

JACOBIN

PASARÁN?

¿EN PASARÁN?

¿NO PASARÁN?

PASARÁN?

Si la clase dominante perdió el consenso, es decir, no es más «dirigente», sino únicamente «dominante», detentadora de la pura fuerza coercitiva, eso significa precisamente que las grandes masas se desprendieron de las ideologías tradicionales, no creen más en lo que antes creían, etc. La crisis consiste precisamente en el hecho de que lo viejo muere y lo nuevo no puede nacer: en este interregno se observan los más variados síntomas mórbidos.

— Antonio Gramsci,
Cuadernos de la cárcel (1930)

The first part of the document discusses the importance of maintaining accurate records of all transactions. It emphasizes that every entry, no matter how small, should be recorded to ensure the integrity of the financial statements. This includes not only sales and purchases but also expenses, income, and any other financial activity.

The second part of the document provides a detailed breakdown of the accounting cycle. It outlines the ten steps involved in the process, from identifying the accounting entity to preparing financial statements. Each step is explained in detail, with examples provided to illustrate the concepts.

The third part of the document discusses the various types of accounts used in accounting. It categorizes accounts into assets, liabilities, equity, revenue, and expense accounts. It also explains how these accounts are used to record and summarize financial transactions.

The fourth part of the document discusses the importance of adjusting entries. It explains how these entries are used to ensure that the financial statements accurately reflect the economic reality of the business. Examples are provided to show how adjusting entries are recorded and how they affect the financial statements.

The fifth part of the document discusses the various methods used to value inventory. It compares the first-in, first-out (FIFO) method, the last-in, first-out (LIFO) method, and the weighted average cost method. It also discusses the advantages and disadvantages of each method.

The sixth part of the document discusses the importance of depreciation. It explains how depreciation is used to allocate the cost of a long-term asset over its useful life. It also discusses the various methods used to calculate depreciation, such as the straight-line method, the declining balance method, and the sum-of-the-years'-digits method.

The seventh part of the document discusses the importance of amortization. It explains how amortization is used to allocate the cost of an intangible asset over its useful life. It also discusses the various methods used to calculate amortization.

The eighth part of the document discusses the importance of the cost of goods sold (COGS) calculation. It explains how COGS is calculated and how it is used to determine the gross profit of a business. It also discusses the various methods used to calculate COGS, such as the FIFO method, the LIFO method, and the weighted average cost method.

The ninth part of the document discusses the importance of the ending inventory calculation. It explains how ending inventory is calculated and how it is used to determine the cost of goods sold. It also discusses the various methods used to calculate ending inventory, such as the FIFO method, the LIFO method, and the weighted average cost method.

The tenth part of the document discusses the importance of the financial statements. It explains how the financial statements are prepared and how they are used to provide information to stakeholders. It also discusses the various types of financial statements, such as the balance sheet, the income statement, and the cash flow statement.

¡NO PASARAN!
EL FASCISMO QUIERE CONQUISTAR MADRID. MADRID SERA LA TUMBA DEL FASCISMO. 6



pág. 26

EL CULTO DE LA PROPIEDAD

RONAN BURTENSHAW

pág. 48

UN FEMINISMO PARA DESACTIVAR LA REACCIÓN

CLARA SERRA

pág. 56

ALLONS ENFANTS DE LA DROITE

DAVID BRODER

pág. 74

SU LIBERTAD Y LA NUESTRA

ÉTIENNE BALIBAR

pág. 94

MI VILLANO FAVORITO

RODRIGO NUNES

F DE FRENTE

10

GAMBITO
DE REY

Síntomas
mórbidos

14

FUEGO AMIGO

En redes andan
diciendo/
Nos escriben

16

LÍNEAS
DE SUMINISTRO

Volver peores

21

MANO A MANO

Como el sol
cuando amanece,
yo soy libre

A LAS ARMAS DE LA CRÍTICA

36

QUÉMESE DESPUÉS
DE LEERSE

Tres kilos
de puro
anticomunismo

40

CARNE DE CAÑÓN

Crecer en el fin
de la historia

43

MANUAL
DE INSTRUCCIONES

Cinco puntos
a tener en cuenta cuando
debatimos con la derecha

C CULTURAL CAPITAL

66

PUNTO DE FUGA

Una secta
alemana en el sur
de Chile

70

ROSA BLINDADA

La mano
derecha
de la oscuridad

G LA GUILLOTINA

86

TERMIDOR

Extrema derecha
y cambio climático

90

GIRONDINS

The Department
of Decolonialism

B BASURERO

104

DE LOS EXTREMOS

Balas y Barbies

107

DEL IMPERIO

La República
del Bitcoin



siglo veintiuno
editores

20
años

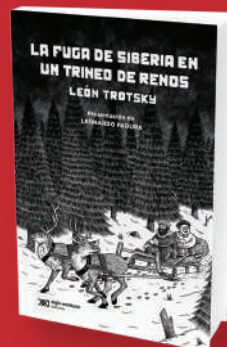
Novedades de Siglo XXI Editores



¿La rebeldía se volvió de derecha?
Pablo Stefanoni



Las nuevas caras de la derecha
Enzo Traverso



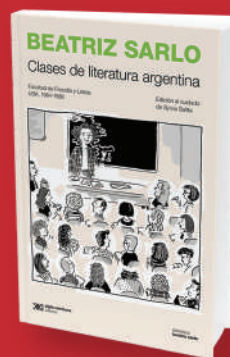
La fuga de Siberia en un trineo de renos
León Trotsky
Presentación de Leonardo Padura



¿Cuánto vale una vida?
Didier Fassin



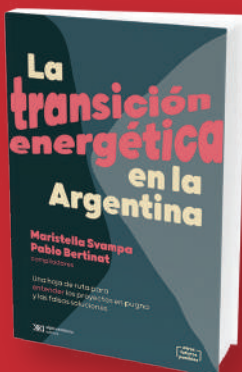
Populismo
Benjamin Moffitt



Clases de literatura argentina
Beatriz Sarlo



Brevísimo curso de derecho para no abogados
Gustavo Arballo



La transición energética en la Argentina
Maristella Svampa
Pablo Bertinat



Ludwig Binswanger y el análisis existencial
Michel Foucault

escriben

ARTE DE TAPA

Augusto Giovanetti

Étienne Balibar es doctor en Filosofía por la Universidad de Nimègue (Países Bajos) y profesor emérito de la Universidad de París-X Nanterre. Discípulo de Louis Althusser, entre sus numerosas obras cabe destacar *Para leer El capital* (escrito junto a Louis Althusser) y *Raza, nación y clase* (con Immanuel Wallerstein).

Teo Ballvé es profesor de la Universidad Colgate y autor de *The Frontier Effect: State Formation and Violence in Colombia* (Cornell University Press, 2020).

