

Del experimento al laboratorio, y regreso. Argentina, o el conflicto de las representaciones

Eduardo Grüner

"En una sociedad compleja, la desorganización social no es más que el desmoronamiento de uno de los componentes del todo; pero el todo nunca está tan férreamente integrado como para que por ello se desmorone totalmente"

ERVING GOFFMAN

"Un vez que se ha producido una rotura en cualquier punto del tejido de la vida social, seguirá agrandándose, y los hilos seguirán corriéndose, aun cuando el desgarrón primitivo fuese pequeño y aun cuando el punto en que se produjo corresponda al orillo del tejido"

ARNOLD TOYNBEE

La Argentina, o mejor, el Río de la Plata -una subregión no sólo geo-gráfica y socioeconómica sino también cultural, que con típica operación de *pars pro toto* pasa por la Argentina- carece de la densidad arqueológica de Perú, México o el Yucatán, así como de la diversidad étnica de Brasil o el Caribe: ni ruinas mayas o aztecas que remitan a un arcaísmo mítico or-lado de rituales sangrientos y arquitecturas exquisitas, ni utopías andinas que hablen de perdidos imperios de comunismo primordial, ni enigmáticos e inquietantes rituales *vudú* o poéticas ceremonias *orixá* al borde del mar. Ni siquiera diluvios macondianos, barrocos indios, habanas para difuntos infantes cabreros. Sí, claro, una voluntad ubicada de espaldas al río y a lo que hay a su norte al menos hasta otro gran río, el Grande, con la mirada al frente (no del todo recta, lo cual daría Sudáfrica), en posición firmemente europeizante que autoriza el viejo chascarrillo de Borges sobre esos italianos que hablan español, se visten como ingleses y leen libros franceses, pero se llaman argentinos (es decir, rioplatenses -porteños para más detalle, y sólo secundariamente montevideanos, de sexo preferentemente masculino, raza más bien caucásica y clase media más o menos ilustrada- que se toman en serio haber bajado (le los barcos a los que ahora buscan volver a subir en tropel). A los cuales, parecería, aquéllas carencias falta de densidad arqueológica, exceso de homogeneidad étnica-les han mermado sus mecanismos de defensa histórica contra el síndrome latinoamericano de la miseria, la violencia, la degradación, la corrupción y el envilecimiento.

La "tragedia argentina", se suele decir, es innecesaria. Con lo cual se quiere sugerir, suponemos, que estas cosas *no pueden* sucederles a los europeos en el exilio -para permanecer borgeanos-, como si por otra parte los propios europeos, en su propia tierra, hace pocas décadas, no hubieran pasado por la miseria económica, la violencia de las guerras mundiales, la degradación de la guerra civil, la corrupción de la política colonial, el envilecimiento del nazifascismo, las decepciones del bolchevismo, la decadencia patética de la socialdemocracia, el retorno siniestro de los racismos y xenofobias. Pero desde luego Europa -o sea, "Occidente"- detenta, desde 1492, el autolegitimado título de identidad con, y propiedad de, la Civilización como tal. No nos involucramos aquí en la difícil (imposible, dicen no pocos) cuestión de las "identidades" colectivas, nacionales o continentales. Ni abundaremos, tampoco, sobre la no menos compleja

cues-tión historiográfica -y por lo tanto, profundamente política- de cómo se frustró el bolivariano proyecto de la "patria latinoamericana" mediante el trámite de *inventar* naciones allí donde ni la geografía, ni la historia, ni la cultura, ni la lengua las hacía necesarias, o siquiera verosímiles. En alguna otra parte nos hemos atrevido a sugerir, con alguna dosis de imperfecta ironía, que tal vez esa *ficción* originaria explique por qué los únicos proyectos relativamente exitosos de la cultura latinoamericana parecen ser... los literarios[1]. Realismos mágicos y barroquismos tropicales, en efecto, parecen haber sido más eficaces para ponernos en el mapa (al menos, el de los congresos internacionales de literatura comparada) que cualquier acción gubernamental. Lo cual, por supuesto, nada dice en principio contra los *efectos* de semejante "ficcionalidad" sobre las "identificaciones imaginarias" productoras de la llamada *identidad nacional*. Porque finalmente, ¿quién podría vivir sin ficciones y sin imaginarios?

Pero, suficiente ya de esto. Baste recordar, a otros efectos, a los efectos de lo que veníamos balbuceando sobre nuestra escasez arqueológica y nuestro exceso étnico, que en un discutible pero ya canónico texto.), Darcy Ribeiro nos incluía a los argentinos no entre los *pueblos testimonio*, vale decir los que pese a todo han logrado conservar algunos de sus rasgos étnico-culturales originarios (pongamos: los mexicanos o los peruanos), ni entre los *pueblos nuevos*, vale decir los que han surgido de una amalgama sincrética forzada por la esclavitud multiseccular (los afroamericanos brasileños o antillanos, por ejemplo), sino entre los *pueblos trasplantados*, vale decir aquellos de matriz plenamente europea -más allá de algunos inevitables mestizajes- que bajo la consigna "gobernar es poblar" u otras de similar inspiración, eligieron directamente eliminar su previa población autóctona -es cierto que cuantitativamente modesta, por comparación a pueblos más "testimoniales"-, en lugar de deculturarlos, para apelar a un tecnicismo etnológico, y donde aparecemos junto a los uruguayos y a los... norteamericanos y canadienses ("si bien con grandes diferencias", aclara el autor, prudentemente).[2]

"Gobernar es poblar", *indeed*: se trata de una conclusión inevitable cuando se parte de una premisa tan inapelable como la de la "conquista del desierto", y se le otorga todo su valor de *lapsus*. Quiero decir: ese sintagma ya congelado al rango dudoso de sentido común no habla, hay que observarlo, de mera "ocupación", "exploración", "forestación" o "irrigación" del sedicente desierto: habla de su *conquista*. Ahora bien: ¿por qué, contra quién, habría que *conquistar* un espacio que se presupone *desierto*? El fallido, se ve, es la contracara del éxito de un programa cugenético, de esos que la modernidad foucaultiana llama de *biopoder*. "Una Nación para el desierto argentino" -título estupendo, también por su discreto sarcasmo, de Halperin Donghi- es una expresión que condensa adecuadamente la sustancia de ese programa.

Queda sobreentendido que todo esto no quita que, antes de la emergencia de los dos así llamados grandes movimientos históricos del siglo XX, el proyecto de la generación del 80 -personalizando: del mismo general conquistador de espacios vacíos- es el único proyecto "nacional" digno de ese nombre, como agudamente lo señaló en su momento el sos-pechado (no sin algunas razones) y menospreciado (a menudo por malas razones) Jorge Abelardo Ramos [3]. Por supuesto que semejante proyecto "nacional" es, inmediatamente, un proyecto de *clase*, y ciertamente no de la clase que uno hubiera preferido que estuviera a su cabeza (y que, por otra parte, aún no existía como tal). Por supuesto también, y por lo tanto, la Nación trasplantada sobre el Desierto argentino va de arriba hacia abajo, del Estado a una sociedad que es en buena medida su *producto*, y no al revés como en la "vía clásica" europea de la que hablaba Marx. Y otro tanto puede decirse de la propia población, también apresuradamente implantada, desde su

origen "exótico", sobre el desierto, con su lengua, sus tradiciones, su cultura, sus raíces sociales y sus ideas políticas igualmente provenientes de *otra* historia.

Alguna cuota de "ficcionalidad" hay, pues, también en ese origen: al menos, la que viene de exacerbar una voluntad férreamente fundacional que todavía, en esos tiempos, podía verosimilizar la fusión de ese proyecto de clase con los intereses "nacionales". Pero a partir de allí, e integrando todos los "fallidos" anteriores, el trastrocamiento histórico está inevitablemente precipitado en el dislate: un país diseñado como desprendimiento de Europa "en el exilio" pero sin las condiciones históricas, socioeconómicas o culturales correspondientes, cuya población -o al menos la parte de ella que las clases dominantes se dignan escuchar a medias- logra sin embargo convencerse de que *son* europeos, o de que lo *siguen* siendo, y que sólo un accidente irrepetible e insólito (una anticipación de lo que luego será la "excepcionalidad argentina", ya se sabe) los ha hecho naufragar en las costas sudamericanas. Un país así, decimos, no puede menos que constituirse en un *experimento* casi indefectiblemente condenado al fracaso. Y una vez fracasado el experimento, o los otros que siguieron al del `80, una vez retirados de la escena -se dice- los experimentadores ("sujetos sociales" de distintas categorías: oligarquías decadentes, burguesías "nacionales" que nunca terminan de constituirse, proletariados viejos que no se integran a la sociedad autóctona, proletariados nuevos que no se desprenden de sus dirigentes corruptos, Estados con una irresistible tendencia a corromperse, militares "patriotas" que desaparecen a decenas de miles, y *via dicendo*), una vez agotada la imaginación experimental, lo que queda es lo que últimamente -pero siempre apelando a la jerga cientificista dura de larga prosapia en la cultura local- ha dado en llamarse el laboratorio. Es decir: agotadas las experimentaciones "internas", queda el campo orégano para las más audaces aplicaciones de técnicas globalizadas que vengan a sustituir tanto a los precedentes experimentos neocoloniales como a los moderadamente "nacionales" que supimos ¿diremos la palabra? conquistar. ¿Y cómo extrañarse, si ya *partimos* de un laboratorio al que llamábamos "desierto"?

