado por la humanidad productiva que le da impulso o lo bloquea” (Negri, 1999: 3, 232, 334).

En la tradición obrerista y autonomista italiana a la que Negri estaba afiliado en los años sesenta y setenta, esta tensión entre continuidad y discontinuidad fue teorizada en términos de recomposición de clase, y constituye lo que el analista Steve Wright describe como la contribución “más novedosa e importante” del obrerismo a la teoría y práctica política. Así, Wright observa que llega a “ocupar el rol que juega dentro del pensamiento comunista italiano la *hegemonía*” (Wright, 2002: 4-5). La perspectiva obrerista es que la clase trabajadora es activa, mientras que el capital es reactivo: la transformación capitalista es siempre una reacción a las demandas o a la subversión de la clase obrera. Según las palabras del pionero obrerista Mario Tronti, “Hemos trabajado con un concepto que pone al desarrollo capitalista primero y a los trabajadores después. Es un error. Y ahora tenemos que lograr meterles el problema en la cabeza... y volver a comenzar todo de vuelta”. Pues el “verdadero secreto” de una estrategia de izquierda es que los trabajadores tienen “la habilidad política para impulsar al capital en dirección al reformismo, y hacer entonces un uso descarado de ese reformismo para la revolución obre-



ra" (Tronti, 1979a: 1, 3). En otras palabras, el capital actualiza y mejora el proceso de producción solo después de que las estrategias laborales han vuelto insostenible el régimen existente. Por ejemplo, en respuesta a las demandas para acortar la jornada de trabajo, que generan una reacción política bajo la forma de una legislación laboral, el capital introduce mejoras por medio de la mecanización, incrementando así el índice de explotación (Tronti, 2001: 51-56). Más tarde, innovaciones como la taylorización serán también respuestas forzadas del capital a la militancia obrera. El capital responde a las demandas de la clase trabajadora con cambios revolucionarios, pero de manera tal que consolida y amplía su dominio. Para el capital, es una victoria pírrica, por el hecho de que como resultado la esfera de lucha se expande, la comunicación y lo comunitario se vuelven más importantes y, por lo tanto, la clase obrera se vuelve más fuerte y más unida. A la lucha de clases le sigue la recomposición de clase, que a su turno es la base de luchas posteriores. La conclusión que probablemente sorprenda es que "la clase capitalista, desde su origen, está de hecho subordinada a la clase trabajadora". Además, esta concepción necesita un nuevo acercamiento a la historia, una "historia de los trabajadores de la sociedad capitalista" (Tronti, 1979b: 10, 13).

El obrerismo subraya la centralidad que tiene la subjetividad obrera. Pero también señala el modo en que esa subjetividad está mutando continuamente, y sus necesidades y demandas se transforman. A medida que el ciclo de lucha y recomposición se desarrolla, el sujeto insurgente se expande y sus demandas se vuelven cada vez más políticas. Los obreristas estaban especialmente interesados en el cambio del trabajador "calificado" al trabajador "masivo". Los trabajadores calificados (o profesionales) fueron la espina dorsal del movimiento obrero organizado y lideraron las luchas obreras del siglo XIX y de principios del XX. En respuesta a esto, el capital introdujo la línea de montaje, el fordismo y el taylorismo, que significaban una amplia discapacitación de la fuerza de trabajo tanto como una mejora de la productividad y la eficiencia. Pero esto engendró una nueva amenaza aún más poderosa en las enormes fábricas que aparecieron, como la planta Mirafiori de la FIAT: el trabajador masivo, un sujeto impredecible y aparentemente desorganizado que se expresaba no tanto por medio de la agremiación como por medio de la resistencia cotidiana del ausentismo, el trabajo a reglamento y los paros sorpresa. Los trabajadores masivos son los trabajadores "comunes" que, en palabras del sociólogo Emilio Reyneri, se vuelven "protagonistas directos de la lucha" en medio de los disturbios que sacuden a la sociedad italiana a fines de los sesenta (cit. en Wright, 2002: 120). Pero poco tiempo después de haber surgido (en la industrialización relativamente tardía de Italia de los años cincuenta y sesenta), el trabajador masivo también fue vencido, desde que la efervescencia de los años sesenta se convirtió en desempleo masivo, austeridad, represión y los "años de plomo" de la década del setenta. Sin embargo, el autonomismo, con Negri como su teórico de cabecera, retomó donde el obrerismo había dejado e identificó a un sujeto social todavía más expansivo



forjado en esta aparente derrota: el trabajador “socializado”. Con el sistema de fábricas desmontado como respuesta a las luchas de los trabajadores masivos, el trabajo “se difundió a través de toda la sociedad” y el sujeto trabajador se volvió inmediatamente social. Las luchas de los setenta reunieron entonces a los desempleados, los estudiantes, las amas de casa y otros que previamente habían estado en los márgenes del antagonismo de clase: el trabajador socializado rompió la paredes de la fábrica para volverse “el productor de la cooperación social necesaria para el trabajo” e incluso, sostiene Negri, “una especie de actualización del comunismo, su condición de desarrollo” (Negri, 1989b: 77, 80-81).

Sin embargo, el trabajador socializado no condujo al comunismo. De hecho, como observa Virno, los años setenta fueron testigos del comienzo de una “contrarrevolución” que continuó hasta mediados de los noventa. Virno define la contrarrevolución como “una innovación impetuosa de los modos de producir, de las formas de vida, de las relaciones sociales que, sin embargo, consolida y relanza el mando capitalista” (Virno, 1996: 241-242). En síntesis, se trata de otro caso de desarrollo reactivo y recomposición de clase. El “movimiento del 77”, el amplio frente de movimientos sociales que Negri identificaba con el “trabajador socializado”, rechazó la disciplina de la fábrica y la idea de un trabajo fijo para toda la vida, exigiendo a cambio flexibilidad y la libertad de abandonar o cambiar de trabajo a voluntad; pero el capital contestó con despidos y desempleo estructural que llevó al “frecuente cambio entre superexplotación e inactividad”. Mientras los manifestantes valoraban “la capacidad autoempresarial... la autonomía individual y la experimentación”, esto “se puso en marcha” con el surgimiento en los ochenta de microemprendimientos y un difuso cuentapropismo que coincidió con “niveles extremadamente altos de auto explotación” (Virno, 1996: 249-250). Así, el posfordismo y el neoliberalismo también fueron una respuesta a la subjetividad insurgente. Hay que agregar que también la globalización puede ser igualmente considerada como una reacción a demandas similares de movilidad transnacional y a un Éxodo no solo de la fábrica sino también del Estado nación. Además, en el terreno de la política, Virno observa que los movimientos sociales de los setenta “se sustraen a la lógica de la representación política” y se ubican “en los márgenes de los partidos políticos, a los que consideran nada más que malos ventrílocuos de identidades colectivas”; sin embargo, como respuesta, esos partidos iniciaron una “tendencia a restringir la participación política”, encontrando en “las crisis de representación... la legitimación para una reorganización autoritaria del Estado”. De allí que la “nueva derecha” (Virno se refiere especialmente a Forza Italia de Silvio Berlusconi, pero pueden verse desarrollos similares en otras partes, y no solamente en manos de partidos que se identifican como de derecha) “reconoce y hace temporalmente suyos elementos que en última instancia merecerían todas nuestras esperanzas: anti estatismo, prácticas colectivas que eluden la representación política y poder del trabajo intelectual masivo”. Estos ideales



son distorsionados y reducidos a una “perversa caricatura”, en tanto el poder constituido se pliega sobre el constituyente, pero definen la próxima etapa de la lucha. En palabras de Virno, “La función ha terminado –¡que empiece la siguiente!–” (Virno, 1996: 256, 259).

Las varias encarnaciones de lo que los obreristas denominaron subjetividad obrera, que con el trabajador socializado y el movimiento del 77 se fueron vaciando cada vez más de categorías tradicionales de clase, tuvieron todos efectos sociales y políticos directos. Para Tronti, el Estado tiene que intervenir porque el trabajo resulta dominante dentro del proceso de producción: por “necesidad económica”, el capitalista recurre a la “violencia para hacer que la clase obrera abandone el rol social que le corresponde como clase dominante... Para existir, la clase de los capitalistas necesita de la mediación de un nivel político formal” (Tronti, 1979b: 10-11). Como dice Negri a fines de los años sesenta, “el único modo de comprender la actual forma estatal es destacar el dramático impacto de la clase trabajadora en las estructuras del capitalismo”. Negri sostiene que “la forma estatal tiene que registrar el impacto de la clase trabajadora en la sociedad”, y muestra cómo la militancia proletaria conduce al surgimiento del “Estado planificador” o a la “planificación estatal” del keynesianismo y el New Deal, y luego a su crisis en los sesenta cuando “el Estado reafirma abiertamente su monstruoso rol de órgano técnico de dominación” (Negri, 1988a: 30; 1988b: 101). En los años setenta, el Estado planificador da paso al “Estado de crisis”, el Estado de bienestar al “Estado de guerra”. Pero que el Estado esté en crisis no lo convierte en menos funcional: significa más bien “un punto de ruptura definitivo con cualquier contrato social para un desarrollo planificado”, en el que cualquier ficción de hegemonía queda reemplazada por la simple orden “cada vez más vaciada de cualquier otra lógica que no sea la de la reproducción de su propia rentabilidad” (Negri, 1988c: 181, 186, 190).

La historia del Estado está puntuada por rupturas espectaculares, revoluciones y golpes que imponen dramáticas reorganizaciones políticas. Cada interrupción provoca un nuevo intento de ponerle límites al poder constituyente, de imponerle una finalidad y (según la metáfora del filósofo Peter Hallward) “contener la inundación” (Hallward, 2007). Cada encarnación del poder estatal tiene su topografía: el Estado es un ordenamiento espacial más que temporal, aunque también sobrecodifica el tiempo tratando de medirlo. Las tecnologías de contención del siglo XX van de la escenografía cinematográfica del populismo a la ubicuidad televisiva del neoliberalismo. Sin embargo, la hegemonía no es la cuestión: el poder constituido se repliega sobre el poder constituyente para recomponer sus estructuras características de afecto y hábito; establece un compás de espera, un aparato de captura, para producir el efecto de trascendencia y de soberanía. Negri señala que al concepto de hegemonía le falta la “consistencia materialista” necesaria para entender ese esfuerzo de reconfigurar al mismo ser. El concepto le concede demasiado dinamismo y autoridad al “dominio petrificado e ilusorio” que



ejerce la forma estatal (Negri, 1988c: 196). Y la hegemonía pasa por encima de la movilidad y de la flexibilidad de las múltiples resistencias que “se escapan del círculo cada vez más amplio de miseria y Poder” (Negri, 2003: 200-201). Y lo que es más importante aún, la hegemonía da simplemente por sentado al Estado, asumiendo que el contra-poder debe buscar la toma del Estado y establecer su propia hegemonía. Por el contrario, Negri argumenta a favor de lo que define como una “República constituyente”, esto es, “una República que adviene antes del Estado, fuera del Estado”. Se trataría de una forma social en que “el proceso constituyente nunca se cierra... la revolución no tiene fin” (Negri, 1996: 222). Los diques se romperán definitivamente; la continuidad lo será todo.

La multitud es tanto una prolongación del linaje trazado por el obrerismo y el autonomismo como su precondition. Es una prolongación por el hecho de que refina y posteriormente desarrolla el concepto de trabajador socializado. La multitud es el trabajador socializado, hoy que el campo de lucha se ha vuelto global y biopolítico. Es el producto de la respuesta del capital al trabajador socializado, un sujeto nacido (o todavía naciente) del neoliberalismo y la globalización. El bastón de la subjetividad revolucionaria pasa del trabajador socializado a la multitud, que recién tomará plenamente cuerpo cuando el capitalismo sea finalmente derrotado. Por otro lado, la multitud es la precondition de la secuencia completa que va del trabajador calificado al trabajador masivo y socializado, en tanto encarna un potencial virtual que solo se va actualizando gradualmente en la historia. La multitud es variación continua: su poder constituyente es el rasgo común de las diferentes luchas de liberación, desde la militancia gremial hasta las protestas estudiantiles, al igual que la insurgencia subalterna colonial y poscolonial. De allí que la multitud sea pasado, presente y futuro al mismo tiempo. La multitud hace que el tiempo avance y produce al tiempo mismo, un “tiempo liberado” más allá de cualquier medida; “el amor del tiempo”, sostiene Negri, “es el alma del poder constituyente porque hace del mundo de la vida una esencia dinámica” (Negri, 2003: 120-126; 1999: 334). Pero la multitud también le pondrá un fin al tiempo, en tanto prefigura el fin de la historia, la inminencia de una utopía comunista. Hardt y Negri insisten en que se trata de elegir entre la vida y la muerte, entre “un presente que ya está muerto y un futuro que ya vive” (Hardt y Negri, 2004: 358). Se trata de una invocación cuasi religiosa a una tierra prometida; ¿pero qué pasa si el futuro trae consigo su propia forma de la muerte?

A primera vista, la historia chilena más reciente está salpicada de discontinuidades. Desde mediados de los sesenta, a lo largo de sucesivos regímenes, el país parece haber oscilado del centro a la izquierda y a la derecha, y luego de vuelta al centro y a la izquierda: el progresismo de la Democracia Cristiana de Eduardo Frei Montalva (1964-1970); el socialismo de la Unidad Popular de Salvador Allende (1970-1973); la dictadura de Augusto Pinochet (1973-1990), y la Concertación (1990 hasta el presente). Incluso las presidencias de la Concertación han mostrado marcadas diferencias, desde



la Democracia Cristiana de Patricio Aylwin y Eduardo Frei Ruiz-Tagle al socialista Ricardo Lagos y, más recientemente, Michelle Bachelet. Incluso la victoria de 2006 de Bachelet se cuenta a menudo como uno de los giros a la izquierda de América Latina, aunque se trate de una entrega de mando entre dos presidentes que pertenecen al mismo partido, en la misma coalición que ha estado en el poder por más de un cuarto de siglo. El hecho de que el electorado haya votado por una mujer (encima, madre soltera) que fue torturada por la dictadura fue considerado como un cambio más en la sensibilidad política del país. Lois Hecht Oppenheim, especialista en ciencias políticas, destaca la “turbulenta historia como laboratorio social” y “los cambios dramáticos que han ocurrido en los últimos cuarenta años” en Chile. Sostiene el “excepcionalismo de Chile”, a la luz de “el hecho de que ha servido como el lugar de diversos experimentos políticos a lo largo de su historia” (Hecht Oppenheim, 2007: xvii, 4). Sin embargo, que el país haya obtenido una reputación de estabilidad, tanto económica como política, se debe a la “compulsión al olvido” que el sociólogo Tomás Moulián reconoce en el corazón de la transición democrática post Pinochet (Moulián, 1997: 31, 33, 116). Pero este olvido forzado señala otra refundación que, como con cualquier nuevo comienzo, aspira a ser una autorrealización por la cual todas las marcas del pasado pueden borrarse. El “blanqueo” que establece la idea de que Chile ha tenido una “Transición Perfecta” fue producto de una serie de transformaciones sociales que conllevan un “cambio de la forma del Estado” (Moulián, 1997: 31, 33, 116). Moulián sostiene que Chile se desplazó de un Estado de bienestar a un “Estado mercantil”, de los derechos del ciudadano al libre mercado (Moulián, 1997: 116). Pero el nuevo régimen se hace pasar por inevitable, como producto de un acuerdo previo que separa lo natural de lo social: “La sociedad es concebida como un estadio o estado definitivo, privado de historicidad, proveniente de una especie de pacto atávico” (Moulián, 1997: 46). Para la transición chilena y su interminable *interregnum*, la actualidad lo es todo; su consenso es “la etapa superior del olvido” (Moulián, 1997: 37).

Cambios dramáticos en la forma del Estado chileno ocultan continuidades históricas más profundas. Moulián, por ejemplo, observa que “este nuevo tipo de Estado, que se denominará neoliberal, puede adoptar formas democráticas o autoritarias” (Moulián, 1997: 362). Hay entonces una unidad de propósito fundamental compartida por la dictadura y la transición democrática que vino después: el objetivo es “asegurar la reproductibilidad del orden económico social creado por el autoritarismo” (Moulián, 1997: 364). La dictadura tuvo éxito en subordinar la política a la economía, y en su fase constitucional, después de promulgar en 1980 una nueva constitución, legitimó estos cambios y finalmente logró “la absorción de la oposición en el juego de alternativas definidas por el propio régimen” (Moulián, 1997: 146). Para Moulián, la dictadura produjo un cambio en el modo de ejercer el poder, de una dependencia de la ideología a una integración posideológica de individuos atomizados por parte del mercado (Moulián, 1997: 121). En suma, en la transición de la dictadura a la democracia, “cambiaron los titulares del poder, pero no la sociedad. Se ha realizado el principio central del *gatopardismo*: que todo parezca cambiar para que todo siga igual” (Moulián, 1997: 358). Esta es la “contra-revolución” que intenta negar el legado de la Unidad Popular (Moulián, 1997: 25). O, en palabras del filósofo Willy Thayer, “no es al pasaje de la Dictadura a la democracia a lo que tenemos que llamar ‘transición’; más bien, la transición fue la transformación producida por la Dictadura misma, al desplazar al Estado como centro y sujeto histórico nacional en favor de un mercado postestatal excéntrico”. Para Thayer, el efecto más profundo de la transición es un “cambio en el modo de producción de la representación”. Hasta la palabra “transición” es errónea, por el hecho de que sugiere “movimiento y transformación” mientras que la realidad es “estacionaria e



intransitiva". La transición es el "perfecto anfitrión" por el hecho de invitar a todos; pero en la transición, "no pasa nada nuevo". Es la "definición misma del aburrimiento" (Thayer, 2006: 124, 128-130). Para extender la metáfora de Thayer: es una fiesta a la que todo el mundo está invitado, pero a la que nadie quiere ir.