David Broder es historiador, editor de Jacobin Magazine (Estados Unidos) y autor de *First They Took Rome* (Verso, 2020).

Ronan Burtenshaw es escritor y editor de la revista *Tribune* (Reino Unido).

Luciana Cadahia es coordinadora de la Red Populismo, republicanismo y crisis global y coautora, junto a Paula Biglieri, de *Siete ensayos sobre el populismo*, (Herder, 2021).

Valeria Coronel es doctora en Historia por la Universidad de Nueva York y profesora e investigadora de FLACSO – Ecuador.

Jorge E. Cuéllar es profesor de Estudios latinoamericanos y del caribe en Dartmouth College (Estados Unidos).

Leonardo Friero es politólogo por la Universidad de Buenos Aires, candidato a magíster en Estudios Internacionales (UTDT) y miembro del colectivo editorial de *Espartaco Revista*.

Karen Glavic es candidata a doctora en Filosofía y magíster en Estética y Teoría del Arte por la Universidad de Chile. Escribe en *El Agente Cine* y es editora en Pólvora Editorial.

Rafael Khachaturian es profesor de la Universidad de Pensilvania y profesor asociado del Instituto de Investigación Social de Brooklyn.

Tatiana Llaguno es candidata a doctora en Teoría política por la New School for Social Research.

Viviane Magno Ribeiro es profesora de Derecho en la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro.

Matt McManus es profesor de ciencias políticas en la Universidad de Michigan, autor de *The Rise of Post-Modern Conservatism and Myth* (Pallgrave Macmillan, 2019) y coautor de *Mayhem: A Leftist Critique of Jordan Peterson* (Zero Books, 2020).

Martín Mosquera es editor principal de *Jacobin América Latina*.

Rodrigo Nunes es profesor de Filosofía en la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro y autor de *Neither Vertical Nor Horizontal: A Theory of Political Organization* (Verso, 2021).

Pedro Perucca es sociólogo, periodista y editor de *Jacobin América Latina*.

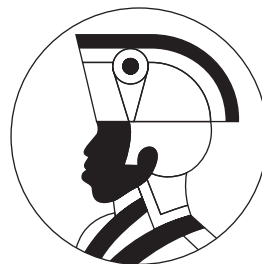
Alexandre Pinto Mendes es doctor en Derecho por la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro y profesor de la Universidad Federal Rural de Río de Janeiro.

Christine Poupin es vocera del Nuevo Partido Anticapitalista de Francia y miembro de su Comisión de Ecología.

Clara Serra Sánchez es investigadora de la Universitat de Barcelona, autora de *Leonas y zorras. Estrategias políticas feministas* (Catarata, 2018) y coordinadora de *Alianzas rebeldes. Un feminismo más allá de la identidad* (Edicions Bellaterra, 2021).

Pablo Stefanoni es jefe de redacción de la revista latinoamericana *Nueva Sociedad* e investigador asociado de la Fundación Carolina (España). Autor de *¿La rebeldía se volvió de derecha?* (Siglo XXI, 2021).

colectivo



EDITOR PRINCIPAL

Martín Mosquera

EDITORA ASOCIADA

Florencia Oroz

COORDINADOR DE REDACCIÓN

Nicolas Allen

EDITOR ASISTENTE

Pedro Perucca

TRADUCTOR PRINCIPAL

Valentín Huarte

COLABORACIÓN EDITORIAL

Pablo Abufom Silva
Martín Arboleda
Anahí Durand Guevara
Franck Gaudichaud
Hilary Goodfriend
Georgina Martínez Antúnez
Karina Nohales
Adrián Piva
Thea Riofrancos

RESPONSABLE DE CIRCULACIÓN

Cecilia Cowper

DIRECCIÓN GRÁFICA

Y MAQUETACIÓN

Diego Fernández
Carolina Ocampo

TIPOGRAFÍAS

Antwerp (Henrik Kubel)
Hurme (Toni Hurme)
Mazumbá (Matías Fernández)

DISEÑO WEB

dosRíos - Diseño
& Comunicación
Florencia Croccia
Gastón Mato

CONSEJO ASESOR

Marilena Chaui
Enrique Dussel
Verónica Gago
Álvaro García Linera
Claudio Katz
Claudia Korol
Michael Löwy
Massimo Modonesi
María Emilia Tijoux

PUBLICADO POR

Jacobin Foundation

DISTRIBUYE



siglo veintiuno
editores

Jacobin es una voz destacada de la izquierda radical en el mundo que ofrece un punto de vista socialista sobre la política, la economía y la cultura. La revista impresa se publica trimestralmente.

SUSCRIPCIÓN ANUAL

ARS 1600
(digital solidaria)
ARS 2500
(digital estándar)
ARS 2300
(impresa y digital solidaria)
ARS 4000
(impresa y digital estándar)
USD 12
(digital solidaria)
USD 36
(digital estándar)

Montevideo 31, dpto. 3,
C1019ABA, Argentina
jacobinlat.com
redaccion@jacobinlat.com

©2022 Jacobin América Latina

ISSN: 2718- 6466

Junio 2022

Se imprimió
en Latingráfica
en junio 2022

de frente

LAS BARRICADAS CORTAN CALLES
PERO ABREN CAMINOS

Síntomas mórbidos

«**E**l que no quiere hablar de capitalismo — escribió célebremente Max Horkheimer en 1939— debería callar en lo que al fascismo se refiere». La fórmula también aplica en el caso de la extrema derecha contemporánea. Es preciso hablar de capitalismo y, sobre todo, de su crisis.

Parece cada vez más evidente que el capitalismo atraviesa una crisis general, y que no estamos más que a mitad de camino de un largo periodo de transición. El capitalismo ha mutado luego de todas sus grandes crisis: 1873, 1929, 1973. En cada oportunidad se produjeron transformaciones profundas que no afectaron solamente al terreno económico, sino a la articulación del conjunto del sistema capitalista, incluyendo cambios en el campo institucional, ideológico y geopolítico.

Suele identificarse cada crisis con el año del crack económico que le dio inicio, pero su desarrollo y resolución siempre comprometieron a todo un ciclo histórico. De 1873 hasta entrados los años 1890 transcurrió el periodo conocido como la (primera) Gran Depresión, que enterró al capitalismo de libre competencia consolidado luego de 1848. La crisis de 1929 tuvo su verdadero inicio en la Gran Guerra de 1914-1918 y se extendió hasta el final de la Segunda Guerra Mundial. Eric Hobsbawm denominó este período como «la era de las catástrofes»: las dos guerras mundiales, la mayor depresión económica de la historia del capitalismo, el ascenso del fascismo en Europa, el Holocausto. El capitalismo solo consiguió estabilizarse de nuevo una vez que se concretó toda esa destrucción y por medio de una nueva mutación. En la posguerra emergieron el «pacto fordista» y el Estado de Bienestar, que permitieron una expansión de tres décadas. En este caso, la estabilidad política y social generalizó la ilusión de haber dejado atrás los desequilibrios capitalistas y se multiplicaron las teorías que consideraban que la tendencia a la crisis había sido superada.