No es este el lugar -ni tenemos nosotros la competencia- para caracterizar apropiadamente el actual punto de llegada (que para los esperanzados es un nuevo punto de partida) de ese desordenado tránsito histórico. Pero sea como sea, convengamos que en las condiciones presentes es muy difícil para los "sujetos sociales" construir(se) una más o menos sólida *re-presentación*, simbólica y política, tanto de su "identidad" (de su *para-sí*, si se quiere insistir en los lenguajes clásicos) como de las instituciones, proyectos, formas de organización o estructuras que pudieran alentar una re-construcción -incluso, como también se dice con insistencia, una *re-fundación*- del lugar que puede tener la nación y la sociedad argentina. Y sin embargo, algo nos dice que hay que empezar a hacerlo: al "cuando no se puede hablar, es mejor callar" de Wittgenstein, es el momento de oponer-le el "no hay mucho que decir, pero hay que seguir hablando" de Beckett. Tómese todo lo anterior, por ende, a modo de un apresurado y taquigráfico marco referencial para tartamudear el borrador de algunas hipótesis sobre el problemático concepto de *representación*.

1

En la Argentina de los últimos tiempos (aunque no sólo en ella, desde luego) se ha transformado en un lugar común periodístico y de la opinión pública -no digamos ya de las ciencias sociales- el diagnóstico que certifica lo que suele llamarse una profunda *crisis de representación* del sistema político. Sin duda es una caracterización descriptivamente acertada. Lo que no resulta tan fácil es encontrar explicaciones plenamente satisfactorias, estando como estamos en buena medida atravesados por un alto grado de desconcierto, casi de estupor. No es por supuesto que

la di-rección general de la crisis no fuera más o menos previsible desde hace ya un tiempo considerable. Pero los rasgos precisos de la misma sorprendieron aun a los más avisados. Se ha terminado vulgarizando la idea de que se trata de una crisis completamente "inédita", para la cual no contamos, por lo tanto, con parámetros, conceptos o categorías históricas que permitan construir aunque fuera un "marco teórico" global de referencia. Quizá sea así. O quizá sea (al menos en parte) otra muestra de la ya mencionada inclinación argentina por imaginarnos a nuestro país como *excepcional*, para lo bueno tanto como para lo malo. Con toda seguridad, es un avatar más de las ideologías "post" que han certificado el deceso de cualquier relato, grande o mediano, que pretenda recurrir a categorías teóricas históricas para analizar la historia. Pero, a decir verdad, parecería más bien que tenemos, por el momento, el dudoso privilegio de fungir como *emergentes* de una crisis subterránea, más de fondo, que está empezando a salir a la superficie en una serie de erupciones cataclísmicas. En este momento la erupción pasa por la Argentina, o mejor, por el Río de la Plata; mañana, quién sabe.

Sea como sea, debería ser obvio que se trata de una crisis "sistémica" integral, estructural, del modelo de acumulación capitalista en su fase actual, y que alcanza al entero conjunto de los niveles (económico, social, cultural, y por supuesto político) de reproducción del propio sistema: la "crisis de representación" es un *síntoma*, y no la enfermedad. Por qué dicho síntoma se manifiesta, en este momento, con particular agudeza en la Argentina, es un problema de una enorme complejidad que no podríamos desarrollar aquí: tiene que ver con el modo particular de inserción de nuestro país en la así llamada "globalización" en los últimos años; tiene que ver con nuestra historia política (principalmente en las últimas dos o tres décadas, pero también con la "larga duración", al menos desde 1930); tiene que ver con las perversiones externas e internas a que fue sometido nuestro desarrollo económico; tiene que ver con las peculiaridades de la estructura de clases sociales en un país que está lejos de ser representativo, en ese sentido, de la generalidad de las sociedades latinoamericanas (para no mencionar las del "Tercer Mundo"); tiene que ver con formas culturales específicas; tiene que ver con la debilidad constitutiva de nuestro sistema político en general y de nuestra "democracia" en particular, incluyendo ese estilo de "democracia" readecuado a los férreos condicionamientos planteados por la etapa posdictadura. Tiene que ver, como insinuábamos en nuestro prólogo, con la histórica implantación artificiosa de instituciones, teorías, marcos valorativos, etcétera, que tuvieron su razón de ser -al menos para las clases dominantes- en el desarrollo clásico del capitalismo europeo. Es decir: desde ya que hay causas singulares y "excepcionales", con alto nivel de especificidad. Pero *somos* parte de Latinoamérica, de la "periferia" dependiente, del mundo "poscolonial", o como quiera llamárselo. Ningún particularismo, por extraño y singular que parezca, es comprensible sin analizar su vínculo de *tensión* con la totalidad. Y, en primer término para los propósitos de este artículo, con la "totalidad" conceptual, teórica, que permite pensar ese vínculo.

Tenemos pues la impresión, para empezar, de que en la cuestión hoy tan debatida de la así llamada "crisis de representatividad" del sistema político, se suele incurrir en la frecuente falacia lógica -cuando no en la no menos frecuente operación ideológica- de confundir el efecto con la causa. Es decir: *se centra casi exclusivamente la discusión en la crisis de los "representantes", y muchísimo menos en lo que podríamos sospechar como crisis de los "representados"*. Es raro, incluso, que ni siquiera aparezca la pregunta sobre *quiénes son* esos "representados" -o mejor, esos potenciales "representables"-, esos colectivos sociales que el sistema político dominante habría dejado de representar. La pregunta podría todavía ir más lejos, o empezar antes. Por ejemplo: ¿es que el sistema político ha representado *realmente*, alguna vez, a todos los

"representables"? Y de no ser así, ¿por qué entonces hablar de "crisis"? La pregunta también podría formularse de otra manera: ¿si nunca hubo realmente representación *auténtica* de la totalidad, la famosa "crisis" no consistirá en el hecho de que repentinamente ha quedado al desnudo -lo cual no necesariamente significa que haya una plena conciencia de ello- ese *vacío constitutivo* de representación? ¿Se trata quizá de una crisis de "hegemonía", para reiterar una remanida fórmula gramsciana, en el sentido de que es la creencia misma en el valor de la "representación" como tal lo que ha sufrido un colapso más o menos definitivo? En cuyo caso nos encontraríamos, claro está, ante una crisis profundamente *cultural*, en el sentido más amplio y totalizador posible.

De más está decir que esta hipótesis no intenta minimizar en absoluto la especificidad *política*, en sentido estrecho, de la cuestión, ni el hecho de que por supuesto estamos ante una crisis aguda (algunos afirman que "terminal") de legitimidad de los representantes. Pero el análisis de una crisis de representación no puede reducirse a la evaluación puramente formal de las "fallas" del sistema político institucionalizado, sino que debería encarar ciertos interrogantes críticos sobre los aspectos *estructurales* -socioeconómicos, político-ideológicos, incluso simbólico-culturales- que constituyen, por así decirlo, la *base material* de la deslegitimación de las "formas". Y a nuestro juicio debería empezar por poner en cuestión, aun-que fuera de manera muy hipotética y provisoria, el concepto mismo de "representación", al menos en sus connotaciones más directamente ligadas a nuestro problema.

2

Es difícil, en efecto, olvidar que el ambiguo interés del término "representación" es que no alude solamente a la esfera de lo político, sino a la de lo simbólico en general: es el sujeto humano como tal el que se vincula (o no) al mundo por medio de representaciones (lingüísticas, visuales, auditivas, estéticas, subjetivas, o lo que fuese). Hay por ejemplo ya muchos análisis críticos de lo que se ha dado en llamar la "posmodernidad", análisis que exploran esta analogía entre representación política y representación simbólica, en torno a la "desrealización" o "desmaterialización" del universo de lo político-social a través de una dimensión puramente "representacional" o "virtual" de dicho universo, promovida por las nuevas formas y medios de comunicación y sus efectos de sustitución de lo real por distintos tipos de imaginarios "representacionales". Es un efecto de sustitución que alcanza y domina incluso a la "última instancia" de lo económico, en la que la especulación financiera, como forma hegemónica de ganancia y acumulación en el capitalismo tardío, ha terminado por *desmaterialización* al modo de producción (lo cual desde luego no deja de tener efectos bien materiales sobre la vida -y la muerte- de las sociedades) [4]. Pero no quisiéramos embarcarnos ahora en esa discusión completísima. Nos interesa, por el momento, volver a la pregunta sobre *quiénes* son esos "representables" que ya no están (o, al menos, ya no se sienten) representados por el sistema político hegemónico.

Consideremos algunas de las denominaciones conceptuales que en la historia del pensamiento histórico, sociológico, antropológico y/o político moderno han recibido los colectivos humanos que conforman lo que se llama una "sociedad" o un *socius*, teniendo en cuenta que desde luego la utilización preferencial de una u otra de esas categorías no es nunca casual ni ingenua, sino que responde a orientaciones teórico-ideológicas o filosófico-políticas a veces perfectamente identificables. Se diría que al menos deberíamos tener en cuenta las siguientes:

La *clase*, ya sea en un sentido más o menos marxista, que designa el lugar que los sujetos ocupan en la estructura de propiedad de los medios de producción -con su debatible distinción interna entre el "en sí" y el "para sí", distinción que ya implica un pasaje del registro económico al simbólico-cultural y subjetivo-, ya sea en un sentido más o menos weberiano, que alude más bien al lugar que ocupan en un sistema de circulación y distribución de los bienes, con sus consecuencias para cosas como el *status* y el "prestigio". Para nuestros fines inmediatos, no es necesario ir más allá en el análisis de las diferencias (decisivas) entre considerar que el espacio de la conformación de clases sociales es el de las relaciones de *producción* o el de las relaciones de *mercado*. Pero, por supuesto, no podemos olvidar que la primera de estas opciones -que es, obviamente, la de Marx- está estrechamente vinculada, a través de la hipótesis del fetichismo de la mercancía, a la identificación de la matriz ideológica y "representacional" *par excellence* del capitalismo moderno, matriz aún vigente a pesar de las profundas transformaciones que dicho capitalismo ha sufrido en su historia reciente. Y que tiene, a su vez, también profundas repercusiones en el ámbito de lo político, ya que el modelo del "equivalente general" de las mercancías expresado en la abstracción del dinero (y por ende del capital financiero, hoy dominante) es trasladable al modelo del "equivalente general" de los sujetos políticos, expresado en la noción de "ciudadanía universal", que pasa por encima de las diferencias cualitativas de clase para articularse en la abstracción de la democracia "representativa".