Tanto para Moulián como para Thayer, el único corte definitivo de la historia chilena más reciente fue el golpe de 1973. Para Moulián, la izquierda es cómplice de la amnesia histórica que borró esta violenta refundación del Estado; su *Conversación interrumpida con Allende* trata de tender un puente sobre este vacío. Para Thayer, la izquierda tiene que hacer todavía un balance de la magnitud de esta cesura; al no poder ver que el golpe no fue simplemente un acontecimiento dentro de la historia, que afectó a la historia misma, hasta el más radical de sus críticos se vuelve estructuralmente cómplice en tanto reproduce, con sus críticas, "el estado de excepción que funda la Dictadura, que suspende la Constitución y por lo tanto la refunda". Thayer también quiere rescatar algo de la época previa: una "crítica puramente destructiva, ni conservadora ni fundadora de derecho", que él encuentra en "las prácticas populares del gobierno de Salvador Allende" y su "performance anasémica, disyuntiva, silenciosa, acrífica". Esta performance anasémica o antisemántica "se desencadenó sin preocuparse por su éxito, bajo la forma de una 'huelga general revolucionaria'". Sin embargo, el gobierno de Allende también "inscribió la destrucción de la representación dentro del círculo de la representación republicana". Finalmente, la huelga general no logró destruir la república; más bien, la república quedó deshecha por ese "Golpe soberano que fue el Big Bang de la globalización" (Thayer, 2006: 44, 77, 80). Thayer destaca los aspectos destructivos de la huelga general revolucionaria que, siguiendo la lectura que el filósofo alemán Walter Benjamin hace del anarco sindicalista Georges Sorel, se distingue de la "huelga general política" cuya meta es fortalecer el poder estatal. Pero seguramente la huelga general también es afirmativa: se trata de un ejemplo de lo que Benjamin denomina violencia mesiánica o "divina", eso es, "pura violencia... sobre todo lo viviente y por amor a lo vivo" (Benjamin, 1998: 42). La performance (o la pura performatividad) que señala Thayer es el poder constituyente, y antecede, atraviesa y sobrevive al ascenso y caída de la Unidad Popular de Allende.

En *Chile: The Great Transformation* [*Chile: La gran transformación*], los sociólogos Javier Martínez y Álvaro Díaz sostienen que en la historia chilena, en lugar de las rupturas y discontinuidades, lo que más sorprende son las continuidades a lo largo de un período que llega hasta mediados de los sesenta. Martínez y Díaz van más allá de "los aspectos estrictamente episódicos de la experiencia chilena", buscando procesos de larga duración que expliquen el éxito de Pinochet y la transición al neoliberalismo inaugurada por él. Por ejemplo, la propiedad de la tierra en Chile (como en gran parte de América Latina) ha estado tradicionalmente concentrada de manera desigual en unas pocas manos pertenecientes a una pequeña clase de terratenientes rurales. Desde fines de los cincuenta, algunas grandes estancias conocidas como latifundios comenzaron a dividirse. Pero todavía a principios de los sesenta muchos seguían creyendo que "la responsabilidad por todos los males nacionales –reales o imaginarios– recaía en el *latifundio*". Bajo el gobierno socialdemócrata de Frei y más rápidamente bajo la Unidad Popular de Allende, vastas franjas de tierras de cultivo fueron nacionalizadas y redistribuidas: "Entre 1964 y 1973, más de 5.000 títulos fueron expropiados, cubriendo 10 millones de hectáreas, lo que equivalía al 60 por ciento de las tierras cultivables del país" (Martínez y Díaz, 1996: 2, 61-62). Esta tendencia continuó bajo el gobierno de Pinochet: "A pesar de las expectativas, el golpe militar no trajo aparejado un retorno al *latifundio*". En lugar de ello, la dictadura le dio "un nuevo giro al proceso": convirtió la tierra en una mercancía intercambiable, autorizando ventas, arriendos, remates y



corporaciones privadas (Martínez y Díaz, 1996: 61-62). Diez años de socialdemocracia y socialismo ya habían quebrado la posibilidad de retornar a la oligarquía rural; el gobierno de Pinochet aprovechó la oportunidad para acelerar el ritmo del cambio, pero en nombre del mercado más que en el del Estado. Más en general, Martínez y Díaz destacan que tres gobiernos sucesivos “fueron gobiernos revolucionarios”; la socialdemocracia allanó el camino para la Unidad Popular, que a su turno permitió que la dictadura completara la tarea que quedaba pendiente, siempre con una “torsión”. “El radicalismo del proyecto neoliberal”, sostienen Martínez y Díaz, “fue posible porque los intentos que lo habían precedido también fueron radicales. Dada la dimensión de los cambios que ocurrieron, sería adecuado hablar de una época revolucionaria.” O más bien, la contrarrevolución de Pinochet prolongó (e incluso aceleró) los procesos revolucionarios que ya estaban en marcha, pero les dio una nueva dirección. Bajo Frei y Allende, Chile sufrió una “socialización avanzada” en la que los nuevos movimientos sociales “cuestionaron el orden social y modificaron la lógica de los programas para el cambio social” mientras “las clases dirigentes vieron su poder gravemente disminuido” (Martínez y Díaz, 1996: 130-131, 135). El poder constituyente transformó el orden social, forzando al Estado a introducir creativos ajustes.

La multitud es la clave de las continuidades subyacentes de Chile. La socialdemocracia y la Unidad Popular fueron también respuestas a su poder constituyente. El relato que Martínez y Díaz hacen del cambio social oscurece este hecho porque se centran demasiado en el gobierno. Por ejemplo, a propósito de la reforma agraria, pasan por alto las numerosas tomas de terreno mediante las cuales los campesinos y los inmigrantes urbanos tomaron el problema en sus propias manos. Cathy Schneider señala las migraciones masivas y el consecuente incremento del número de personas sin techo en Santiago a lo largo de los años cincuenta. “Antes de finalizar la década”, señala, “la población aumentó en casi 150.000 personas o en un 8 por ciento.” Se sucedieron una serie de tomas, como la ocupación de 1957 de las tierras que se convertirían en el barrio de La Victoria: por dos meses, la policía tuvo sitiados a 3.000 ocupantes ilegales hasta que el gobierno cedió y les otorgó derechos de propiedad. Sin embargo, esto fue solo el comienzo, en tanto “en las décadas siguientes las tomas de tierra ilegales explicarían el 40 por ciento del crecimiento de Santiago” (Schneider, 1995: 41, 45). Mientras tanto, en el campo, el especialista en ciencias políticas Patricio Silva observa que los últimos años de la década del sesenta vieron una “expansión explosiva del sindicalismo rural... acompañado por un dramático aumento del número de huelgas y tomas”. En 1964, solo 1.800 campesinos estaban afiliados; en 1967, había 54.418; y tres años más tarde, sobre el final del gobierno de Frei, el número había ascendido a 140.293, “alrededor de un tercio de los trabajadores rurales chilenos”. El aumento en el número de afiliados se debió en parte a los intentos del gobierno de incorporar a los campesinos por medio de la “Ley de sindicalización campesina” de 1967, que “produjo una profunda división entre los demócratas cristianos y los partidos de derecha, que hizo posible la victoria de la Unidad Popular en las elecciones presidenciales de 1970”. Bajo el gobierno de Allende, la radicalización campesina aumentó todavía más, el número de afiliados volvió a duplicarse y hubo un “enorme incremento en el número de huelgas y tomas de tierra” (Silva, 1988: 436-437). La Unidad Popular se desgarró entre sus elementos radicales o mesiánicos, que encarnaban lo que Thayer denomina la huelga general revolucionaria, y sus tendencias constitucionales, instauradoras de la ley. El denominado gobierno de “unidad popular” no era capaz de contener a la multitud junto a la cual (y en contra de la cual) se movía; en última instancia no fue ni popular ni unido. En palabras de Moulián, fue arruinado por un conflicto interno entre revolución y contrarrevolución, “desenfreno ‘festivo’ y



conspirativo" (Moulián, 1998b: 86). La dictadura intervino para sofocar el desorden y dictar una nueva constitución; pero solo continuó el proceso revolucionario, aunque en la forma de una caricatura cruel y sangrienta. Y ni bien la constitución fue declarada, hicieron erupción los movimientos sociales de la década del ochenta. Estos movimientos fueron desmovilizados y absorbidos por un pacto renovado forjado por la Concertación posdictadura. Pero la multitud continúa, tal como lo comprobó Bachelet en 2006, semanas después de asumir la presidencia, cuando los estudiantes ocuparon las calles para exigir una reforma educativa y transporte público gratis, y su gobierno fue sacudido por escándalos de corrupción.

Con la declaración de que el comunismo es inminente, el análisis matizó el proyecto. Negri anunció en repetidas ocasiones que estamos al borde de la revolución, o bien que la revolución ya ha ocurrido. En los años setenta, los trabajadores socializados en la Italia posfordista habían logrado "una especie de actualización del comunismo" (Negri, 1989b: 81). En los ochenta, Negri proclamó las protestas estudiantiles en París como la encarnación de la "actualidad del comunismo" y "la conciencia desnuda del trabajador socializado" (Negri, 1989a: 56). En los noventa, con *El trabajo de Dionisos*, Negri y Hardt declaraban que hoy los "prerrequisitos del comunismo" estaban dados, como parte de una tendencia "irreversible". De hecho, afirmaban que "estamos viviendo una revolución ya desarrollada, y solo una amenaza de muerte impide su declaración" (Hardt y Negri, 2003: 93, 140). En su obra siguiente, Hardt y Negri son más circunspectos: *Multitud* advierte que "un libro filosófico como este... no es el lugar para evaluar si el momento de la decisión política revolucionaria es inminente... No hay aquí necesidad de escatología o utopía" (Hardt y Negri, 2004: 357). Pero la promesa de revolución recubre *Imperio* y *Multitud*. La crítica Marcia Landy dice de los primeros escritos de Negri que "las condiciones de posibilidad para la revolución son óptimas" (Landy, 1994: 68). Esto no ha cambiado en los años siguientes. Después de haber identificado a la multitud como el sujeto del poder constituyente, Negri celebra y afirma abiertamente su potencial revolucionario. En sus propios términos, Negri es un militante, "levantando contra la miseria del poder la alegría del ser" en el nombre de "una revolución que ningún poder logrará controlar" (Hardt y Negri, 2002: 357). Ni los estudios culturales ni la teoría de la sociedad civil aspiran a la revolución. No pueden imaginar la vida fuera del orden social contemporáneo (para ambos, la exterioridad es la subalternidad muda), y aún menos que la barrera entre el adentro y el afuera podría romperse, y con ello también la ficción de un pacto social que pase por un centro trascendente. Los estudios culturales reclaman más hegemonía: contrahegemonía, hegemonía obrera, hegemonía nacional popular. ¡Hegemonía encima de la hegemonía! ¿Qué clase de consigna es esta? Las demandas de transparencia y de una buena administración, por parte de la teoría de la sociedad civil, son en el mejor de los casos *naïve* y en el peor, tecnocracia antipolítica. La proclamación poshegemónica de Negri de la liberación de la multitud es tal vez el único proyecto revolu-



cionario que queda con algún crédito. Y depende completamente de la creencia, de la fe.

La promesa de comunismo es necesaria para el análisis de Negri: motiva la pretensión de atravesar el Imperio. Sin él, no habría razón para ir más lejos en el Imperio, una forma de poder más viciosa y arbitraria (corrupta, dicen Hardt y Negri) que ninguna anterior. Si el Imperio tiene una sola cara, al menos podemos apuntar a una resistencia reactiva, tal vez al establecimiento de lo que el teórico anarquista Hakim Bey denomina “zonas temporalmente autónomas”, un Éxodo sin tierra prometida a la vista (Bey, 1991). En el peor de los casos, termina siendo una mera redescipción: nuevos conceptos (afecto, hábito, multitud) para viejos problemas, pero no soluciones; en el caso de la “nueva filosofía de la sociedad” del teórico Manuel De Landa, una redescipción semejante en términos de agenciamientos, intensidades y flujos legítima la complejidad del capitalismo contemporáneo, favoreciendo una “concepción de la realidad positiva, incluso jubilosa” (De Landa, 1997: 274). Por el contrario, para Hardt y Negri, la “alegría” proviene del hecho de “ser comunistas” y de la creencia de que “el Imperio crea un potencial para la revolución mucho mayor” que el de regímenes de poder anteriores, porque “nos enfrenta... [con] una multitud directamente opuesta al Imperio, sin mediación entre ellos” (Hardt y Negri, 2002: 342, 357). Frente a esta alternativa, entre el milenarismo de la *multitudo fidelium* de Negri y un cinismo que identifica lo que es con lo que debe ser, prefiero dudar, seguir siendo agnóstico, afiliarme aunque incómodamente con el “quizás” del crítico latinoamericano Gareth Williams (2002: 208).⁶ La multitud está aquí y ahora; *quizás* también por venir. Mientras tanto, en un interregno potencialmente interminable, podemos continuar buscando buenos encuentros, hábitos y afectos. Mientras tanto, debemos tratar de persistir, guiados por un *conatus* siempre impaciente con el orden dominante.

Negri plantea la multitud como un dios moderno. “El pobre”, afirma junto a Hardt, “es dios en la tierra” (Hardt y Negri, 2002: 135). En la mejor tradición del fundamentalismo, Negri proclama que el reino de Dios sobre la tierra comienza aquí y ahora. Tampoco Spinoza puede evitar ser un fundamentalista: lo que vuelve a Spinoza el más grande de los ateos es también lo que lo vuelve el más grande de los teístas (aunque herético). Para Spinoza, eliminar la trascendencia nos permite volvernos inmediatamente uno con Dios: *Deus sive Natura*. Spinoza concibe una inmanencia completamente realizada como el privilegio de una divinidad universal, perfecta y eterna. *Sub specie aeternitatis* cada diferencia queda resuelta, y la armonía y el saber lo son todo. El objetivo último de la ética de Spinoza es alcanzar la beatitud, lo que denomina la tercera clase de conocimiento, que continúa y completa el conocimiento revelado a través de signos y representaciones y el conocimiento

6. Acerca de la *multitudo fidelium*, ver Brennan (2003: 115).



revelado en el júbilo de la comunidad inmanente. La beatitud es comunión con Dios por toda la eternidad; es el fin de la historia. “El sabio”, declara Spinoza en la conclusión de la *Ética*, “apenas experimenta conmociones del ánimo, sino que, consciente de sí mismo, de Dios y de las cosas con arreglo a una cierta necesidad eterna, nunca deja de ser, sino que siempre posee el verdadero contento del ánimo” (Spinoza, 1980: 366). Esto es lo que Negri denomina “la revolución de lo eterno” (Negri, 2003: 261). Pero la absoluta inmanencia no solo concluiría con la historia; también concluiría el juego de los encuentros, la serie de acontecimientos que provocan placer o dolor. Cualquier contingencia o accidente quedaría abolido en favor de una necesidad absoluta, que para Spinoza coincide con la libertad absoluta. No habría ningún encuentro porque todo estaría en su lugar. Lo que perdura sería una pura intensidad, fuera del tiempo o, mejor, del tiempo (un tiempo sin medida) más que en el tiempo. Si la multitud adviene por su cuenta, liberada del poder constituido, y el Estado y la trascendencia desaparecen, no habría objetividad, solo la pura subjetividad de la presencia divina y el poder. El cielo es un lugar donde nunca pasa nada. El Futuro Perfecto o *perfectum est*: sería perfecto, pero estaría muerto.





Epílogo 13 de abril de 2002

[Desmitificar] la tecnología como un saber oscuro destinado solo a especialistas y la producción de información como un coto cerrado de "profesionales"... nos conduce a la promoción de un nuevo modelo de comunicación social, en el cual la comunicación deje de ser usada como mercancía y vuelva a convertirse en la humana facultad de intercambiarse afectos, deseos, conocimientos. Una comunicación que sea expresión de la multitud, de la diversidad, de la libertad.

ASOCIACIÓN NACIONAL DE MEDIOS COMUNITARIOS, LIBRES
Y ALTERNATIVOS (VENEZUELA), "Somos expresión de la multitud"

La multitud rompe el pacto

La ficción de hegemonía está más desgastada que nunca. El mito de del contrato social terminó. La poshegemonía sustituye la coerción o el consenso, que dependen de reconocer la trascendencia del Estado, por el afecto, el hábito y la multitud inmanentes. La política es biopolítica: de hecho, siempre lo fue, pero hoy más que ayer la sociedad civil o el Estado han dejado de ser lugares de lucha u objeto de negociación. El problema es la vida misma. Por un lado, fuerzas cada vez más corruptas de mando y de control modulan e intervienen directamente los cuerpos de hombres y mujeres comunes. Por otro lado, las insurgencias cotidianas del poder constituyente revelan una multitud que traiciona y corroe el poder constituido desde adentro, desbordando y escapando de sus límites. El resultado de esta confrontación es incierto: el poder constituyente siempre puede plegarse sobre sí mismo; la línea de fuga que huye puede volverse suicida; la multitud puede desvirtuar-





se y volverse monstruosa; o quizás, solo quizás, el Éxodo puede conducir a lo que Negri denomina “el tiempo de la libertad común” (Negri, 2008: 199).

En América Latina, el fracaso del contrato social moderno es más evidente. Y América Latina es también el lugar para los experimentos más promisorios en libertad común. Tariq Ali, un veterano activista y crítico, afirma que “América del Sur se ha puesto en marcha otra vez, ofreciendo esperanzas a un mundo hundido en el sopor neoliberal o que sufre diariamente la deprecación militar y económica del Nuevo Orden”(Ali, 2006a: 138). Para Ali, “Venezuela y el sueño bolivariano” son el centro de un “eje de esperanza” (Ali, 2006b). Ali ofrece una visión optimista de lo que ha sido llamado el “giro a la izquierda” o “la marea rosa” de América Latina, por la que una serie de gobiernos de izquierda de la región han llegado al poder por la vía electoral: desde Hugo Chávez en Venezuela en 1998, Luiz Inácio “Lula” da Silva en Brasil en 2002 y Evo Morales en Bolivia en 2005, hasta Fernando Lugo en Paraguay en 2008, durante la última década la izquierda ha dominado la política del continente. Pero, en el mejor de los casos, estas victorias electorales son un síntoma y, en el peor, una reacción. Suceden a una serie aún más sorprendente de protestas sociales y movilizaciones multitudinarias: del *Caracazo* venezolano de 1989, la insurgencia zapatista en México desde 1994 y la crisis argentina de 2001, a las protestas por el gas en Bolivia de 2004, América Latina ha sido sacudida por una miríada de luchas que han inaugurado una nueva era de flujo político. Desde revueltas carnavalescas a asambleas vecinales, desde piquetes callejeros a economías basadas en el trueque, nuevas formas de acción colectiva han astillado el teatro de la representación política y han marcado la emergencia de una multitud. Como respuesta, los regímenes de izquierda de la región marcan el comienzo de una “nueva gobernabilidad”, más precaria aunque más halagüeña que en el pasado (Colectivo Situaciones, 2006).

