



La imprudente prudencia

Acerca del realismo político

A cargo de: **Ariel Pennisi**

Equipo de discusión

Horacio Fernández
Agustina Haimovich
Samantha Horwitz
Gustavo Lahoud
Alejandro López Mieres
Ignacio López Mieres
Claudio Lozano
Javier Rameri

Coordinación

Ana Rameri

Febrero 2020

Presentación

A veces, no hay nada más imprudente que el llamado “realista” a la prudencia. El gobierno de Cambiemos alentó y se montó sobre un viento contrarrevolucionario por una revolución que no vivimos. Las primeras magras medidas del gobierno del Frente de Todos despertaron las críticas de siempre por parte de la derecha mediática y hasta una amenaza de tractorazo. El costo político no es directamente proporcional a la profundidad o al dinamismo de las políticas. Una vez descartada la crítica sensata y honesta de parte de las propias filas, el problema es otro. En algunos casos, los embates tienen que ver con los intereses de la concentración de la riqueza –estos sí radicales en sus posturas–, en otros las críticas provienen de un sentido común ramplón y servil, mientras que otro elemento a tener en cuenta es el miedo a cualquier indicio de transformación y movilidad social. Horacio González, en un artículo periodístico de abril de 2013, a caballo de manifestaciones muy voluminosas contra el gobierno de entonces, hablaba del “miedo a un estilo reformista moderado” que se expresaba en las calles, pero también en las virulentas editoriales de los principales medios opositores. En el límite se puede observar que para un gobierno que no responda directamente a la trama oligárquica y mafiosa que encarna un poder de facto peligroso para la democracia, aun cuando éste resulta moderado, concesivo y negociador, el conglomerado del poder fáctico es capaz de inventar el rasgo izquierdista, el vínculo corrupto o el secreto populista como un riesgo latente.

¿Qué tal si invertimos la ecuación? ¿Qué tal si en lugar de insistir en planteos según los cuales es mejor no “hacer olas” para no despertar el enorme poder de facto de la Argentina, para no ponerse en contra a sectores clave de la economía, o para no pagar los costos políticos del caso, evaluamos los costos inevitables por el simple hecho de tratarse de un gobierno peronista (o frentista) y esgrimimos un estilo de acción política a la altura de esos costos? ¿Dicen que somos izquierdistas, que osamos cuestionar el endeudamiento y el pago sin más, que entre nuestras filas se habla de una reforma agraria actualizada, que nos parece razonable la expropiación de una cerealera para investigar e incidir sobre los costos de los alimentos, que pretendemos impulsar la estatización de los servicios públicos vilmente privatizados –y, para colmo, algunos desearíamos que la dirección fuera compartida con trabajadores y usuarios–, nos creen capaces de hacerle la guerra a la fuga de capitales y de tantas otras cosas más? Pues bien, mejor confirmar esos fantasmas antes que volvernos fantasmas de nosotros mismos, mientras la editorialización conservadora, oligárquica y ultraderechista de la realidad nos marca la cancha llevando al subsuelo cualquier piso de discusión.

El gobernador Kicillof, cuando candidato, percibió la necesidad de esforzarse en explicar ante el periodismo (y un electorado imaginario) que no era comunista –alguno asintió recordando que pagó con punitorios al Club de París, pero nada es suficiente–, que la transfusión sanguínea resultó exitosa y ahora se sabe la marcha peronista completa. ¿Consideraba acaso que un Pichetto imitador de Bolsonaro era el interlocutor más válido del momento? No hay caso. Mientras se lo identifique como gobierno de los “negros” y

se lo califique como judío marxista, en un país racista, clasista y con una historia de antisemitismo como el nuestro, no hay moderación que alcance.

Además, es necesario despejar un equívoco. No son las propuestas políticas tendientes a la justicia social, ni apuestas que sugieren una redistribución de la tierra y la riqueza (antes que del ingreso), las que merecen el mote descalificador de “radicales”. Lo único radical en nuestro país es la derecha, son las ganancias extraordinarias de los dueños de la tierra, los capitales concentrados y los oligopolios, los dueños de la energía y los criminales de las finanzas, así como la deuda externa. Son radicales los linchadores y las plazas gorilas de la hora. En realidad, nosotros somos los moderados, no por decisión ideológica, estamos forzados a eso que Horacio González llamó “estilo reformista moderado”. En ese sentido, la autopercepción de Alberto Fernández como reformista a la europea no deja de ser interesante. Solo que ese enunciado necesita de la movilización de fuerzas activas (un amplio “nosotros”) capaces de sostener las reformas concretas: agraria, tributaria, judicial, policial, financiera, entre otras. Necesitamos de audacia colectiva: la plaza elocuente del 10 de diciembre... ¿dónde está?, ¿dónde estamos? Solo así podremos exigir la audacia política del espacio que acompañamos en las elecciones.

Sostener la hipótesis de la prudencia o un llamado “maduro” a la responsabilidad en estas condiciones no es más que acreditar la radicalidad de los sectores más reactivos y menos dinámicos. Pagar la deuda sin más y mantener el perfil productivo, el esquema energético, el sistema impositivo, la secta judicial y las mafias policiales vigentes, eso que llaman prudencia, es lo más imprudente que hay. Si dejamos que la plaza del 10 de diciembre se vaya lentamente acomodando en una suerte de postal de un cambio de mando, nos exponemos sin atenuantes a los efectos de la contrarrevolución sin revolución previa de los últimos cuatro años, mientras observamos cómo la política se reduce a una cuestión de negociaciones opacas en el exterior y a la rosca de siempre internamente. Cualquier inercia superyóica no hace más que confirmarnos, ahora, en nuestros propios miedos. Lenin insistía en la importancia de pensar la transición; tal vez podamos inventarnos una transición con un gesto reformista en estas condiciones de radicalidad de derecha (por abajo y por arriba). Sólo que esta vez no nos asisten certezas revolucionarias, sino la imperiosa necesidad de inventar otra cosa por el indetenible deseo de otra vida en esta vida.

1. Los dilemas del realismo político

... de toda la gama de posibilidades, el llamado realismo político es el que menos recurre al riesgo, el que más decidido está a confundirse con lo que combate, el más dispuesto, entonces, a ser considerado como una traición a los que lo llevaron al poder.

León Rozitchner

Tanto realismo, tanta aceptación de las relaciones de fuerzas, muestra la voluntad de no transformarla.

Alejandro Horowicz

Cada vez que se discuten medidas coyunturales sobre problemas de tal densidad histórica que desbordan la inmediatez de su tratamiento, las voces que se alzan dan cuenta de tensiones que parecen irreductibles. Se trata, en realidad, de una discusión en torno a *lo posible* cuyo lastre reenvía a los orígenes de la República burguesa¹. Esta discusión no deja de reactualizarse y, tras la caída del muro o, más generalizadamente, tras el derrumbe del horizonte socialista, las posiciones reformistas ocupan, gracias a su dominio sobre *lo posible*, un cómodo sillón al costado izquierdo de la discusión hegemónica (y otro al costado hegemónico de la discusión de las izquierdas). Entonces, si los reformismos cada vez más “tibios” se dedican a reparar los efectos devastadores de los conservadurismos cada vez más cruentos y, por su parte, las izquierdas, cada vez más anticuadas, se empeñan en sostener un muro imaginario y hasta alucinado, el desafío de cualquier maquinaria de contrapoder pasaría por generar condiciones de enunciación de otro horizonte de sentido capaz de hacer pasar el problema de la emancipación de un modo real (no solo realista) e inteligible para nuestro tiempo. Es decir, disponer de las energías colectivas y deseos de buen vivir, tanto como sea posible, siempre y cuando la categoría de lo “posible” se inscriba en procesos sucesivos de democratización, se someta a la multiplicidad de criterios autónomos –estos incluyen su propia caracterización de lo posible– que definen luchas y horizontes de sentido, en capacidad de articulación, cooperación y organización.

Conservadurismo, reformismo e izquierda conforman, de un modo u otro, con intensidades y matices diversos, el sistema político institucional vigente, en tanto éste gira en torno a la relación de la economía financiera global con el Estado, con el universo de los actores privados y las energías y capacidades colectivas bajo sus múltiples formas

¹ En *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*, Marx define a la República burguesa como lugar de la licuación del conflicto entre el capital y el trabajo y, en ese sentido, reivindica la guerra como modelo de lectura (ya que entre el capital y el trabajo la guerra es irreductible) y alerta sobre el modelo de la negociación propio la institucionalidad burguesa, en tanto vela necesariamente la violencia originaria del capital.

de cualificación. El Estado gerente, en jaque respecto de su rasgo decisivo como Estado moderno, que pasaba por su capacidad de donar sentido, reaparece tras el sombrío período del neoliberalismo elitario bajo la forma de un gestor más (uno importante, claro). Administra con mayor o menor cercanía y eficacia respecto de un conglomerado de actores que le dan legitimidad (“clases populares” o podríamos decir también “virtualidad del *demos*”), y en relación siempre tensa respecto de los dilemas financieros, tecnocientíficos, metropolitanos, ambientales, etc., que se deciden de manera compleja y no fácilmente determinable en otra parte, es decir, en corrimiento y oscurecimiento permanente de la posibilidad de ser procesados democráticamente. De modo que ante la arrogante evidencia macroeconomicista, desarrollista y científicista, le toca al Estado reinventarse como pura gobernabilidad: combinatoria de, por un lado, altos niveles de mistificación y desconocimiento sobre la relación con el gobierno global del mundo, y, por otro, un cuerpo a cuerpo que concentra lo más elemental: necesidades básicas, disputas territoriales, sostenimiento de un mínimo de horizonte de sentido en un zócalo de experiencia de la precariedad.

La pregunta “¿Qué hacer?” no deja de ser reemplazada por una dilucidación algo cobarde y poco honesta en torno a lo posible. Es decir, una vez resignados por todo lo que no se puede, el Estado se reinventa como único lugar de decisión sobre *lo posible*. Sin embargo, ese Estado, mezcla de vieja institucionalidad en decadencia, dispositivos territoriales directos y fuerza policial y parapolicial, no deja de presentar grietas y, en particular, durante este último período “progresista” latinoamericano funcionó como un aliado parcial de la pujanza multitudinaria y heterogénea de la región. Logró que su imposibilidad de donar sentido como pan-institución, apareciera por unos cuantos años como una posibilidad de contención ante el desgarramiento generalizado y como reparación efectiva. El problema es que la definición de lo posible esgrimida por los funcionarios de turno está ya hecha, en parte, de la imposición por parte de poderes que lo exceden.