Sin embargo, el «capitalismo keynesiano» enfrentó su propia crisis sistémica en la década de 1970. Nuevamente, su desarrollo y su resolución comprendieron un periodo de transición largo y convulso: la derrota del ascenso obrero de fines de los años 1960, la «restauración conservadora» de Thatcher y Reagan, las dictaduras latinoamericanas y, como consumación, la caída del «campo socialista» y la restauración capitalista en el Este europeo. Los años 1990 fueron el apogeo del capitalismo neoliberal, que se impuso globalmente con una fortaleza que tiene pocos paralelos en la historia moderna. Pero a partir de la crisis financiera de 2008 y con más fuerza luego de la parálisis de la producción que impuso el COVID-19, entramos en otro periodo de crisis general del capitalismo. Esta situación señala la reaparición de un nuevo ciclo de inestabilidad y desequilibrios a nivel global.

Circula a menudo la frase, acuñada originalmente por el trotskista británico Tony Cliff, que define nuestra etapa como «los años 1930 en cámara lenta». Pero la fórmula tiene muchas limitaciones. Las diferencias con el periodo de entreguerras son al menos tan significativas como las simetrías, empezando por la ausencia de una amenaza revolucionaria surgida de la clase obrera. Sin embargo, si evitamos caer en la tentación de analogías demasiado rápidas, podemos advertir que la sentencia encierra un momento de verdad. Al compás de una nueva crisis histórica del capitalismo estamos asistiendo al lento eclipse de un mundo. A un ritmo menos acelerado que el de los años 1930, estamos viendo cómo se

erosiona un cierto equilibrio general, con sus instituciones, sus concepciones ideológicas, su régimen geopolítico. En el espacio que está dejando el declive de los partidos tradicionales, que gestionaron el capitalismo desde la posguerra, están emergiendo movimientos políticos «extremistas», al mismo tiempo que se reduce progresivamente la base de masas del «centro» neoliberal.

La irrupción volcánica de la nueva extrema derecha es inseparable de este paisaje de crisis y transición. El viejo balance se quebró, pero todavía no están dadas las condiciones para establecer un nuevo equilibrio. Estamos transitando entonces el célebre interregno al que refería Gramsci, donde «se observan los más variados síntomas mórbidos».

El neoliberalismo y su crisis

Como explica David Harvey, el neoliberalismo fue un proyecto de recomposición del poder de las élites económicas que necesitaban volver a inclinar el equilibrio de fuerzas de clase a su favor para resolver el *impasse* con el que se había topado el capitalismo de posguerra. La emancipación de la competencia mercantil respecto de las restricciones que la habían sujetado en el periodo anterior sirvió para disciplinar a los trabajadores y al capital sobrante. La quiebra de empresas e industrias enteras y el salto en los niveles de desempleo erosionaron el poder de los sindicatos y permitieron recuperar la tasa de ganancia del capital más competitivo.

El neoliberalismo en auge pudo articularse con formas consensuales de dominación política, hasta el punto de apropiarse casi enteramente del significante flotante «democracia». Ante la caída del muro de Berlín y la desarticulación del «campo socialista», el capitalismo triunfante dio por cerrado el «siglo de los extremos» y se anotó en el campo de los vencedores de la disputa secular entre «democracia y totalitarismo». El matrimonio de la economía de mercado y la democracia liberal se presentó entonces como «fin de la historia». La máxima libertad en el terreno civil y el imperio de la democracia electoral eran el reverso del señoreo sin contrapesos del mercado en la vida económica.

Pero, como señala Adrián Piva, actualmente el capitalismo ya no puede garantizar la dominación política recurriendo solamente a la disciplina de mercado. El capitalismo se «repolitiza»: al mismo tiempo que retornan movimientos enérgicos de intervención estatal en la economía, el Estado se endurece en el plano político. En consecuencia, vemos que el cerrojo hegemónico que conectaba neoliberalismo y democracia empieza a desvanecerse. Ahora bien, el endurecimiento autoritario de los Estados, ¿es solo un síntoma más de la crisis o es también una clave de su resolución, un rasgo del paisaje que nos espera al final del trayecto? El fascismo histórico, al igual que el New Deal estadounidense, anticipó tendencias generales que iban a ser parte de la nueva fisonomía del capitalismo de posguerra: participación masiva del Estado en la economía, encuadramiento estatal de la clase trabajadora, fortalecimiento del capital monopolista. En la actualidad, ¿estamos avanzando hacia una fase del capitalismo donde los mecanismos políticos de disciplinamiento, de los que la extrema derecha es la expresión más evidente, estarán en el centro de la próxima etapa?

Otro fenómeno se añade a esta tendencia. Cuarenta años de ofensiva neoliberal han generalizado un entorno de inestabilidad laboral y anomia social que despierta el deseo de orden y protección en capas significativas de la población. Es decir, la exigencia de orden empieza a ser un reclamo que viene «de abajo». ¿Puede desarrollarse una sintonía temible entre un deseo conservador de protección de sectores de las clases populares y las necesidades autoritarias del capitalismo para estabilizar un nuevo modo de dominación política?





Es visible un cambio demográfico del voto en antiguos bastiones obreros, sobre todo en Europa y EE. UU., como el apoyo a Trump en el cinturón del óxido norteamericano o la penetración de Le Pen en el norte obrero desindustrializado de Francia. La «preferencia nacional» es la consigna dominante de la extrema derecha en los países desarrollados. Este nacionalismo está marcado por una ambigüedad discursiva calculada en cuanto al objeto frente al que se prioriza el propio país: ¿las élites globalistas, las multinacionales, los inmigrantes? La extrema derecha, sobre todas las cosas, trata de capitalizar la exigencia por parte de los ciudadanos originarios de sus respectivos países de los beneficios del Estado del Bienestar residual y el empleo escaso en detrimento de los inmigrantes. Habermas bautizó esta política como «chauvinismo de Bienestar».

Es visible que, hasta cierto punto, la extrema derecha se convirtió en una expresión distorsionada de la indignación de una parte de los sectores populares sometidos a décadas de ofensiva neoliberal. No es exagerado afirmar que, en algunos países y en algunos sectores, el voto a la extrema derecha adquiere la connotación de un gesto de autoafirmación de clase por parte de los trabajadores. Y, es necesario detenerse en este aspecto, el carácter crecientemente plebeyo de la extrema derecha presenta una simetría inquietante con el periodo de entreguerras.