El *Caracazo* fue la primera de las fracturas sociales que marcaron el final del pacto social y presagiaron el giro a la izquierda. Comenzó con una serie de hechos que recuerdan lo que en los años setenta, en Italia, se llamó autovvalorización o autorreducción. Como explican los sociólogos Eddy Cherki y Michel Wieviorka, la autorreducción es “el acto por el cual los consumidores, en el campo del consumo, y los trabajadores, en el campo de la producción, obligan a reducir, a un nivel determinado *colectivamente*, el precio de los servicios públicos, vivienda, electricidad” (Cherki y Wieviorka, 2007: 72). Cherki y Wieviorka discuten la negativa de los obreros de Turín a pagar el aumento de las tarifas de ómnibus en 1974. De manera casi similar, en la mañana del 27 de febrero de 1989, los pasajeros del transporte público en la capital de Venezuela y en los suburbios se negaron a pagar el incremento del precio del boleto que pedían las empresas de transporte como resultado del paquete de reformas liberales implementado por el flamante presidente electo Carlos Andrés Pérez. Pero mientras que en Turín esta huelga de consumo pronto “fue organizada... por sindicatos que le dieron su apoyo activo e impulsieron





simultáneamente una línea coherente de lucha" (Cherki y Wieviorka, 2006: 74), en Caracas no apareció ningún líder, ni se impuso ninguna línea partidaria.

En horas, la protesta se propagó por el país y especialmente por toda la capital en lo que fue "un movimiento anárquico, sin dirección, totalmente espontáneo, no concebido por ninguna organización subversiva" (Giusti, 1989: 37). A media mañana, la multitud ya había construido barricadas y bloqueaba el paso de camiones, sobre todo de aquellos que se creía que transportaban alimentos, y les sacaba su carga, mientras saqueaba establecimientos comerciales y *shoppings*. El descubrimiento de que los comerciantes habían sacado de circulación mercaderías, especulando con la inminente suba de precios, provocó la furia. En Caracas, las plazas, avenidas y autopistas principales fueron bloqueadas. Hubo autos prendidos fuego. Los motoqueros iban de un lado al otro llevando noticias, comunicando la rebelión y transportando personal (López Maya, 2003: 125). ¡Una protesta contra un aumento del transporte público se había vuelto una revuelta general contra el ajuste estructural neoliberal! Además, la revuelta adoptó tintes carnavalescos cuando la policía, sin fuerza suficiente para intervenir, llegó en ciertos casos a ponerse del lado del movimiento, asegurando que el saqueo transcurriera en orden y que hubiera equilibrio entre jóvenes y viejos, hombres y mujeres. Lo que los antropólogos Fernando Coronil y Julie Skurski denominan una "organización en redes" surgió cuando aquellos que eran incapaces de participar directamente del pillaje recibieron frutas, verduras y ropa, mientras se cortaban y repartían grandes trozos de carne vacuna y de cerdo. El trueque floreció por todas partes y "el saqueo disolvió momentáneamente el poder del dinero de regular la vida colectiva". Finalmente, se estimó que un millón de personas formaron parte de los disturbios, "eliminando de hecho el control estatal de la calle" (Coronil y Skurski, 1991: 291, 317). Por la noche, aun cuando los tanques comenzaron a circular para sofocar lo que fue una insurrección a gran escala, en los barrios pobres de las colinas de los alrededores de Caracas "había festejos, con champagne, carne y whisky importado, producto de los saqueos" (Ojeda, 1989: 43). Salsa y merengue sonaban a todo volumen desde equipos *hi-fi* robados. La inseguridad común a todos se volvió celebración compartida.

El Estado tardó en reaccionar. Al Presidente, que estaba de viaje y se había enterado a medias de lo que estaba ocurriendo, le comunicaron que "no ocurría nada fuera de lo normal" (López Maya, 2003: 134). Recién a la tarde del día siguiente el gobierno intentó dirigirse a la nación. Cuando el Ministro del Interior apareció en la televisión, en medio del discurso en el que pedía calma, "fue desbordado por la fatiga nerviosa y se quedó mudo frente a cámara. Sin ninguna explicación, fue reemplazado por dibujos de Disney". El gobierno se quedó literalmente mudo por los acontecimientos. No pudo articular ni la más mínima ficción de hegemonía. El pacto social se quebró casi por completo. Y la eventual respuesta del gobierno hizo añicos toda noción





de contrato con un Estado benevolente y protector que pudiera haber sobrevivido al alzamiento inicial. Porque cuando el Estado finalmente se puso en movimiento, dirigió toda su fuerza en contra de su propia ciudadanía. Fue declarado el estado de excepción, la constitución quedó suspendida, la libertad de prensa recortada y fue impuesto el toque de queda. Como observan Coronil y Skurski, el “lenguaje tradicional del populismo” fue abandonado abruptamente; en tanto falló en “representar al Estado”, dejó solo al pueblo. De hecho, Pérez era ahora un presidente “sin un pueblo” (Coronil y Skurski, 1991: 321). La multitud había tomado su lugar. Incapaz de transformar la multitud en un pueblo, con todas las estrategias representativas fracasadas, el Estado respondió por medio de una represión masiva. En los días siguientes, el centro de Caracas fue una zona de guerra. Para por lo menos un periodista, “Caracas era Beirut”: una ciudad en el epicentro de una guerra civil (Ojeda, 1989: 33). Como sostienen Coronil y Skurski, “los organismos armados del gobierno desplegaron múltiples formas de violencia, que en la práctica comunicaban a los pobres las distintas formas de otredad en las que podían quedar incluidos” (Coronil y Skurski, 1991: 323). Murieron más de mil personas. La sirena de los bomberos se oía por todo el centro. El ejército disparaba su artillería contra los edificios casi indiscriminadamente, en busca de francotiradores, aunque también en general por temor a lo que podía haber detrás de sus paredes: en palabras de otro periodista, “detrás del cemento silencioso la multitud acecha. Miles de ojos observan nuestros movimientos” (Giusti, 1989: 75).

Lo más inquietante e inesperado del *Caracazo* fue que terminó con la paz de lo que había sido la democracia más estable de América del Sur. Apenas un mes antes, Venezuela había sido “la ‘capital’ de la democracia mundial”, en ocasión del espectacular acto de asunción presidencial, al que asistieron un número sin precedentes de líderes mundiales de 108 países (Ojeda, 1989: 33). En términos más generales, durante gran parte del siglo XX, el país se había mantenido al margen de la violencia política que asolaba a casi toda América Latina. Mientras en los años setenta naciones como Argentina, Chile y Brasil estaban bajo gobiernos militares, Venezuela vivía un boom económico gracias a la riqueza petrolera y al alza en el precio del crudo. Se la consideraba como una “democracia excepcional”, exceptuada de los conflictos que afligían al resto de la región; y era presentada como “una democracia modelo para América Latina” (Ellner y Tinker Salas, 2007: xiii). El país era una demostración de los beneficios y la viabilidad del pacto social formal: en 1985, sus principales partidos políticos habían firmado un acuerdo escrito, el “Pacto de Punto Fijo”. Se comprometieron a defender la constitución y a respetar los resultados electorales; establecieron un mínimo programa común y la promesa de compartir el poder con los rivales electorales; e incorporaron al gobierno elementos de la llamada sociedad civil, tales como gremios y asociaciones profesionales. El pacto buscaba asegurar la estabilidad y la continuidad, y marginalizar aún más a fuerzas radicales como el





Partido Comunista de Venezuela. Fue bajo los auspicios del *puntofijismo* que, por tres décadas, el país cosechó su reputación de paraíso democrático y se volvió más conocido por el béisbol y sus reinas de belleza que por los golpes militares o las revoluciones. Pero el Pacto de Punto Fijo terminó con el *Caracazo*. El “punto fijo” fue desbordado primero por la marea de una multitud irrefrenable, y después por el brutal abandono de la pretensión de hegemonía por parte del Estado.

Hábitos y afectos

El disparador del *Caracazo* fue nada más (y nada menos) que el hábito. Los pasajeros estaban acostumbrados a pagar un determinado precio por el transporte público; y protestaron cuando fueron súbitamente forzados a tener que pagar otro. En respuesta a la doctrina del *shock* de la reforma neoliberal, que se impuso sobre la nación sin previo aviso después de que el Presidente Pérez hubiera hecho campaña en base a una plataforma ampliamente populista, la población venezolana reaccionó con irritación. La respuesta tuvo algo de conservadora: el alzamiento fue una expresión del *habitus*, tanto como de *conatus*, de instinto de autopreservación o supervivencia. El impulso de protestar también proviene de hábitos tradicionales. La historiadora Margarita López Maya subraya la continuidad entre la rebelión de 1989 y episodios anteriores de protesta social: por ejemplo, en 1902, el bloqueo de los puertos venezolanos por parte de Gran Bretaña y Alemania provocó “protestas protagonizadas por multitudes de organización y liderazgo desconocidos”. Posteriormente, nuevos disturbios acompañaron en 1935 la muerte del dictador Juan Vicente Gómez, en respuesta a los cuales el General José López Contreras, el sucesor de Gómez, “respetó a la multitud”, moviéndose “en clara búsqueda de ganarse al *pueblo*”. Pero la inestabilidad continuó hasta 1936, lo que produjo el crecimiento de “organizaciones políticas que buscarían en los próximos años canalizar la fuerza depositada en esas multitudes hacia formas de comunicación más estables y fluidas para dialogar con el poder” (López Maya, 2000: 78, 80, 84).

Lentamente, se fue realizando el proyecto de López Contreras de convertir a la multitud en un pueblo. Durante el transcurso de los años cuarenta y cincuenta, a pesar de la ola de protestas en 1945 (marcada por un particular “tono festivo”) y en 1948, sin mencionar enero de 1958 con la caída del último régimen dictatorial del país, “el protagonismo de la multitud cedió ante el de las organizaciones sociales y políticas” (López Maya, 2000: 85, 87). En síntesis, la rápida modernización y urbanización de Venezuela durante la primera mitad del siglo XX (cuando se descubrió petróleo, y la economía, basada en la agricultura, se transformó en una economía basada en los hidrocarburos) se caracterizó por una serie de protestas y manifestaciones multitudinarias. Pero eventualmente fueron absorbidas y desarmadas por la





llamada sociedad civil. El Pacto del Punto Fijo en 1958 fue la culminación de un largo proceso de reacción estatal a esta multitud omnipresente. En los treinta años de democracia subsiguientes, la multitud apenas fue visible: "Las instituciones políticas de la mediación reemplazaron primero a las multitudes, y luego las excluyeron del sistema político". Pero el *Caracazo* reveló su continua presencia, ahora más amplia y más fuerte que nunca. A partir de 1989, "las multitudes han vuelto a tomar la calle" (López Maya, 2000: 101, 104).

El *Caracazo* fue algo nuevo y conocido a la vez. Fue conocido por el hecho de que retomó hábitos de protesta por mucho tiempo latentes aunque nunca del todo olvidados. Fue el retorno de afectos largamente reprimidos aunque nunca del todo eliminados. Para Coronil y Skurski, fue la encarnación última de la "corriente de energías instintivas" que por tanto tiempo han sido codificadas como "barbarie" por el discurso cultural venezolano, sobre todo por la ficción fundacional de la nación, la novela *Doña Bárbara* de 1929. Su autor, Rómulo Gallegos, en breve, a fines de los años cuarenta, se convertiría en presidente, contribuyendo de ese modo al proyecto de domar la "energía" y las "pasiones" de la multitud por medio de la política tanto como de la literatura. Y aun así el *Caracazo* fue también algo novedoso: fue un punto de inflexión en la historia venezolana y, según Coronil y Skurski, fue parte de un "reordenamiento a escala mundial de la política orgánica" (Coronil y Skurski, 1991: 299, 334). Una marca de su novedad y del modo en que quebró el marco de la representación política y social fue el hecho de que por mucho tiempo nadie supo cómo llamarlo. Los acontecimientos "perturbaron los esquemas establecidos de interpretación, resistiendo los esfuerzos de las fuerzas del oficialismo y de la oposición de fijarlo mediante un nombre". Fueron el "27-F" o "los sucesos"; "los disturbios" o "el sacudón"; una "explosión social", una "poblada" o "el masacrón"; o simplemente "la guerra" (Coronil y Skurski, 1991: 311). El lenguaje no podía contener lo que había ocurrido. El *Caracazo* fue un afecto.

Paralelamente, un reducido grupo de jóvenes oficiales militares también estaba tratando de comprender lo que había ocurrido. El Movimiento Bolivariano Revolucionario o MBR era una organización clandestina, fundada en 1982, que reunía a aspirantes a revolucionarios que habían jurado fidelidad a un vago conjunto de ideales basados en la filosofía política iluminista de Simón Bolívar. Llegaron a convencerse de que la única manera de lograr un cambio significativo en Venezuela era a través de un golpe de Estado. Poco había pasado con la conspiración, cuando el *Caracazo*, con su explosión de súbita violencia en las calles, los tomó por sorpresa como a todo el mundo: "se sintieron agraviados porque el momento y la oportunidad que habían estado esperando se anticipó, sin que tuvieran ninguna oportunidad de actuar". Ante sus ojos, creyeron ver algo parecido al surgimiento de un movimiento histórico que amenazaba al viejo orden, pero estos jóvenes reformistas no estaban en posición de imponer ningún liderazgo hegemónico; no estaban





“ni remotamente preparados” (Gott, 2000: 43, 47). El más decepcionado por la imposibilidad del MBR de aprovechar la oportunidad fue el fundador del movimiento: un joven oficial del Ejército que pasó la mañana del 27 de febrero enfermo, en cama. Su nombre era Hugo Chávez Frías.

Chávez reconoció que el *Caracazo* era la expresión de un poder constituyente. En sus comienzos, él y su grupo aceleraron sus planes para tomar el poder, y empezaron a insistir con “la tesis de convocar a una Asamblea Constituyente como único camino para salir de la trampa” del *puntofijismo* y su descrédito (Chávez, 2002: 13). En febrero de 1992, tres años más tarde, se decidieron a actuar. Pero su intento de golpe fue un fracaso efímero. Las fuerzas rebeldes tomaron ciudades de provincia, pero en Caracas, Chávez fue incapaz de detener al Presidente Pérez tal como estaba planeado, y quedó rodeado e incomunicado en el museo histórico de la ciudad. Más tarde confesó que “la población civil no apareció” (citado en Gott, 2000: 69). El pueblo había desaparecido. Forzado a entregarse, el líder del golpe fallido pidió un minuto para hablar en la televisión nacional para comunicarles a sus aliados que también debían rendirse. Fue esta breve transmisión la que lo volvió famoso, cuando Chávez declaró al país que el intento de derrocar el régimen, “por ahora”, había fracasado. En la TV, dirigiéndose directamente a la nación sin la mediación del MBR o de cualquier otra organización, Chávez encontró finalmente su oficio. Si bien pronto sería encarcelado por su rol de líder de la conspiración, en el transcurso de un segundo, por medio de una frase de dos palabras que anunciaba el cambio por venir, quedó identificado con una promesa mesiánica.

En 1994, Chávez fue absuelto y liberado (acusado de corrupción, Pérez había sido condenado y removido de la presidencia). El MBR, que ya había dejado de ser una organización clandestina, se focalizó en “su estrategia política fundamental de reclamar la convocatoria de una Asamblea Nacional Constituyente” (López Maya, 1998: 90). Durante el transcurso de la carrera presidencial de 1998, se volvió un partido político: el Movimiento Quinta República. Con la propuesta de construir una nueva república, Chávez fue elegido presidente con holgura, con el 56% de los votos. La asamblea constituyente se reunió en 1999, y en diciembre de ese año se aprobó una nueva constitución. La constitución llamaba a un “mega-referéndum” por una única vez, en el que todos los cargos oficiales, desde el delegado municipal hasta el presidente, debían ser relegitimados. El 30 de julio de 2000, con más de 33.000 candidatos compitiendo por más de 6.000 cargos, la elección, de un solo golpe, “eliminó casi por completo a la vieja élite política del país de los puestos más influyentes de las instituciones públicas venezolanas” (Wilpert, 2007: 22). La vieja guardia se había ido; pero en cada nueva elección una nueva guardia tomaba su lugar. El viejo pacto se había roto; un nuevo pacto, en el que el Estado apelaría directamente a la multitud desde los medios, había comenzado.





La poshegemonía insiste

La televisión fue una herramienta utilizada por Chávez para la captura de la nación, desde el intento de golpe de 1992 en adelante. Ya en el poder, las apariciones televisivas de Chávez y su *talk show* semanal *Aló, Presidente* han sido uno de los pilares de su atracción neopopulista. Comentando una edición del show que duró más de ocho horas, el periodista Rory Carroll cita en 2007 la observación del politólogo venezolano Arturo Serrano de que “Chávez gobierna desde *Aló, Presidente*”. Pero Serrano se centra en la forma en que este “programa en vivo único en su género” es un vehículo de comunicación entre el Presidente y sus colegas y subordinados. “Es en este show donde los ministros se enteran si han sido despedidos o incorporados al gobierno; donde los intendentes y los gobernadores son reprendidos por cualquier error que hayan cometido” (Carroll, 2007). Pero mucho más importante es la forma en la que Chávez, “mago de las emociones”, emplea la televisión para construir una nueva forma de pacto social, precario y ambivalente (Uzcátegui, 1999).