La vida colectiva, su dinámica creadora y sus instancias de decisión exceden al Estado, que se pretende el ámbito de expresión de los conflictos, en tanto éstos se circunscribirían a su dominio, por decirlo de algún modo, profesionalizado. En condiciones de democracia republicana, seguramente reformista, para Abensour aparece como un desafío el establecimiento de un puente “entre la política más especializada y lo político en su acepción más amplia (...), poner a actuar este exceso del Estado respecto de sí mismo”². Si el conservadurismo declarado nos muestra que casi nada es posible y las izquierdas anticuadas alucinan con lo imposible como posición autosatisfecha, las posiciones y construcciones reformistas de tinte popular, al presentarse como la opción negociadora y hacedora se presentan, al mismo tiempo, como parámetro de lectura, son el realismo en sí. Eso y no otra cosa es el populismo. El populismo es el ángel de *lo posible*. Es el “realismo político” como conformación de una posición enunciativa que se arroga la decisión sobre *lo posible*. Solo que esa decisión sobre *lo posible* parece “olvidar” las posibilidades de un colectivo político más amplio y heterogéneo que excede y fuerza al Estado –ya no actor central, sino actor potente del reparto– a mantener grados de apertura y hacer pasar una fuerza capaz de reintroducir el problema de la emancipación. De hecho, todo posibilismo se asienta en el olvido voluntario o involuntario del problema de la emancipación humana. Pero, ¿no era acaso por eso que nos comprometía la política?

2 Miguel Abensour. *La democracia contra el Estado*. Buenos Aires, Colihue, 1997.

¿Qué ocurriría si se lograra constituir un espacio de enunciación más amplio, capaz de dinamizar la decisión sobre lo posible que, en todo caso, incorporara las potencialidades del Estado sin entregarle a éste la hegemonía del punto de vista?

Una crítica de la República como forma mera máquina procedimental y del reformismo como hermeneuta y ejecutor de *lo posible*, no debe olvidar que el Estado, esfera separada y técnicamente habilitada, se volvió progresivamente el lugar mismo en que los conflictos se leen, se jerarquizan o directamente se ningunean, al tiempo que “lo social”³ emergía como dispositivo enunciativo que nombraba una vida colectiva relativamente despolitizada. Así se articuló lo social y lo político en Occidente a fines del siglo XIX y principios del XX: la sociedad presentada como un territorio de lucha muy acotado, entre las necesidades básicas –aparece el Estado social– y el trabajo regulado, una vez desterradas tanto las aspiraciones de perpetuidad del *Ancien régime* como el fervor revolucionario de la Europa de la segunda mitad del siglo XIX. Así, la democracia funcionaría como pegamento siempre en crisis entre una sociedad desprovista de densidad política y un Estado que reduce *lo político* al ámbito de sus oficinas articuladas territorialmente mediante sistemas de programas sociales, de fuerzas de seguridad y de formas de control secretas o tercerizadas. El problema de la institucionalidad reenvía a la cuestión del tipo de mediaciones que nos damos para elaborar los conflictos, producir modos de convivencia y abrir zonas de emancipación. De la Comuna de París a la experiencia zapatista de Chiapas no hubo discusión más importante que esa. La confrontación en torno a la organización de la sociedad desde el siglo XVIII hasta, al menos fines del XX giró en torno a dos posiciones de gran escala: un liberalismo que pretendió reemplazar conflicto por competencia y borrar los contornos de cualquier mediación que se sustentase en una determinada imagen del bien común, entregando así la convivencia al poder fáctico de los dueños y los patrones; y una suerte de estadocentrismo (con sus vertientes socialista y reformista) que, aun desde una mejor comprensión del problema de las mediaciones, termina por cristalizarse como un fin en sí mismo enajenando las fuerzas que le dan legitimidad. Por eso, buena parte de la discusión de los llamados jóvenes hegelianos, a mediados del siglo XIX, cuestionó toda forma de cristalización e idolatría (incluso la “estadolatría”) que hiciera de una forma de mediación un fin en sí mismo o que se arrogara el carácter de única posibilidad. Nos queda un saldo teórico: la crítica del Uno –en otro momento abocada a las monarquías y la religión– se va desplazando a la velocidad de las formas de concentración y/o control de las decisiones sobre lo colectivo. Hoy nos debemos una crítica de la razón posibilista.

Pero, nuevamente, ¿desde qué lugar concreto se produce semejante crítica, desde qué configuración material se relanza el problema de la emancipación sin recaer en el vaciamiento consignista ni en la alucinación de izquierdas? Si acordamos con Abensour en que una democracia en términos del “hombre genérico” de Marx, es decir, en movimiento como en una suerte de sucesión impredecible de momentos del *Demos*⁴, “no puede operarse confusión entre la objetivación constitucional y la actividad que se objetiva”, una apuesta democrática para el presente debe contemplar la irreductibilidad de esa diferencia a la hora de imaginar dispositivos de enunciación y decisión colectiva. Ahora sí, ante el “realismo político” vuelto sentido común posibilista urge disponernos a

3 Jacques Donzelot. *La invención de lo social*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2007.

4 Entendido acá como auto-constitución del pueblo...

nuevas formas de imaginación política, no necesariamente por venir, sino existentes en parte o como germen de distintas maneras y en distintos registros de la vida colectiva.

El enemigo del realismo no es el capricho infantil (léase: izquierda infantil). En todo caso, las posiciones realistas –generalmente coincidentes con los reformismos, cuando no se trata, claro, del “realismo capitalista”– eligen como enemigos para su teatro político a los más viejos (conservadores) y los más jóvenes (idealistas), demonizando a unos e infantilizando a otros, mientras eligen para sí el lugar de la adultez, la madurez política. Por eso, en algún punto, suenan aleccionadores y alientan a “la juventud” a plegarse su realismo (así pasaría por juventud “maravillosa”). Pero el enemigo que el realismo niega, por temor o por falta de lectura –o por exceso de realismo– es la laboriosa tarea de inventarse otra cosa. Nuevamente, imaginación política. Un tipo de imaginación que no es análoga a la ocurrencia individual o la creatividad de grupo, sino que se forja en el ejercicio democrático como máquina de disenso a partir de formas de cooperación entre actores tan heterogéneos como dispuestos a conformar la fuerza necesaria para reorientar las decisiones en torno a lo común. Porque la creatividad que reclamamos de un nuevo tipo de imaginación política algo tiene que forzar, ya que no se trata tanto de bellas intenciones ni de “buenas” negociaciones, como de incorporación a la vida cotidiana y a la agenda pública de los aspectos que se deciden innegociables. La pregunta que no dejará de acompañarnos insiste: ¿en base a qué materialidad; cómo legitimar y sostener la viabilidad de esa apuesta? Es que, en algún punto, la disputa por el lugar de enunciación que decide acerca de *lo posible* es una disputa por el materialismo, por el diagnóstico sobre el estado de los procesos sociales y la materialidad concreta de sus posibilidades.

Por ejemplo, durante los últimos años, cada vez que pareció dibujarse dibujarse un nuevo ciclo insurrecto tan heterogéneo como la geografía en que se emplazó (desde las revueltas en plaza Tahrir hasta el 15 M, desde Occupy hasta las jornadas de junio 2013 en Brasil), se reabrió en cada discusión la posibilidad de un nuevo realismo, o bien, de una nueva distribución entre *potencia* y *poder* como tensión interna de todo realismo. Cada experiencia, al construir una nueva posición, al ejemplificar otro modo de pensar-hacer, al forzar nuevas agendas, al impugnar relaciones de dominio desde el campo de batalla, se debe su propio “realismo”, es decir, la construcción y defensa de su lugar existencial y político como punto de vista irreductible ante los aspectos desmovilizantes del realismo del poder, aun tratándose de una forma “progresista” de realismo. El zapatismo ha sido una piedra en el zapato del realismo porque no prometió, simplemente compartió y comparte experiencias. Por eso, tampoco cabe su generalización como modelo. Cuando el realismo progresista habla de ampliación de derechos, el zapatismo demuestra ampliación de posibles; cuando el politólogo de café o el militante realista dan lecciones sobre el estado de las relaciones de fuerza, el zapatismo dice, tras más de veinte años de resistencia y creación, “acá estamos, esto es lo que hicimos”, a corta distancia de Estados Unidos y conviviendo con gobiernos ultraconservadores dispuestos a matar. Y, para disgusto de los solemnes, el zapatismo se toma el atrevimiento del humor, pide no ser tomado tan en serio, como quien se sabe atravesado por contrariedades, recorrido por el azar, escéptico ante certezas últimas... Siempre aun con gesto investigativo.

Para nuestro caso, el caso argentino, 2001 irrumpió en la escena precisamente con un debate similar en su seno. Una mezcla escepticismo y entusiasmo, no sin cuotas de ambivalencia según el actor social, definen en un nivel rasgos de ese momento (momento

del *Demos*). El escepticismo, por definición, no se propone epopeyas ni gestas duraderas, pero puede abrir un tiempo novedoso, darse tiempo. Al asambleísmo no estábamos acostumbrados, más bien todo lo contrario. Algo al parecer aprendimos, pero no tanto como habíamos aprendido, desde la más tierna infancia, a ser gobernados y a delegar las decisiones sobre la vida en común, asumiendo los problemas unas veces como incomprensibles y otras como intratables. Quedan, entonces, *los posibles* abiertos, que dicho en plural parecen contrastar con *lo posible*. Tal vez esa diferencia explique la diferencia posterior entre 2001 como apertura y el realismo kirchnerista como restauración –renovada respecto de otras restauraciones anteriores. Si bien no se trata de contrarios, ya que ese realismo se practica a veces como conversación con múltiples actores y otras como negación de 2001 (sobre todo en la instancia de agotamiento del realismo restaurador), la diferencia permanece irreductible, entre el materialismo vertiginoso de 2001 y el proceso de gobernabilidad iniciado en 2003, para el cual 2001 se volvió una simple materia prima, un conjunto de demandas a ubicar en el rompecabezas, no tan premoldeado como otras veces, del Estado y sus relaciones empresariales, sociales e internacionales. Por su parte, el entusiasmo “dosmilunero” fue abatido en el imaginario por la fatídica insistencia en torno a las “propuestas” programáticas, a la duración de eso que apareció intenso pero efímero, a sus supuestas contradicciones internas, etc. El cierre de la politización de origen de los procesos de reparación latinoamericanos se manifiesta brutalmente bajo la forma de un electoralismo obturante que reduce el realismo político a la resignación despolitizada (el caso argentino fue contundente: Scioli-Macri-Massa). Disuelta la tensión vigorizante en una suerte de “governabilidad conservadora”⁵ cuyo horizonte de sentido se midió en precios de commodities, sostenimiento de planes sociales que supieron decirse “temporales” y se cronificaron, sintonía (“fina”) con los bancos, urge un replanteo. En este contexto, las energías electorales se contradicen con las energías políticas, esas que orbitan las luchas territoriales, las invenciones sociales, las construcciones ético-políticas a escala de sus posibilidades reales (y no realistas). Nada de utópicas tienen estas situaciones que, contrariamente a fantasías a futuro, cuentan con recorridos históricos, singulares, resultados concretos y formas de relación ejemplificadoras. Más utópico, en todo caso, es pensar que la opción supuestamente “menos mala” en unas elecciones que suenan a callejón sin salida representan algún grado de expectativa o apertura distinta a las condiciones de extrema concentración del capital, pobreza extendida y gobierno de las finanzas que atraviesan a la región sin excepciones –más allá de matices que puedan distinguir al proceso boliviano.