El *pueblo* y/o el *pueblo-nación*, un concepto entendido con un sesgo étnico-cultural en el romanticismo alemán, y paralelamente traducido en términos estrictamente jurídico-políticos por la Revolución Francesa, para dar lugar a la ya señalada idea de "ciudadanía universal" (entendiendo por universal la ciudadanía de un Estado-Nación particular, pero también y al mismo tiempo conformando un "ideal" del Estado moderno "burgués" como tal), hasta llegar a las posiciones usualmente llamadas "nacional-populistas" del siglo XX. Va de suyo que categorías como las de *pueblo* y *nación* son engañosas cuando: a) se hacen confluír aquellas vertientes étnico-culturales y jurídico-políticas, dado que ellas implican operaciones de "identificación" -en el sentido amplio de construcción de lo que suele llamarse *identidades colectivas* más o menos imaginarias- completamente diferentes; b) cuando se las toma en su abstracción deshistorizada, pasando un rasero sobre las asimismo profundas diferencias en la conformación nacional-estatal de las sociedades llamadas "centrales" en comparación con las "periféricas" o "poscoloniales". Ello para no mencionar la nueva problemática de estas categorías en estos tiempos de marcha forzada de la *mundialización del capital*, como atinadamente traduce Samir Amin el aparentemente más anodino vocablo "globalización".^[5]

La *sociedad civil*, un concepto tributario de la moderna tradición política liberal, cuya premisa es la de una estricta *diferenciación* entre la esfera de lo político (normalmente identificada con el espacio de lo estatal en sentido amplio) y la esfera de lo social. En las últimas décadas, la reivindicación de una creciente *autonomía* de la "sociedad civil" respecto de lo político-estatal se constituyó en una reiterada (y con frecuencia combativa, no es cuestión de negarlo) bandera de las sociedades sometidas a diferentes tipos de despotismo estatal, desde las dictaduras latinoamericanas hasta, por ejemplo, los regímenes "burocrático-autoritarios" del Este europeo. Paradójicamente, esta "emblematización" de la sociedad civil como espacio de libertad y creatividad colectivas ha terminado, en buena medida, vaciando de verdadero contenido político contestatario al concepto, y acercándolo peligrosamente a las posiciones ideológicas neoliberales, que por supuesto hacen de ella una categoría abstracta y escasamente determinada, desconectada de su función histórica precisa.^[6] Es cierto que hay una concepción alternativa de la sociedad civil que logra sortear esta trampa: la de Antonio Gramsci, con su postulación de la

importancia de la construcción de una *contrahegemonía* a partir del "sentido común" de una sociedad civil no entendida como bloque homogéneo y abstracto, si-no como *campo de batalla* atravesado por el conflicto de clases. Pero en general, en la literatura politológica al uso, es aquella otra idea de la sociedad civil la que ha prevalecido.

La *serie*, una categoría acuñada con intención crítica por Sartre [7] para designar al mero agregado de individuos aislados que pueden tener un objetivo común pero no cooperativo ni solidario (como en su famoso ejemplo de la cola del ómnibus, hoy y aquí fácilmente trasladable a la del cajero automático), pero que puede perfectamente describir también la imagen de sociedad del individualismo liberal; y ciertamente describe, por extensión, tanto las relaciones del ciudadano/a común con la experiencia de lo político -experiencia que se reduce normalmente a la "serialización" del voto individual y solitario en el cuarto oscuro- como con el modo de recepción igualmente "serializado" -en la soledad del dormitorio, el escritorio o el *living*- respecto de los medios de comunicación masiva e informática. Es, claro, una "serialidad" desde la cual -siempre siguiendo el análisis sartreano- se puede pasar, en la medida en que los acontecimientos históricos así lo impongan, al *grupo-en.fusión*, ese colectivo aún amorfo e inestable pero que ya ha empezado a definir relaciones de *Gemeinschaft* y no de mera *Gesellschaft* (según la célebre dicotomía de Tönnies).

La *masa*, que por ejemplo en la definición del Freud de la *Psicología de las masas* (y que puede encontrarse con sentido más restrictivo también en Weber) se articula alrededor de un doble proceso de *identificación* libidinal de sus miembros entre sí (identificación "horizontal"), y de todos ellos con el líder, real o abstracto (identificación "vertical") y donde lo que prevalece no es tanto el objetivo común como el propio "goce" en la identificación en sí misma [8]. Con frecuencia el término es utilizado -especialmente desde posturas liberales de derecha, elitistas, conservadoras o reaccionarias- con un sentido peyorativo que opone dicha identificación masiva a la supuesta libertad y autonomía del individuo serial: un caso particularmente complejo lo encontramos en las postulaciones orteguianas de *La rebelión de las Masas* [9], por ejemplo; pero hay quien cree reconocer una versión de izquierda en textos como el de "La industria cultural" de Adorno y Horkheimer [10], por supuesto desprovista de toda defensa del individualismo o la serialidad. La masa ha sido entendida también, en las postulaciones liberales, como el colectivo sobre el cual se apoyan los "totalitarismos" de cualquier signo como conjunto social irreflexivo y ciega-mente obediente a los designios del líder carismático, el Partido, el Estado, o todo eso junto.

La *horda*, una categoría de cuño más o menos darwiniano pero complejizado asimismo por el Freud de *Tótem y Tabú* [11], donde puede tomarse-la por una variante de la "masa", sólo que el lugar de la identificación vertical con el líder es ocupado por la rivalidad, el odio o la *agresión* más violenta y extrema contra él, que en el famoso mito de la "horda primitiva" culmina en el asesinato) del Jefe 0) "Padre Terrible", que muy bien podría ser un sustituto simbólico) del Estado o la Autoridad en general. En otros lenguajes -por ejemplo, el de Elías Canetti en su *Masa y Poder*- puede ser llamada la *jauría* o la *mula* [12]. Es interesante tener en cuenta, en este caso, que la construcción mítica freudiana en verdad sirve, por una parte, para explicar el origen de las religiones institucionales -pues luego de cometido el crimen, la comunidad recuerda periódicamente el hecho celebrando el "banquete totémico" en el que se ingiere simbólicamente el cuerpo del asesinado, dando así lugar al *ritual* religioso (la analogía con la comunión cristiana es aquí flagrante)-, como puede explicar asimismo) el propio *ornen* del Estado y de la Ley -pues lo que Freud llama la "culpa retroactiva" por el asesinato) motiva a los

asesinos a obedecer los mandatos del Padre Terrible por propia voluntad, "internalización" o subjetivación de la Ley que queda a su vez simbolizada por la ingesta de su cuerpo-. Hay, pues, varias conclusiones a extraer del mito, que sólo podemos pre-sentar telegráficamente: a) una *solidaridad de origen* entre la Religión, el Estado y la Ley; b) "solidaridad" que es también la de los miembros de una "horda" violenta, cuyo gesto de violencia *funda*, en verdad, el Estado y la Ley (y la religión) por su propio acto de destrucción; c) hay una aparente paradoja por la cual la transgresión -el asesinato del padre- guarda una *anterioridad lógica* con respecto a la implantación e "internalización" de la Ley; d) Freud expresa dramáticamente la cuestión en su famoso *dic-tum* según el cual en el origen de toda cultura hay un crimen cometido en común; e) Benjamin, por su parte, recoge esta idea en su concepción de una violencia colectiva. que es fundadora de juridicidad (coincidiendo, por lo tanto, con Freud en su hipótesis de la anterioridad lógica de la transgresión) [13].

Finalmente, la categoría más de moda en los últimos tiempos, la *multi-tud* (tal como la entienden Toni Negri o Paolo Virno a partir de Spinoza), que designa aproximadamente un colectivo en el que pueden articularse las tensiones entre la *unidad* y la *multiplicidad*, la *identidad* y la *diferencia*, lo Mismo y lo Otro, etcétera, de tal modo que la *multitud* ocupa una posición conceptual distinta tanto a la "masa" -que es pura unidad- como a la "serie" -que es pura individualidad-, tanto a la "horda" -que es puro odio y agresión- como a la "clase" -que es puro lugar en la estructura-. Permítasenos agregar aquí que lo que Negri llama *potencia constituyente* de la mul-titud -es decir, ese permanente potencial de impulsos *re-fundacionales* de la sociedad, en su constante conflicto subterráneo con el *poder constituido*- re- ' cuerda significativamente a las hipótesis de Freud y Benjamm que acaba-mos de revisar. Aunque también es cierto, dicho sea entre paréntesis, que últimamente la trivialización mediática del término "multitud" comienza a volverlo sospechoso) de ir transformándose en un sinónimo "progre" de co-sas como la "gente" grondoniana, para no mencionar a la ya olvidada "do-ña Rosa" neustadtiana. Es decir; en una indeterminación genérica, vacía de contenido político y ciertamente de toda *potencia constituyente*.