En abril de 2002, el derrocamiento y la precipitada restauración del régimen de Chávez revelaron los límites de este pacto televisivo y de la política mediática en general.¹ El golpe fue la culminación previsible de una batalla por la pantalla; en el contragolpe, apenas dos días después, la multitud emergió inesperadamente, pero a cara descubierta. En febrero, Chávez había echado al presidente y a la mayoría del directorio de la compañía petrolera estatal, PDVSA. La gerencia respondió con un descenso en la producción y luego con un paro; Chávez despidió entonces a diecinueve gerentes. Durante el mes de marzo y a principios de abril, una constante cobertura mediática de una crisis inminente tuvo a Caracas en vilo. La prensa y los canales de televisión lanzaron un asalto abierto y coordinado al gobierno, dándoles espacio a los opositores de Chávez. Solo el canal de TV estatal estaba abiertamente a favor del régimen. Chávez impuso por decreto transmisiones en cadena, que obligaban a todos los canales a transmitir sus largos discursos a la nación. Dos series de discursos televisivos luchaban entre sí. Los medios comerciales redoblaron su oposición, subvirtiendo las cadenas mediante la sobreimpresión de textos que protestaban contra el “abuso” de la libertad de prensa, o dividiendo la pantalla entre imágenes de los discursos de Chávez de un lado e imágenes de protestas antigubernamentales del otro. La lucha por la dominación estaba corporizada por la pantalla dividida de la TV.

Los opositores de Chávez golpeaban cacerolas y sartenes para ahogar la voz presidencial, y protestaban frente a la sede de PDVSA; sus partidarios se concentraban en actos televisados frente al palacio presidencial. La oposición

1. Mi descripción del golpe de 2002 proviene de mi experiencia personal de los acontecimientos. Véase también Beasley-Murray (2002b).





llamó a una huelga general, que el 10 de abril se volvió indefinida. Una marcha opositora fue convocada para la mañana del jueves 11, fuertemente promovida por los canales privados. Ese día, 200.000 manifestantes marcharon más allá del destino fijado, en dirección al centro. Los momentos finales del régimen comenzaron cuando el Presidente, literal y simbólicamente, trató de desconectar los canales de televisión. Mientras la marcha se acercaba al palacio nacional, cerca de la una y media de la tarde, se anunció una cadena y Chávez apareció en la pantalla, transmitiendo desde su despacho frente a un retrato de Bolívar, minimizando los disturbios. Mientras estaba hablando, los canales terrestres fueron saliendo del aire uno por uno, quedando solamente el canal estatal. Lo que siguió fue un diálogo surrealista: los canales privados (visibles ahora solo para los suscriptores de cable) partieron sus pantallas una vez más, mostrando confusas imágenes mudas de disturbios afuera del palacio, superponiendo su propio comentario, y Chávez respondiendo en vivo a lo que los canales de TV iban acotando al discurso oficial. Luego la señal se cortó y el juego terminó. Los canales abandonaron a Chávez y se dedicaron a las imágenes (repetidas, no sincronizadas) de los acontecimientos previos: imágenes desorganizadas de jóvenes arrojando piedras; heridos en camilla; partidarios de Chávez portando armas; cuerpos. La movilización de tropas y de tanques y los comunicados del Ejército eran señales de un golpe en pleno desarrollo. Durante la noche, la televisión estatal pasaba documentales sobre flora y fauna, hasta que se cortó completamente, mientras los canales privados volvieron al aire a pleno. Comenzó a circular una versión: que Chávez le había ordenado a la policía abrir fuego contra los manifestantes. Pero las imágenes no eran muy creíbles. Siempre hay algo que se escapa. El alto mando del Ejército se declaró en contra del Presidente, y a la 1:30 am, el sonido de ollas y cacerolas y los fuegos artificiales saludaron la noticia de que Chávez estaba bajo custodia. El empresario Pedro Carmona apareció en la televisión como el nuevo Presidente.

Doce horas más tarde, las imágenes incoherentes y recortadas del día previo fueron emitidas una y otra vez, fijando aunque fuera tan solo en virtud de su repetición ordenada el relato lineal y coherente que dieron los diarios. Escenas borrosas de hombres disparando pistolas desde un puente, mejoradas digitalmente y con un círculo encerrando el arma, eran el contexto dado por diagramas y testimonios directos que ofrecía el periodismo gráfico. Por la mañana del sábado 13, los titulares anunciaban "Un paso en la dirección correcta". El Presidente Carmona prestó juramento y nombró un gobierno "de transición", cuyas primeras medidas fueron anunciadas. Toda huella del régimen anterior iba a ser borrada. Hasta cambió el nombre del país: de la "República Bolivariana de Venezuela" de la Constitución de 1999 a simplemente "República de Venezuela", otra vez. El crítico cultural Luis Duno Gottberg muestra cómo, durante este *interregnum*, "cierto tipo de colectividad –representada como turba, horda, chusma, lumpenaje– fue desplazada por un orden racional aceptable, democrático y organizado, de signo opuesto"





(Duno Gottberg, 2004: 118). Sin embargo, por todos lados, se estaba tramando otra versión. Fragmentos de información comenzaron a circular de boca en boca o por celular. Había rumores acerca de disturbios en las calles; de un regimiento de paracaidistas y de una sección de la Fuerza Aérea que se habían rebelado; de un inminente estado de sitio. Como si hubieran salido de ninguna parte, procesiones de desarrapados comenzaron a avanzar hacia el centro, para converger en el palacio nacional, cantando consignas a favor de Chávez y mostrando carteles del Presidente depuesto. Iban repartiendo volantes caseros. Otros chavistas se apropiaron de colectivos, llamando a los transeúntes a plegarse a la improvisada protesta.

En algunas radios se mencionan versiones de masas en las calles, pero principalmente transmiten los comunicados oficiales. El Presidente Carmona declaró que la situación estaba bajo control, negando cualquier insubordinación entre las Fuerzas Armadas, pero anunció que iba a separar a algunos de los altos mandos de sus cargos. El pacto entre el Ejército y las empresas se iba aclarando. La TV comercial continuaba con su programación normal: novelas, comedias norteamericanas, programas de concursos. El canal estatal seguía fuera del aire. Solo a través del cable, desde la BBC World y la CNN en español, llegaban informaciones de los disturbios en los barrios obreros de Caracas y de la negativa del regimiento de paracaidistas a deponer sus armas. La BBC hablaba de miles de manifestantes afuera del palacio. Cayó la noche, y ni noticias de los medios. La autocensura del entretenimiento liviano bloqueaba la posibilidad de reconocer que lentamente estaba emergiendo una multitud a favor de Chávez. Sin embargo, abruptamente, uno de los canales interrumpió su programación para mostrar imágenes de la calle. Un grupo de jóvenes manifestantes, en motos y scooters, protestaban frente a la vidriera del canal. Tiraron piedras, rompieron algunos vidrios y pintaron graffitis. Se formó una nueva cadena, al tiempo que en todos los canales aparecía la misma imagen de los manifestantes "atacando" el edificio. El grupo se marchó y volvieron las novelas. Hasta que un grupo similar apareció en otro canal, y luego en otro, y en otro. No hubo más piedras, pero ahora las manifestaciones por lo menos podían entreverse, en retazos, en el exterior de los estudios de televisión. Los canales partieron sus pantallas en tres, y como una de las imágenes era la pantalla misma, el cuadro se fragmentaba todavía aún más en una regresión al infinito de imágenes distorsionadas tomadas a través de vidrios rajados. Ninguna cámara se aventuraba a salir al exterior.

De pronto, alrededor de las diez y media de la noche, la televisión estatal volvió a salir al aire. Los que habían recuperado el canal estaban improvisando, desesperadamente. Pero daban una versión de los acontecimientos del último jueves muy diferente al relato construido para justificar el golpe: los francotiradores disparando sobre la multitud tiraban sobre los chavistas, no sobre los opositores. Chávez no había renunciado; había sido detenido por la fuerza. El Presidente Carmona era la cabeza ilegítima de un régimen de facto. Miles de personas estaban en la calle exigiendo el retorno de Chávez. En las



horas siguientes, problemas técnicos hicieron que el canal entrara y saliera del aire varias veces. En repetidas ocasiones el canal intentaba mostrar imágenes desde el interior del palacio presidencial. Alrededor de la 1 am, en medio de un estado de euforia y confusión, el vicepresidente de Chávez, Diosdado Cabello, juró como presidente. Venezuela tenía ahora tres presidentes al mismo tiempo: Chávez, Carmona y Cabello. El único interrogante que se planteaban los miles de manifestantes en las puertas del palacio presidencial, y que todavía rodeaba a los canales de televisión privados, era: ¿dónde estaba Chávez?

Lo impensable había ocurrido. Cuando el palacio fue efectivamente devuelto a los partidarios del régimen depuesto, poco antes de las tres de la mañana, un helicóptero trajo a Hugo Chávez de vuelta, aclamado por miles de partidarios al borde del delirio. Todas las estaciones de televisión estaban pasando ahora las imágenes provistas por el canal del Estado, sin ninguna clase de comentarios; una nueva cadena se había formado, en tanto la televisión privada guardaba un silencio perplejo. El Presidente retornó al despacho desde donde había transmitido al inicio del golpe. Pero ahora ya no estaba solo, sino flanqueado por sus ministros en una habitación repleta de murmullos de excitación. El golpe había sido derrocado de manera casi invisible, en los márgenes de los medios. La democracia había retornado a pesar del silencio de asombrosas proporciones autoimpuesto por los medios. Una revuelta masiva estalló mientras las clases medias del país miraban novelas y programas de juegos; los canales de televisión cubrieron solo los momentos finales, y recién cuando fueron forzados a hacerlo. A partir de allí simplemente fueron testigos mudos de un acontecimiento casi sin precedentes, mientras el golpe era volteado menos de cuarenta y ocho horas después del triunfo inicial. Sin nada para decir, los diarios del día siguiente simplemente no salieron.

La alianza entre militares y empresarios que planeó el golpe fue débil, y solo podía sobrevivir a fuerza de represión y apatía. Los militares fueron reacios a recurrir a la represión, y los golpistas no fueron recibidos con apatía, sino con una insurrección multitudinaria, extraordinaria y prácticamente espontánea. La destitución del golpe fue también una revuelta contra el régimen televisivo del que el propio Chávez fue cómplice. El gobierno de Chávez dependía demasiado de la figura del propio presidente, cuya promesa de un contrato directo a través de un medio televisivo demostró ser insustancial. El *chavismo* creó el vacío político que permitió que por un breve lapso el pacto de extrema derecha entre las armas y el comercio tomara el control. Sin embargo, en el transcurso del acontecimiento, la multitud vino para llenar ese vacío. La insurrección del 13 de abril mostró que el régimen de Chávez no es producto de la televisión o del carisma, sino que está constituido por la multitud. El Presidente pensaba que podía servir de sustituto, enmascarando la agencia de la multitud como suya propia. Pero el propio Chávez está lejos de ser indispensable. En los tumultuosos dos días en que el Presidente fue dete-



nido, el *chavismo* sin Chávez demostró tener un poder propio, haciendo tratabillar los confusos intentos de representación. El contragolpe apunta una vez más en dirección a una política más allá de la sustitución sistemática de la multitud por el pueblo, del afecto por la emoción, del hábito por la hegemonía. Apunta a la poshegemonía.





Bibliografía

- Abrams, Philip. "Notes on the Difficulty of Studying the State". *Journal of Historical Sociology* 1, n° 1 (marzo), 1988: 58-89.
- Agamben, Giorgio. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Traducción al inglés: Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press, 1998. [Ed. cast.: *Homo sacer*. Valencia: Pre-Textos, 1999.]
- . *The Open: Man and Animal*. Traducción al inglés: Kevin Attell. Stanford: Stanford University Press, 2004. [Ed. cast.: *Lo abierto*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2006.]
- . *State of Exception*. Traducción al inglés: Kevin Attell. Chicago: University of Chicago Press, 2005. [Ed. cast.: *Estado de excepción. Homo sacer II*. Valencia: Pre-Textos, 2004.]
- Agger, Ben. *Cultural Studies as Critical Theory*. Londres: Falmer, 1992.
- Agosín, Marjorie. *Tapestries of Hope, Threads of Love: The "Arpillera" Movement in Chile, 1974- 1994*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1996.
- Alegría, Claribel y D.J. Flakoll. *No me agarran viva: la mujer salvadoreña en la lucha*. México: Ediciones Era, 1983.
- Ali, Tariq. *Pirates of the Caribbean: Axis of Hope*. Londres: Verso, 2006a.
- . "Axis of Hope: Venezuela and the Bolivarian Dream". *Counterpunch* (30 de noviembre), 2006b. Disponible *on line* en: <www.counterpunch.org>.
- Althusser, Louis. *Essays in Self-Criticism*. Traducción al inglés: Graham Locke. Londres: New Left Books, 1976.
- . "Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes Towards an Investigation)". *Essays on Ideology*. Londres: Verso, 1984: 1-60.
- Álvarez, Sonia, Evelina Dagnino y Arturo Escobar (eds.). *Cultures of Politics / Politics of Cultures: Re-Visioning Latin American Social Movements*. Boulder: Westview, 1998.





- . "Introduction: The Cultural and the Political in Latin American Social Movements". En: Sonia Álvarez, Evelina Dagnino y Arturo Escobar, 1998: 1-29.
- Aman, Kenneth y Cristián Parker (eds.). *Popular Culture in Chile: Resistance and Survival*. Boulder: Westview, 1991.
- Apter, David. "Political Violence in Analytical Perspective". En: *The Legitimization of Violence*, David Apter (ed.). Nueva York: New York University Press, 1997: 1-32.
- Arditi, Benjamin. "Post-hegemonía: la política fuera del paradigma post-marxista habitual". *Contemporary Politics* 13, n° 3 (septiembre), 2007: 205-226.
- Aristóteles. *La política*. Traducción al castellano: Patricio Azcárate. Madrid: Espasa-Calpe, 1997.
- Arnold, Matthew. *Culture and Anarchy*, J. Dover Wilson (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1935.
- Asociación Nacional de Medios Comunitarios, Libres y Alternativos. "Somos expresión de la multitud". Comunicación popular para el socialismo. Disponible *on line*: <www.medioscomunitarios.org>.
- Auyero, Javier. *La política de los pobres: las prácticas clientelistas del peronismo*. Buenos Aires: Manantial, 2001.
- Ayala, Edwin Ernesto. *El tope y más allá: Desde la ofensiva del 89 a los acuerdos de paz; Testimonio de una guerrilla*. San Salvador: Sombrero Azul, 1997.
- Beasley-Murray, Jon. "Peronism and the Secret History of Cultural Studies: Populism and the Substitution of Culture for State". *Cultural Critique*, n° 39 (primavera), 1998: 189-224.
- . "Towards an Unpopular Cultural Studies: The Perspective of the Multitude". En: *Cultura popular: Studies in Spanish and Latin American Popular Culture*, Shelley Godsland y Anne White (eds.). Oxford: Peter Lang, 2002a: 27-45.
- . "Media and Multitude: Chronicle of a Coup Unforetold". *JILAS: Journal of Iberian and Latin American Studies* (Melbourne) 8, n° 1 (julio), 2002b: 105-116.
- . "Latin America and the Global System". En: *The Companion to Latin American Studies*, Philip Swanson (ed.). Londres: Arnold, 2003: 222-238.
- Bedini, Silvio (ed.). *Christopher Columbus and the Age of Exploration: An Encyclopedia*. Nueva York: Da Capo, 1998.
- Beezley, William H., Cheryl English Martin y William E. French. "Introduction: Constructing Consent, Inciting Conflict". En: *Rituals of Rule, Rituals of Resistance: Public Celebrations and Popular Culture in Mexico*, William H. Beezley, Cheryl English Martin y William E. French (eds.). Wilmington, DE: Scholarly Resources, 1994: xiii-xxxii.
- Bell, Jeffrey. *Populism and Elitism: Politics in the Age of Elitism*. Washington, DC: Regnery Gateway, 1992.
- Belsey, Catherine. "From Cultural Studies to Cultural Criticism?" En: *Interrogating Cultural Studies: Theory, Politics and Practice*, Paul Bowman (ed.). Londres: Pluto, 2003: 19-29.



- Benjamin, Walter. *Para un crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. Traducción al castellano: Roberto Blatt. Madrid: Taurus-Alfaguara, 1998.
- Bennett, Jonathan. *A Study of Spinoza's "Ethics"*. Indianapolis, IN: Hackett, 1984.
- Berger, Rony. "America Under Attack: The Psychological Impacts of the Terror Attack on the Citizens of the USA". NATAL: *Israel's Trauma Center for Victims of War and Terror*, 2001. Disponible on line: <www.natal.org.il/english>.
- Beverly, John. *Against Literature*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.
- . *Testimonio: On the Politics of Truth*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2004.
- Beverly, John y Marc Zimmerman. *Literature and Politics in the Central American Revolutions*. Austin: University of Texas Press, 1990.
- Bewes, Timothy. *Cynicism and Postmodernity*. Londres: Verso, 1997.
- Bey, Hakim. *T.A.Z.: The Temporary Autonomous Zone, Ontological Anarchy, Poetic Terrorism*. Brooklyn, NY: Autonomedia, 1991.
- Binford, Leigh. "Peasants, Catechists, Revolutionaries: Organic Intellectuals in the Salvadoran Revolution, 1980-1992". En: Lauria-Santiago y Binford (eds.), 2004: 105-125.
- Blissett, Luther. Q. Traducción al inglés: Shaun Whiteside. Londres: William Heinemann, 2003.
- Bongie, Chris. *Exotic Memories: Literature, Colonialism and the Fin De Siècle*. Stanford: Stanford University Press, 1991.
- Bourdieu, Pierre. *Outline of a Theory of Practice*. Traducción al inglés: Richard Nice. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- . *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. Traducción al inglés: Richard Nice. Londres: Routledge y Kegan Paul, 1984.
- . *Homo Academicus*. Traducción al inglés: Peter Collier. Cambridge: Polity, 1988.
- . *The Logic of Practice*. Traducción al inglés: Richard Nice. Cambridge: Polity, 1990.
- . "Concluding Remarks: For a Sociogenetic Understanding of Intellectual Works". Traducción al inglés: Nicole Kaplan, Craig Calhoun y Leah Florence. En: *Bourdieu: Critical Perspectives*, Craig Calhoun, Edward LiPuma y Moïse Postone (eds.). Cambridge: Polity, 1993: 263-275.
- . *Practical Reason: On the Theory of Action*. Cambridge: Polity, 1998a.
- . *Acts of Resistance: Against the New Myths of Our Time*. Traducción al inglés: Richard Nice. Cambridge: Polity, 1998b.
- . *Pascalian Meditations*. Traducción al inglés: Richard Nice. Cambridge: Polity, 2000.
- . *Firing Back: Against the Tyranny of the Market 2*. Traducción al inglés: Loïc Wacquant. Nueva York: The New Press, 2003.