¿Neofascismo?

Ortega y Gasset escribía en los años veinte:

El fascismo tiene un cariz enigmático, porque aparecen en él los contenidos más opuestos. Afirma el autoritarismo y organiza la rebelión. Combate la democracia contemporánea y, por otra parte, no cree en la restauración de nada pretérito. Parece proponerse la forja de un Estado fuerte y emplea los medios más disolventes, como si fuera una facción destructora o una sociedad secreta. Por cualquier parte que tomemos el fascismo hallamos que es una cosa y a la vez la contraria, es A y no A.

Posiblemente estos rasgos paradójicos se reduzcan fundamentalmente a uno: la capacidad de investir con el ropaje de la rebelión una política reaccionaria y hacerla confluir en el mismo acto con un movimiento de masas. Este ropaje le permite capitalizar frustraciones sociales de distinto tipo y adoptar un perfil «liberador». El fascismo —afirmó Hannah Arendt— es «la alianza temporal de la turba y la élite». Esta peculiar «contrarrevolución desde abajo» que diferencia al fascismo de otros movimientos autoritarios, será percibida por los más lúcidos analistas marxistas contemporáneos al fascismo histórico. Togliatti lo definió como un «régimen reaccionario de masas», al observar la gran movilización de masas que acompaña su ascenso y que asume la forma de una «rebelión plebeya» contra las «élites». Trotski escribió que «en la época de la decadencia de la sociedad burguesa, la burguesía necesita [...] una forma «plebeya» de resolver sus problemas». De hecho, el fascismo se consideraba a sí mismo como una «revolución contra la revolución»: una «movilización total de la sociedad», sobre todo de la pequeña burguesía empobrecida por la crisis económica, para evitar la movilización revolucionaria de la clase obrera.

La extrema derecha contemporánea también exhibe rasgos de masas, «populistas». Ahora bien, su penetración en las capas populares es inseparable de la ruptura de una tradición y de una memoria del movimiento obrero, el verdadero «cordón sanitario» antifascista. A este respecto, se ha tornado habitual recordar la frase de Walter Benjamin: «cada ascenso del fascismo da testimonio de una revolución fallida». En los años 1930, el fascismo fue, como dijo Angelo Tasca, una «contrarrevolución póstuma y preventiva», que se abrió paso en una situación intermedia en la que habían sido derrotadas las tentativas revolucionarias, pero en la

que el movimiento obrero todavía no había quedado fuera de combate. El fascismo no derrotó la revolución directamente, sino que llegó a completar el trabajo cuando las amenazas revolucionarias ya habían fracasado. De nuevo, la pertinencia del paralelo es parcial, pero permite observar una dinámica. En la larga duración, es imposible abstraer el ascenso de la extrema derecha del eclipse de las tradiciones socialistas del movimiento obrero y del giro neoliberal de buena parte de las izquierdas durante los años 1980 y 1990.

En América Latina, por su parte, se desarrolla una peculiaridad que es preciso señalar: la extrema derecha está vinculada a esa excepcionalidad global que fue el «ciclo progresista». Es decir, no emerge como respuesta directa a la crisis del neoliberalismo sino al retroceso de un periodo político que fue precisamente la respuesta a la crisis del neoliberalismo. Por esta razón la extrema derecha regional se asocia tan rápidamente con el ultraliberalismo económico, tiene un perfil más anticomunista y empalma con una base de clase tradicional en los sectores medios. Los gobiernos progresistas generaron una reacción que no esperaban ni estaban dispuestos a enfrentar seriamente. Pusieron en alerta a las clases dominantes sin tomar las medidas radicales que hubiesen permitido sacarlas de combate. Y en su ruptura parcial con el neoliberalismo terminaron por desmoralizar y desorientar a su propia base. No hay Bolsonaro sin las decepciones del PT.

Construir el «partido del nuevo mundo»

Una izquierda que claudica cíclicamente ante las políticas neoliberales no puede más que deshacer progresivamente la alianza histórica entre el movimiento obrero y la tradición socialista. Sin embargo, esta situación tiene un reverso notable. Todo indica que cuando emerge una nueva izquierda radical, sin compromisos neoliberales, los sectores populares responden rápido y favorablemente: Bernie Sanders y Jeremy Corbyn en la socialdemocracia anglosajona, Podemos, Syriza y La France Insoumise en la Europa continental, el bolivarianismo en América Latina. Por el momento, el hilo no se cortó del todo: la extrema derecha se apoya sobre todo en la radicalización de la base social tradicional de la derecha, que siempre incluyó a un sector de la clase trabajadora, aprovechando más que capitalizando la desmoralización de los sectores populares, que pasan a la abstención electoral en el marco de un proceso de desafección política.

De esto se sigue una conclusión estratégica. Si queremos combatir a la extrema derecha no podemos subordinarnos —retomando una expresión acuñada por Keynes en el período de entreguerras— al «partido del viejo mundo»: los Macron, los Clinton, los Alckmin. Ellos son los representantes del *statu quo* frente al cual se alza la revuelta reaccionaria. No se trata de sellar una alianza entre la izquierda y el centro liberal que emule el Frente Popular de los años 1930. Si la izquierda se muestra como la «extrema izquierda» del *statu quo*, el descontento popular seguirá encaminándose hacia soluciones autoritarias. Porque como dice Rodrigo Nunes en su análisis del bolsonarismo, la extrema derecha tiene el mérito de reconocer «que las cosas están muy mal». Más allá de apoyos transitorios en torno a objetivos prácticos, como cerrarle el paso a Trump, Le Pen o Bolsonaro en las elecciones, un acuerdo duradero equivale a fortalecer la *causa* para intentar evitar el *efecto*.

La insatisfacción social con el neoliberalismo es todavía inestable y no termina de definirse en términos políticos. Como afirmaron los *operaistas* italianos, si hay crisis capitalista es porque hay luchas. La crisis es síntoma de un potencial político todavía disponible. A diferencia de lo que sucedía en los años 1930, la extrema derecha por el momento no logra estabilizarse cuando llega al gobierno ni consigue dar una salida de conjunto a la crisis. Esto significa que hay un campo abierto para disputar el malestar de época y canalizarlo políticamente en un sentido emancipatorio. ×

En redes andan diciendo

/t.ɔʊl/, /t.ɪal/: En la mitología escandinava, ser maligno que habita en bosques o grutas. En internet...

Salve Satanás

El mundo tiene como destino su evolución hacia el infierno. Eso siempre ha sido su destino.

-Alan Vargas, México

Una breve historia (abreviada)

Marxismo como ideología: para soñar. Marxismo como realidad: un desastre. El 25 de diciembre de 1991 terminó la Unión Soviética sin pena ni gloria ante el Libre Mercado.

-Gilberto Segundo Rivera
Gilberto, Santiago, Chile.