Está claro que, con la obvia excepción de la primera (la clase), todas estas categorías son "policlasistas" y aluden a colectivos con diferentes gra-dos de estructuración, durabilidad, contingencia y permanencia histórica, social o política. Pero habiéndolas identificado aunque fuera descriptiva-mente, dejémoslas por un momento en "barbecho", como se dice, y retomemos la cuestión de la *representación*, jugando con ese doble sentido, po-lítico y simbólico, al que nos referíamos.

3

Para ello es necesario hacer un breve rodeo histórico. Carlo Ginzburg, retomando a su vez ciertas ideas de Ernst Kantorowicz en su fumoso estudio sobre Los Dos Cuerpos del Rey" [14], explica que en la Edad Media europea el tér-mino *representatio* empezó por designar a las efigies escultóricas, normal-mente hechas de madera, que acompañaban en la procesión fúnebre al fé-retro del rey muerto. En tanto se desconocían las modernas técnicas de conservación del cadáver, el cuerpo del ilustre fallecido era por supuesto es-trictamente *inmostrable*: su estado putrefacto y repugnante hubiera produci-do un efecto visual de extrema *decadencia* del Poder real; o habría que decir, quizá, de decadencia de lo *real* del Poder; transformado en una pulpa infor-me y asquerosa, indigna de respeto y veneración. La *representatio*, entonces, en tanto representación simbólica incorruptible del Rey, al mismo tiempo sustituye y es el cuerpo del Poder. Y lo hace con toda la ambigüedad del des-plazamiento llamado "metonímico", en el cual

la imagen "re-presentante" hace *presente* al objeto "representado" precisamente por su propia ausencia, en el sentido de que esta ausencia de lo "representado" -o su estricta "in-mostrabilidad", su *obscenidad*- es la propia condición de existencia del "re-presentante". Lo que conecta al representante con lo representado es pues una infinita *lejanía* entre ambos, es la percepción de dos mundos que nunca podrían coexistir en el mismo espacio, y cuya relación consiste precisamente en esa diferencia radical. Hay aquí una coincidencia, que no) podemos dejar de señalar de paso, con otra famosa noción benjaminiana: la del aura de la obra de arte clásica, cuya "idealización" (que Benjamin compara con el estado de enamoramiento) implica asimismo esa aporética experiencia de una estrecha identificación y una inmensa distancia simultáneas [15].

Pero imagínemos por un momento un nada improbable accidente, merced al cual, en medio de la procesión, el féretro conteniendo el cuerpo "real", material, del soberano, cayera al suelo y se rompiera, exhibiendo ese cuerpo corrupto y obscuro. ¿No sucedería entonces que la propia eficacia metonímica de la operación de *representatio*, que había permitido trasladar los emblemas de la realeza y la *realidad* del Poder a la efigie, ahora transferiría hacia la propia efigie, hacia la propia *representatio*, toda esa contaminante corrupción y obscenidad? Es esa restauración de la *cercanía*, ese retorno de lo real forcluido por la representación lo que resultaría entonces insoportable y odioso, ya que la anulación de aquella *distancia* idealizada pondría de manifiesto el "engaño" previo sobre la incorruptibilidad del Poder. Y tal vez sea esto lo que está en el fondo de esa reiterada conducta iconoclasta de toda revolución o rebelión contra el Poder, consistente en destruir las efigies, derribar las estatuas, incendiar los edificios o acuchillar los retratos de quienes han "representado" al Poder.

En fin, prosigamos con nuestra alegoría. Otro gran historiador del arte de la escuela iconológica, Erwin Panofsky [16], nos instruye sobre un cambio importante en los propios criterios de representación estética, que se produce en el pasaje de la Edad Media al Renacimiento. Mientras la re-presentación medieval, como acabamos de verlo, mantiene simultáneamente una *identificación* y una *distancia* con el objeto representado -la efigie es inmediatamente el cuerpo, pero al mismo tiempo su existencia y su valor emblemático depende de que el cuerpo se mantenga *ausente*, "fuera de la escena" (recordemos que esta última expresión traduce etimológicamente el vocablo *obscuro*, que alude al acto de mostrar lo que debería haber permanecido fuera de la vista)-, el arte renacentista -con su descubrimiento de la perspectiva, con su impulso mimético y realista- se apropia del objeto: su pretensión de última instancia es la fusión de la representación con lo representado, conservando la identificación pero eliminando, ilusoriamente, la distancia. Hay aquí también, sin duda, una "obscenidad", pero que se encuentra, por así decir, *legalizada*: el cambio de época ha comenzado ya a producir su propia *distancia* entre el sujeto y la naturaleza; separación que, entre otras cosas, hará posible a la ciencia moderna, pero también a una actitud puramente *contemplativa* frente al arte y a las representaciones, mientras en la Edad Media las representaciones -tanto las religiosas como las políticas- firman parte de una experiencia relativamente cotidiana, de un "paisaje" social indiferenciado y todavía desconocedor de lo que Weber llamaría la "autonomización de las esferas" propia de la modernidad [17]. Este cambio queda evidenciado de forma patente en la utilización de la perspectiva en los retratos a partir del Renacimiento, por la cual ahora el *individuo* (esa nueva categoría de la era protoburguesa) es mostrado en un "primer plano" -es decir, en una posición *dominante*- respecto de su entorno, mientras que en la representación medieval típica, con su carácter igualmente "plano" y sin profundidad, el ser humano queda también "aplanado", "sumergido" en el *continuum* de la imagen. Asimismo, John Berger

ha analizado con extraordinaria agudeza cómo la extrema *impresión de realidad* permitida por la técnica moderna de la pintura al óleo, que hace que los objetos representados aparezcan ilusoriamente como incluso *palpables*, favorece la ilusión de una coincidencia entre el "representante" y lo representado [18].

Estamos, sin duda, ante una transformación "ideológica" de primera importancia, mediante la cual ahora se trata de disimular la brecha, la diferencia irreductible, entre el "representante" y el "representado", que antes se daba por descontada. La representación comienza a partir de aquí a ocupar -nos atreveríamos a decir: a *usurpar*- el lugar de lo representado, con el mismo gesto con el que se instaura el criterio de representación como *presencia* de lo real-representado, en tanto el criterio anterior era el de su *ausencia*. Una "metafísica" (de la presencia" -como ha sido llamada- que alcanza a la propia "autorrepresentación" subjetiva a partir de un Yo cartesiano que en efecto aparece como *presente* ante sí mismo, fuente "clara y distinta" de todo conocimiento, transparencia y posibilidad, y cuyo *desmentido* recién llegará -aunque sin registrar repercusiones decisivas en las teorías políticas y sociales hegemónicas- con la famosa tercera "herida narcisista" infligida por Sigmund Freud a una humanidad (occidental) que previsiblemente nada querrá saber con *ello*.

Y todo esto sin mencionar, desde un punto de vista sociohistórico "macro", el ocultamiento -mediante la abusiva "presencia" representacional de un Occidente que a partir de la modernidad se erige como cultura *universal* del lugar fundante pero "forcluido" que los "Otros" ausentes (para empezar, el mundo colonizado entero) tiene en la propia autoimagen de ese Occidente dominante. Baste para nuestros propósitos mencionar, al pasar, que la modernidad "filosófica" se hace empezar, en los manuales al uso, precisamente en el siglo XVI, con ese sujeto cartesiano monádico, encerrado en su propia transparencia y en su propia presencia ante sí mismo, que será el "núcleo" durante siglos de toda teoría de la re-presentación, tanto simbólica como estética y política. Muy diferente sería tal representación si aquella historia filosófica de la modernidad -incluso la occidental- se hiciera empezar un siglo y medio antes: por ejemplo, con la conquista de América y los debates entre Bartolomé de las Casas, Francisco Vitoria y muchos otros sobre el estatuto de "humanidad" de esos Otros súbitamente incorporados a (o "violados" por) la modernidad europea. O un siglo y medio después, con las primeras luchas anticoloniales o con la emergencia de la lucha de clases en su forma estrictamente moderna. Ya no tendríamos allí entonces esa representación cartesiana que funda la subjetividad moderna sobre el solipsismo autoengendrado del sujeto monádico -y que se traslada fácilmente al mito de autoengendramiento de los Estados y naciones de la Europa moderna-, sino una representación estrictamente *dialógica* (para decirlo con el célebre concepto de Bakhtin) [19], atravesada por el conflicto permanente e inestable implícito en el "diálogo" de los sujetos colectivos y las culturas: una representación que, *mutatis mutandis* y paradójicamente, estaría mucho más cerca de la representación freudiana (y, a su manera, marxiana) de la subjetividad moderna, que de la pacífica autorreflexividad y autorreferencialidad (por no decir "autoerotividad") del Yo cartesiano -o, al menos, de la vulgata ideológicamente interesada que del Yo cartesiano se ha terminado imponiendo.

Transformación ideológica, decíamos. Y también, claro está, *política*. Puesto que es imposible olvidar que esta misma época que instituye a la representación con su pretendidamente pleno valor de *realidad*, es la época de constitución del Estado Moderno (occidental, capitalista y burgués), que -una vez cumplida su etapa de transición con mayor o menor grado de absolutismo- consagra la forma de gobierno llamada "representativa", y el sistema político

correspondiente. Es también imposible, entonces, sustraerse a la tentación de la analogía: "constitutivamente", como se sue-le decir, el sistema representativo produce el efecto imaginario de *suprimir* la diferencia representante/representado, diferencia "objetiva" sm la cual, paradójicamente, el propio concepto de "representación" carece absoluta-mente de sentido. Pero es que esa es, justamente, la eficacia del Mito: de esa "máquina de eliminar la Historia", como la llama Lévi-Strauss, que permite "resolver", en el plano de lo imaginario, los conflictos que no se pueden resolver en el plano de lo real. ¿Y será ocioso recordar que, para el mismo Lévi-Strauss, la máquina mítica por excelencia, en la sociedad occidental moderna, es la ideología política?" [20].