2001 nos mostró la capacidad de impugnación colectiva ante el desastre provocado por el esquema neoliberal, es decir, la fuerza de lo que Nietzsche llamaba “santo decir no”. Tal vez la única potencia certera y real con la que contemos como pueblo sea esa capacidad destituyente. Nos queda el desafío de disponernos a la detección y construcción de espacios, redes y formas de cooperación que avizoren miradas alternativas a la respuesta realista, sin alejarse de las tensiones sobre las cuales el realismo de corte popular se supo montar con formulaciones consistentes y de una inteligencia nada desdeñable. Para decirlo en términos de una posible historiografía argentina, no es un “peronismo de izquierda” la respuesta a esta coyuntura (como, finalmente, no lo fue nunca), sino un espacio político horizontal cuyo sentido de

⁵ Claudio Lozano

“izquierda” –término que, en todo caso, debe ser rediscutido como la mismísima noción de “comunismo”– debe necesariamente comprender al peronismo disponiéndose a resignificaciones mutuas en un proceso, ahora sí, constituyente. Solo que, hasta nuevo aviso, no es fácil imaginar esa posibilidad... y solo se avisa desde abajo.

2. La visión de Marx

Recordemos, ante todo, la Canción de los Tejedores, este audaz grito de lucha, en la que no se hablaba para nada de la casa, la fábrica o el distrito, sino que el proletariado se manifestaba inmediatamente, de un modo tajante, nítido, implacable y violento, contra la sociedad de la propiedad privada.

Karl Marx

En agosto de 1844 Marx escribe en el periódico *¡Adelante!* unas glosas críticas al artículo “El Rey de Prusia y la Reforma Social, por un prusiano”, respondiendo al autor del ese artículo (publicado una semana antes), Arnold Ruge. En el texto que da origen a la polémica “el prusiano” se refiere a una revuelta protagonizada por los tejedores silesianos⁶ que, tras enfrentamientos consecutivos con las tropas enviadas por el Rey Federico Guillermo IV, fue finalmente sofocada. Como buen polemista –la polémica fue el modo de discusión de los jóvenes hegelianos de izquierda– Marx parte de un pasaje del texto de su elegido oponente, en que éste desmerece la revuelta por no haberle causado mayores inconvenientes al rey de Prusia, al tiempo que formula una crítica doblemente lanzada a la mirada monárquica por desconocer que las dificultades sociales deberían “curarse” con el accionar del Estado –Ruge, en 1842 había proclamado el paso del liberalismo al “democratismo”–, y a la sociedad alemana por su condición “apolítica”. Inmediatamente, Marx sitúa su posición: el rey no tenía mayores razones para preocuparse porque “la sublevación no iba dirigida precisamente contra el rey de Prusia, sino contra la burguesía.”⁷ De este modo, Marx opera un primer desplazamiento que supone, al mismo tiempo, una disputa epistemológica y política: la oposición entre el régimen monárquico y el Estado liberal burgués que insinúa “el prusiano” en su artículo no representa mayores contradicciones, más bien se trata, a partir de la revuelta de los tejedores silesianos (que no es la única), de visualizar otra oposición, aquella entre el Estado burgués y el proletariado, para diagnosticar y actuar en consecuencia.

Su crítica del Estado como esfera separada de los procesos sociales, como forma de cristalización de la dominación de clase, en tanto esencialmente contradictorio con el proletariado, lo lleva a situarse en el punto de vista de la revuelta, es decir, a tomar la

⁶ Silesia, que venía de un período de relativa prosperidad, se ve afectada en su incipiente industria, como otras regiones, por el ingreso de productos ingleses.

⁷ Marx K. “Glosas críticas al artículo ‘El rey de Prusia y la reforma social, por un prusiano’” (Vorwärts!, num. 63, 7 de agosto de 1844). Para acompañar: Carta a Ruge:

<https://www.marxists.org/espanol/m-e/cartas/m09-43.htm>

revuelta no como un accidente o una instancia extrema ante una situación intolerable sino, justamente, como punto de vista desde el cual pensarse y actuar políticamente en clave revolucionaria. El Estado se organiza a partir del par vida privada/vida pública y, sosteniéndose en esa distribución categorial y sensible, busca los males sociales en causas externas, o bien, en el accionar del partido opositor, pero siempre permaneciendo en ese cómodo reparto. Pero, según Marx, los “males sociales” no podrían saldarse, ya que el proletariado que los encarna es necesario para el sostenimiento del régimen productivo y su consecuente “administración” política. Está cerca de sus manuscritos (recién desempolvados en 1932) y es la antesala de sus tesis sobre Feuerbach, es decir, el momento crucial en que las relaciones materiales, el cuerpo a cuerpo que define relaciones de producción, no sólo económica sino de humanidad, aparecen como la condición de toda idea en torno a la sociedad.

Si el encuadre de Ruge presupone la autonomía y preminencia de lo político, es decir, del Estado moderno como único plano en el que los actores y los hechos se disponen, Marx ensaya una suerte de cine revolucionario, provoca un giro de 180° de la cámara, mira y escucha desde la revuelta, su guión, como *Guión del film Pasión* (Godard), se produce a posteriori, su pensamiento es la continuación de la lucha por otros –no tan otros– medios. No solo le recuerda al “prusiano” que no fue tan sencillo para las tropas del rey abatir a los tejedores (fue necesario el envío de un importante refuerzo), sino que destaca a la revuelta como un compuesto de emoción y consciencia. En primer lugar, recuerda el grito de guerra, la canción de los tejedores:

"Pero cuando llegue nuestro reino
Cuando vuestro reino termine
Entonces tejaremos la mortaja del viejo mundo
¡Escuchen! Como retumba la revuelta".

Esta arenga organizada, suerte de poesía política, excede el gesto épico, según Marx supera a las revueltas francesas e inglesa que él mismo viene siguiendo con atención. No se trata de cuerpos que se rompen en un último acto, no se trata de héroes listos para el canon estéril de las luchas sociales. Los tejedores silesianos son para Marx una muestra de conciencia de clase, conciencia proletaria en una situación concreta, al tiempo que la conciencia revela su carácter situacional. La “superioridad” de esta revuelta, lo que lleva a Marx a abandonar toda posición exterior, todo encuadre lastimoso, está dada en su cualificación: “No son destruidas solamente las máquinas, rivales del obrero, sino que los sublevados destruyen también los *libros comerciales* y los títulos de propiedad, y mientras que todos los demás movimientos solo iban dirigidos en primer término contra el *empresario industrial*, contra el enemigo ostensible, el movimiento silesiano se dirige también contra el banquero, el enemigo encubierto.”⁸ Marx descubre una inteligencia ahí donde “el prusiano” solo había percibido con lejanía la espástica reacción ante un malestar. Es que el realismo político de Ruge lo tiene muy ocupado evaluando los posibles previamente calculados, entre la monarquía inerte, el Estado burgués en boga y un bienestar social ideal.

8 *Ídem*.

Materialismo, ante todo, significa señalar dónde, cuándo y cómo se juega la materialidad histórica. Es la operación de Marx como historiador del presente, el coraje de ubicarse en el punto de vista mismo de esa materialidad que sus contemporáneos –en este caso su ex compañero Ruge– desconocen o incluso ningunean, pensar desde el fervor de la revuelta, pesimista sobre su tiempo, pero confiado en la excedentaria capacidad de los nuevos protagonistas...

Ruge dice que la sociedad alemana, por apolítica, se encuentra lejos aún de la necesaria “revolución política”, Marx replica que los sublevados silesianos, por inmediatamente políticos en sus acciones, que son al mismo tiempo pensamientos, indican la necesidad y habilitan la posibilidad de una “revolución social”. El reverso de la impotencia política de la burguesía alemana está dado en la potencia social del proletariado alemán. Al “entendimiento político” prusiano, apelación abstracta de la voz aleccionadora burguesa, Marx responde con una bomba conceptual, habla de “instinto social”: un sintagma paradójal que parece invertir el presupuesto bienpensante de su oponente. Si el llamado “entendimiento político” coloniza con su lente distante toda mirada activa sobre el proletariado por instalar un universal abstracto en torno al problema de las revueltas, el “instinto social” podría expresar un saber que desdobra al malestar, que instala un tiempo del pensamiento en el corazón de la acción, un saber de la explotación y una violencia consciente que se vuelve teoría de hecho. Por eso Marx dice que el proletariado alemán es el “teórico del proletariado europeo.”⁹

Así, el carácter inmediatamente político de la insurrección de los tejedores silesianos, la especificidad de su accionar, los devuelve, en el sentido que Marx le asigna a esa situación, como seres pensantes del universal concreto. Una pregunta casi cinematográfica: ¿Es posible colocarse de manera concreta en el punto de vista de la singularidad material, ante el punto de vista del Estado como todo abstracto? La idea de Ruge, de una sociedad alemana despolitizada, es el reverso o el síntoma del presupuesto de una clase dirigente consolidada que se arroga la decisión sobre lo posible, el monopolio del cálculo político. En Marx se empieza a dibujar la asociación necesaria entre apuesta ontológica y proyecto político, el proletariado no como un sector de la sociedad en general, sino como el espacio de enunciación real del universal concreto, cuya preeminencia implicaría, antes que la victoria de una clase por sobre otra, la alteración de las relaciones sociales vigentes, el “socialismo” sin la “envoltura política”, es decir, más allá de la cristalización burocrática, como formación de nuevos protagonismos que, en realidad no son otra cosa que nuevos nombres y mediaciones para nuevas relaciones sociales.

Cuando en sus *Manuscritos* (1844) Marx se refiere a la lucha por la reducción de la jornada laboral introduce un elemento poético: no se trata solamente de trabajar menos, sino de habilitar un tiempo para el “trabajo del espíritu”. Expresa así un cambio de régimen, del trabajo asalariado alienado al trabajo creativo, que incluye la suspensión de las relaciones de explotación. En paralelo es capaz de visualizar, como un montajista, las dos luchas que corresponden a dos registros diferentes: una lucha particular en el acotado ámbito de la producción de mercancías, y un objetivo inherente a esa lucha, tendiente a la instauración de otros parámetros, más adecuados a las capacidades genéricas del hombre. La vida humana aparece como infinitamente más rica que la vida política (desde el

9 *Ídem.*

parámetro estatal) y, al mismo tiempo, la politicidad de esa vida depende de su conciencia de la materialidad histórica, tanto como de su intuición en torno a lo posible.