El cheque se perdió en el correo

Estos columnistas de la pequeña burguesía cada vez se van pareciendo más a la línea política de la revista *Nueva Sociedad*, financiada por la CIA.

-Elias Alfonso, San Felipe, Chile

Revisionismo

Con las últimas notas que sacaron me sorprende que no digan que Fidel invadió Cuba desde México.

-Nicolás Melendres Argote,
La Paz, Bolivia

Un paso adelante, dos pasos atrás

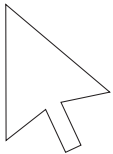
Qué bueno que *Jacobin América Latina*, la «revista de la izquierda» que se edita en Argentina y que ha llegado a sacar larguísimas entrevistas a voceros de partidos de izquierda *light* de Noruega (que sacan dos votos) por primera vez, luego de más de un año y pico de existencia, se enteró de que existe el Frente de Izquierda. Es un avance.

-Guillermo Iturbide,
La Plata, Argentina

Todo lo que camina sobre dos pies es un enemigo

Claro que los conservadores defendemos la tradición, la desigualdad y las jerarquías. Los izquierdistas tergiversan la tradición, impulsan el igualitarismo (de rasero para abajo) y proponen una igualdad en la que unos resultan más iguales que los otros. Como los cerdos de Rebelión en la Granja, de George Orwell.

-Miguel Rodríguez,
Lima, Perú



Nos escriben

Sean amables cuando nos escriban. Somos más sensibles de lo que parece.

Quiero felicitarles por la publicación del texto de René Rojas: «Las mareas cambiantes de la izquierda latinoamericana».

Al fin un texto crítico serio, marxista y fundamentado de la primera oleada de los gobiernos progresistas latinoamericanos. Rojas hace un esfuerzo por entender las condiciones de posibilidad de las luchas colectivas y de los resultados políticos de esas luchas. No adecua los acontecimientos a un resultado (la «pasivización»; el «reformismo»), sino que halla en el movimiento de la realidad de las condiciones materiales y las luchas sociales desplegadas en esas condiciones, el espacio de posibles, los alcances y límites de las luchas. Ese es un punto de vista realmente crítico, marxista.

Su propuesta de diferenciar el «poder estructural» del «poder de

movilización» le permite indagar en los sujetos sociales que luchan, ya sea en los años 1950-1980 del siglo pasado, y 2000-2018 en este siglo, y su capacidad de incidencia en las estructuras de dominación económicas. De esta forma, hay una clara diferencia entre el sujeto obrero de gran industria de la primera época con el «sujeto popular» de la segunda y, con ello, una diferencia de demandas y de radicalidades estructurales frente al orden capitalista dominante. Años atrás, para Bolivia, yo trabajé el concepto de «forma sindicato» para diferenciar las movilizaciones del siglo XX, y la «forma multitud» y «forma comunidad» en el caso de las luchas de inicios del siglo XXI.

Ciertamente se puede hacer críticas al trabajo de Rojas, como el que no ve las formas de integración de

la radicalidad del movimiento obrero en los límites del capitalismo de Estado del siglo XX, o que los «pobres e informales» en el siglo XXI incorporan en sus filas a la nueva cualidad material fragmentada de los obreros. Por ello, visto en perspectiva histórica, la superación social del progresismo ha de requerir, ya sea la reconstitución de una nueva forma del movimiento obrero, adecuada a la materialidad de los nuevos tiempos, lo que supone un largo periodo de sedimentación de su nueva autonomía de clase. Pero en todo caso, todas estas observaciones no restan la fuerza argumental del trabajo de Rojas, su lúcido aporte a la comprensión marxista de la realidad latinoamericana.

-Álvaro García Linera,
La Paz, Bolivia

Volver peores

Después del asalto al Capitolio, Donald Trump y la extrema derecha abandonaron el centro de la escena política. Pero ahora que el público no les presta atención, están aprovechando para reagruparse y radicalizarse.

Pasó más de un año y medio desde que 2500 seguidores del entonces presidente Donald Trump asaltaron el Capitolio. En el marco de lo que cabe denominar como la primera transición presidencial hostil de Estados Unidos desde la elección de Abraham Lincoln —que anticipó nada menos que la guerra de Secesión de 1861—, una multitud armada bajó a Washington con la expectativa de anular los resultados del 3 de noviembre de 2020 que definieron la presidencia de Joe Biden.

Durante los cuatro años anteriores, el gobierno de Trump había alentado activamente la movilización del

ala derecha de la sociedad civil. Por eso, aunque imprevisto, el violento espectáculo del Capitolio llegó como la culminación adecuada de su mandato.

Eso no quita que la derrota electoral despojó a la extrema derecha de su punto de apoyo estatal más importante. Inmediatamente después de su ilegal e infructuosa impugnación de los resultados electorales, Twitter suspendió la cuenta de Trump, que siempre había preferido ese medio a la hora de comunicarse con sus seguidores y anunciar decisiones políticas *ad hoc*. Desde entonces, la formación política que encabezó se ha visto un

poco eclipsada en las noticias nacionales, primero por la pandemia y más tarde por la invasión rusa de Ucrania.

Sin embargo, no hay mal que por bien no venga, y el ojo esquivo del público, distraído con la miríada de crisis que están poniendo en jaque el orden mundial, abrió nuevas posibilidades de reagrupamiento. Aunque es probable que la extrema derecha no esté todavía en posición de tomar el poder por la fuerza, supo aprovechar la combinación de una serie de ventajas institucionales y la pérdida de efectividad ideológica de la política centrista para sentar las bases de conflictos políticos aún más intensos en los próximos años.

Global y local

La derecha estadounidense es una expresión particular de la oleada global de políticas reaccionarias que azotó el mundo la década pasada. Enzo Traverso destacó ciertos rasgos comunes de estas formaciones políticas «posfascistas», especialmente



y la reacción de la derecha están trabadas en una batalla que toma lugar en un terreno cambiante y desigual, en el que ambas fuerzas enfrentan un proceso de recomposición que hace crecer la incertidumbre.

Otros análisis lamentan que la política estadounidense haya terminado polarizada entre la extrema derecha y la extrema izquierda, como si la deriva de ambas fuerzas representara procesos simétricos. En realidad, la polarización a la derecha viene siendo mucho más rápida y radical.

Hace aproximadamente una década, los antepasados del trumpismo como el Tea Party se movilizaron contra los rescates a los bancos de 2009 y apadrinaron a una nueva generación de candidatos reaccionarios a nivel nacional. En un ecosistema mediático que se nutre del partidismo negativo, algunos candidatos republicanos supieron sacar ventaja tomando posiciones cada vez más radicales que los delimitaban nítidamente de los —cada vez más minoritarios— republicanos moderados.