Y en efecto, la teoría del moderno sistema representativo conlleva esa implícita autocontradicción, al mismo tiempo que condensa el vínculo entre las dos grandes acepciones del término) "representación". Paul De Man, por ejemplo, ha analizado sutilmente lo que podríamos llamar la *metáfora lingüística* en el *Contrato Social* de Rousseau (el lenguaje es, por supuesto, *el* sistema de representación simbólica por excelencia), para examinar la discrepancia entre el lenguaje de la Ley entendido como *gramática*, y el lenguaje de la acción política entendido como *referencia* o *intención*: "La relación problemática entre la generalidad de la Ley, del sistema, de la gramática, y su particularidad de aplicación, acontecimiento o referencia, es la estructura textual que presenta Rousseau en la relación entre la voluntad general y el individuo particular, o entre el Estado como sistema y la soberanía como principio activo" [21]. En la jerga técnica de las pragmáticas del discurso, se trata de la relación aporética, estrictamente imposible, entre la función *constativa* y la *peformativa*, entre las cuales se levanta un hiato irreductible, que en este caso conduce a la famosa (y re-tórica) pregunta de Rousseau acerca de "si el cuerpo político posee algún órgano con el cual enunciar la voluntad del pueblo". No hace falta recordar que la respuesta del ginebrino es negativa: la voluntad general -ex-presada no sólo en el discurso, sino sobre todo en la acción, en la praxis -es estricta y constitutivamente irrepresentable. No obstante lo cual, el Estado "burgués" requiere, para su funcionamiento, que se haga como si ella fue-ra perfectamente representable, como si no existiera aquélla distancia irre-ductible: requiere la generación y aplicación consensuada de ese Mito que elimina la contradicción en el plano imaginario.

Y no hay duda de que, en determinadas condiciones justamente *históri-cas*, la máquina mítica *funciona*, tal vez durante siglos. Por otra parte, ¿có-mo se podría negar el inmenso) "progreso" que significó, en la historia política y social de occidente, la institucionalización del sistema represen-tativo? Las ventajas de ese electo imagmario de supresión de la diferencia representante/representado, o de identificación entre el constativo y el performativo -cuya "base material", como ya hemos adelantado, es el pa-ralelo entre la abstracción del "equivalente general" de las mercancías y el "equivalente general" de la ciudadanía universal, según lo postulaba Marx-, esas ventajas son indudables. Pero no necesariamente eternas: po-dría llegar el momento en que una *dialéctica negativa* [22], inherente a la pro-pia lógica de las transformaciones del sistema, corrompiera la eficacia de *ese* efecto imaginario, y pusiera de manifiesto el ca-ácter estructuralmente *imposible* de la noción moderna de representación, al menos en su versión dominante de sustitución o equivalencia entre representante y representa-do, sacando a la luz esa distancia insalvable, esa diferencia irreductible en-tre los dos términos de la ecuación, que la Edad Media -o el modo de pro-ducción feudal, si se lo quiere llamar así- ni siquiera se planteaba como problema, puesto que la *representatio* no hacía más que confirmar y refor-zar sin disimulos la diferencia inconmensurable, sin equivalencia posible ni imaginable, entre el dominante y el dominado, entre el amo y el siervo, entre el Poder y el no-poder. Es sólo

en la Edad Moderna -o en el modo de producción "burgués", si se lo quiere llamar así- que puede desnudar-se el conflicto de las "equivalencias generales", dado que sólo en el seno de ese modo de producción se puede hacer entrar en crisis lo que él mis-mo ha generado. Es sólo en él que podría seceder, por ejemplo, que la pérdida o la corrupción simbólica del "equivalente general" licuado por los múltiples corralitos arrastrara una paralela pérdida y corrupción sim-bólica del "equivalente general" del sistema representativo, instalando nuevamente la percepción de aquélla *distancia* infinita, de aquélla diferen-cia insorteable, entre lo representante y lo representado.

4

Todo lo cual nos retrotrae a nuestra pregunta inicial: ¿*qué*, o más bien *quiénes*, qué conjunto social de la *realidad*, cuál o cuáles de esos colectivos constitutivos del argentino *socios*, son los "representables" respecto de los cuales la representación habría entrado en una crisis (¿le muchos juzgan terminal?)

Parece bastante obvio -si nos atenemos a la muy esquemática descrip-ción de los conceptos que designan a esos colectivos, tal como la hemos hecho hace unos momentos- que algunos de ellos son casi por definición *imrepresentables*, aún imaginariamente: por ejemplo, la "multitud" (en electo, ¿qué sistema basado en la equivalencia general podría representar simultáneamente lo Uno y lo Múltiple?), o la "masa" (¿qué sistema podría repre-sentar esa identificación libidinal, gozosa y sin mediaciones?), o la "serie" (¿qué sistema de "ciudadanía universal" podría admitir estar representan-do *uno por uno* a los miembros discretos, aislados y monádicos de ese con-junto?), o el "grupo en fusión" (¿qué sistema podría representar una vo-luntad colectiva en proceso de formación y que aún no ha definido claramente su identidad ni sus objetivos?), o la "horda" (¿qué sistema que se pretendiera depositario de alguna especie de "orden" institucionalizado podría o querría representar explícitamente la violencia "criminal" e inor-gánica contra la Autoridad, ni mucho menos la violencia generadora de una juridicidad *futura* y contraria, o por lo menos diferente, a la actual?).

Eso nos deja con las otras categorías que habíamos creído poder iden-tificar: la "clase", el "pueblo", la "nación", la "sociedad civil", que a lo lar-go de la historia moderna, y en distintos grados combinatorios o preferen-ciales según los posicionamientos teórico-ideológicos, aparecen como los colectivos estrictamente *representables* por los imaginarios políticos de la modernidad. Por supuesto que cada uno de ellos está sometido a un in-terminable debate sobre su pertinencia. Se dirá, por ejemplo, que hoy en día ya ningún segmento del sistema político, ningún partido o movimien-to, puede aspirar a representar a *una sola* clase, como pudieron verosímilmente aspirar a hacerlo en el pasado los partidos de cuño socialdemócra-ta, o de cuño más o menos bolchevique, con todas sus respectivas variantes y diferencias. O se dirá que la aspiración a representar al "pue-blo" o a la "nación" en su conjunto es el disfraz ideológico de una *clase* • dominante cuya eficacia hegemónica consiste precisamente en disolver la esencia de sus intereses particulares de *clase* en la apariencia del interés "general" del pueblo o la nación. O se dirá que el concepto un tanto amorfo y difuso de "sociedad civil" pasa por alto las profundas diferencias, desigualdades y conflictos de intereses (de clase, de *status*, de género, de identidades étnico-culturales, de posicionamientos políticos, etcétera) que atraviesan a una "sociedad civil". Son todas objeciones más que plausibles. Pero ello no quita que -aunque fuese por descarte- esas categorías siguen siendo las únicas potencialmente "representables" que parecen se-guir ofreciendo una cierta "base material" al imaginario político de la re-presentación.

Sólo que hay un pequeño problema: la "clase", el "pueblo", la "na-ción", la "sociedad civil", no *son realidades empíricas* inmediatamente perceptibles por los sentidos de nadie; no son *mafia*, para volver a una categoría del pensamiento medieval. Todos, en determinadas circunstancias, hemos visto, hemos escuchado y palpado, multitudes, masas, hordas, series, grupos o simplemente individuos. Pero ¿quién ha visto a una clase, un pueblo, una nación o una sociedad caminando por la calle?

Entonces, la insoluble paradoja que esta constatación nos presenta es que si esos colectivos son potencialmente "representables" por el imaginario político es justamente porque ellos *son ya* "representaciones": son categorías puramente conceptuales producto de una abstracción intelectual o hermenéutica operada sobre el caos de lo real. Son productos de una *in-terpretación*., e una operación que, como lo ha mostrado inmejorablemente Foucault en las huellas de Marx, Nietzsche o Freud, no es nunca una traducción directa y especular de lo real, sino *la interpretación de una inter-relación* previa: es sólo una cierta ideología ("dominante", como solía decirse) la que pretende que la interpretación lo es de un *objeto original*, de una *verdad primaria* que se revelaría en toda su pureza una vez retirado el velo de la "deformación" hermenéutica. Esta concepción -de origen muy obviamente religioso, o mejor dicho teológico- tiende a ocultar el carácter históricamente producido de ciertas "verdades" que han terminado por "naturalizarse" como componentes originarios y eternos de lo real (¿no decía el propio Marx que para la burguesía siempre había habido historia... hasta que se transformó en clase dominante, y entonces su Historia devino Naturaleza?). Por su parte, la idea de una metarepresentación, tal como la estamos examinando aquí, se constituye como una suerte de crítica ideológica de aquélla pretensión de anular la distancia representante/re-presentado.