3. Una política de los pobres, una estética...

fue necesario un primer policía muerto para que el francés viera un argelino

Glauber Rocha

La visibilidad, cuyo problema de fondo es el del reconocimiento, es cuestión de violencia. ¿Cómo se calibran los poderes en una sociedad moderna sino a partir de la tensión entre la sensación de control de las fuerzas sociales y su desajuste irreductible? El proletario, el pobre, el despreciado es por definición invisibilizado. Esto significa que es privado del reconocimiento de su vitalidad específica, su diferencia. Pero la complejidad de la trama impide reducirla a dicotomías ideológicas que, no pocas veces, parten de los mismos procedimientos de invisibilización para decir “verdades” supuestamente distintas. Así, unos se sentirán cercanos al invisibilizado, mientras que otros profundizarán su hipocresía. Sin embargo, las operaciones que tienden, o bien a canonizar como héroes, o bien a desplegar una crítica fundada en la lástima, y, por otra parte, las operaciones que aplastan al sujeto en cuestión o incluso lo culpabilizan, coinciden en desconocer su vitalidad específica. Esto se da tanto en el cine como en la historia, el periodismo o las ciencias sociales. Es cuando la violencia adquiere un valor singular, en tanto es capaz de cualificar al invisible por fuera de las formas caritativas o culpógenas de visibilización, por fuera incluso de su comprensión.

Glauber Rocha destaca del *Cinema Novo* su capacidad de ver y hacer visible el amor que anide en la violencia de los pobres, la afirmación que revienta los estereotipos del hambre. Así, los indigentes de espíritu están del lado de la industria que, perdida en satisfacer una crítica social blanda y exterior o un morbo especial por el exotismo primitivista, reproduce una y otra vez un tipo de inteligibilidad que invisibiliza por lo que muestra. Rocha apuesta a una revolución estética a una nueva inteligibilidad que doblemente contribuya a y visualice una capacidad creadora en las masas. Una estética del hambre es, entonces, una contribución a la producción de sentido desde la violencia cualificada y cualificante. Eso que el mundo opresor e indiferente –hoy difícilmente ubicable en un país determinado– advierte al comienzo como peligro o crimen, la demostración de fuerza del invisibilizado, una suerte de visibilización forzosa, retoma su carácter afirmativo en la disputa por el sentido, la estética revolucionada.

¿De qué manera apropiarse en nuestras condiciones de la apertura en el orden del sentido encarnada por el cine y los planteos escritos de Rocha? Hoy la urgencia no se salda con alianzas geopolíticas de carácter nacional, ni con programas revolucionarios aprobados en el corazón de una potencia. Tampoco es cuestión de proyectar a los países de América Latina como protopotencias. No hay programa, no puede haberlo. Reina la complejidad como un rompecabezas imposible de registros y problemas heterogéneos. En

su momento las derechas y los sectarismos de izquierda criticaron al *Cinema Novo*, hoy los estatismos posnacionales se apuran –sobre todo en tiempos de elecciones– a cerrar el sentido de lo posible, se arrogan la potestad de decidir sobre lo posible. Las izquierdas empequeñecidas conservan como museos terminologías decimonónicas que ya no interpelan; las derechas se diversifican al ritmo de la multiplicación de segmentos de mercado y se reúnen de golpe como la maicena cuando huelen una hegemonía posible; mientras tanto, el realismo chato de nuestros estatismos latinoamericanos, que logró aliviar los efectos más duros de la experiencia neoliberal y reabrió una gestualidad democrática, se agota mientras más esfuerzos hace por conservarse en su lugar.

Plantear otros posibles, imaginar otro escenario es, en este contexto, una tarea extremadamente difícil. Las chicanas que preceden a cualquier planteo piden “propuestas”, desafían a la contienda electoral, a la acumulación de fuerzas, etc. 2001 argentino y 2013 brasilero debieron afrontar, con sus particularidades, este tipo de embestidas, sin contar olvidos intencionales y ninguneos, cuando no la agresión más descarada (como cuando desde el PT se acusó a las manifestaciones de pseudofascistas). ¿De qué manera obrar en ese campo de batalla discursivo? En principio, es necesario identificar la potencia de los movimientos y de las instancias de irrupción, así como de las experiencias en curso capaces de articularse y cooperar en un proceso de composición de otras sensibilidades. Es necesario pararse desde otro lugar, dar todas las discusiones y, sobre todo, darle consistencia al **No**. ¿Qué significa semejante “negativa” sin predicados? Santo decir “no” nietzscheano que se sirve de su capacidad de neutralizar los ataques y conjurar las disyuntivas inútiles con el único objetivo de darse tiempo para pensar. No es obvio que la militancia, los movimientos, las resistencias piensen.

4. Cine caridad y cine crueldad.

Yo no tenía más que una tristeza, vergüenza, el subtítulo que los distribuidores de la película en Francia creyeron oportuno añadir al título: Los olvidados, o Piedad para ellos. Ridículo.

Luis Buñuel

El caso de la película argentina *Elefante blanco* es, en parte, un contraejemplo de los intentos del *Cinema Novo*, una suerte de vaciamiento que legitima por vías de la tematización. La película empieza antes de la película. La propuesta interpela a quienes mantuvieron o mantienen algún vínculo con una zona de la ciudad de Buenos Aires que arrastra una historia densa en dramas –no todas las historias dan la sensación inmediata de su lastre–, pero rica también en luchas y trayectorias vitales. El edificio que tuvo en algún momento hace varias décadas funcionar como un importante y moderno hospital, quedó abandonado por desidia política, crisis económicas y desinterés o baja participación de la población. En sus alrededores se fueron poblando y armando asentamientos, hasta que la zona fue bautizada “Ciudad Oculta”, desde una mezcla de desinterés y cinismo. La película, que pretende mediante una historia narrar el estado de

situación y denunciarlo, bien podría mezclarse con la experiencia de trabajadores sociales, antropólogos, sociólogos, curas, etc. Unos en busca del método adecuado, otros de la acción adecuada, mientras la película sólo –como si fuera poco– se empeña en producir afecciones. Para pensar este tipo de intervenciones cinematográficas es necesario saltar de un registro a otro, asumiendo zonas de indiferenciación o umbrales indefinidos.

Dos preguntas darían cuenta de fórmulas enfrentadas, aunque participes de cierto sentido común: 1) ¿Significa un avance de la sociedad la instalación de la “desigualdad social”, la presencia de mundos antes ocultos (justamente, como Ciudad Oculta), en ciertos mercados, es decir, su participación en los regímenes de visibilidad dominantes? 2) O, por el contrario, ¿se trata de una derrota de los sectores populares, más bien marginados, cuando no estigmatizados, aparecer a costa de ceder en términos de estética –en relación a la forma de volverse visibles– y capacidad para decir? Pero, al mismo tiempo, se desconocen otras preguntas que pueden ser importantes: ¿Qué tipo de elaboración y procedimientos hay en juego? ¿Qué formas de contenido y qué contenidos de forma? Ya que, si bien la película tiende a hacernos hablar de una problemática de carne y hueso, no deja de ser una construcción desde un lenguaje específico, con todo lo que el cine salpica en distintas direcciones.

Entonces, la película. Los protagonistas son tres: Julián, el cura villero local, Nicolás, el cura extranjero (francés), que está de misión, y Luciana, la asistente social. Aunque, claro, el principal protagonista es el director de la película (Pablo Trapero). La película se hace eco de algunos presupuestos que circulan de manera muy parecida entre las capas medias y, más ampliamente, en un tipo de subjetividad que atraviesa también a buena parte de los representados “pobres”. Las villas, asentamientos y rancharíos, aparecen como manchas en la ciudad, y como la ciudad es nuestra moral, son por lo tanto la señal de una inmoralidad que nos aqueja en tanto ciudadanos decentes y bienpensantes. Se trataría de lugares peores aun que los “no lugares” sugeridos por el escaso Marc Augé, se trataría de lugares del *no*, ahí donde un etnólogo francés pensaría dos veces si persigue a su presa o si se deja acompañar por un policía para hacer sus entrevistas. Sin embargo, en esos –al fin– lugares se viven vidas, se encarnan prácticas, se producen discursos, se inventan estéticas. Ocurre que hay formas de apropiación, que el lugar del *no* habilita tantos *sí* en virtud de los modos de relación que van forjando modos de habitar. *Sí* significa, en Ciudad Oculta, habitar lo inhabitable. Entonces, el lugar representado como invivible admite zonas de vitalidad y de relación que no desembocan necesariamente en un deseo escapista, sino en la necesidad de destrabar lo que impide su participación en el producto, en la riqueza múltiple, de la ciudad y horadar los muros tendidos, incluso por las cámaras que se pretenden develadoras.

Volviendo al derrotero de presupuestos que pueden encontrarse en la película, los curas parecen estar ahí con el propio Trapero, como director-cura-villero, porque “alguien tiene que hacer algo”, ya que si *ellos* (los villeros) supieran cómo, habrían hecho algo por sí mismos. Al menos esa posición resuena en algunos de los personajes, así como en algunos pasajes que se pretenden realistas escenificando la quietud de los vecinos, habitantes desactivados, como si vivieran en una permanente sala de espera. Primera imagen de la pobreza: pasividad.

Otra imagen que se deja entrever hasta que una escena la vuelve explícita es la de cierta benevolencia con la humanidad del pobre. Luciana, mientras lleva en su modesto

auto a Nicolás le pregunta: “¿Vos también te diste el lujo de ser pobre?” El montaje lleva al predecible enredo amoroso con aires de prohibición, el cura villero se transforma en cura fachero, pero ese rasgo no surge de una transformación al interior de la trama, había sido decidido en el casting. Resultado: la pregunta de la asistente social sólo constata un buen sentimiento, pero no tiene despliegue. ¿Es el pobre espiritual el que gracias a la desgracia de no acceder a los beneficios del ciudadano de a pie se da el lujo de mantenerse “en la sobreabundancia del Ser, que desborda por anticipado todo lo necesitante de lo necesario”¹⁰? El director insinúa con el comentario “chistoso” de la protagonista que es un lujo ser pobre, pero al mismo tiempo, para acceder a ese lujo es necesario tomar una decisión cuyas consecuencias asustarían a la mayoría de quienes componen el público de la película, de modo que, culpa mediante, los espectadores soportamos nuestra “vida impura”, plagada de pequeños lujos “materiales”, pero privada del lujo inmaterial de la pobreza, al que admiramos por su excepcionalidad que consiste, justamente, en aquello que en nuestra vida ordinaria no elegimos. Parece haber una trampa enunciativa en el juego de la frase, ya que quien se da el lujo de ser pobre es el otro, no quien lo enuncia: el cura se da el lujo y la asistente social le pone nombre a ese lujo y a la pobreza al mismo tiempo. Corroboramos esa lógica en los noticieros cuando, tras una nota en la que un grupo humanitario se desvive para que *otros* puedan vivir mejor, el conductor reza: “Qué bueno que exista gente como ustedes...” ¿Pero quiere decir acaso que es bueno que exista “gente como ustedes” para que gente como “nosotros” pueda seguir viviendo con una culpa relativamente tolerable? Por otra parte, si fuera un lujo decidir vivir como un pobre para sacar a los pobres de la pobreza... ¿Es un lujo o una mierda ser pobre? En la película no hablan los pobres, no es de parte de ellos que escucharemos alguna respuesta.