Pero aun si la oleada derechista hubiera obedecido más a las pasiones del electorado que a los designios de las élites —tesis discutible—, el nombramiento de un candidato como Trump habría sido imposible sin el vaciamiento de las estructuras internas del Partido Republicano y del Partido Demócrata. A diferencia del tipo ideal de partido político de Europa continental, las instituciones electorales estadounidenses, con su énfasis en el sistema de mayoría simple y su fragmentaria estructura federal, hacen que sus partidos operen más bien como una amplia coalición de grupos de interés que como una estructura vertical integrada. Esta tendencia se acentuó durante las

La derecha pos Trump no solo no abandonó las «guerras culturales» contra la identidad racial y de género, sino que está fomentando una nueva ola.

últimas cuatro décadas: la relativa apertura de las primarias y la erosión de las regulaciones del financiamiento de las campañas hicieron que los partidos se volvieran más permeables a los intereses capitalistas y a personajes extraños como Donald Trump.

Aunque el Partido Republicano y el Partido Demócrata son organizaciones prosistema, no dejan de representar distintas fracciones de los intereses de la clase capitalista, que muchas veces entran en conflicto incluso en el interior de cada partido. La coalición de Trump de 2015-2020 fue un proyecto político que reunió los intereses de la industria extractivista, de la industria manufacturera, de los grandes grupos minoristas y de ciertos segmentos vinculados a las finanzas, al mercado inmobiliario y a las empresas aseguradoras. Como hizo notar Melinda Cooper, las empresas familiares y no registradas jugaron un papel importante en el movimiento trumpista.

Los viejos centros republicanos de organización de la clase, como la Asociación Nacional de Manufactureros, la Cámara de Comercio y la Mesa Redonda de Negocios han

sido relegados por nuevas organizaciones como la fundación Americans for Prosperity y el *think tank* FreedomWorks, ambos financiados por los empresarios de la familia Koch. El crecimiento de pequeñas y medianas empresas con ciertas inclinaciones populistas, así como la relativa desorganización de la comunidad empresarial en comparación con las décadas de posguerra, empalmó con el énfasis ideológico de derecha en la familia y en la esfera privada frente al «gran gobierno».

El año pasado vimos resurgir con desconcierto el respaldo empresario en favor de los elementos más radicales del GOP (Grand Old Party, «viejo gran partido», como también se conoce al Partido Republicano). Las empresas más grandes retiraron silenciosamente sus promesas de boicotear el viejo partido después del asalto al Capitolio, y hasta volvieron a donar dinero a los mismos congresistas que votaron contra la validación de los resultados electorales. Sombrías redes de megadonantes conservadores están trabajando para cerrar la brecha de financiamiento entre

el Partido Demócrata y el Partido Republicano, dando al partido de derecha el impulso que necesita para reconquistar el Congreso en los próximos meses.

Por otro lado, la influencia personal de Trump en la política interna del partido nunca cesó: sigue siendo el personaje más influyente de la organización y el mejor posicionado para conseguir apoyo y fondos para candidatos republicanos que disputarán las próximas elecciones. Así, bajo la sombra de Trump, el Partido Republicano gravita entre dos polos. Pone a competir candidatos bien vistos por el *establishment*, como los senadores Mitch McConnell, Marco Rubio y Ted Cruz, todos tácitamente trumpistas, contra una oleada de insurgentes trumpistas explícitos que incluye a Laurent Boebert, Marjorie Taylor Greene, Madison Cawthorn y Marr Gaetz.

Hasta hace poco, el primer grupo intentaba saldar torpemente la división entre los conservadores tradicionales y sus bases postrumpistas de extrema derecha. Pero el hecho de que el partido conociera de antemano los intentos que haría Trump de anular las elecciones y su falta de voluntad a la hora de disciplinar a los personajes que defendieron el ataque al Capitolio, sumados al espacio relativamente marginal que ocupa la minoría republicana anti Trump —por ejemplo, Mitt Romney y Elizabeth Cheney—, sugieren que el partido está girando cada vez más a la extrema derecha.

De este modo, la derecha posfascista estadounidense logra una proeza en un sistema electoral que castiga las terceras posiciones: ha encontrado su salida política no a través de un partido antisistémico,

sino mediante la mutación a largo plazo de uno de los dos partidos del *establishment*.

Posición y maniobra

La movilización de la derecha no se desarrolló solo en las instituciones políticas, sino también en esos sitios en que los límites entre el Estado y la sociedad civil son más borrosos y permeables. En particular, logró mantener puntos de apoyo fundamentales en las áreas vinculadas con la represión y con el consenso, esto es, los aparatos represivo y educativo.

En Estados Unidos, la línea entre las nuevas tendencias posfascistas y el Estado es especialmente porosa en las instituciones represivas y carcelarias. Los juicios federales por la violencia del Capitolio llegaron bastante lejos y alcanzaron a dirigentes de grupos de derecha como los Proud Boys. Sin embargo, la organización, junto a muchas otras que reivindican el mismo tipo de «patriotismo» y que son básicamente milicias armadas —como los Oath Keepers y los Three Percenters— sigue activa.