5

Todo lo anterior no es más, pues, que otro testimonio metafórico de una estricta *imposibilidad lógica* inherente a la pretensión de "re-presentar" lo real, sorteando imaginariamente el conflicto insoluble entre la representación y la "realidad", así como de una simultánea *imposibilidad gnoseo-lógica* (e incluso "gramatical") de *no* hacerlo, si es que aún albergamos esperanzas de construir alguna forma de conocimiento -y de transformación de lo real. Dicho en otras palabras: lo *real* de la representación es imposible, pero su *imaginario* es inevitable: en electo, aunque más no fuera que por razones técnico-pragmáticas -y para circunscribirnos al mero terreno de lo estrictamente político- sería impensable pretender una sustitución *total* de alguna clase de sistema "representativo" (que desde luego no tiene por qué ser el que conocemos actualmente) por la práctica generalizada y cotidiana de la "democracia directa"[\[23\]](#). Lo cual, claro está, no significa que no puedan -y deban- pensarse formas de articulación o "combinación desigual" de democracia directa (por ejemplo para cuestiones de gobierno o gestión local, como instancia de control e interpelación de los representantes, o en postulaciones más revolucionarias, como embriones de poder alternativo al existente, etcétera) con formas representativas renovadas y dinamitadas por el poder constituyente.

Pero tanto si estamos a favor de un sistema de representación *constituido*, como si estamos a favor de un puro real *constituyente* y no representable" (algo así como una versión posmarxista de la voluntad general de Rousseau), como si estamos a favor de una articulación "desigual y combinada" entre ambos, en cualquiera de los casos no podemos ilusionarnos con que haya una identificación, una fusión armónica entre esos términos. En todos los casos tenemos que *hacernos cargo* del conflicto o al menos de la inestable *tensión* entre ellos, bajo pena de quedar capturados en la pobreza ideológica de la negación del problema, o en la irrisión política y

filosófica de un esencialismo antidialéctico que anule alguno de los términos para transformar al otro en excluyente, una actitud que suele ser la *consecuencia* de la negación anterior. Evidentemente, ese "hacernos cargo" tendrá una lógica y un contenido diferentes en los distintos momentos del desarrollo de las relaciones de fuerza en la sociedad, desde el momento por así decir *inaugural* del proceso de transformación (señaliza-do en nuestra sociedad, según muchos, por las jornadas del 19/20 de diciembre) hasta el momento -que por definición nunca puede ser "terminal" ni definitivo- en que este movimiento múltiple haya logrado la homogeneidad de objetivos y acción suficiente como para redefinir en profundidad las relaciones sociales y por lo tanto los colectivos "representables", que entonces no serían *sólo* "representables", sino también (y fundamentalmente) "actuantes" con un grado de iniciativa y de autonomía inmensamente mayor al actual.

Por supuesto que, mientras tanto, como decíamos antes, el efecto ilusorio, o la negación del problema, pueden funcionar más o menos eficazmente durante épocas enteras, hasta que dejan de hacerlo por efecto de lo que se llama una *crisis*. ¿Crisis de qué cosa, en nuestro razonamiento? justamente, de esos "representables" de los que hablábamos. Pensemos de nuevo en nuestras categorías: si, como se dice a veces -y en virtud de fenómenos nuevos como la "globalización", la diversidad cultural y subjetiva o las transformaciones económico-tecnológicas que han alterado radicalmente la estructura social en el capitalismo tardío-, han dejado de ser "representativas", también, esas "representaciones" clásicas (el pueblo, la nación, la clase, la propia sociedad), ¿no es esperable que esa caída de los imaginarios produzca una proliferación aparentemente caótica de los "reales" irrepresentables: las masas, las hordas, las series, las multitudes? Por otra parte, cuando un cambio de época, de formas de dominación, de modelos de acumulación, de criterios de legitimación, de códigos culturales, etcétera, destruye la anterior estabilidad simbólica de esos "representables" (de lo que nuestras grillas clasificatorias identificaban como "clase", "pueblo" o "nación"), es -para regresar a nuestra alegoría originaria- como si el féretro de lo real se rompiera, exhibiendo obscenamente el cuerpo putrefacto y corrupto del Poder, dejando nuevamente al desnudo el conflicto irreductible, trágico, entre la *representatio* y la materia [24]. Y esto parece ser particularmente dramático en una sociedad como la argentina (y por supuesto en muchas otras de las llamadas "periféricas"), en la que un tardocapitalismo absolutamente salvaje y depredador, instalado originariamente sobre la base de las peores formas de terrorismo político, estatal y militar, y luego profundizado mediante el terrorismo económico-financiero con sus consecuencias de inédita corrupción no sólo de la "clase política" sino de las clases dominantes en general, ha terminado por destruir hasta niveles vividos como irre recuperables la estructura de clases, el sistema de identificaciones nacional-populares, o la energía y creatividad de la sociedad civil.

Es natural, bajo esas circunstancias, que durante todo un período --en el que todavía estamos, a pesar de haber alcanzado ya el momento "maugural" del nuevo proceso- el hundimiento de aquellas grillas simbólicas produzca una suerte de angustiado, desordenado o anárquico *desbande*, en busca de la reconstrucción más o menos inconsciente de categorías que vuelvan a darle sentido a la ausencia de significación, que reconduzca el *caos* a alguna forma de *cosmos*.

En muchos casos, si las nuevas *representatios* no emergen con la suficiente claridad, se buscará un desesperado retorno (en buena medida ilusorio, claro está) a las antiguas. En verdad, en muchos de los sujetos que han "salido a la calle" en las jornadas de protesta posteriores al 20 de diciembre, puede percibirse intermitentemente una voluntad "restauradora", incluso conservadora, de esas representaciones clásicas. Después de todo, por ejemplo, ¿qué está

diciendo un desocupado que demanda tra-bajo, sino algo así como "quiero volver a ser un trabajador, un obrero, un proletario"? ¿Qué está diciendo un miembro de la llamada "clase media" que clama por la devolución de sus dineros acorralados, sino algo así co-mo "quiero volver a ser un pequeño propietario, un pequeño burgués con capacidad de ahorro"? ¿(qué está diciendo un hambriento que saquea supermercados, sino "quiero volver a ser un consumidor"? ¿Qué está diciendo cualquiera de ellos cuando procura generar nuevas formas de soli-daridad social en las asambleas, piquetes y demás, sino "quiero volver a pertenecer a un pueblo"? ¿Qué está diciendo el que protesta contra el FMI o la ingerencia de las transnacionales en la economía argentina, sino "quiero volver a pertenecer a una nación soberana"? ¿Qué está diciendo el que siente que el Estado y el sistema político ya no "representan" sus in-tereses y han cortado amarras con cualquier voluntad, aunque fuese iluso-ria, de tener alguna clase de vínculo con los "representados", sino quiero volver a ser una sociedad civil"? En suma: todos ellos están, de alguna manera, diciendo "quiero volver a enf'ar en alguna de esas grillas, de esas categorías, de esas representaciones en las que sociólogos, politólogos O economistas decían que estaba mi lugar, que conformaba mi propia subje-tividad en relación con una estructura social".

Y por supuesto, están los otros -que frecuentemente son los mismos, en otros momentos del proceso o en ot'as posiciones subjetivas del mismo momento-: los que frente a la caída o la corrupción de esas representa-ciones optan por incluirse en los *realia* sociales impresentables: si no pue-den ser "clase", "pueblo", "nación" o simplemente "sociedad", serán "ma-sa", "horda", "multitud", "serie", "grupo en fusión" o lo que puedan. Es decir: cuando los *imaginarios* pierden su eficacia, los *reales* más inimagina-bles retornan desde los subsuelos de la materia amorfa e irrepresentable. Está claro que no todos esos "reales" son deseables, ni auguran necesaria-mente una profundización y/o radicalización de la democracia, sea "di-recta" o "representativa": no faltarán los que *hagan masa* en torno a algún mesías autoritario, o los que se *enhordezcan* -se hagan horda- al servicio de alguna de las antiguas facciones en pugna, a la pesca en río revuelto. Tam-poco la ambigüedad de la consigna *que se vayan todos* promete en sí misma una renovación de las *lógicas* políticas imperantes, ni mucho menos de las lógicas económicas dominantes (que desde luego no son sólo internas a la sociedad que las sufre), ni una renovación milagrosa de los implotados "lazos sociales" y las degradadas instituciones, ni una generación automá-tica de nuevos y originales formatos de representación: en tanto no se pongan en serio y riguroso debate las *reglas* del juego representacional, no se ve cómo ni por qué los nuevos jugadores -por más jóvenes, virgina-les y honestos que fuesen- liarían algo sustancialmente diferente a los ac-tuales. Y la transformación de esas reglas no es nada sencilla, entre otras cosas porque:

a) requiere una *relación de fuerzas* (sociales, materiales y simbólicas) cu-ya acumulación en el contexto actual debe hacerse, justamente, a caballo de las reglas e instituciones existentes, actuando en los intersticios de lo que hay para transformarlo de raíz: cuando los contextos epocales -otra vez: no sólo los locales- no autorizan a desplegar una situación de "toma del palacio de invierno", la situación objetiva es la de una permanente (re) negociación de la elasticidad de aquéllas reglas de juego institucionales -de "tironeo" permanente ent'e el poder constituyente y el constituido-, aun cuando la percepción subjetiva del "que se vayan todos" actúe sobre la creencia de que de la noche a la mañana se producirá una transforma-ción total [25].

b) además, esa transformación de las reglas -por la misma razón de que no se trata de la toma del palacio- no se soporta en la acción de un sujeto colectivo unificado y homogéneo, sino en el desarrollo -nuevamen-te- "desigual y combinado" de una multiplicidad heterogénea de

posicio-nes de sujeto diferentes y con frecuencia conflictivas ent'e sí, en un proce-so desordenado de totalización/destotalización/retotalización (para apelar otra vez a categorías de Sartre), que en cierto molo expresa aquélla igualmente desordenada búsqueda de nuevos formatos de "representa-ción" (en los dos sentidos del término que hemos venido trabajando). Es cierto que también aquí hay diferentes momentos y posiciones en la con-solidación (o no) de estos "nuevos sujetos", que en algunos casos pueden alcanzar el *status* de movimientos sociales más o menos estabilizados: el de los piqueteros, aún con todos sus conflictos internos, es un caso evidente. Menos evidente, pese a las apariencias, parece ser el caso de las asambleas barriales, con una composición y una agenda de discusión mucho más fluida, que puede cambiar rápidamente de asamblea en asamblea y de se-mana en semana (y que por otra parte han ido mermando sensiblemente en su acción desde diciembre del 2001). ¿Y qué decir de los ahorristas, "caceroleros" y similares? Desde ya, el caso más interesante es el de los "re-cuperadores" de fábricas quebradas: allí está en juego de manera casi in- mediata la sempiterna cuestión de la propiedad privada de los medios de producción, si bien por muy complejas razones se haría mal en ilusionar-se con que a partir de esas islas vaya a generarse automáticamente algún archipiélago más o menos soviético.