- Bourdieu, Pierre y Jean-Claude Passeron. *Reproduction in Education, Society and Culture* [2^a ed.]. Traducción al inglés: Richard Nice. Londres: Sage, 1990.
- Bourdieu, Pierre y Alain Darbel, con Dominique Schnapper. *The Love of Art: European Art Museums and their Public*. Traducción al inglés: Caroline Beattie y Nick Merriman. Cambridge: Polity, 1991.
- Bourdieu, Pierre y Loïc Wacquant. *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- Bourdieu, Pierre et al. *The Weight of the World: Social Suffering in Contemporary Society*. Traducción al inglés: Priscilla Parkhurst Ferguson et al. Cambridge: Polity, 1999.
- Bourke, Joanna. *Fear: A Cultural History*. Londres: Virago, 2006.
- Bracamonte, José Angel Moroni y David E. Spencer. *Strategy and Tactics of the Salvadoran FMLN Guerrillas: Last Battle of the Cold War, Blueprint for Future Conflicts*. Westport, CT: Praeger, 1995.
- Brennan, Teresa. *The Transmission of Affect*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2004.
- Brennan, Timothy. "The Italian Ideology". En: *Debating Empire*, Gopal Balakrishnan (ed.). Londres: Verso, 2003: 97-120.
- . *Wars of Position: The Cultural Politics of Left and Right*. Nueva York: Columbia University Press, 2006.
- Burgos-Debray, Elisabeth. "Introduction". En: Menchú, I, Rigoberta Menchú: *An Indian Woman in Guatemala*. Traducción: Ann Wright. Londres: Verso, 1984: xi-xxi.
- Butler, Judith. *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. Londres: Routledge, 1997.
- Byrne, Hugh. *El Salvador's Civil War: A Study of Revolution*. Boulder: Lynne Rienner, 1996.
- Cabezas, Omar. *La montaña es algo más que una inmensa estepa verde*. Managua, Nicaragua: Nueva Nicaragua, 1982.
- Caffentzis, George. "The End of Work or the Renaissance of Slavery? A Critique of Rifkin and Negri". *Multitudes Web*, 17/03/2005. Disponible on line: <www.multitudes.samizdat.net>.
- . "Acts of God and Enclosures in New Orleans". *Mute Magazine* 2, n° 2 (mayo), 2006: 78-87. *Mute: Culture and Politics after the Net*, 24/05/2006. Disponible on line: <www.metamute.org>.
- Cahoone, Lawrence. *Civil Society: The Conservative Meaning of Liberal Politics*. Oxford: Blackwell, 2002.
- Calderón, Fernando, Alejandro Piscitelli y José Luis Reyna. "Social Movements: Actors, Theories, Expectations". En: Escobar y Álvarez, 1992: 19-36.
- Caldwell, Wilber. *Cynicism and the Evolution of the American Dream*. Dulles, VA: Potomac, 2006.
- Camdessus, Michel. "The IMF and Good Governance". Discurso ante



- Transparency International (21 de junio), 1998, International Monetary Fund. Disponible on line: <<http://internationalmonetaryfund.com>>.
- Canterucci, Jim. *Personal Brilliance: Mastering the Everyday Habits that Create a Lifetime of Success*. Nueva York: AMACOM, 2005.
- Carroll, Rory. "Government by TV: Chávez Sets 8-Hour Record". *The Guardian* (25 de septiembre), 2007. Disponible on line: <www.guardian.co.uk/media>.
- Castañeda, Jorge. *La utopía desarmada: Intrigas, dilemas y promesas de la izquierda en América Latina*. México: Planeta, 1993.
- . *Compañero: The Life and Death of Che Guevara*. Traducción al inglés: Marina Castañeda. Nueva York: Knopf, 1997.
- Castro, Daniel. *Another Face of Empire: Bartolomé de Las Casas, Indigenous Rights and Ecclesiastical Imperialism*. Durham, NC: Duke University Press, 2007.
- Centre for Contemporary Cultural Studies. *The Empire Strikes Back: Race and Racism in 70s Britain*. Londres: Hutchinson, 1982.
- Chaloupka, William. *Everybody Knows: Cynicism in America*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.
- Chávez, Hugo. *Un hombre, un pueblo. Entrevista de Marta Harnecker*. San Sebastián: Tercera Prensa, 2002.
- Chávez Toro, Carlos. *Susy Díaz: Anatomía de una democracia*. Lima: Arteidea, 1995.
- Chavkin, Samuel. *Storm Over Chile: The Junta Under Siege*. Chicago: Lawrance Hill Books, 1989.
- Chen-Wishart, Mindy. *Contract Law* [2ª ed.]. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Cherki, Eddy y Michel Wiewiorka. "Autoreduction Movements in Turin". En: *Autonomia: Post-Political Politics* [2ª ed.], Sylvère Lotringer y Christian Marazzi (eds.). Los Ángeles: Semiotext(e), 2007: 72-78.
- Chun, Lin. *The British New Left*. Edimburgo: Edinburgh University Press, 1993.
- Ciria, Alberto. *Política y cultura popular: La Argentina peronista, 1946-1955*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 1983.
- Clements, Charles. *Witness to War: An American Doctor in El Salvador*. Nueva York: Bantam, 1984.
- Clough, Patricia Ticineto y Jean Halley (eds.). *The Affective Turn: Theorizing the Social*. Durham, NC: Duke University Press, 2007.
- Cohen, Jean y Andrew Arato. *Sociedad civil y teoría política*. Traducción al castellano: Roberto Reyes Mazzo. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Colas, Dominique. *Civil Society and Fanaticism: Conjoined Histories*. Traducción al inglés: Amy Jacobs. Stanford: Stanford University Press, 1997.
- Colectivo Huitzilipochtli. *El "Cipitío" en el Salvador Sheraton: Un round de 11 días de 10 años de guerra*. San Salvador: Arcoiris, 1990.
- Colectivo Situaciones. "¿Hay una 'nueva gobernabilidad'?" *La fogata*, n° 1 (marzo), 2006. Situaciones: Colectivo de investigación militante. Disponible on line: <www.situaciones.org>.



- Colombat, André Pierre. "Deleuze and the Three Powers of Literature and Philosophy: To Demystify, to Experiment, to Create". En: *Deleuze and Guattari: Critical Assessments of Leading Philosophers*, Gary Genosko (ed.). Londres: Routledge, 2001: 207-222.
- Colón, Cristóbal. *Los cuatro viajes del almirante y su testamento*. Ignacio B. Anzoátegui (ed. y prólogo). Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1946.
- Comisión de la Verdad y Reconciliación. *Informe final* [9 vols.]. Lima, 2003. Comisión de la Verdad y Reconciliación: <www.cverdad.org.pe>.
- Conaghan, Catherine. "Polls, Political Discourse and the Public Sphere: The Spin on Peru's Fuji-golpe". En: *Latin America in Comparative Perspective: New Approaches to Methods and Analysis*, Peter H. Smith (ed.). Boulder: Westview, 1995: 227-255.
- Conaghan, Catherine y James Malloy. *Unsettling Statecraft: Democracy and Neoliberalism in the Central Andes*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1994.
- Conniff, Michael. "Introduction". En: *Populism in Latin America*, Michael Conniff (ed.). Tuscaloosa: University of Alabama Press, 1999: 1-21.
- Cornejo Polar, Antonio. *Escribir en el aire: Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima: Latinoamericana, 2003.
- Coronil, Fernando y Julie Skurski. "Dismembering and Remembering the Nation: The Semantics of Political Violence in Venezuela". *Comparative Studies in Society and History* 33, n° 2 (abril), 1991: 288-337.
- Cotler, Julio y Romeo Grompone. *El fujimorismo: Ascenso y caída de un régimen autoritario*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2000.
- Covey, Stephen. *The 7 Habits of Highly Effective People*. Nueva York: Simon y Schuster, 1989.
- Craft, Linda J. *Novels of Testimony and Resistance from Central America*. Gainesville: University Press of Florida, 1997.
- Crassweller, Robert. *Perón and the Enigmas of Argentina*. Nueva York: Norton, 1987.
- Critchley, Simon. "Why I Love Cultural Studies". En: *Interrogating Cultural Studies: Theory, Politics and Practice*, Paul Bowman (ed.). Londres: Pluto, 2003: 59-75.
- . "Is there a Normative Deficit in the Theory of Hegemony?". En: Critchley y Marchant (eds.), 2004: 113-122.
- Critchley, Simon y Oliver Marchant (eds.). *Laclau: A Critical Reader*. Londres: Routledge, 2004.
- . "Introduction". En: Critchley y Marchant (eds.), 2004: 1-13.
- Cummins, John. *The Voyage of Christopher Columbus: Columbus' own Journal of Discovery Newly Restored and Translated*. Londres: Weidenfeld y Nicolson, 1992.
- Dalton, Clare. "An Essay in the Deconstruction of Contract Doctrine". *The Yale Law Journal* 94, n° 5 (abril), 1985: 997-1114.
- Dalton, Roque. *Miguel Mármol*. Traducción al inglés: Kathleen Ross y Richard Schaaf. Boulder: Curbstone, 1987.



- Damasio, Antonio. *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow and the Feeling Brain*. Orlando, FL: Harcourt, 2003.
- Danner, Mark. *The Massacre at El Mozote: A Parable of the Cold War*. Nueva York: Vintage, 1994.
- Dean, Jodi. "The Networked Empire: Communicative Capitalism and the Hope for Politics". En: *Empire's New Clothes: Reading Hardt and Negri*, Paul A. Passavant y Jodi Dean (eds.). Nueva York: Routledge, 2004: 265-288.
- De Certeau, Michel. *La invención de lo cotidiano*. Vol. 1: *Artes de hacer*. Traducción al castellano: Alejandro Pescador. México: Universidad Iberoamericana, 2000.
- Degregori, Carlos Iván. *Qué difícil es ser Dios: Ideología y violencia política en Sendero Luminoso*. Lima: El Zorro de Abajo, 1989a.
- . "Sendero Luminoso". 1. *Los hondos y mortales desencuentros*; 2. *Lucha armada y utopía autoritaria*. Documentos de trabajo 4 y 6. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1989b.
- . *El surgimiento de Sendero Luminoso: Ayacucho, 1969-1979*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1990.
- . "The Maturation of a Cosmocrat and the Building of a Discourse Community: The Case of the Shining Path". En: *The Legitimization of Violence*, David Apter (ed.). Nueva York: New York University Press, 1997: 33-82.
- . "Harvesting Storms: Peasant *Rondas* and the Defeat of Sendero Luminoso in Ayacucho". En: Stern (ed.), 1998: 128-157.
- . *La década de la antipolítica: Auge y huida de Alberto Fujimori y Vladimiro Montesinos* [2ª ed.]. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2000.
- Degregori, Carlos Iván, José Coronel, Ponciano del Pino y Orin Starn. *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1996.
- De Ípola, Emilio. "Populismo e ideología. (A propósito de Ernesto Laclau: *Política e ideología en la teoría marxista*)". *Revista Mexicana de Sociología* 41, n° 3, 1979: 925-960.
- De Landa, Manuel. *A Thousand Years of Nonlinear History*. Nueva York: Swerve, 1997.
- Deleuze, Gilles. *Foucault*. Traducción al castellano: José Vázquez Pérez. Barcelona: Paidós, 1987a.
- . *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*. Traducción al castellano: Irene Agoff. Barcelona: Paidós, 1987b.
- . *Spinoza: Practical Philosophy*. Traducción al inglés: Robert Hurley. San Francisco: City Lights, 1988.
- . *Conversaciones. 1972-1990*. Traducción al castellano: José Luis Pardo. Valencia: Pre-Textos, 1995.
- . "Postscriptum sobre las sociedades de control". *Conversaciones. 1972-1990*. Valencia, Pre-Textos, 1995: 277-282.
- . "Sobre la filosofía". *Conversaciones. 1972-1990*. Valencia: Pre-Textos, 1995.



- . *Diferencia y repetición*. Traducción al castellano: María Silvia Delpi y Hugo Beccacece. Buenos Aires: Amorrortu, 2002.
- . "La inmanencia: una vida...". En *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, Gabriel Giorgi y Fermín Rodríguez (comp., trad. y prólogo). Buenos Aires: Paidós, 2007.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. *El Antiedipo: capitalismo y esquizofrenia*. Traducción al castellano: Francisco Monge. Barcelona: Barral, 1974.
- . *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pretextos, 1980.
- . *¿Qué es la filosofía?* Traducción al castellano: Thomas Kauf. Barcelona: Anagrama, 1997.
- Deleuze, Gilles y Claire Parnet. *Dialogues*. Traducción al inglés: Hugh Tomlinson y Barbara Habberjam. Nueva York: Columbia University Press, 1987.
- Del Sarto, Ana, Alicia Ríos y Abril Trigo (eds.). *The Latin American Cultural Studies Reader*. Durham, NC: Duke University Press, 2004.
- Dfourmatelle, Anne. *Negri on Negri* [conversaciones con Antonio Negri]. Traducción al inglés: M. B. DeBevoise. Nueva York: Routledge, 2004.
- Díaz Martínez, Antonio. *Ajacucho: Hambre y esperanza* [2ª ed.]. Lima: Mosca Azul, 1985.
- Didion, Joan. *Salvador*. Nueva York: Washington Square, 1983.
- Di Tella, Guido. *Argentina Under Perón, 1973-76: The Nation's Experience with a Labour-based Government*. Nueva York: St. Martin's, 1983.
- Drake, Paul y Peter Winn. "The Presidential Election of 1999/2000 and Chile's Transition to Democracy". *LASA Forum* 31, n° 1 (primavera), 2000: 5-9.
- Dunkerley, James. *The Long War: Dictatorship and Revolution in El Salvador*. Londres: Junction Books, 1982.
- Duno Gottberg, Luis. "Mob Outrages: Reflections on the Media Construction of the Masses in Venezuela (April 2000 - January 2003)". *Journal of Latin American Cultural Studies* 13, n° 1 (marzo), 2004: 115-135.
- Eagleton, Terry. *The Ideology of the Aesthetic*. Oxford: Blackwell, 1990.
- Eckstein, Susan (ed.). *Power and Popular Protest: Latin American Social Movements*. Berkeley: University of California Press, 1989.
- . "Power and Popular Protest in Latin America". En: Eckstein (ed.), 1989: 1-60.
- Edwards, Michael. *Civil Society*. Cambridge: Polity, 2004.
- Ehrenberg, John. *Civil Society: The Critical History of an Idea*. Nueva York: New York University Press, 1999.
- Ekaizer, Ernesto. *Yo, Augusto*. Buenos Aires: Aguilar, 2003.
- Ellner, Steve y Miguel Tinker Salas. "Introduction: New Perspectives and the Chávez Phenomenon". En: *Venezuela: Hugo Chávez and the Decline of an "Exceptional Democracy"*, Steve Ellner y Miguel Tinker Salas (ed.). Lanham, MD: Rowman y Littlefield, 2007: XIII-XVI.
- Eltit, Diamela. *Lumpérica*. Santiago de Chile: Ornitórrinco, 1983.
- . *El padre mío*. Santiago de Chile: Francisco Zegers, 1989.



- . *Vaca sagrada*. Santiago de Chile: Planeta, 2002.
- Escobar, Arturo y Sonia E. Álvarez (eds.). *The Making of Social Movements in Latin America: Identity, Strategy and Democracy*. Boulder: Westview, 1992.
- . "Introduction: Theory and Protest in Latin America Today". En: Escobar y Álvarez (eds.), 1992: 1-15.
- Espinaza, José María. "Preliminar". En: Henríquez Consalvi, Carlos, *La terquedad del Izote: El Salvador, crónica de una victoria; La historia de Radio Venceremos*. México: Diana, 1992: 11-12.
- Felski, Rita. "The Invention of Everyday Life". *New Formations*, n° 39 (invierno), 1999-2000: 15-31.
- Fernández-Armesto, Felipe. *Columbus*. Londres: Duckworth, 1996.
- Flores Galindo, Alberto. "Muerte en Haquira, también..." *Márgenes*, n° 4 (diciembre), 1988.
- Foucault, Michel. "La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad". *Concordia*, n° 6, 1984: 99-116.
- . *Historia de la sexualidad*. Vol. 3: *La inquietud de sí*. Traducción al castellano: Tomás Segovia. Buenos Aires: Siglo XXI, 1987.
- . *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Traducción al castellano: Aurelio Garzón del Camino. Buenos Aires: Siglo XXI, 1989.
- . *Historia de la sexualidad*. Vol. 1: *La voluntad de saber*. Traducción al castellano: Ulises Guiñazú. Madrid: Siglo XXI, 1998.
- . "¿Qué es la Ilustración?". *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós, 1999: 335-352.
- . *La hermenéutica del sujeto: Cursos del Collège de France, 1981-1982*. Madrid: Akal, 2005.
- . *Los anormales: Curso en el Collège de France, 1974-1975*. Traducción al castellano: Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- Foweraker, Joe. *Theorizing Social Movements*. Londres: Pluto, 1995.
- Franco, Jean. "A Ghost Dance on the Fields of the Cold War". Inédito, 1998.
- . *The Decline and Fall of the Lettered City: Latin America in the Cold War*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002.
- Frei, Eduardo. "Prólogo". En: *Civil society and the Summit of the Americas: The 1998 Santiago Summit*, Richard Feinberg y Robin Rosenberg (eds.). Coral Gables, FL: North-South Center Press, 1999: v-vi.
- Frow, John. *Cultural Studies and Cultural Value*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Furedi, Frank. *Politics of Fear: Beyond Left and Right*. Londres: Continuum, 2005.
- Fuson, Robert. *The Log of Christopher Columbus*. Southampton: Ashford, 1987.
- García Canclini, Néstor. *Consumidores y ciudadanos: Conflictos multiculturales de la globalización*. México: Grijalbo, 1995.
- . *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Paidós, 2001.