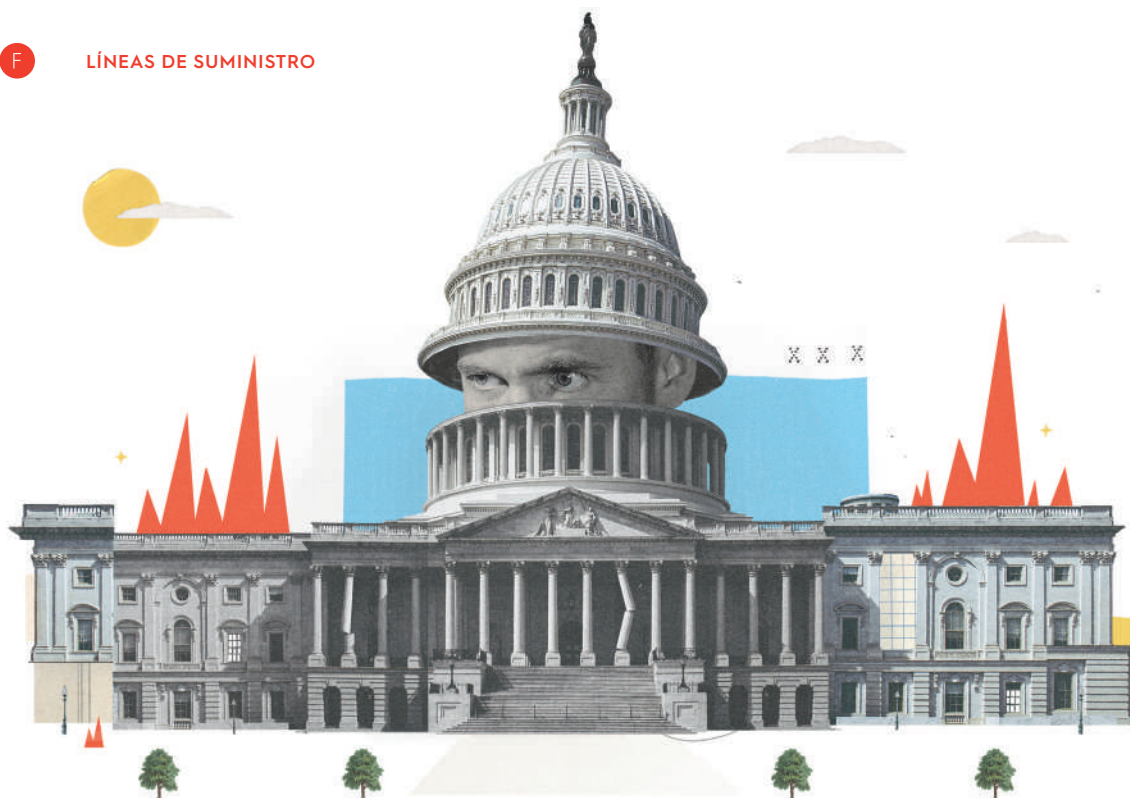
Los departamentos de policía funcionan hace mucho tiempo como incubadoras de ideología supremacista blanca. El proceso se hizo más evidente durante los años de Trump, especialmente durante las revueltas de masas del verano de 2020, cuando el presidente incitó a la policía a reprimir violentamente las protestas de Black Lives Matter. En simultáneo, el régimen de control de fronteras punitivo creó condiciones donde varias organizaciones paramilitares vinculadas con la derecha crecen con el apoyo tácito o explícito de los cuerpos de seguridad. Por detrás,

sigue haciendo metástasis un enorme aparato carcelario convertido en una nueva fuente de acumulación de renta y capital.

La derecha pos Trump no solo no abandonó las «guerras culturales» contra la identidad racial y de género, sino que está fomentando una nueva ola. Además de ejes tradicionales como el aborto (cuya legalidad está al punto de ser anulada por la mayoría conservadora del Tribunal Supremo, nominada por Trump), está empezando a centrar sus ataques en «cuestiones» particulares, como la igualdad racial, pregonada en el campo académico por la Teoría crítica de la raza, el reconocimiento de las identidades LGTBQ+ y los programas educativos que tratan sobre la historia de la esclavitud en Estados Unidos. En estados como Texas, Florida y Pensilvania, ciertas organizaciones vinculadas con una generosa red de donantes conservadores están tomando la delantera y proponiendo leyes que buscan prohibir que se hable de estos temas en las aulas. Como en el pasado, la derecha concentra la movilización de la sociedad civil en el punto de intersección entre educación y familia.

En general, la derecha justifica sus propuestas de ley en el marco de esta «guerra cultural» como medidas necesarias contra la supuesta ideología dominante de la izquierda promovida por las «élites progresistas». Aunque el anticomunismo no es más el pegamento que mantiene a estos sectores unidos en un movimiento centralizado, como sucedía en los años 1950 y 1960, las nuevas guerras culturales sugieren que todavía es el horizonte ideológico que condiciona su sentido histórico.





Un terreno contradictorio

En gran medida, las instituciones dominantes del «Estado fortaleza» —hoy en manos del gobierno de Biden— siguen enfrentadas a la extrema derecha. No es una coincidencia que dos canales institucionales que permanecieron relativamente impermeables al posfascismo de Trump —las altas esferas de las fuerzas armadas y los sectores de inteligencia, ambos etiquetados por el expresidente como el «Estado profundo»— fueron también la columna vertebral del proyecto imperial estadounidense del siglo pasado. Juntos representan el punto de fusión efectiva entre los objetivos políticos internacionales y los nacionales. Y esa fusión exige el consenso bipartidista estable que Trump y la extrema derecha buscan interrumpir.

Pero la pandemia, además de niveles de coerción y vigilancia sin precedentes, también expuso las profundas patologías que afectan

el núcleo del poder estatal de Estados Unidos. Mientras los dos partidos estadounidenses luchan en vano por convertirse en canales de construcción de consenso, sin lograr vincular la representación popular a la legitimidad estatal, y en el marco de un orden constitucional contramayoritario que otorga una representación desproporcionada a ciertas fracciones del capital cada vez más radicalizadas, la extrema derecha encontró un terreno propicio para organizarse dentro y en contra del Estado.

El éxito de la derecha en los próximos años dependerá de su capacidad de garantizar un gobierno permanentemente minoritario, que recurre a una sociedad donde una parte creciente de la población se ve privada del derecho de sufragio, y de su habilidad para mantener la cohesión suficiente para conservar el apoyo de sus firmes donantes de la clase capitalista. Puede ser que, como dice Adolph Reed, en unos años analicemos esta lenta

desdemocratización de la democracia representativa capitalista como un artero golpe de Estado.

Sin embargo, la cuestión abierta de cómo la derecha llegará al poder la próxima vez—si a través del uso de la fuerza bruta o de la erosión continua de las instituciones políticas— también hace que prestemos atención a sus posibles debilidades: la falta de popularidad en enormes áreas geográficas y demográficas, el creciente apoyo a la legislación social progresiva y las maniobras defensivas de fracciones del capital más centristas y liberales.

La posibilidad de enfrentar estas mutaciones autoritarias dependerá de que nuestros abigarrados movimientos sociales —en el lugar de trabajo, por la justicia migratoria y racial, por la diversidad de género y la libertad sexual, por la justicia ecológica y una transición verde— se fusionen en un único bloque histórico capaz de prevenir tanto la reconsolidación del centro como la reacción de la derecha. ✕

Como el sol cuando amanece, yo soy libre

«**N**o vine a guiar cordeiros, sino a despertar leones». En cada acto de campaña para las elecciones de medio término de 2021, el economista Javier Milei, vestido con chaqueta de cuero y con aire rockero, repetía ese latiguillo. De fondo, sonaba «Se viene el estallido», de la banda Bersuit Vergarabat, un tema que a fines de los años 90 coreaba la izquierda contra el país construido por las reformas estructurales neoliberales. Así, a veinte años de la crisis de 2001, el devenir de esta canción nos informa sobre los cambios en la atmósfera política, sobre el signo de la indignación social y, más aún, sobre la emergencia de una derecha de nuevo tipo, con estéticas «rebeldes» y sin complejos ideológicos.

Liderados por este excéntrico economista de 51 años, con un pasado de futbolista en las inferiores del Club Atlético Chacarita Juniors y cantante heavy metal aficionado, los libertarios argentinos pasaron de ser una suerte de tribu urbana

juvenil a tercera fuerza política en la Ciudad de Buenos Aires, con un 17% de los votos.