A decir verdad, *todas* estas diferentes formas de "expresión" de la pro-testa parecen chocar, más tarde o más temprano, con el mismo límite: just^amente, el de una por ahora insalvable imposibilidad de pasar del regis-tro de la *expresión* al de la nueva forma de *representación*. O, lo que es lo mismo, del registro de la *resistencia* a la vieja política, al de la *construcción* de una nueva. La dificultad es comprensible, ya que por "nueva forma" hay que entender no sólo algún nuevo sistema de control y vigilancia de los "representantes", o de revocabilidad de los mandatos y demás, sino to-da una nueva *lógica de producción* -y no meramente de "consumo", por así decir- de los representantes. Pero, salvo recaída en una fetichización de la autonomía absoluta de lo político, esa nueva forma no puede ser conce-bida sin que medien: a) al menos un principio de reconstrucción -o in-cluso de nueva construcción- de los "representables" que van a constituir-se en "base material" del nuevo sistema de representación; b) para lo cual, por otra parte, el proceso de refundación de los lazos sociales "populares" debería profundizarse mucho más de lo que lo está actualmente.

Solamente cumplidas estas condiciones podría, eventualmente, surgir aquélla "nueva lógica" que implicara la emergencia de un nuevo *imagina-rio* representacional que estuviera, por ejemplo, más cerca de una combinación original entre democracia "directa" y "representativa". Para lo cual, evidentemente, aquél proceso de refundación debería estar tan avanzado que pudiera razonablemente decirse que estamos al menos en alguna clase de transición (sustanciada por una lógica de "doble poder" o algo semejante) hacia *otra* estructura de relaciones sociales. Las dificulta-des, tanto teóricas como prácticas, son, como se ve, descomunales. Y tan-to más cuanto que ellas se presentan en (y en cierto sentido son el *efecto* de) un contexto que plantea extrema *vigencia* en resolverlas. Lo cual im-plica, claro está, un problema político-estratégico de la máxima importan-cia y dramaticidad ya que por supuesto la ausencia de una "representatividad" alternativa a la del sistema político tradicional, autogenerada y democrático-radical, de los sectores oprimidos de la sociedad, no es que le de "aire" a la legitimidad de las representaciones dominantes -que ya están totalmente asfixiadas-, pero sí les da tiempo para replegarse sobre el "núcleo duro" de su poder represivo, *alentado*, y no disminuido, por su crisis de legitimidad, por la debilitación de su hegemonía, y desde luego por una compleja serie de otros factores, incluidas ciertas novedades de la situación internacional (desde la política del FMI, por ejemplo, hasta las nuevas estrategias político-militares del Imperio post-11 de septiembre).

Sería irresponsable, aquí, olvidar lo que por lo menos desde Maquiave-lo es un principio básico de la política: el Poder tiene horror al vacío. Y la política que no hagamos nosotros, la hará alguien. En este contexto, la gran pregunta que se abre -y que por supuesto no estamos en condiciones de responder, aunque sí, quizá, de desplegar algunos de sus interrogantes críticos- es: ¿cuál es la exacta *naturaleza* de la situación? ¿estamos tan sólo ante una *crisis* de "representación" -aunque fuera una crisis muy aguda y generalizada- o ante un completo *colapso* de la "viabilidad" argentina aun como nación "burguesa" más o menos soberana, e incluso como *sociedad*? ¿estamos -como a veces sugiere cierta izquierda no sin forzado optimismo- ante una situación "revolucionaria" o cuanto menos "prerre-volucionaria"? Tal vez empezar por examinar las implicaciones de esta última hipótesis permita despejar el camino para replantear la cuestión del "conflicto de las representaciones".

6

"Esta es la historia de unos campesinos que, porque no querían cambiar, hicieron una revolución". Con contundente y provocativa frase, así empieza la famosa biografía de Emiliano Zapata escrita por John Womack[26]. Y, en efecto, ¿cuántas veces en la historia moderna se ha visto que impulsos más o menos inconcientemente "conservadores", "restauradores" o "tradicionalistas" conducen a resultados *objetivamente* revolucionarios? Una buena parte de la "plebe" que salió a las calles en julio de 1789 en París o en febrero-octubre de 1917 en San Petersburgo, lo hicieron para protestar contra la corrupción de sus clases dirigentes, y sintiendo que esa corrupción había significado una decadencia de los valores *tradicionales* encarnados por el "populismo" aristocrático del monarca absoluto o del "padrecito zar", y exigiendo una restauración o reconstrucción de esos valores. Por supuesto, una vez en la calle y con las armas en la mano, advirtieron, por un lado, que ya era demasiado tarde en el reloj de la Historia para pensar en restauraciones anacrónicas; y por otro, que tenían suficiente fuerza, suficiente *potencia constituyente* (para volver al lenguaje de Spinoza/Negri), como para generar, en su *praxis* misma, valores nuevos, nuevos e inéditos "formatos de representación" popular (la Asamblea o el Soviet, por ejemplo). Fueron las "vanguardias" de estos movimientos espontáneos, ideológicamente ambiguos y aún autocontradictorios (llámen-se, aquellas vanguardias, jacobinos o bolcheviques, para seguir con nuestros ejemplos) las que mejor advirtieron -y es por eso, entre otras cosas, que se transformaron en sus direcciones- esta lógica según la cual las "masas" muchas veces *retroceden*. hacia el pasado, pero al chocarse con la pared de un presente que no cede, se ven obligadas a dar un salto hacia el futuro. Es parte de esta lógica paradójica la que queda expresada, entre muchos otros lugares, en la consistente teoría del "desarrollo desigual y combinado" y su traducción política a la "revolución permanente" de Trotski: cuando las "tareas" superadas por la historia, y por lo tanto ya irrealizables plenamente, son asumidas por una(s) clase(s) *distinta(s)* a la clase dominante que debía llevarlas a cabo, la lógica del movimiento se transforma radicalmente, y el propio movimiento transforma esas "tareas" y produce objetivos nuevos. Muy a menudo esos objetivos "nuevos" incluyen, como acabamos de decir, un componente de ilusorio retorno a algún pasado mítico de "pureza" incontaminada -una era sin corrupción, pongamos-, que a veces tiene la suficiente fuerza ideológica como para transformarse en dominante (y eso con toda probabilidad precipitará al movimiento en alguna clase de fundamentalismo), y otras logra ser "reciclado" en una configuración estratégica que avanza hacia un estadio nuevo. Una gran parte de la historia de las rebeliones independentistas y anticoloniales del Tercer Mundo atestiguan la validez de estas

"leyes", desde el tradicionalismo incaico de Tupac Amaru hasta el redentorismo tribal de muchas regiones de África.

Por supuesto, sería absurdo comparar la experiencia argentina con cualquiera de esos casos de radical singularidad. Pero, por otra parte, los procesos históricos son casi siempre la resultante de una *tensión* -o incluso de un conflicto a menudo irresoluble- entre unas leyes tendencialmente universales y unas experiencias irreductiblemente singulares. De todas maneras, para retomar el sentido inicial de la problemática de las *representaciones* en su acepción más amplia posible, nos atreveremos a sugerir que, en el plano simbólico (que a veces es mucho más "material" de lo que suele suponerse), lo que ha terminado poniendo en escena la crisis argentina es la inexistencia -y consiguiente necesidad de recreación- de Ley, también en su acepción más amplia posible. En ese sentido amplio y simbólico, pero con profundos efectos materiales, todo el sistema político tradicional argentino, toda la compleja armazón hegemónica de las clases dominantes, está, como si dijéramos, "fuera de la Ley". Y, como dice el gran Martínez Estrada en otra parte de este mismo número de nuestra revista, "cuando los ciudadanos deben defender a las instituciones y no al revés, algún entuerto ha de haber en el estado de derecho". Buscar nuevas formas de representación política y social, nuevas articulaciones de *praxis* política, nuevos modos de relación social y de intercambio económico o simplemente discursivo, nuevas maneras de hacer funcionar una fábrica o de generar fuentes de producción alternativa: en suma, todo eso que fragmentaria y desordenadamente, con avances y retrocesos, flujos y reflujos, están haciendo los múltiples colectivos movilizados a partir de la crisis, seguramente es -por lo menos, no todavía- crear formas nuevas de "doble poder", ni hacer revolución alguna. Pero sí es un modo aún oscuro, balbuceante y en buena medida inconsciente de *producir Ley* en un país que -ahora nos damos cuenta- venía de décadas de *ilegalidad* profunda. De des(a)nuclar el conflicto insoluble entre el discurso consultivo y el performativo, para retomar la alegoría de Paul De Man, y de bregar por la reconstrucción de una "gramática" más acorde a las *performances* de la acción. Y eso es una premisa lógica (no necesariamente cronológica) de cualquier transformación radical o "fundacional", aunque muchos crean estar abogando por una restauración de situaciones y categorías añoradas como paraísos perdidos. Las teorías de Freud o de Benjamin de las que hablábamos más arriba podrían encontrar aquí una inesperada traducción política, mostrando que los colectivos sociales -empezando por esas *clases* que en modo alguno han dejado de existir empíricamente, no importa la profundidad de la crisis de sus "representaciones"- son perfectamente capaces de generar nuevas formas de legalidad y legitimidad, tanto como lo son de poner a funcionar una fábrica.