Un texto de Elena de la Aldea e Ignacio Lewkowicz se titula *La subjetividad heroica* (1999). Su valor pasa, entre otras cosas, por dar cuenta de cierto modo de distribución de las posiciones subjetivas en el interior de los dispositivos de trabajo comunitario. “La contraparte del héroe es la víctima. El héroe necesita que la víctima no se mueva de su lugar de víctima (...) Héroes y víctimas se confirman mutuamente.”

Acceder con cámaras a la villa, montar una producción para contar una historia *en la villa* ¿tiene que ver acaso con la pretensión progresista de “dar voz a los que no tienen voz”? Y esto mismo, ¿no los supondría víctimas irreductibles de entrada? En referencia a los años 60 dice Eduardo Grüner: “en ese momento el ‘subalterno’, ‘el Otro’ (el proletariado combativo, el revolucionario anticolonial, el guerrillero tercermundista, el *Pantera negra* afroamericano, el campesino cubano o argelino) no estaba ciertamente *esperando* que le diéramos su voz –ni que lo ‘representáramos’–: simplemente la *usaba* para gritar con todo el cuerpo, a veces el dedo en el gatillo o las manos en los adoquines, por si su Palabra no era suficiente.”¹¹

10 Heidegger M. (2006) *La pobreza*. Buenos Aires: Amorrortu. Se trata de la transcripción de un seminario de Heidegger en la cantina del castillo de Wildenstein, en 1945. El planteo y la circunstancia muestran a un filósofo pensando casi en el vacío.

11 Grüner E. (2012). “El arte y el deseo revolucionario: una aproximación. Buenos Aires: Revista Confines.

¿Qué significaría ser escuchado si las condiciones de escucha son inexistentes? ¿Ser escuchado por quién y para qué? Nuevamente, ¿qué significa dar voz a quienes no la tienen? Por momentos la película parece desdibujar los límites de la situación concreta en favor de una suerte de generalización, una operación según la cual pasamos de Ciudad Oculta y más puntualmente del Elefante Blanco a las villas como “tema”. Si las luchas son luchas de precisión, las resistencias defienden aspectos concretos, combaten injusticias puntuales y, fundamentalmente, afirman vidas singulares, no son entonces un tema o un subgénero cinematográfico, sino que se presentan como efectos de problemas. El problema, a diferencia del tema, es un llamado, a veces un malestar sordo, pero que fuerza a una precisión inventada. Pero la película es un thriller, de imprecisión trillada por vaguedad del tema.

En nuestro tiempo, algunas experiencias deben su potencia a su clandestinidad – por otra parte, sin el mínimo deseo de “visibilidad”–, pero también hay colectivos y espacios que se desgranar por su cercanía al poder (justamente cuando devienen visibles) o se congelan en los mecanismos de la queja o la denuncia, tal como los medios de comunicación aceptan visibilizarlos. Clandestinidad podría incluso significar otro modo de construcción de “visibilidad”, es decir, otros regímenes estético-discursivos decididos autónomamente.

En la lógica interna de la película, la distribución de roles, la elección de protagonismos por parte del director, es una de las marcas de un modo de construir visibilidad. El protagonismo de los tres héroes (cura Julián, cura Nicolás y Luciana) se sob reimprime al de los habitantes de la villa, que permanece como el escenario ideal para su periplo heroico. De hecho, una secuencia de la película pone en escena un típico vicio de los héroes: el cura villero sube al tercer piso a buscar su pobre preferido, el “Monito”, ya que siempre se junta en ese lugar con la ranchada de paqueros (sin nombre ni historia para la película), pero no lo encuentra y, mientras tanto, pasa por encima del resto de los pibes que, fisurados, tirados en el piso, se dejan tratar ellos sí como monitos.

Es cierto que la demanda existe, que es una posición subjetiva creciente, muchas veces fomentada por el propio Estado. Los salvadores solo discuten con la institución o el deber ser social, antes que con los habitantes ocultos en la exhibición de la película. Dicen los autores de *La subjetividad heroica*: “El héroe se sostiene en oposición polar con la subjetividad burocrática: siempre en lucha con las instituciones, se coloca como representante de los pobres frente a las instituciones y como representante de las instituciones frente a los pobres.” Así, el problema parece reducirse a la hecatombe institucional. Es el fatalismo de la película: la Iglesia se declara impotente, la policía se limita a vengar la muerte de un oficial, el proyecto de viviendas se cae por desinterés y negociados de los políticos.¹² Pero la limitación específica como película está dada por el hecho de no poder mostrar otra cosa, como si no hubiera otras imágenes posibles en las grietas de los estereotipos que marchan in crescendo hacia un final redentor. La película parece reproducir una tensión frecuente que deja a los habitantes de los barrios, movimientos y otras expresiones de protagonismo social, como actores de reparto.

12 Pero esa suerte de denuncia se insinúa desde el comienzo, cuando el cura villero le cuenta al cura francés la historia del emprendimiento hospitalario fallido que, como resultado de la falta de voluntad política, quedó trunco tras largos años de idas y vueltas, hasta volverse conocido como Elefante blanco.

Al desfundamiento de las instituciones estatales le es contemporáneo un lamento a la vez sintomático e histérico: “nadie hace nada”. Pero, como queda claro en la película, fiel representante de esa posición de hartazgo impostado, “nadie” es el Estado o lo que pueda parecerse. Así el héroe, el cura villero en la versión de Trapero, ocupa un lugar privilegiado, ya que padece la falta de Estado, tanto como la condición malviviente de sus corderos-villeros. La contracara del beneficio subjetivo del héroe es el malestar sobreactuado de Darín (el Oscar argentino) que, compungido, dice no soportar más los pedidos de “la gente”. Más adelante, Luciana y Nicolás protagonizan una escena de telenovela: ella exclama “Estoy cansada”, él le dice “Andá, seguro es más fácil”, ella reacciona: “¿Fácil? ¿Vos te pensás que para mí es fácil venir acá todos los días?”, el afloja: “Yo sé que es muy duro... para mí también... yo no elegí estar acá”. Se besan, se miran contrariados, él decide que no seguirá pecando. Así termina una escena en la que se consolida el punto de vista de la película: la voluntad heroica con su moral a cuestas. “Esta es una escena repetida: el héroe que no puede todo lo que podría, todo lo que debería, todo lo que planeó y pelea, se enoja, se indigna con su institución.” (Lewkowicz, De la Aldea). Curiosamente, los autores de *La subjetividad heroica* parecen haber ya visto esta película mucho antes de su aparición... una película repetida.

“Lo interesante en una imagen, no es el reflejo de una situación o la expresión de la psicología de su autor, es la intervención (*intervenire*, venir entre), la llegada entre las cosas para que ocurra una nueva configuración, nuevas relaciones, una nueva sensibilidad. (...) Más allá de la imagen especular y de la especulación imaginaria, o más bien en ruptura con ellas, están las imágenes interpuestas y escalenas, oblicuas, que trazan diagonales, líneas de fuerza, tensiones, alianzas en las que se actualizan posibilidades que la percepción ordinaria ignora.”¹³

El problema del cine no es aquel del juicio estético, sino el de eso que Rancière, compañero de ruta de Vauday, llamó “reparto de lo sensible”¹⁴, es decir la escenificación real de un común y la distribución de sus partes como estructurante de una determinada forma de mirar. La relación entre estética y política no se reduce a una lógica de los contenidos (como marcamos anteriormente respecto de la elección de un “tema”), sino a lo que una película hace con la percepción en los distintos niveles que la componen. Por ejemplo, conviven la crítica al autoritarismo de la Iglesia que se da en el plano de contenido de la película mediante uno de sus elementos como es el libreto, con el clásico combo efectista en el terreno de la composición sensible, donde es la película misma la que se vuelve autoritaria por lo que da a percibir. Es difícil visualizar en la película la emergencia de otras líneas argumentales-estéticas, de otros procedimientos que nos permitan continuar la problematización o apropiarla en otra dirección que la signada por esa separación impuesta entre un contenido “social” y un trabajo formal convencional y reproductor de una lógica perceptiva que colisiona con las supuestas preocupaciones de la película. Si solo se tratara de estar a favor de los débiles...

13 Vauday P. (2009) *La invención de lo visible*. Buenos Aires: Letranómada

14 “Reparto de lo sensible revela quién puede tomar parte en lo común en función de lo que él hace, del tiempo y del espacio en los cuales esta actividad se ejerce. (...) Esto define el hecho de ser o no visible en un espacio común, dotado de una palabra común, etc.” Rancière J. (2014). *El reparto de lo sensible*. Buenos Aires: Prometeo.

La propuesta perceptiva funciona como una cinta transportadora, ya que si bien el espectador está sentado en la butaca y cree en su estatismo, es encarrilado a una suerte de túnel cargado de afecciones. Así, los tonos lúgubres se acompañan con volúmenes musicales elevados, los picados y contrapicados de las cámaras colaboran con el dramatismo exagerado de la trama, los travelling técnicamente bien logrados desembocan en los rostros compungidos de los protagonistas. Algo queda claro a partir del combo estético de la película: Ciudad Oculta es un lugar invivible, pero nada impide que podamos “visitarlo” como en un tour estetizante, cómodamente emplazados en nuestras butacas transportadoras.