- García Márquez, Gabriel. *El Coronel no tiene quien le escriba*. Buenos Aires: Sudamericana, 1968.
- . *Cien años de soledad*. Buenos Aires: Sudamericana, 1983.
- Geras, Norman. "Post-Marxism?". *New Left Review*, n° 163, 1987: 40-82.
- Gianotten, V. et al., "The impact of Sendero Luminoso on regional & national politics in Peru". En: Slater (ed.), *New Social Movements & the State in Latin America* (Ámsterdam): CEDLA; Cinnaminson, NJ, USA: Distributed by FORIS Publications USA, 1985.
- Gibb, Tom. "US Alert as Rebels Hold Four in Hotel". *The Times* (Londres), 22 de noviembre, 1989a.
- . "Sheraton Siege Ends as Rebels Withdraw". *The Times* (Londres), 23 de noviembre, 1989b.
- Giddens, Anthony. *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Stucturation*. Cambridge: Polity, 1986.
- Gilbert, Sandra y Susan Gubar. *The Madwoman in the Attic: The Woman Writer and the Nineteenth-Century Literary Imagination*. New Haven: Yale University Press, 1979.
- Gilroy, Paul. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993.
- . *Postcolonial Melancholia*. Nueva York: Columbia University Press, 2005.
- Giusti, Roberto. "El día en que bajaron los cerros". En: Ramia (ed.), 1989: 36-38.
- . "Noche de queda". En: Ramia (ed.), 1989: 75-77.
- Gonzales de Olarte, Efraín. *El neoliberalismo a la peruana: Economía política del ajuste estructural, 1990-1997*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1998.
- Gorriti, Gustavo. *Sendero*. Vol. 1: *Historia de la guerra milenaria en el Perú*. Lima: Editorial Apoyo, 1990. [Edición inglesa: *The Shining Path: A History of the Millenarian War in Peru*. Traducción: Robin Kirk. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1999.]
- Gott, Richard. *In The Shadow of the Liberator: Hugo Chávez and the Transformation of Venezuela*. Londres: Verso, 2000.
- Gramsci, Antonio. "Apuntes y notas para un grupo de ensayos sobre la historia de los intelectuales". *Cuadernos de la cárcel* [tomo 4]. Traducción al castellano: Ana María Palos. México: Era, 1986.
- Green, Duncan. *Silent Revolution: The Rise of Market Economics in Latin America*. Londres: Cassell, 1995.
- Grompone, Romeo. *Fujimori, neopopulismo y comunicación política*. Documento de trabajo 93. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1998.
- Grossberg, Lawrence. *We Gotta Get Out of This Place: Popular Conservatism and Postmodern Culture*. Londres: Routledge, 1992.
- . "History, Politics and Postmodernism: Stuart Hall and Cultural Studies". En: Morley y Chen (eds.), 1996: 151-173.
- . *Dancing In Spite of Myself: Essays on Popular Culture*. Durham, NC: Duke University Press, 1997.



- Guha, Ranajit. "On Some Aspects of the Historiography of Colonial India". En: Guha y Spivak (eds.), 1988: 37-44.
- . "The Prose of Counter-Insurgency". En: Guha y Spivak (eds.), 1988: 45-86.
- . *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997.
- Guha, Ranajit y Gayatri Spivak (eds.). *Selected Subaltern Studies*. Oxford: Oxford University Press, 1988.
- Guidry, John, Michael Kennedy y Mayer Zald. "Globalizations and Social Movements". En: *Globalizations and Social Movements: Culture, Power and the Transnational Public Sphere*, John Guidry, Michael Kennedy y Mayer Zald (eds.). Ann Arbor: University of Michigan Press, 2000: 1-32.
- Guillaudat, Patrick y Pierre Mouterde. *Los movimientos sociales en Chile, 1973-1993*. Traducción al castellano: Juan Domingo Silva. Santiago de Chile: LOM, 1998.
- Gutiérrez Ronda, Cecilia. "Caracoles están perdiendo la pelea por sobrevivir". *La Tercera* (28 de junio), 1998. Disponible *on line*: <www.tercera.cl>.
- Guzmán, Abimael. "Somos los iniciadores". En *Guerra popular en el Perú* [tomo 1], Bruselas: Arce Borja, 1990.
- Hall, Stuart. "Notes on Deconstructing 'the Popular'". En: *People's History and Socialist Theory*, Raphael Samuel (ed.). Londres: Routledge, 1981: 227-240.
- . "Cultural Studies: Two Paradigms". En: *Media, Culture and Society: A Critical Reader*, Richard Collins *et al.* (ed.). Londres: Sage, 1986: 33-48.
- . *The Hard Road to Renewal: Thatcherism and the Crisis of the Left*. Londres: Verso, 1988a.
- . "The Toad in the Garden: Thatcherism among the Theorists". En: *Marxism and the Interpretation of Culture*, Cary Nelson y Lawrence Grossberg (eds.). Urbana: University of Illinois Press, 1988b: 35-73.
- . "The 'First' New Left: Life and Times". En: *Out of Apathy: Voices of the New Left Thirty Years On*, Robin Archer *et al.* (eds.). Londres: Verso, 1989: 11-38.
- . "On Postmodernism and Articulation: An Interview with Stuart Hall", editado por Lawrence Grossberg. En: Morley y Chen (eds.), 1996a: 131-150.
- . "Cultural Studies and its Theoretical Legacies". En: Morley y Chen (eds.), 1996b: 262-275.
- Hall, Stuart y Paddy Whannel. *The Popular Arts*. Londres: Hutchinson, 1964.
- Hallward, Peter. *Damming the Flood: Haiti, Aristide and the Politics of Containment*. Londres: Verso, 2007.
- Hamblyn, Richard. *The Invention of Clouds: How an Amateur Meteorologist Forged the Language of the Skies*. Londres: Picador, 2002.
- Hanke, Lewis. *History of Latin American Civilization: Sources and Interpretations*. Vol. 1: *The Colonial Experience*. Londres: Methuen, 1969.
- Hardt, Michael. *Gilles Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.



- . "The Withering of Civil Society". *Social Text*, n° 45 (invierno), 1995: 27-44.
- . "Prison Time". *Yale French Studies*, n° 91, 1997: 64-79.
- . "Into the Factory: Negri's Lenin and the Subjective Caesura (1968-73)". En: *The Philosophy of Antonio Negri: Resistance in Practice*, Timothy S. Murphy y Abdul-Karim Mustapha (ed.). Londres: Pluto, 2005: 7-37.
- Hardt, Michael y Antonio Negri. *Imperio*. Traducción al castellano: Eduardo Sadier. Barcelona: Paidós, 2002.
- . *El trabajo de Dionisos: Crítica de la forma estatal*. Traducción al castellano: Raúl Sánchez Cedillo. Madrid: Akal, 2003.
- . *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*. Nueva York: Penguin, 2004.
- Hardt, Michael y Remi Nilsen. "We Need to Broaden our Political Possibilities: Interview with Michael Hardt". En: *Eurozine* (noviembre), 2008. Disponible *on line*: <www.eurozine.com>.
- Hardt, Michael, Caleb Smith y Enrico Minardi. "The Collaborator and the Multitude: An Interview with Michael Hardt". *The Minnesota Review*, n° 61/62 (primavera), 1994: 63-77. Disponible *on line*: <www.theminnesotareview.org>.
- Hardwick, Jeffery. *Mall Maker: Victor Gruen, Architect of an American Dream*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 2004.
- Harris, David. *From Class Struggle to the Politics of Pleasure: The Effects of Gramscianism on Cultural Studies*. Londres: Routledge, 1992.
- Hartley, John. *A Short History of Cultural Studies*. Londres: Sage, 2003.
- Harvey, David. *The New Imperialism*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Hawkes, Terence. *That Shakespeherian Rag*. Londres: Routledge, 1986.
- Hebdige, Dick. *Subculture: The Meaning of Style*. Londres: Routledge, 1991.
- Hecht Oppenheim, Lois. *Politics in Chile: Socialism, Authoritarianism and Market Democracy* [3ª ed.]. Boulder: Westview, 2007.
- Henríquez Consalvi, Carlos (alias Santiago). *La terquedad del Izote: El Salvador, crónica de una victoria. La historia de Radio Venceremos*. México: Diana, 1992.
- Hirschkop, Ken. "A Complex Populism: The Political Thought of Raymond Williams". *News From Nowhere*, n° 6 (febrero), 1989: 12-22.
- Hite, Katherine. *When the Romance Ended: Leaders of the Chilean Left, 1968-1998*. Nueva York: Columbia University Press, 2000.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. C. B. Macpherson (ed.). Londres: Penguin, 1968.
- . *El ciudadano*. Joaquín Rodríguez Feo (ed.). Madrid, Debate, 1993.
- Hoffer, Peter Charles. *Law and People in Colonial America*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1998.
- Hoggart, Richard. *The Uses of Literacy: Aspects of Working-Class Life with Special References to Publications and Entertainments*. Londres: Chatto y Windus, 1957.
- Holloway, John. *Change the World without Taking Power: The Meaning of Revolution Today*. Londres: Pluto, 2002.
- Hopenhayn, Martin. *No Apocalypse, No Integration: Modernism and Post-*



- modernism in Latin America*. Traducción al inglés: Cynthia Margarita Tompkins y Elizabeth Rosa Horan. Durham, NC: Duke University Press, 2001. [Ed. cast.: *Ni apocalípticos ni integrados: aventuras de la modernidad en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.]
- Hume, Mo. *Armed Violence and Poverty in El Salvador: A Mini Case Study for the Armed Violence and Poverty Initiative*. Bradford: Centre for International Cooperation y Security, 2004.
- Iturrieta, Aníbal (ed.). *El pensamiento peronista*. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica, 1990.
- James, Daniel. *Resistance and Integration: Peronism and the Argentine Working Class, 1946-1976*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- . *Doña María's Story: Life, History and Political Identity*. Durham, NC: Duke University Press, 2000.
- James, William. *Habit*. Nueva York: H. Holt, 1890.
- Jameson, Fredric. *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*. Ithaca: Cornell University Press, 1981.
- . "Posmodernismo: lógica cultural del capitalismo tardío". *Zona abierta*, 38 (enero-marzo), 1986: 25-81.
- . *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham, NC: Duke University Press, 1991.
- . "On 'Cultural Studies'". *Social Text*, n° 34, 1993: 17-52.
- Jochamowitz, Luis. *Ciudadano Fujimori: La construcción de un político* [4ª ed.]. Lima: Peisa, 1997.
- Johnson, Richard. "Reinventing Cultural Studies: Remembering for the Best Version". En: *From Sociology to Cultural Studies: New Perspectives*, Elizabeth Long (ed.). Oxford: Blackwell, 1997: 452-488.
- . "Alternative". En: *New Keywords: A Revised Vocabulary of Culture and Society*, Tony Bennett, Lawrence Grossberg y Meaghan Morris (eds.). Oxford: Blackwell, 2005: 3-5.
- Kalyvas, Andreas. "Popular Sovereignty, Democracy and the Constituent Power". *Constellations* 12, n° 2 (junio), 2005: 223-244.
- Kamen, Henry. *Empire: How Spain Became a World Power, 1492-1763*. Nueva York: Harper Collins, 2003.
- Kaplan, Alice Yaeger. *Reproductions of Banality: Fascism, Literature and French Intellectual Life*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986.
- Kauffman, Stuart A. *At Home in the Universe: The Search for Laws of Self-organization and Complexity*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Keane, John. *Democracy and Civil Society: On the Predicaments of European Socialism, the Prospects for Democracy and the Problem of Controlling Social and Political Power*. Londres: University of Westminster Press, 1998a.
- . *Civil Society: Old Images, New Visions*. Cambridge: Polity, 1998b.
- Keohane, Robert. *After Hegemony: Cooperation and Discord in the World Political Economy*. Princeton: Princeton University Press, 1984.
- Kesey, Ken. *One Flew Over the Cuckoo's Nest*. Nueva York: Viking, 1962.

- Khanna, Ranjana. *Dark Continents: Psychoanalysis and Colonialism*. Durham, NC: Duke University Press, 2003.
- Kirk, Robin. *Grabado en piedra: Las mujeres de Sendero Luminoso*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1993.
- Kirkland, Richard. "The Spectacle of Terrorism in Northern Irish Culture". *Critical Survey* 15, n° 1, 2003: 77-90.
- Klein, Naomi. *Fences and Windows: Dispatches from the Front Lines of the Globalization Debate*. Toronto: Vintage Canada, 2002.
- . *The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism*. Toronto: Alfred A. Knopf Canada, 2007.
- Klein, Naomi y Haifa Zangana. "Killing Democracy in Iraq". *Red Pepper*, n° 75 (diciembre), 2004. Disponible on line: <www.redpepper.org.uk>.
- Knight, Barry, Hope Chigudu y Rajesh Tandon. *Reviving Democracy: Citizens at the Heart of Governance*. Londres: Earthscan, 2002.
- Korczynski, Marek, Randy Hodson y Paul Edwards. "Introduction: Competing, Collaborating and Reinforcing Theories". En: *Social Theory at Work*, Marek Korczynski, Randy Hodson y Paul Edwards (eds.). Oxford: Oxford University Press, 2006: 1-25.
- Korten, David. *Globalizing Civil Society: Reclaiming Our Right to Power*. Nueva York: Seven Stories, 1998.
- Kraniauskas, John. "Rodolfo Walsh and Eva Perón: 'Esa Mujer'". *Nuevo Texto Crítico* 6, n° 12-13 (julio 1993-junio 1994): 105-119.
- . "Political Puig: Eva Perón and the Populist Negotiation of Modernity". En: *Conservative Modernity*, C. Kaplan y D. Glover (eds.). *New Formations*, n° 28 (primavera; Número Especial), 1996: 121-131.
- Kreitner, Roy. "The Gift Beyond the Grave: Revisiting the Question of Consideration". *Columbia Law Review* 101, n° 8 (diciembre), 2001: 1876-1957.
- Kriesi, Hanspeter, Ruud Koopmans, Jan Willem Duyvendak y Marco Giugni. *New Social Movements in Western Europe: A Comparative Analysis*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995.
- Laclau, Ernesto. *Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo, fascismo, populismo*. México: Siglo XXI, 1980.
- . "Teorías marxistas del Estado: Debates y perspectivas". *Estado y política en América Latina*, Norbert Lechner (ed.). México: Siglo XXI, 1981: 25-59.
- . *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Ariel, 1996.
- . *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2000.
- . "Populismo: ¿qué hay en el nombre?". En: *Pensar este tiempo: Espacios, afectos, pertenencias*, Leonor Arfuch (comp.), Buenos Aires: Paidós, 2005a: 25-46.
- . *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005b.
- Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2004.

- Land, Nick. *The Thirst for Annihilation: Georges Bataille and Virulent Nihilism*. Londres: Routledge, 1992.
- . "Making It with Death: Remarks on Thanatos and Desiring-Production". *Journal of the British Society for Phenomenology* 24, n° 1 (enero), 1993: 66-76.
- . "Meltdown". *Abstract Culture: Swarm 1* (invierno), 1997.
- Landy, Marcia. "Gramsci Beyond Gramsci: The Writings of Toni Negri". *boundary 2* 21, n° 2, 1994: 63-97.
- Lane, Jeremy. *Pierre Bourdieu: A Critical Introduction*. Londres: Pluto, 2000.
- . *Bourdieu's Politics: Problems and Possibilities*. Londres: Routledge, 2006.
- Larsen, Neil. *Modernism and Hegemony: A Materialist Critique of Aesthetic Agencies*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990.
- Las Casas, Bartolomé de. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Barcelona: Linkgua, 2009.
- Lash, Scott. "Power after Hegemony: Cultural Studies in Mutation?". *Theory, Culture and Society* 24, n° 3, 2007: 55-78.
- Lauria-Santiago, Aldo y Leigh Binford (eds.). *Landscapes of Struggle: Politics, Society and Community in El Salvador*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2004.
- . "Local History, Politics and the State in El Salvador". En: Lauria-Santiago y Binford (eds.), 2004: 1-11.
- Lavín, Joaquín. *La revolución silenciosa*. Santiago de Chile: Zig-Zag, 1987.
- Lazzarato, Maurizio. "From Biopower to Biopolitics". *Tailoring Biotechnologies* 2, n° 2 (verano-otoño), 2006: 11-20.
- Lee, Richard. *Life and Times of Cultural Studies: The Politics and Transformation of the Structures of Knowledge*. Durham, NC: Duke University Press, 2003.
- Lefebvre, Henri. *Critique of Everyday Life*. Vol. 2: *Foundations for a Sociology of the Everyday*. Traducción al inglés: John Moore. Londres: Verso, 2002.
- Le Monde*. "Toni Negri entrevistado por *Le Monde*", 3/10/2001. Disponible on line: <www.info.interactivist.net>.
- Lievens, Karin. *El quinto piso de la alegría: Tres años con la guerrilla*. San Salvador: Sistema Radio Venceremos, 1988.
- Lindqvist, Sven. *A History of Bombing*. Londres: Granta, 2001.
- Linebaugh, Peter. *The Londres Hanged: Crime and Civil Society in the Eighteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Linebaugh, Peter y Marcus Rediker. *The Many-Headed Hydra: The Hidden History of the Revolutionary Atlantic*. Londres: Verso, 2000.
- López, Ana M. "Are All Latins from Manhattan? Hollywood, Ethnography and Cultural Colonialism". En: *Mediating Two Worlds: Cinematic Encounters in the Americas*, John King, Ana M. López y Manuel Alvarado (eds.). Londres: British Film Institute, 1993: 67-80.
- López Maya, Margarita. "New Avenues for Popular Representation in Venezuela: La Causa-R and the Movimiento Bolivariano 200". En: *Reinventing Legitimacy: Democracy and Political Change in Venezuela*, Damarys Canache y Michael R. Kulisheck (eds.). Westport, CT: Greenwood, 1998: 83-95.