Ninguna de estas búsquedas, por sí mismas, son garantía de nada. Es prácticamente imposible prever con plena certeza a dónde conducirán (un llamado a la modestia de las "ciencias sociales" siempre será pertinente, aunque ello no implique, como decíamos al principio, caer en el mito irracional, antipolítico y reaccionario de la incertidumbre eterna). Es muy difícil aún, por ejemplo, caracterizar la naturaleza de esas nuevas formas de legitimidad que se está buscando generar: ¿hay, allí, una revalorización de la *política* en el sentido más fuerte y radical del término, o el cuestionamiento "objetivo" a las formas de representación dominantes es un capítulo más -aunque particularmente importante- del repudio de la política como tal? La creciente fragmentación de los movimientos populares como el de los piqueteros, la merma de participación en las asambleas, el "techo" al que parece haber llegado el fenómeno de recuperación de fábricas, ¿es un mero reflujo en un proceso subterráneo de acumulación de fuerzas, o indica el límite insuperable de un proceso que, como decíamos antes, no logra articularse en un movimiento más totalizador? La revisión de las formas clásicas de democracia

formal o "procedimental", ¿alcanza-rá la profundidad suficiente como para dar lugar a un *nuevo* imaginario democrático más radicalizado, o retrocederá hacia modos hoy imponde-rables de autoritarismo, caudillismo autoritario u otras variantes que per-mitan construir consenso a los partidos del Orden?

Frente a esta transicional labilidad de las representaciones de todo ti-po, ¿se trata, una vez más, de invocar los sempiternos pesimismo de la in-teligencia y optimismo de la voluntad? Sin duda. Pero, traduzcamos más sobriamente al aquí y ahora: ni el derrotismo depresivo del puro "algo tu-vo que cambiar para que todo siguiera igual", ni la irresponsabilidad ma-níaca de que ya todo cambió y nada de lo viejo puede retornar. Lejos esta-mos de abogar por ningún justo medio ni "tercera posición": más bien de lo que se trataría es de desplazar los ejes del debate, haciéndonos cargo de cierta dramática *in decidibilidad*, al mismo tiempo que de la *necesidad* de decidir. En estos momentos -febrero de 2003-, y para apoyarnos en nues-tros epígrafes, tendríamos que decir que tanto Goffman como Toynbee tienen razón: la vieja sociedad argentina no parece estar a punto de des-moronarse totalmente, pero el desgarrón en su tejido se agranda a paso firme. En momentos así, es tiempo de volver a cambiar la lógica del labo-ratorio por la del campo de experimentación. Y también, y sobre todo, por la de la experiencia, ya que un experimento riguroso nunca debería empezar de cero.

Notas

- [1] Eduardo Grüner. *El Fin de las Pequeñas Historias*. Ed. Paidós, Buenos Aires, 2002.
- [2] Darcy Riberiro. *Las Américas y la civilización*. CEAL, Buenos Aires, 1969.
- [3] Jorge Abelardo Ramos. *Revolución y contrarrevolución en lo Argentina*. Tomo I. Ed. Plus Ultra, Buenos Aires, 1966.
- [4] Sobre los modos en que la economía es cada vez más "cultural" y la cultura cada vez más "económica", véase, por ejemplo, Fredric Jameson: *El Giro Cultural*. Ed. Manantial, Buenos Aires, 1999.
- [5] Samir Amin. *Los Desafíos de la Mundialización*. Ed. Siglo XXI, México, D.F., 1995.
- [6] Véase, sobre esta cuestión, Klaus Meschkat: "Una crítica a la ideología de la sociedad civil", en P. Hengstenberg y G. Meihold (eds.). *Sociedad civil en América Latina. Representación de intereses y gobernabilidad*. Ed. Nueva Sociedad, Caracas, 1999.
- [7] Jean-Paul Sartre. *Crítica de la razón dialéctica*. Ed. Losada, Buenos Aires, 1964.
- [8] Sigmund Freud. "Psicología de las masas y análisis del Yo", en *Obras Completas*. Ed. Biblioteca Nueva, Madrid; o Ed. Amorrortu, Buenos Aires. Varias ediciones.
- [9] José Ortega y Gasset. *La Rebelión de las Masas*. Varias ediciones.
- [10] Theodor W. Adorno y Max Horkheimer. "La industria cultural: la Ilustración como engaño cíe masas", en *Dialéctica de la Ilustración*. Ed. Trotta, 1989 (hay ediciones argentinas anteriores, en las editoriales Sur y Sudamericana).
- [11] Sigmund Freud. "Tótem y Tabú", en Op. cit.
- [12] Elías Canetti. *Masa y Poder*. Ed. Muchnik, Barcelona, 1977.

- [13] Walter Benjamin. "Para una crítica de la violencia", en *Ensayos Escogidos*. Ed. Sur, Buenos Aires, 1967.
- [14] Carlo Ginzburg. "Representación", en *Ojazos de Madera*. Ed. Península, Barcelona, 2001; y Ernst Kantorowicz. *Las Dos Campos del Rey*. Ed. Alianza, Madrid, 1985.
- [15] Walter Benjamin. "La obra de arte en la época de su reproducción técnica", en op. cit.
- [16] Erwin Panofsky. *Renacimiento y renacimientos en el arte occidental*. Ed. Alianza, Madrid, 1973.
- [17] Max Weber. *Economía y Sociedad*. Ed. FCE, México, D.F., varias ediciones.
- [18] John Berger. *Modos de Ver*. Ed. Gustavo Gili, Barcelona, 1974.
- [19] Mijail Bakhtin/Voloshinov. *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Ed. Alianza, Madrid, 1988.
- [20] Claude Lévi-Strauss. *Antropología Estructural*. EUDEBA, Buenos Aires, 1968.
- [21] Paul De Man. *Alegorías de la Lectura*. Ed. Lumen, Barcelona, 1990.
- [22] Por supuesto, tomamos en préstamo este concepto de Adorno, para calificar esa dialéctica sin resolución, sin "superación" (*Aufhebung*), en la que el conflicto permanece como tensión sostenida en la polarización. Véase Theodor W. Adorno. *Dialéctica Negativa*. Ed. Tau-rus, Madrid, 1978.
- [23] Práctica que -es necesario ser realistas al respecto-, estrictamente hablando, *nunca existió*, al menos a nivel de una sociedad total. Piénsese, por ejemplo, en la Atenas del siglo V o IV A.C., que pasa por ser la locación histórica paradigmática de semejante práctica: se tra-taba de una sociedad agraria, la inmensa mayoría de cuyos ciudadanos (que por supuesto eran solamente los varones libres y propietarios a los que se les hubiera otorgado ese privile-gio) tenían que viajar durante días a lomo de mula, abandonando sus tierras, para llegar ala asamblea del agora. Y en efecto, M. I. Finley informa que nunca, en el agora ateniense, pare-cen haberse reunido más que unos pocos miles de personas. Lo cual, como está ampliamen-te documentado, promovía toda clase de prácticas intrigantes que hoy llamaríamos "trenzas", *lobbies* y demás, como por otra parte es inevitable en cualquier sociedad política estructurada por la puja de intereses particulares (para ser breves y harto esquemáticos: en cualquier sociedad de *clases*).
- [24] Entiéndasenos bien: no estamos diciendo *de ninguna manera* (y en otros lugares he-mos abundado al respecto) que hayan *realmente* desaparecido las clases, los pueblos y las na-ciones, proposición ridícula e indefendible. Sólo estamos diciendo que, a modo ele testimo-nio de ciertas hegemonías ideológicas "posmodernas", estas son categorías que han sido retiradas de las eficacias discursivas, teóricas y políticas. Al revés, esta constatación no impli-ca que no se hayan transformado en categorías mucho más *problemáticas* de lo que las recetas "izquierdistas" convencionales pretenden.
- [25] No tenemos aquí espacio pata discutir las tesis de Negri o Holloway (para no men-cionar la más antigua aunque menos mediática prédica de Alain Badiou) a propósito de que la praxis autónoma de las multitudes permitiría transformar el mundo sin preocuparse por el poder del Estado. Baste consignar nuestro desacuerdo con una estrategia que, tememos -y con más razón en un país como la Argentina-, corre el peligro de dejar a las masas inermes ante el poder *realmente existente* -incluyendo, en primer término, el poder represivo- de un Estado que no porque abogemos por la autonomía multitudinaria ha dejado de existir. Las tesis de Negri o

Holloway (que, al menos en este sentido práctico, no avanzan sino que más bien retroceden sobre las tesis gramscianas de la "guerra de posiciones" y el "Estado amplia-do") comprometen sin duda una discusión de filosofía política más compleja, que no puede confundirse inmediatamente con una estrategia política en sentido estricto.

[\[26\]](#) John Wmack. *Zapata y la Revolución Mexicana*. Ed. Siglo XXI, México, D.F., 1977.