Pescadores. Como en un ejercicio de diálogo se puede recuperar la iniciativa del documentalista Gustavo Laskier¹⁵ que, en algunos cortos, más bien micros o breves, ensaya una forma posible de ingresar a un territorio tan invisibilizado o sobrecodificado como Ciudad Oculta. Primero trabaja en el punto geográfico en que se encuentran la villa Rodrigo Bueno y el Río de la Plata, en los márgenes del extremo sur del opulento Puerto Madero, y luego en medio de la campaña para las elecciones internas de la propia villa, siguiendo a Luis, el candidato que ganó la elección. Prácticas como la pesca doméstica en un río contaminado o las elecciones se cruzan con tonalidades emotivas (humor, ansias, seriedad), roles sociales (el candidato, el pescador, el propio documentalista) y, sin dejar de tomar nota de realidades como la contaminación o las dificultades internas de la villa, no se convierte por eso en una denuncia simplista, ni mucho menos en un audiovisual efectista o exótico. ¿Qué se *entrevé*? Calidades personales, militancias barriales, afectos ambiguos mezclados con necesidades. Se trata de la capacidad de vinculación de unos personajes (que no son otros que los vecinos y el realizador) y de su interés más o menos explícito de hablarle a un otro, contándole su historia, una anécdota o incluso presumiendo un papel interno. La voluntad de los habitantes de Rodrigo Bueno parece acercar lo que ya estaba en algún punto cerca, no sólo geográficamente, sino en términos de hábitos y prácticas, pero que, de algún modo, había sido enviado al fondo de la percepción, ahí donde no se ve lo que se tiene en frente.

Algo permanece abierto en los “breves” de Gustavo. ¿Son los pescadores un modelo de autoabastecimiento alimentario, o se alimentan de lo que pueden a costa de su propia salud? ¿Es Luis un actor menor que reproduce la lógica de un cuadro político tradicional o da muestra de un tipo de sociabilidad más democrática, ausente en los barrios acomodados? ¿Quién es el que compra pescado podrido, los pescadores que se valen de mitos cotidianos para despreocuparse por las posibles consecuencias de la ingestión, o los espectadores que podrían suponerlos ingenuos y desamparados en esa rivera, sin otra compañía que su necesidad acuciante? ¿Son los villeros quienes necesitan organizarse por defecto con delegados y otras figuras de la convivencia democrática, o los vecinos de metrópolis adentro quienes se exceden en su individualismo y su indiferencia a las formas de organización vecinal? Podría leerse en estas preguntas preferencias o incluso un sentir contradictorio; pero es más interesante concentrarse en este tipo de indefinición que, lejos de la incompletud, es apertura. Sólo las zonas sucias nos provocan a pensar y nos dejan nomás pensando.

15 Trabajo de Gustavo publicado en la revista virtual Anfibia:

<http://www.revistaanfibia.com/video/pescadores-de-fuel-oil>

<http://www.revistaanfibia.com/video/el-candidato-detras-de-puerto-madero>

Los olvidados. En 1950 Luis Buñuel presenta *Los olvidados* en México. La película sufrió inicialmente el castigo del público metropolitano, que la vivió como una afrenta. En Francia, en cambio, los distribuidores le agregaron un subtítulo que Buñuel tildó de ridículo: “Piedad para ellos”. Los protagonistas, en su mayoría, no son actores y se visten de habitantes de un “arrabal improvisado” (como el propio Buñuel lo llamaba) muy precario. Los lenguajes fueron rescatados por el director tras prolongadas conversaciones y largas horas de observación en sus visitas.

El punto de vista y los ritmos reconstruyen, en alguna medida, la lógica del suburbio, donde las dificultades para la reproducción material de la vida están patentes, pero no son el “tema” excluyente, sino que hay un permanente juego de tensiones entre la crudeza de la exposición al peligro de los chicos, sus modos de habitar y las limitaciones subjetivas del mundo adulto. El drama es, al mismo tiempo, el de los obstáculos de la miseria y el de personas cualesquiera.

Pedro presencia el asesinato de Julián por parte de Jaibo, un joven más grande que él, recién salido de la correccional, que hace gala de su condición de maleante. Todos, igualmente expuestos, encarnan gestualidades diversas y se acompañan o se traicionan según las situaciones. Pedro vive con angustia la relación con su madre que, desbordada, le echa en cara a sus hijos el trabajo que la desvive limpiando pisos para darles de comer. Quiere reconciliarse con ella, necesita su contención. Pero los tormentos se interponen y, principalmente, el trauma de haber sido testigo del asesinato a palazos por parte de esa sombra maliciosa que encarna el Jaibo, altera su cotidiano y penetra en sus sueños. La escena del sueño es extraordinaria por su capacidad de teatralización del problema que fabrica un régimen posible de elaboración: Pedro descubre al muerto debajo de la cama inculpándolo con la mirada, inmediatamente pide por su madre que se acerca entre cariñosa y siniestra; la cámara lenta presenta un tiempo que parece estar a punto de detenerse... El problema no es la madre abstracta ni el padre abandonado, no se trata de psicoanálisis de saldo, sino del tiempo. Estamos más cerca de la “brevedad de la vida” de Séneca que del modelo familiar freudiano. El drama del pobre es tan crudo y existencial como el de cualquiera, salvo que la imagen de la pobreza lo recubra como juego de jerarquías.

Los personajes no son, en principio, ni buenos ni malos, hacen lo que pueden. Aun el Jaibo que aparece como el más dañino y desafectado tiene su momento de ensoñación entre la vida y la muerte cuando, tendido en el piso tras recibir un disparo, oye una voz femenina que le susurra: “estás solo Jaibo...”. Nuevamente, un problema de la filosofía antigua, entre Grecia y Roma, la soledad, recorre la película de comienzo a fin. ¿Qué liga y qué dificulta vivir juntos a los amontonados del arrabal? El escepticismo de la película, en todo caso, está ligado a las condiciones de injusticia que se muestran indiscernibles de los imaginarios de los propios vecinos del barrio. El realismo no lo lleva al drama fácil con música de fondo, como dice Octavio Paz, quien defendió en Cannes a

viva voz la película (luego inició una correspondencia con Buñuel): “la discreción del ‘fondo musical’, que no pretende usurpar lo que en el cine la música le debe a los ojos”¹⁶. No se oye la musiquilla moral en la que fácilmente cae el género “social” del cine. De hecho, los puntos de vista de un sentido común reaccionario y otro “progresista” no forman parte de la subjetiva, sino que parecen identificables en las posiciones de dos personajes. El ciego, a veces acosado por grupos de chicos que forman bandas, goza con la idea de que “irán cayendo” uno por uno, casi que los ve, aunque su resentimiento no termina por devolverle la vista y quizás lo vuelva un poco más ciego aún. En cambio, el director de la “granja escuela” a la que mandan a Pedro a “recuperarse” es más bien contemplativo con los chicos y trata de comprender su comportamiento “problemático” a partir de sus situaciones puntuales, que no son otra cosa que sus carencias afectivas o traumas infantiles. Le comenta a su ayudante (que no es otro que el espectador), con tono bonachón, que bien quisiera no tener encerrados a esos chicos, sino “encerrar a la miseria”. Extraordinariamente Buñuel priva al director de la “escuela granja” del conocimiento que el espectador tiene sobre el resto de la vida de Pedro, delimita el lugar y la mirada que el Estado mejor intencionado parece tener.

El final es mortificante, pero no exagerado. Pedro va en busca de Jaibo, que duerme en un granero, para vengarse de una paliza previa, y, sobre todo, para enfrentar su destino. Termina asesinado. El dueño de casa y su nieta se despiertan y al ver el cadáver de Pedro deciden, por temor, sacarlo del lugar y no comentarle a nadie la situación. El cuerpo de Pedro termina arrojado en el basural y la cámara, que lo siguió de lejos hasta su caída en ruedo, se detiene antes que el cuerpo en movimiento y vuelve a subir: FIN. Desde el punto de vista de la identificación –tal vez la relación menos potente que podemos entablar con la película– es injusto y triste. Pero desde un punto de vista político, es casi un llamado. La muerte de Pedro es lo más lejano que podemos imaginar a la muerte del cura Julián en *Elefante Blanco*, representado por Darín. “Muere, pero hace suya su muerte. El choque entre la conciencia humana y la fatalidad externa constituye la esencia del acto trágico. Buñuel ha redescubierto esta ambigüedad fundamental: sin la complicidad humana el destino no se cumple y la tragedia es imposible. La fatalidad ostenta la máscara de la libertad; ésta, la del destino.”¹⁷

Bajo esas condiciones de vida los posibles se reducen. La metrópolis es una gran espalda que sirve para rechazar antes que parar sostenerse. No hay héroes ni buenas intenciones que alcancen, no hay pobre bueno o espiritual, sino reproducción de la crueldad. Pero esa crueldad no es específica de la miseria, sino más bien un producto de la moral vigente que, presente aun en los desgraciados, los orienta como una matriz hacia el temor o el silencio. Los miserables de la película son tan inteligentes como cualquiera, pero también tan miserables y pobres subjetivamente. Sólo los chicos presentan una cara afectiva que funciona como reserva de otras relaciones posibles. Sus dilemas son los de la humanidad, sus métodos habrán de serlo también.

El triste final feliz: Desde el comienzo de *Elefante Blanco* los personajes principales, los actores estrella de Trapero, se muestran agobiados, serios, tristes. La pasan mal. Hasta en ese punto le quitan el protagonismo al resto. Pero el final es contundente, no se trataba tanto de *Elefante Blanco* como problema, sino de la historia de

16 Paz O. (1951). *El poeta Luis Buñuel*. Cannes: Festival de Cine.

17 Paz O. *Op. cit.*

Julián, un cura heroico que acompañado por sus fieles Luciana y Nicolás zigzaguea entre la gente... Como se escribe en los subtítulos pensados para quienes no cuentan con la audición: “Gente gritando”, “Gente hablando”. Los habitantes de Ciudad Oculta hacen ruido, murmullo indistinguible vaciado de razones. El encadenamiento principal de la película está dado por la producción de emociones inmediatas, removidas en un lugar en el que ya se alojaban como sentido común, como buen sentido. Curiosamente, Ranahit Guha, en un pasaje barthesiano de sus estudios subalternos, dice lo propio de la narrativa histórica, que en su condición de representación verbal y en su forma de producción de verosimilitud “nunca cesa de emocionar”, y que “El discurso histórico es el ‘thriller’ más antiguo del mundo.”¹⁸ El cura villero muere en su último gesto heroico, punto culminante en que vuelve a elegir. La “opción por los pobres” es representada como una encrucijada personal. El cura Julián protege al Monito hasta el final, aun contra su voluntad. Así son los héroes, hazlo por ellos pero, en algún punto, sin ellos. Sabe –como a estas alturas también lo sabe el espectador– que el Bien está de su lado y que incluso la muerte, por lo general cruda e incomprensible, se le presentará empapada de amor y comprensión, ya que a diferencia del resto de los muertos de la película –la mayoría ni siquiera tiene nombre– lo espera un cálido lugarcito en el podio de los mártires.