- . “¡Se rompieron las fuentes! La política está en la calle”. En: *Venezuela Siglo XX: Visiones y testimonios*, Asdrúbal Baptista (ed.). Caracas: Fundación Polar, 2000: 73-106.
- . “The Venezuelan Caracazo of 1989: Popular Protest and Institutional Weakness”. *Journal of Latin American Studies* 35, n° 1 (febrero), 2003: 117-137.
- López Vigil, José Ignacio. *Las mil y una historias de Radio Venceremos*. San Salvador: UCA Editores, 1991.
- López Vigil, María. *Muerte y vida en Morazán: Testimonio de un sacerdote*. San Salvador: UCA Editores, 1987.
- Loughlin, Martin y Neil Walker. “Introduction”. En: *The Paradox of Constitutionalism: Constituent Power and Constitutional Form*, Martin Loughlin y Neil Walker (eds.). Oxford: Oxford University Press, 2007: 1-8.
- Loveman, Brian. *The Constitution of Tyranny: States of Exception in South America*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1993.
- Luna, Félix. *Perón y su tiempo* [3 vols.]. Buenos Aires: Sudamericana, 1984-1986.
- Lynch, John. *Simón Bolívar: A Life*. New Haven: Yale University Press, 2006.
- Manrique, Nelson. “La década de la violencia”. *Márgenes*, n° 5/6 (diciembre), 1989: 137-182.
- Marchant, Oliver. “Politics and the Ontological Difference: On the ‘Strictly Philosophical’ in Laclau’s Work”. En: Critchley y Marchant (eds.), 2004: 54-72.
- Martínez, Javier y Álvaro Díaz. *Chile: The Great Transformation*. Washington / Ginebra: Brookings Institute / United Nations Institute for Social Development, 1996.
- Martínez, Tomás Eloy. *La novela de Perón*. Buenos Aires: Planeta, 1991.
- . *Santa Evita*. Traducción al inglés: Helen Lane. Nueva York: Vintage, 1997.
- Marx, Karl. *Selected Writings*. David McLellan (ed.). Oxford: Oxford University Press, 1977.
- Massumi, Brian. *A User’s Guide to Capitalism and Schizophrenia: Deviations from Deleuze and Guattari*. Cambridge, MA: Massachusetts Institute of Technology Press, 1992.
- . “Everywhere You Want to Be: Introduction to Fear”. En: *The Politics of Everyday Fear*, Brian Massumi (ed.). Minneapolis: Minnesota University Press, 1993: 3-37.
- . “Introduction: Like a Thought”. En: *A Shock to Thought: Expressions after Deleuze and Guattari*, Brian Massumi (ed.). Londres: Routledge, 2002a: xiii-xxxix.
- . *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*. Durham, NC: Duke University Press, 2002b.
- . “Fear (The Spectrum Said)”. *Positions* 13, n° 1 (primavera), 2005: 31-48.
- Mauceri, Philip. “State Reform, Coalitions and the Neoliberal Autogolpe in Peru”. *Latin American Research Review* 30, n° 1, 1995: 7-37.



- . "The Transition to 'Democracy' and the Failures of Institution Building". En: *The Peruvian Labyrinth: Polity, Society, Economy*, Maxwell Cameron y Philip Mauceri (eds.). University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 1997: 13-36.
- McClintock, Cynthia. "Peru's Sendero Luminoso Rebellion: Origins and Trajectory". En: Eckstein (ed.), 1989: 61-101.
- . *Revolutionary Movements in Latin America: El Salvador's FMLN and Peru's Shining Path*. Washington, DC: United States Institute of Peace Press, 1998.
- McGuigan, Jim. *Cultural Populism*. Londres: Routledge, 1992.
- McRobbie, Angela. "Post-Marxism and Cultural Studies: A Post-script". En: *Cultural Studies*, Lawrence Grossberg, Cary Nelson y Paula Treichler (eds.). Nueva York: Routledge, 1992: 719-730.
- Mena Sandoval, Capitán Francisco Emilio. *Del ejército nacional al ejército guerrillero*. San Salvador: Arcoiris, 1992.
- Menchú, Rigoberta. *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, Elisabeth Burgos (ed.). México: Siglo XXI Editores, 1985.
- Mentinis, Mihalis. *Zapatistas: The Chiapas Revolt and What it Means for Radical Politics*. Londres: Pluto, 2006.
- Mény, Yves e Yves Surel. "The Constitutive Ambiguity of Populism". En: *Democracies and the Populist Challenge*, Yves Mény e Yves Surel (eds.). Basingstoke: Palgrave, 2002: 1-21.
- Mertes, Tom (ed.). *A Movement of Movements: Is Another World Really Possible?* Londres: Verso, 2004.
- Metzi, Francisco. *Por los caminos de Chalatenango con la salud en la mochila*. San Salvador: UCA Editores, 1988.
- Minta, Stephen. *Aguirre: The Re-Creation of a Sixteenth-Century Journey Across South America*. Londres: Jonathan Cape, 2003.
- Monbiot, George. *The Age of Consent: A Manifesto for a New World Order*. Londres: Flamingo, 2003.
- Montag, Warren. *Bodies, Masses, Power: Spinoza and his Contemporaries*. Londres: Verso, 1999.
- Moodie, Ellen. "'El Capitán Cinchazo': Blood and Meaning in Postwar San Salvador". En: Lauria-Santiago y Binford (eds.), 2004: 226-244.
- Moraña, Mabel (ed.). *Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina: El desafío de los estudios culturales*. Santiago de Chile: Cuarto Propio, 2000.
- Moreiras, Alberto. "Pastiche Identity and Allegory of Allegory". En: *Latin American Identity and Constructions of Difference*, Amaryll Chanady (ed.). Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994: 204-238.
- . *The Exhaustion of Difference: The Politics of Latin American Cultural Studies*. Durham, NC: Duke University Press, 2001a.
- . "Spanish Nation Formation: An Introduction". *Journal of Spanish Cultural Studies* 2, n° 1 (2001b): 5-11.
- . "A Line of Shadow: Metaphysics in Counter-Empire". *Rethinking Marxism* 13, n° 3/4 (otoño/invierno), 2001c: 216-226.



- . “Children of Light: Neo-Paulinism and the Cathexis of Difference (Part I)”. *The Bible and Critical Theory* 1, n° 1, 2004: 1-16.
- Morison, Samuel Eliot. *Admiral of the Ocean Sea: A Life of Christopher Columbus*. Boston: Northeastern University Press, 1983.
- Morley, David y Kuan-Hsing Chen (eds.). *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*. Londres: Routledge, 1996.
- Mouffe, Chantal (ed.). *Gramsci and Marxist Theory*. Londres: Routledge, 1979.
- Moulián, Tomás. *Chile actual: Anatomía de un mito*. Santiago de Chile: LOM/ARCIS, 1997.
- . *El consumo me consume*. Santiago de Chile: LOM, 1998a.
- . *Conversación interrumpida con Allende*. Santiago de Chile: LOM/ARCIS, 1998b.
- Mundo Argentino*, 27/10/1948.
- Mundo Argentino*. “La multitud es el pueblo”, 25/10/1950.
- Murinache, Rosa. “Prólogo”. En: Abimael Guzmán Reynoso, *Tiempos de guerra*. Perú: Ediciones Ayacucho, circa 198-?.
- Negri, Antonio. “Keynes and the Capitalist Theory of the State post-1929”. En: *Revolution Retrieved: Selected Writings on Marx, Keynes, Capitalist Crisis and New Social Subjects, 1967-83*. Londres: Red Notes, 1988a: 9-42.
- . “Crisis of the Planner-State: Communism and Revolutionary Organisation”. En: *Revolution Retrieved: Selected Writings on Marx, Keynes, Capitalist Crisis and New Social Subjects, 1967-83*. Londres: Red Notes, 1988b: 97-148.
- . “Crisis of the Crisis-State”. En: *Revolution Retrieved: Selected Writings on Marx, Keynes, Capitalist Crisis and New Social Subjects, 1967-83*. Londres: Red Notes, 1988c: 181-197.
- . “Paris 1986, 26 November - 10 December”. En: *The Politics of Subversion: A Manifesto for the Twenty-First Century*. Traducción al inglés: James Newell. Cambridge: Polity, 1989a: 47-60.
- . “From the Mass Worker to the Socialized Worker –and Beyond”. En: *The Politics of Subversion: A Manifesto for the Twenty-First Century*. Traducción al inglés: James Newell. Cambridge: Polity, 1989b: 75-88.
- . *Marx Beyond Marx: Lessons on the Grundrisse*. Jim Fleming (ed.). Traducción al inglés: Harry Cleaver, Michael Ryan y Maurizio Viano. Brooklyn, NY: Autonomedia, 1991.
- . *La anomalía salvaje: Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*. Traducción al castellano: Gerardo de Pablo. Madrid: Anthropos, 1993.
- . “Constituent Republic”. Traducción al inglés: Ed Emory. En: Virno y Hardt (eds.), 1996: 213-222.
- . “*Reliqua Desiderantur*: A Conjecture for a Definition of the Concept of Democracy in the Final Spinoza”. Traducción al inglés: Ted Stolze. En: *The New Spinoza*, Warren Montag y Ted Stolze (eds.). Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997: 219-247.
- . *El exilio*. Traducción al inglés: Raúl Sánchez. Barcelona: El Viejo Topo, 1998.



- . *Insurgencias: Constituent Power and the Modern State*. Traducción al inglés: Maurizia Boscagli. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.
- . “Para una definición ontológica de la multitud”. *Multitudes* 9, 2002: 36-48.
- . *Time for Revolution*. Traducción al inglés: Matteo Mandarini. Nueva York: Continuum, 2003.
- . *Subversive Spinoza: (Un)contemporary Variations*. Timothy S. Murphy (ed.). Traducción al inglés: Timothy S. Murphy et al. Manchester: Manchester University Press, 2004.
- . *La fábrica de porcelana: una nueva gramática de la política*. Traducción al castellano: Susana Lauro. Barcelona: Paidós, 2008.
- Negri, Antonio y Giuseppe Cocco. *GlobAL: Biopoder y luchas en una América Latina globalizada*. Traducción al castellano: Elena Bossi. Buenos Aires: Paidós, 2006.
- Nelson, Cary, Paula Treichler y Lawrence Grossberg. “Cultural Studies: An Introduction”. En: *Cultural Studies*, Lawrence Grossberg, Cary Nelson y Paula Treichler (eds.). Nueva York: Routledge, 1992: 1-22.
- Neruda, Pablo. *Canto general*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1981.
- Neustadt, Robert. *CADA día: La creación de un arte social*. Santiago de Chile: Cuarto Propio, 2001.
- Norris, Andrew. “Giorgio Agamben and the Politics of the Living Dead”. *Diacritics* 30, n° 4 (invierno), 2000: 38-58.
- O’Brien, Flann. *At Swim-Two-Birds*. Harmondsworth: Penguin, 1967.
- O’Donnell, Guillermo y Philippe Schmitter. *Tentative Conclusions about Uncertain Democracies*. Vol. 4 de: *Transitions from Authoritarian Rule: Prospects for Democracy*, Guillermo O’Donnell, Philippe Schmitter y Laurence Whitehead (ed.). Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1986.
- Oficina de Prensa de la Corte Superior de Justicia de Lima, “Ratifican que en campaña reeleccionista de Fujimori se gastó más de US\$ 4 millones”. Corte Superior de Justicia de Lima (20 de marzo), 2006. Disponible *on line*: <www.pj.gob.pe>.
- Ojeda, Fabricio. “Paz a punto de cañones”. En: Ramia (ed.), 1989: 33-35.
- . “Beirut en Caracas”. En: Ramia (ed.), 1989: 43-46.
- Olguín, Sergio. *Perón vuelve: Cuentos sobre peronismo*. Buenos Aires: Norma, 2000.
- Ortiz, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1987.
- Orwell, George. *Keep the Aspidistra Flying*. Harmondsworth: Penguin, 1936.
- Paley, Julia. *Marketing Democracy: Power and Social Movements in Post-Dictatorship Chile*. Berkeley: University of California Press, 2001.
- Palmer, David Scott. “The Revolutionary Terrorism of Peru’s Shining Path”. En: *Terrorism in Context*, Martha Crenshaw (ed.). University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 1995: 249-310.
- Perec, Georges. *W ou le souvenir d’ enfance*. París: Denoël, 1975.



- Perón, Juan Domingo. *Los vendepatria: Las pruebas de una traición*. Buenos Aires: Liberación, 1958.
- . *El pensamiento político de Perón: Los más importantes discursos y mensajes, 1943-1973*. Abel del Río (ed.). Buenos Aires: Kikiyón, 1972.
- . "Lecciones para las Fuerzas Armadas". En *Obras completas*, 25: 401-411. Buenos Aires: Docencia, 1988.
- Phillips, William y Carla Phillips. *The Worlds of Christopher Columbus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- "Plan of Action of Santiago: Summit of the Americas". En: *Civil Society and the Summit of the Americas: The 1998 Santiago Summit*, Richard Feinburg y Robin Rosenberg (eds.). Coral Gables, FL: North-South Center Press, 1999: 7-22.
- Plotkin, Mariano Ben. *Mañana es San Perón: Propaganda, rituales políticos y educación en el régimen peronista (1946-1955)*. Buenos Aires: Ariel, 1994.
- Poneman, Daniel. *Argentina: Democracy on Trial*. Nueva York: Paragon, 1987.
- Poole, Deborah y Gerardo Rénique. *Peru: Time of Fear*. Londres: Latin American Bureau, 1992.
- Portantiero, Juan Carlos y Emilio de Ípola. "Lo nacional popular y los populismos realmente existentes". En *El estado periférico latinoamericano*, Juan Carlos Rubinstein (ed.). Buenos Aires: Tercer Mundo, 1988: 203-213.
- Portocarrero, Gonzalo. *Razones de sangre: Aproximaciones a la violencia política*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998.
- Postone, Moishe. *Time, Labor and Social Domination: A Reinterpretation of Marx's Critical Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Putnam, Robert. *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. Nueva York: Simon y Schuster, 2000.
- Ramía, Carmen (ed.). *El día en que bajaron los cerros: El saqueo de Caracas* [2ª ed.]. Caracas: Ateneo, 1989.
- Rawls, John. *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Belknap, 1999.
- Redding, Arthur. *Raids on Human Consciousness: Writing, Anarchism and Violence*. Columbia: University of South Carolina Press, 1998.
- Richards, Nelly. *Margins and Institutions: Art in Chile Since 1973* [Número Especial]. En: *Art and Text* (Melbourne), n° 21 (mayo-julio), 1986.
- . *Cultural Residues: Chile in Transition*. Traducción al inglés: Alan West-Durán y Theodore Quester. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2004.
- Richard, Nelly (ed.). *Políticas y estéticas de la memoria*. Santiago de Chile: Cuarto Propio, 2000.
- Rifkin, Adrian. "Inventing Recollection". En: *Interrogating Cultural Studies: Theory, Politics and Practice*, Paul Bowman (ed.). Londres: Pluto, 2003: 101-124.
- Riquelme, Alfredo. "Voting for Nobody in Chile's New Democracy". *NACLA: Report on the Americas* 32, n° 6 (mayo-junio), 1999: 31-33.
- Roberts, Kenneth. *Deepening Democracy? The Modern Left and Social Movements in Chile and Peru*. Stanford: Stanford University Press, 1998.



- Robin, Corey. *Fear: The History of a Political Idea*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Robinson, William. "The São Paulo Forum: Is There a New Latin American Left?". *Monthly Review* 44, n° 7 (diciembre), 1992: 1-12.
- Romero, Luis Alberto. *Breve historia contemporánea de Argentina*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Roncagliolo, Santiago. *La cuarta espada: La historia de Abimael Guzmán y Sendero Luminoso*. Barcelona: Debate, 2007.
- Roseberry, William. "Hegemony and the Language of Contention". En: *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, Gilbert M. Joseph y Daniel Nugent (eds.). Durham, NC: Duke University Press, 1994: 355-366.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Del contrato social. Discursos*. Traducción al castellano: Mauro Armíño. Madrid: Alianza, 1994.
- Rustin, Michael. "Empire: A Postmodern Theory of Revolution". En: *Debating Empire*, Gopal Balakrishnan (ed.). Londres: Verso, 2003: 1-18.
- Sader, Emir. "Beyond Civil Society". En: Mertes (ed.), 2004: 248-261.
- Salcedo, José María. *Terremoto: ¿Por qué ganó Fujimori?* Lima: Brasa, 1995.
- Salinas, Luis Alejandro. *The Londres Clinic*. Santiago de Chile: LOM, 1999.
- Salman, Ton. *The Diffident Movement: Disintegration, Ingenuity and Resistance of the Chilean Pobladores, 1973-1990*. Traducción al inglés: Sheila Gogol. Ámsterdam: Thela, 1997.
- Sarlo, Beatriz. *Una modernidad periférica: Buenos Aires, 1920 y 1930*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1988.
- . *Escenas de la vida posmoderna*. Buenos Aires: Ariel, 1994.
- Scarry, Elaine. *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*. Oxford: Oxford University Press, 1985.
- Schmitt, Carl. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Theology*. Traducción al inglés: George Schwab. Chicago: University of Chicago Press, 2005.
- Schneider, Cathy Lisa. *Shantytown Protest in Pinochet's Chile*. Filadelfia: Temple University Press, 1995.
- Sebreli, Juan José. *Los deseos imaginarios del peronismo*. Buenos Aires: Legasa, 1983.
- Sedgwick, Eve Kosofsky. *Touching, Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity*. Durham, NC: Duke University Press, 2003.
- Seed, Patricia. *Ceremonies of Possession in Europe's Conquest of the New World, 1492-1640*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Seigworth, Gregory. "From Affection to Soul". En: *Gilles Deleuze: Key Concepts*, Charles Stivale (ed.). Chesham: Acumen, 2005: 159-169.
- Sepúlveda, Emma. "Introduction". En: *We, Chile: Personal Testimonies of the Chilean Arpilleristas*, Emma Sepúlveda (ed.). Falls Church, VA: Azul, 1996: 19-38.
- Shakespeare, Nicholas. *The Dancer Upstairs*. Londres: Picador, 1997. [Ed. cast.: *El bailarín del piso de arriba*. Traducción: Carlos José Restrepo. Bogotá: Norma, 1999.]