5. El obrero y la Virgen

Una película argentina, –cuyo nombre se borró tan intensamente como indeleble es la escena recordada– organizada a partir de cuatro historias en paralelo, deja ver una clásica situación de la picaresca urbana. Un grupo de obreros de la construcción trabaja en una obra, recién en estado de esqueleto, después de su almuerzo, seguramente a base de falda y achuras en una parrilla improvisada. Como suele suceder, cada vez que una chica se pasea por la cuadra es agasajada en un estilo plebeyo, entre el piropo inocente y la grosería. Los “muchachos” deciden acercarse a las transeúntes, princesas por unos metros, para comprobar si sus lances surten algún tipo de efecto. Cuando llega el turno de José, morrudo, de aspecto más bien tímido, al punto de dudar si su timidez le impediría primero acercarse a una chica o desconocer la provocación de sus compañeros, le toca cruzar la calle para seguir a su presa. Según deja ver la cámara desde el punto de vista de los andamios, José logra caminar justo detrás de ella en línea recta hasta lanzar su piropo. De repente ella frena, se da vuelta, lo mira fijo y le toca la frente con la palma de la mano. José se inmoviliza por un segundo y vuelve confundido, como en cámara lenta, con la mirada extraviada. Desoyendo las preguntas de sus compañeros (“¿Y?”, “¿Qué le dijiste?”, “¿Qué te dijo?”), se sienta en un bloque de cemento y se dispone a procesar la situación. Finalmente, José aclara ante la mirada atónita de sus compañeros: “Era una Virgen... y me dijo que tenemos que pensar”. A la respuesta burlona de sus pares se agregó el reto del recién llegado capataz, hecho que desembocó en una pelea y un desenlace trágico para José, que al caer en medio de un forcejeo quedó parálítico. Un

18 Guha R. (2002). *Las voces de la historia. Y otros estudios subalternos*. Barcelona: Crítica (p. 24)

imprevisto, casi un milagro, según la imagen evocada por el director de la película, había puesto en crisis la marcha ordinaria de la vida de esos obreros, a través de José; la necesidad de pensar había devuelto la situación más estereotipada posible a un estado de fragilidad extrema, a una incomodidad incomprensible para algunos de sus compañeros y a una irreverencia inadmisibles para el más sordo de la compañía, el capataz. Por un lado, el hombre sentado, renegando de la tarea que le había sido asignada, primero por la sociedad y luego por sus patrones, intentando conciliar su nueva desorientación con alguna perspectiva vital, intentando pensar en el abismo –es que solo se piensa abismado. Por otra parte, a la perplejidad de sus compañeros se agregó la reacción de la autoridad, paradójicamente exceptuándose de las reglas apropiadas para actuar frente a un caso de insubordinación. Aunque, en realidad, no se trataba simplemente de un caso de insubordinación, sino de un viraje radical, ya que el obrero no pretendía un mejor sueldo para acortar plusvalía, ni mejores condiciones laborales; había alcanzado un estado indecible de precariedad ontológica y social. A su vez, había abierto una disputa entre su inacción, la ambigüedad de sus compañeros y la voluntad de castigo del capataz que se daba como excepción a la penalización previamente establecida por cualquier reglamento. Todo un teatro de la vida contemporánea y sus oscilaciones.

6. Realismo de la potencia: Spinoza libertario¹⁹

El realismo de Spinoza pasa por corroborar que los cuerpos vibran y se las ven con unas pasiones, y que los “peligros” entre los hombres están siempre ligados a su condición productiva: a su carácter excedentario que es condición de sus posibilidades de invención. Entonces, a los cuerpos no les falta nada, mucho menos orden u organización exterior. ¿Es posible seguir sosteniendo la imagen de una tutela? ¿Todo el problema radicaría en la construcción de un Estado pensante, capaz de inclinar la balanza hacia el ministerio de desarrollo social retirando protagonismo al ministerio del interior? ¿O acaso todo gobierno es un gran ministerio del interior que encuentra diferentes matices según la ideología consolidada en un momento dado? Las respuestas dependen del lugar que se otorgue, como problemas políticos, a la obediencia y a la producción de modos de vida. O, mejor, si la política parte de uno u otro problema; si reviste un carácter ontológico o se define como puro nivel estratégico empírico. Exagerando la antinomia: o bien la comunidad abierta –la comunidad de los sin comunidad– o bien la comunidad organizada.

Un pensamiento de la multitud permite correrse incluso del tono negativo que arrastra la caracterización de la “ambivalencia” y, por qué no, arriesgar un sentido multivalente. No pocas veces, la aparente inconsistencia de la multitud es visualizada como un déficit desde posiciones en extremo coyunturales que proceden como un empirismo chato. La crítica más frecuente habla de la disolución y la ausencia de resultados de movimientos cuyo entusiasmo inicial se reduciría a un voluntarismo poco realista, escasamente atento

¹⁹ Extraído de Ariel Pennisi y Adrián Cangi, “Spinoza libertario”, en Toni Negri, *Biocapitalismo. Entre Spinoza y la constitución política del presente*, Buenos Aires, Quadrata, 2014 (y San Pablo, Iluminuras, 2015).

a las relaciones de fuerza efectivas, falto de lectura de la “política real”. Sin embargo, los supuestos analfabetos políticos, no pocas veces cuentan entre su razón rebelde –de una rebeldía que no vale por sí misma como surgiendo del vacío– con una experiencia del vértigo de la potencia que no está signada por el miedo.

Mientras que los bienintencionados maestros de la “política real” distinguen entre amigos de lo posible y voluntaristas –por lo general funcionales a los conservadurismos–, las experiencias de multitud reinventan preguntas de carácter emancipatorio que, por su naturaleza, están disponibles, no sin riesgos, para todos. Un pensamiento de la multitud se plantea como problema: habilitar y resguardar la posibilidad de un mínimo de ocasiones que permitan o al menos no obstaculicen estar a la altura de la potencia de unos vínculos. La militancia de esa política es la investigación acerca de la dignidad devenida de procesos de situaciones concretas. Sus gestos son simples: resistir, posibilitar, cuidar, crear. Como contracara, la política coyunturalista, más allá de las estrategias retóricas, parte de la idea del Estado inalienable u otras formas de comando, erigiendo al *gobierno* como fundamento último de la organización de las fuerzas vivas de la sociedad²⁰. Por eso la militancia coyuntural se organiza con frecuencia verticalmente en torno al mando, al tiempo que se parece a un régimen heroico que, en el peor de los casos, reza: “por los otros, pero sin los otros”.

Según este planteo, se juegan dos modos de pensar la relación temporal de la emancipación. Por un lado, las políticas coyunturales piensan en términos de liberación del pueblo y se remiten a la eficacia de ciertas mediaciones que actúan –y es parte de su eficacia– inmediatamente en los actores políticos como mito o como cálculo. Mientras tanto, una política de la multitud, piensa lo inmediatamente potente de los cuerpos en relación a las fabulas de las que son capaces, es decir, no un espontaneísmo que desconoce la existencia inevitable de mediaciones y dispositivos complejos –comenzando por la lengua–, sino un pensamiento que reconoce a la emancipación como el tipo de mediación inmanente a la inmediata potencia de los cuerpos funcionando colectivamente. La especificidad de un pensamiento emancipatorio consiste en colocar a las mediaciones no como sistemas de legitimación de acciones y enunciados posteriores, sino como partes de un proceso singular irrepresentable como un todo. La multitud, los muchos, los del montón, figuras de la invención política y su disponibilidad a lo común. Se trata, sin más, de la democracia radical, de las instituciones como laboratorios que ensayan formas de vérselas con la conflictividad y las tensiones inevitables, no entre poderes constituidos, sino entre potencia y poder, entre intervalos de creación (momentos de imaginación política del *Demos*) y gestión de lo dado (reformismo).

7. Realismo y poder: el tratamiento de la deuda externa

No se trataría de tener razón sin más sobre la ilegitimidad de la deuda externa si las consecuencias de ello tuvieran que ver con una guerra o embargos masivos para el país. ¿Pero tiene razón la posición, como la de 2005, que afirma como única posibilidad o

²⁰ En los tres libros sobre Spinoza en Negri aparece con claridad el problema de la asimetría entre *potentia* y *potestas*: “la irreductibilidad del desarrollo del deseo constituyente (social, colectivo) a la producción (también necesaria) de las normas de la organización y del comando”.

incluso como una suerte de gesta patriótica el pago irrestricto de la deuda según las condiciones de los organismos internacionales de crédito, una vez realizada la importante quita sobre los acreedores más débiles? No interesa tanto analizar las intenciones de un gobierno, teniendo en cuenta que los gobiernos, como los estados mismos, no son homogéneos y están atravesados por las tensiones y relaciones de fuerza que operan más ampliamente en la trama social. De lo que se trata es de establecer criterios y parámetros en acuerdo a tres aspectos principales: elementos históricos, situación de coyuntura y márgenes de posibilidad que asumen el carácter riesgoso de las apuestas.

Se nos presentan dos posiciones que obturan la posibilidad de una apuesta de carácter democrático. Por un lado, desde una suerte de demagogia de izquierdas, se plantea con cierto goce, pero sin mayores argumentos, que no hay que pagar la deuda externa. Esta propuesta coincide extrañamente con el circo encabezado por Rodríguez Saa²¹ en 2002. Pero la posición más ampliamente aceptada por diversos sectores, incluyendo a aquellos que se reconocen en tradiciones conservadoras, es la que llamamos, nuevamente, “realismo político”. En ese sentido, el realismo político puede reconocer de manera estéril el elemento histórico (una deuda contraída por otros, en buena medida ilegalmente o incluso bajo circunstancias brutalmente criminales, etc.), mientras que su tiempo propio es el estrictamente coyuntural, dejando fuera de juego toda apuesta posible.

Hay quienes “coinciden” en que la posición más justa es aquella que se define por la investigación de la deuda, pero, al mismo tiempo, sostienen que las presiones externas (acreedores y organismos financieros) y la situación interna (déficit de financiamiento del Estado) son tales que no dejan otro margen que renegociaciones con quitas importantes (como la de 2005) y canjes directos con los organismos (FMI, Club de París), aunque las cuentas en estos últimos casos no resulten ni claras ni convenientes para el país²². Apelan, por un lado, a un ejercicio avezado de cintura política y, por otro, a explicaciones pretendidamente técnicas. De ese modo, el realismo político y las posiciones tecnocráticas se concilian. También es cierto que los rechazos de distintos sectores opositores van de la impugnación moral a la mera demanda abstracta, cuando no se trata directamente del cinismo de derechas. Y como “La capacidad de sostener el artificio por el cual se hace posible la convivencia no se deriva ni de principios morales ni de imperativos técnicos”²³, es necesario un esfuerzo práctico y argumentativo tendiente a la construcción de espacios enunciativos alternativos tanto a la interioridad estatal como a la exterioridad antipolítica o aquella tecnocrática vinculada a intereses particulares.