- Shklovski, Victor. "El arte como artificio". En *Teoría de la literatura de los formalistas rusos*, Tzvetan Todorov (ed. y presentación), México: Siglo XXI, 2002.
- Sieyès, Emmanuel. "What is the Third Estate?" En: *Political Writings*, Michael Sonenscher (ed. y trad.). Indianapolis: Hackett, 2003: 92-162.
- Silva, Patricio. "The State, Politics and Peasant Unions in Chile". *Journal of Latin American Studies* 20, n° 2 (noviembre), 1988: 433-452.
- Simpson, David. "Naming the Dead". *Londres Review of Books* 23, n° 22 (15 de noviembre), 2001: 3-7.
- Slack, Jennifer Daryl. "The Theory and Method of Articulation in Cultural Studies". En: Morley y Chen (eds.), 1996: 112-127.
- Slater, David (ed.). *New Social Movements and the State in Latin America*. Ámsterdam: CEDLA, 1985.
- . "Social Movements and a Recasting of the Political". En: Slater (ed.), 1985: 1-25.
- Sloterdijk, Peter. *Crítica de la razón cínica*. Traducción al castellano: Miguel Ángel Vega. Madrid: Siruela, 2007.
- Smith, Michael. *Entre dos fuegos: ONG, desarrollo rural y violencia política*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1992.
- Snyder, Edward. "The Dirty Legal War: Human Rights and the Rule of Law in Chile 1973-1995". *Tulsa Journal of Comparative and International Law*, n° 2 (primavera), 1995: 253-287.
- Sommer, Doris. "No Secrets". En: *The Real Thing: Testimonial Discourse and Latin America*, Georg M. Gugelberger (ed.). Durham, NC: Duke University Press, 1996: 130-157.
- Sparks, Colin. "Stuart Hall, Cultural Studies and Marxism". En: Morley y Chen (eds.), *Stuart Hall*. Londres: Routledge, 1996: 71-101.
- Spinoza, Baruch de. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Traducción al castellano: Vidal Peña. Madrid: Orbis, 1980.
- . *Tratado político*. Traducción al castellano: Atilano Domínguez. Madrid: Alianza, 1986.
- . "¿Puede hablar el sujeto subalterno?". *Orbis Tertius* VI, 1998: 175-235.
- . *Tratado teológico político*. Buenos Aires: Libertador, 2005.
- Spivak, Gayatri. "Subaltern Studies: Deconstructing Historiography". En: Guha y Spivak (eds.), 1988: 3-32.
- Starn, Orin. "Missing the Revolution: Anthropologists and the War in Peru". *Cultural Anthropology* 6, n° 1 (febrero), 1991: 63-91.
- . "To Revolt Against the Revolution: War and Resistance in Peru's Andes". *Cultural Anthropology* 10, n° 4 (noviembre), 1995a: 547-580.
- . "Maoism in the Andes: The Communist Party of Peru-Shining Path and the Refusal of History". *Journal of Latin American Studies* 27, n° 2 (mayo), 1995b: 399-421.
- Stepan, Alfred. *Rethinking Military Politics: Brazil and the Southern Cone*. Princeton: Princeton University Press, 1988.
- Stern, Steve (ed.). *Shining and Other Paths: War and Society in Peru, 1980-1995*. Durham, NC: Duke University Press, 1998.



- Stoll, David. *Rigoberta Menchú and the Story of All Poor Guatemalans*. Boulder: Westview, 1999.
- Stratton, Jon y Jen Ang. "On the Impossibility of a Global Cultural Studies: 'British' Cultural Studies in an 'International' Frame". En: Morley y Chen (eds.), 1996: 361-391.
- Strong, Simon. *Shining Path: The World's Deadliest Revolutionary Force*. Londres: Harper Collins, 1992.
- Subercaseaux, Bernardo. *Chile: ¿Un país moderno?* Santiago de Chile: Ediciones B, 1996.
- Szeman, Imre. "The Limits of Culture: The Frankfurt School and/for Cultural Studies". En: *Rethinking the Frankfurt School: Alternative Legacies of Cultural Critique*, Caren Irr y Jeffrey Nealon (eds.). Albany: State University of Nueva York Press, 2002: 59-80.
- Taggart, Paul. *Populism*. Buckingham: Open University Press, 2000.
- Taussig, Michael. *Shamanism, Colonialism and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*. Chicago: University of Chicago Press, 1987.
- . *The Magic of the State*. Nueva York: Routledge, 1997.
- . *Defacement: Public Secrecy and the Labor of the Negative*. Stanford: Stanford University Press, 1999.
- Taylor, Diana. *Disappearing Acts: Spectacles of Gender and Nationalism in Argentina's "Dirty War"*. Durham, NC: Duke University Press, 1997.
- Taylor, Julie. *Eva Perón: The Myths of a Woman*. Chicago: University of Chicago Press, 1979.
- Tello, María del Pilar. *Perú: el precio de la paz*. Lima: PetroPeru, 1991.
- Thayer, Willy. *El fragmento repetido: Escritos en estado de excepción*. Santiago de Chile: Metales Pesados, 2006.
- Theweleit, Klaus. *Male fantasies*. Traducción al inglés: Stephan Conway en colaboración con Erica Carter y Chris Turner. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.
- Thoburn, Nicholas. "Patterns of Production: Cultural Studies after Hegemony". *Theory, Culture and Society* 24, n° 3, 2007: 79-94.
- Thompson, E. P. "The Long Revolution I". *New Left Review*, n° 1/9 (mayo-junio), 1961: 24-33.
- . *The Making of the English Working Class*. Londres: Victor Gollancz, 1963. [Ed. cast.: *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Traducción: Elena Grau. Barcelona: Crítica, 1989.]
- Thompson, Paul. "Foundation and Empire: A Critique of Hardt and Negri". *Capital and Class*, n° 86 (verano), 2005: 73-98.
- Thornton, Robert. "The Peculiar Temporality of Violence: A Source of Perplexity about Social Power". *KronoScope* 2, n° 1, 2002: 41-69.
- Tisdall, Simon. "Green Berets walk free from Salvador Siege". *The Guardian*, 23 de noviembre, 1989.
- Todorov, Tzvetan. *La Conquista de América. La invención del otro*. Traducción al castellano: Flora Botton Burlá. México: Siglo Veintiuno, 1998.



- Torgovnick, Marianna. *Primitive Passions: Men, Women and the Quest for Ecstasy*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.
- Torres Ballesteros, Sagrario. "El populismo. Un concepto escurridizo". En *Populismo, caudillaje y discurso demagógico*, José Álvarez Junco (ed.). Madrid: Siglo XXI, 1987: 159-180.
- Touraine, Alain. *The Voice and the Eye: An Analysis of Social Movements*. Traducción al inglés: Alan Duff. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- . *What is Democracy?* Traducción al inglés: David Macey. Boulder: Westview, 1997.
- . *Beyond Neoliberalism*. Traducción al inglés: David Macey. Cambridge: Polity, 2001.
- Tronti, Mario. "Lenin in England". En: *Working Class Autonomy and the Crisis: Italian Marxist Texts of the Theory and Practice of a Class Movement, 1964-79*, Red Notes (ed.). Londres: Red Notes y CSE Books, 1979a: 1-6.
- . "The Strategy of the Refusal". En: *Working Class Autonomy and the Crisis: Italian Marxist Texts of the Theory and Practice of a Class Movement, 1964-79*, Red Notes (ed.). Londres: Red Notes y CSE Books, 1979b: 7-21.
- . *Obreros y capital*. Traducción al castellano: Oscar Chaves Hernández et al. Madrid: Akal, 2001.
- Tuesta Soldevilla, Fernando. *No sabe / no opina: Encuestas políticas y medios*. Lima: Universidad de Lima, 1997.
- Turner, Graeme. *British Cultural Studies: An Introduction* [3ª ed.]. Londres: Routledge, 2003.
- Uzcátegui, Luis José. *Chávez, mago de las emociones: Análisis psicosocial de un fenómeno político*. Caracas: Lithopolar Gráficas, 1999.
- Valcárcel, Luis. *Tempestad en los Andes*. Lima: Universo, 1975.
- Van Laerhoven, Frank y Elinor Ostrom. "Traditions and Trends in the Study of the Commons". *International Journal of the Commons* 1, n° 1 (octubre), 2007: 3-28.
- Vargas Gutiérrez, José Luis. *Adiós a la vergüenza: Los talk shows en el Perú*. Arequipa: Editorial de la Universidad Nacional de San Agustín, 2000.
- Vich, Víctor. *El caníbal es el otro: violencia y cultura en el Perú contemporáneo*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2002.
- Virilio, Paul. *Ground Zero*. Traducción al inglés: Chris Turner. Londres: Verso, 2002.
- Virno, Paolo. "Virtuosity and Revolution: The Political Theory of Exodus". Traducción al inglés: Ed Emory. En: Virno y Hardt (eds.), 1996a: 189-210.
- . "Do You Remember Counterrevolution?" Traducción al inglés: Michael Hardt. En: Virno y Hardt (eds.), 1996b: 240-259.
- . *A Grammar of the Multitude*. Traducción al inglés: Isabella Bertolotti, James Cascaito y Andrea Casson. Nueva York: Semiotext(e), 2004.
- Virno, Paolo y Michael Hardt (eds.). *Radical Thought in Italy: A Potential Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.



- Walsh, Rodolfo. *Operación masacre*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 1972.
- Weber, Max. *From Max Weber: Essays in Sociology*. H. H. Gerth y C. Wright Mills (eds. y trads.). Nueva York: Oxford University Press, 1946.
- Whelan, Glen. "Appropriat(e)ing Wavelength: On Bourdieu's *On Television*". *Ephemera* 2, n° 2, 2002: 131-148.
- Williams, Gareth. *The Other Side of the Popular: Neoliberalism and Subalternity in Latin America*. Durham, NC: Duke University Press, 2002.
- Williams, Raymond. "Base and Superstructure in Marxist Cultural Theory". En: *Problems in Materialism and Culture: Selected Essays*. Londres: Verso, 1980: 31-49.
- . "Culture is Ordinary". En: *Resources of Hope: Culture, Democracy, Socialism*, Robin Gable (ed.). Londres: Verso, 1989: 3-18.
- . *Cultura y sociedad: 1780-1950, de Coleridge a Orwell*. Traducción al castellano: Horacio Pons. Buenos Aires: Nueva Visión, 2001.
- Williams, Robert A. *The American Indian in Western Legal Thought: The Discourses of Conquest*. Oxford: Oxford University Press, 1990.
- Willis, Paul. *Learning to Labor: How Working Class Kids Get Working Class Jobs*. Nueva York: Columbia University Press, 1981.
- Wilpert, Gregory. *Changing Venezuela by Taking Power: The History and Policies of the Chávez Government*. Londres: Verso, 2007.
- Women's Studies Group, Centre for Contemporary Cultural Studies. *Women Take Issue: Aspects of Women's Subordination*. Londres: Hutchinson, 1978.
- World Social Forum, "Charter of Principles" (10 de junio), 2001. Fórum Social Mundial. Disponible on line: <www.forumsocialmundial.org.br>.
- Wright, Steve. *Storming Heaven: Class Composition and Struggle in Italian Autonomist Marxism*. Londres: Pluto, 2002.
- Yúdice, George. "Civil Society, Consumption and Governmentality in an Age of Global Restructuring: An Introduction". *Social Text*, n° 45 (invierno), 1995: 1-25.
- . "Translator's Introduction". En: *Consumers and Citizens: Globalization and Multicultural Conflicts*, Néstor García Canclini. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2001: ix-xxxviii.
- Zapatistas! Documents of the New Mexican Revolution*. Nueva York: Autonomedia, 1994.
- Zirakzadeh, Cyrus. *Social Movements in Politics: A Comparative Study*. Londres: Longman, 1997.
- Žižek, Slavoj. *El sublime objeto de la ideología*. México: Siglo XXI, 2001.





Agradecimientos

Este libro tardó mucho en escribirse. A lo largo del tiempo fui acumulando un gran número de deudas. Alguna vez, esto (o algo parecido a esto) fue una tesis de doctorado, y estoy profundamente agradecido en primer lugar a mi director y amigo, Alberto Moreiras. Alberto proporciona un modelo de compromiso intelectual, como proyecto colectivo serio y divertido a la vez. En segundo lugar, le agradezco a mi comité: Michael Hardt, Danny James, Peter Lange, Gabriela Nouzeilles, Ken Surin y, durante gran parte del proceso, a Fred Jameson. He recibido de todos ellos valiosas devoluciones y agudas críticas.

Gracias al programa de intercambio de la Ford Foundation entre el Program in Latin American Studies de Duke-UNC y al Instituto de Estudios Peruanos en Lima por costear mi trabajo de investigación en Perú, al seminario Rockefeller sobre cultura de la posdictadura por costear mis investigaciones en Chile, y al Center for International Studies de Duke por costear mis investigaciones en Italia. Becas de las universidades de Aberdeen y Manchester y del Social Sciences and Humanities Research Council of Canada me permitieron estar en América Latina en momentos claves, tanto como viajar a congresos a presentar partes de esta obra mientras se estaba gestando. Gracias al Peter Wall Institute for Advanced Studies por ofrecerme un oasis intelectual durante las etapas finales. También quiero agradecerles a las varias organizaciones que me han invitado a presentar partes de los argumentos que siguen.

Una multitud me ha influenciado y prestado ayuda durante la elaboración de este libro. En el espacio que dispongo, no puedo hacer más que enumerar los nombres, pero han sido la fuente de muchos buenos encuentros. Ellos son: Angus Alton, Steve Baker, Bill Duggan, Charles Hart, Jacy Kilvert





y Linda Kirkham; mientras estuve en Cambridge, Joe Bamberg, Maurice Biriotti, Jeanette Blair, Charlie Blake, Linnie Blake, Brendan Burke, Jenny Clarke, Matt Cockerill, Sarah Corry Roberts, Dave Cunningham, Pete de Bolla, Markman Ellis, Josep Anton Fernández, Richard Hamblyn, Nick Land, Gavin Lerner, Cressida Leyshon, Helen MacDonald, Judith Ross y Jill Whalley; en El Salvador, Salvador Alcantara, Tom Gibb, Mike Lanchin y David and Rachel Quinney Mee; en Milwaukee, Malgosia Askanas, Nikki Cunningham, Andy Daitsman, Gareth Evans, Jane Gallop, Kathy Green, Amelie Hastie, Lynne Joyrich, Andy Martin, Tara McPherson, Patrice Petro y Art Redding; en Duke, Idelber Avelar, Roger Beebe, Anne Curtis, Tracy Devine, Greg Dobbins, Ulrik Ekman, Grant Farred, Alessandro Fornazzari, John French, Paul Gormley, Larry Grossberg, Natalie Hartman (¡muchas gracias Natalie!), Mark Healey, Barbara Herrnstein Smith, Adriana Johnson, John Kraniauskas, Horacio Legras, Brett Levinson, Ryan Long, Peter Osborne, Jody Pavilak, Rob Sikorski, Imre Szeman, Silvia Tandeciarz, Pam Terterian, Teresa Vilarós, Gareth Williams y Caroline Yezer; en Perú, Natalia Ames, Patty Ames, Juan Fernando Bossio, Ignacio Cancino, Olga González, Carmen Ilizarbe, Patty Oliart, Aldo Panfichi, Ponciano del Pino, Gonzalo Portocarrero, Guillermo Rochabrún, Janine Soenens y Tania Vásquez; en Chile, Diamela Eltit, Federico Galende, Kate Jenckes, Sergio Parra, Nelly Richard, Willy Thayer y Sergio Villalobos; en Argentina, Ana Amado, Adriana Brodsky, Ana Longoni, Mario Santucho, Beatriz Sarlo, Horacio Tarcus y Keith Zahniser; en Aberdeen, Bruce Adams, Jennifer Arnold, Julia Biggane, Pilar Escabias, Fidelma Farley, Kaarina Hollo, Ian Maclachlan y Phil Swanson; en Manchester, Lucy Burke, Catherine Davies, James Dunkerley, Paul Henley, Ken Hirschkop, Ella Howard, Richard Kirkland, Jeremy Lawrance, Sasha Schell, Pete Wade y Natalie Zacek; en Venezuela, Jeffrey Cedeño, Sergio Chefjec, Luis Duno y Juan Antonio Hernández; mientras estuve en Vancouver, Richard Cavell, Peter Dickinson, Marisol Fernández Utrera, Adam Frank, Derek Gregory, Eric Hershberg, Fiona Jeffries, Brian Lamb, Pablo Méndez, Cristina Moreiras, Alessandra Santos, Sebastián Touza, Rafael Wainer y Sandra Youssef. Gracias a mis ayudantes de investigación: Camilo Suárez, Camille Sutton y Ana Vivaldi. También a mis estudiantes, de Milwaukee a British Columbia.

Por su ayuda con las imágenes, gracias a Lise Diane Broer, Jeff Miller y Novak Rogic.¹ Por su lectura y comentarios acerca de importantes secciones del manuscrito, gracias a Benjamin Ardit, Jeremy Lane, Andy Q, Maria Rosales y Freya Schiwy. Por leer todo el texto, por sus incisivos comentarios y el permanente ánimo que me brindaron, gracias especialmente a Chris Bongie, Alec Dawson y James Scorer. Por su amistad y su cariño cuando más

1. La presente edición no incluye las ilustraciones publicadas en el original. [N. del E.]





Agradecimientos

299

lo necesitaba, gracias sinceramente a Max Cameron y familia, Katherine Cox, Linda Price y sobre todo a Ofelia Ros y Jaume Subirana. Gracias a mi familia por su paciencia. A Jemima, Felix, Rafael y Chiara. Y mi más profundo agradecimiento a Susan Brook, que me acompañó en casi todas las etapas del camino.