La posición de agentes estatales que se disponen a pensar su lugar y sus posibilidades a partir de la realidad de sus funciones y del Estado tal como se da en nuestras condiciones, busca el punto de *responsabilidad*, es decir, el realismo propio de

21 El puntano fue presidente por una semana y fue desbancado tras una feroz disputa al interior del ala más conservadora del peronismo.

22 Según el último informe de Alejandro Olmos Gaona, “la documentación no se encuentra, según la información oficial en nuestro poder. Ello supone, como en otras épocas negociar sobre la base de la documentación en poder de los acreedores, lo que supone un verdadero despropósito.”

23 Sebastián Abad y Mariana Cantarelli, *Habitar el Estado. Pensamiento estatal en tiempos a-estatales*, Buenos Aires, Hydra, 2010.

su práctica. En algunos casos la imagen que aparece es la de los intersticios que se abren aleatoriamente, coincidente con una economía de los “márgenes de acción” para quien, a sabiendas de las dificultades intrínsecas al Estado contemporáneo (presiones internas y externas a cuestras), confía en la obtención estratégica de resultados puntuales en beneficio del común. Entre ocupar ideológicamente el Estado y habitarlo responsablemente se da una diferencia importante: el primer planteo delega la orientación de las prácticas estatales en un pensamiento previo, no pocas veces en convicciones cristalizadas y vaciadas, mientras el segundo se dispone a un pensamiento estatal desde las prácticas mismas y sus posibilidades. Sin embargo, ambos coinciden en otorgar al Estado el privilegio –por sobre otras instancias, escalas o dispositivos– de dimensionar la conflictividad y constituirse en la única fuente de operaciones tendientes a la articulación, regulación y construcción de lazos entre los diversos actores de esa extraña y compleja colectividad que llamamos “sociedad”. Pero no se trata de cuestionar tal razonamiento apelando a la autenticidad de otro espacio político, movimientos sociales, personalidades reconocidas, etc. El problema pasa por la construcción de figuras (léase: dispositivos, ficciones útiles) capaces de sostener orientaciones de las decisiones públicas más afines al interés de lo común como forma de vida igualitaria verificable en un presente amplio (es decir, ¡basta de promesas!). La lucha no debe llevarnos a posiciones enunciativas vacías, morales o ideales; pero tampoco la necesaria “responsabilidad”²⁴ debe impedirnos un denodado forzamiento permanente de *lo posible* o incluso un pensamiento sobre los bordes de lo que el realismo político declara imposible.

A la falsa imagen de la ortodoxia financiera: “El Estado se endeuda como un padre de familia alcohólico que bebe por encima de sus posibilidades”²⁵, la estrategia argentina respondió con un programa de rehabilitación para alcohólicos, pero en ningún momento desmintió en términos objetivos esa construcción. En la medida N° 9 del *Manifiesto para economistas aterrados*, los autores proponen: “Realizar una auditoría pública y ciudadana de las deudas para determinar su origen y conocer la identidad de los principales poseedores de títulos de la deuda y los importes respectivos”. Una posición coincidente con nuestra lucha histórica. Luego, no se trata solamente del carácter reparatorio/punitivo de una medida tan necesaria en términos prácticos; sino de una impugnación política incorporada como un activo del conjunto de la sociedad que no permita a un gobierno de turno el endeudamiento serial. Al mismo tiempo, “para evitar que el saneamiento de las finanzas públicas provoque un desastre social y político”, la estrategia de investigación de la deuda se fortalecería mediante un replanteo del esquema impositivo (hoy altamente regresivo) y la reorientación del financiamiento apuntando a la redefinición del perfil productivo, en favor de los pequeños y medianos agentes

24 Tomo las reflexiones de Sebastián Abad y Mariana Cantarelli sobre la construcción de la responsabilidad al interior del Estado en condiciones a-estatales, a pesar de diferencias –tal vez productivas– que mantengo respecto del lugar del Estado en la dinámica del *Demos*. Los autores de *Habitar el Estado...* sostienen: “La ética estatal, la invención de una subjetividad estatal, *está ligada al cuidado de lo común en cuanto tarea política del Estado*” (p. 113)

25 Según se bromea en el *Manifiesto de economistas aterrados* escrito por Philippe Askenazy, Thomas Coutrot, André Orléan y Henri Sterdyniak (Madrid, ed. Pasos perdidos y ed. Barataria, 2011).

económicos, incluyendo economías cooperativas, populares, rurales, etc., así como una nueva aproximación a las economías informalizadas. La orientación no es economicista, sino de una economía del deseo. En sintonía con este planteo, los “economistas aterrados” ponen en debate las medidas 10ª: “Mantener el nivel de protección social, incluso mejorarlo (seguro de desempleo, vivienda...)” y 11ª: “Incrementar el esfuerzo presupuestario en materia de educación, de investigación, de inversión en la reconversión ecológica... para crear las condiciones de un crecimiento sostenible que permita un fuerte descenso de la desocupación”.

Toda concesión impositiva al gran capital es una concesión a su dinámica extarctivista (en un sentido amplio). La idea de que una negociación plausible concede parte a los capitales y parte a los trabajadores es, en el mediano plazo, una estafa. Todo capital que, pudiéndose capturar para inversión social y mejoramiento inmediato de las condiciones de vida, queda disponible para inversiones en bonos del tesoro, títulos de deuda pública, simple fuga y otras acciones especulativas, ponen a los países bajo riesgo de nuevo endeudamiento por pérdida progresiva de su capacidad para autofinanciarse (por ejemplo, mediante el financiamiento de intereses a través de impuestos del conjunto de los contribuyentes). Si bien la gestión del último kirchnerismo mantiene una constante retórica anti especulativa, ha renunciado al cobro de abultados dividendos por parte de grandes sectores de la economía, algunos de los cuales no presentan mayor incidencia sobre el empleo. Si no se organiza una fuerte política fiscal directamente orientada a las rentas extraordinarias, a los negocios financieros y al usufructo de recursos estratégicos, así como a otras formas de captura de las capacidades genéricas, la intención realista de “calmar” a los mercados y atraer inversiones extranjeras pagando deudas ilegítimas se vuelve no solo poco realista, sino que puede favorecer la apertura de un nuevo ciclo de endeudamiento. El giro a la derecha está en curso y si no resulta tan notorio es porque tan a la izquierda no estábamos... De hecho, la permanente comparación que esgrimen posiciones filo oficialistas con los '90 es, a 15 años del cierre de ese período gubernamental, un síntoma de su tibio reformismo que, para justificar circunstancias de ajuste y acuerdos espurios con lo peor de los capitales concentrados continúan imaginariamente la rivalidad con el neoliberalismo noventista.²⁶

Hasta 2011 una tácita idea de “neoderrame”, sustentando en el crecimiento por exportaciones de commodities y en una fuerte concentración de las decisiones por parte del Estado y de las facturaciones por un grupo muy acotado del empresariado extranjero y local, pareció lograr cierto consenso social, a pesar de los focos de resistencia, a veces numerosos, que persistieron con distintas estrategias y ante diversos obstáculos. En realidad, desde aproximadamente 2007, momento en que la tasa de crecimiento del empleo se estancó (coincidentemente con el efecto reparatorio por ocupación de la capacidad ociosa) y la inflación ingresó en la escena, el “neoderrame” se empezó a parecer más a la idea neoliberal de “derrame”. La gestión gubernamental se empeñó en controlar la conflictividad adoptando como interlocutor privilegiado del campo popular a los trabajadores formales intermediados por las burocracias sindicales y en menor medida a los más relegados (dejando de lado a los trabajadores informales y precarizados y al

26 Ese tipo de argumentaciones desconoce los cambios de condiciones históricas. En este último período el FMI y el Club de París sufrieron un desgaste que los hizo descender en las relaciones de fuerza y ya no le dictan políticas a nadie.

carácter estructural de la pobreza), mediante una carrera entre las mal denominadas (por el gobierno) paritarias y la inflación, por un lado y mediante un conjunto de planes sociales que en ningún caso lograron estructurar un sistema de aseguración, permaneciendo así en el umbral del parche. Al mismo tiempo que el gobierno llamaba “inclusión social” a sus heterogéneas y cambiantes estrategias de contención de la conflictividad social –bienvenidas, claro, para el alivio de una parte importante de la población– se reconoció “pagador serial” en materia de deuda externa. Tal vez sea ese rasgo el más constante y homogéneo entre la primera etapa de esta gestión (2003-2007) y la actual. En ese mismo sentido, quienes argumentan que la claramente desventajosa negociación con el Club de París está ligada a una urgencia fiscal coyuntural y que tal vez de rebote contribuya a reactivar la economía por vías del retorno al crédito externo, se olvidan del antecedente histórico inmediato y hacen depender en su discurso a la economía argentina de escalas y cualidades de una inversión extranjera conjeturada vaya a saber a partir de qué parámetros.

Luis Mattini, en un libro aun inédito dedicado a Scalabrini Ortiz, sostiene, interpretando al pensador en cuestión, fundamentalmente en el momento de la revisión y crítica de los empréstitos británicos: “Mientras los gobernantes crean que los compromisos anteriores son sagrados, por caras que sean las condiciones establecidas; mientras los gobernantes crean que el cumplimiento de los pagos es una actitud de dignidad patriótica de una forma tan irrevocable que a ellos debe sacrificarse hasta la salud nacional; mientras apliquen a los altos intereses nacionales un criterio estricto de bolicheros, de kiosqueros, no había temor de que los compromisos fueran denunciados.”

Contra todo posibilismo afirmamos que la deuda externa es un problema de la comunidad política entera, causante de gravosos daños para el desarrollo de su vida cotidiana y que priva de recursos harto necesarios al país para saldar una deuda social interna, de modo que, en cuanto tal, no puede delegarse en cuadros técnicos, ni decidirse desde el presupuesto de buenas intenciones de un gobierno que de manera “realista” hace todo lo que se puede hacer. Teniendo todas las herramientas jurídicas a favor (desde los juicios locales con sus sentencias ya dictadas, hasta la jurisprudencia internacional), contando con los ejemplos de Ecuador, Brasil e Irak, entre otros (manteniendo sus especificidades) y señalando las inconsistencias de los organismos de crédito (que violan sus propias reglas), resta el elemento fundamental, el elemento político. Como el Estado no agota el elemento político, no basta con señalar los actos de gobiernos democráticos anteriores (que renegociaron) para volver a legitimar una deuda “odiosa” o una deuda ilegítima. Por el contrario, el Estado debería officiar como promotor y articulador de una estrategia política que se sustente en la participación de diversos actores y, de ser necesario, en la participación ciudadana mediante la herramienta electoral (por ejemplo, a través de un referendo), en el marco de una discusión ampliada.