Movilizando simbologías libertarias para iniciados, como la bandera de Gadsden, y difundiendo textos del estadounidense Murray Rothbard, Milei ha logrado popularizar algunos tópicos libertarios entre un público más amplio. O, de manera más precisa, *paleolibertarios*, ya que, al igual que Rothbard, su ideario combina ideas antiestatas con posiciones reaccionarias. El prefijo «paleo» le sirvió al pensador estadounidense para diferenciarse del Partido Libertario de Estados

En Argentina, Javier Milei es la nueva cara de una derecha que se maquilla de antisistema y pretende adueñarse de la rebeldía.

Unidos, que él mismo había ayudado a fundar: Rothbard separaba la autoridad estatal, que había que rechazar de plano, de la autoridad social (familias e iglesias) que había que fortalecer precisamente para luchar contra el poder del Estado. A partir de esta operación podía rechazar a los «hippies» antiautoridad del Partido Libertario y conectar con la *old right* (vieja derecha) estadounidense, e incluso con posiciones reaccionarias radicales.

«Soy anarcocapitalista en la teoría y minarquista en la práctica», suele repetir Milei, sin que sus





interlocutores en los medios capten la esencia de su planteamiento. Como la izquierda radical, Milei debe explicar el hiato entre su propuesta «de máxima» (la abolición del Estado) y su «programa de transición»: ir reduciendo lo más posible el Estado y privatizando todo lo que se pueda privatizar. Pero si su discurso sobre economía puede resultar bastante enigmático, su popularidad se basa en gran medida en su propia estética transgresora (vaya de cuero o de traje y corbata), siempre con el pelo revuelto —«me peina la mano invisible del mercado», suele decir— y algunos caballitos de batalla retóricos: el rechazo de la casta (tomó el término de Podemos de España) y la defensa de la «libertad». «Viva la libertad, carajo», es la marca de fábrica de sus discursos.

Según Milei, antes de que él y su estética transgresora irrumpieran —llama, por ejemplo, a echar a los políticos de la casta «a patadas en el culo»—, los liberales argentinos cabían en un ascensor. Eso no es estrictamente cierto: en la década de 1980, la Unión para la Apertura Universitaria (UPAU), la fuerza estudiantil de la Unión del Centro Democrático (UCeDé) liderada por Álvaro Alsogaray, logró avances importantes en centros de estudiantes de la Universidad de Buenos Aires con un discurso liberal-conservador. Y, de hecho, fue la UCeDé la que aportó varios de los cuadros que impulsaron las reformas neoliberales del gobierno de Carlos Menem. Incluso esa fuerza tuvo su «ala popular» liderada por Adelina D'Alessio de Viola, que llegó a presentarse como «la negra de la UCeDé» y jugó a ser una suerte de Thatcher rioplatense.

Milei conectó con un tipo de emprendedorismo popular enmarcado en amplias redes de economía informal.

En términos organizativos, Milei está lejos de la construcción liberal de esos años. Pero en el plano mediático —en el marco de un fuerte crecimiento en las encuestas— se ha transformado en una figura omnipresente en la política argentina. Y si la UCeDé conectaba con el neoliberalismo de la revolución conservadora de Reagan y Thatcher, el «fin de la historia» y el optimismo neoliberal tras la implosión del campo socialista, Milei conecta con las «derechas alternativas» a escala global. Es una versión vernácula, *sui generis*, de la guerra cultural antiprogresista de la nuevas derechas que vienen canibalizando a los conservadores tradicionales. Y, a diferencia de la vieja UCeDé, Milei puede jugar la carta «antisistema».

Formado en la economía matemática neoclásica, Milei tuvo en la década de 2010 una conversión a la escuela austriaca de economía de Mises y Hayek de la mano de los textos de Rothbard; a partir de ese momento, comenzó a decir «lo que

enseñé durante veinte años estaba todo mal», especialmente lo relativo a la denominada «competencia perfecta». Fue como un cambio de Biblia.

Con una presencia cada vez mayor en *talk shows* destinados a públicos amplios, su estilo excéntrico resultaba atractivo en términos de *rating* y de frases efectistas para colocar en el extremo inferior de la pantalla. Desde esos estudios televisivos atacaba virulentamente el pensamiento keynesiano (podía llamar «basura general» a la *Teoría general* de Keynes) y reivindicaba la «estruendosa superioridad» del capitalismo, «un sistema justo y, además, ética y estéticamente superior al comunismo». En la estela de Ayn Rand, podía recuperar una imagen heroica del capitalismo (cosa que en Argentina no hace ni el macrismo) y extender *ad infinitum* las fronteras del «comunismo»: incluso el actual jefe de gobierno de la Ciudad de Buenos Aires, Horacio Rodríguez Larreta, del ala moderada del partido de Macri, sería un comunista.



Si antes de su salto a la política Milei solo hablaba de economía, la necesidad de ampliar su campo discursivo para disputar una campaña electoral lo llevó a incorporar, de manera poco digerida, varios de los tópicos de la *alt-right*, como la denuncia de que el cambio climático es un «invento de los socialistas» o la supuesta existencia de un marxismo cultural. También Milei se sumó a las visiones conspiranoicas sobre el Foro de São Paulo, una instancia de coordinación de las izquierdas latinoamericanas hoy en declive. En el plano internacional se vinculó con Vox en España, con

el bolsonarismo en Brasil y con la extrema derecha chilena. Todo eso sin dejar de reivindicar a Donald Trump como el «mejor presidente de Estados Unidos».

En la campaña electoral 2021, Milei obtuvo una votación homogénea en todos los barrios de la Ciudad de Buenos Aires, con una leve diferencia a su favor en zonas de clases medias-bajas. Incluso recorrió barrios populares (antes llamados villas de emergencia y hoy parcialmente urbanizados), donde repitió que el liberalismo es particularmente beneficioso para los sectores «oprimidos» de la sociedad. En

estas zonas, Milei conectó con un tipo de emprendedorismo popular enmarcado en amplias redes de economía informal.

Su crecimiento se vincula con un clima de frustración social tras las experiencias kirchnerista y macrista, que no lograron resolver problemas perennes tales como la elevada inflación y los altos niveles de pobreza. Fue especialmente el fracaso del gobierno de Mauricio Macri lo que abrió las puertas a una fuerza «sin complejos» a la derecha de su partido, Propuesta Republicana (Pro). De hecho, la construcción de Milei, que



→ tiene al pequeño Partido Libertario como su base de acción, ha sumado a diversos activistas de derecha que consideran al Pro demasiado desideologizado.

Milei recibió el apoyo de Agustín Laje, un activista antifeminista y antiderechos («provida» se denominan ellos), coautor de *El libro negro de la nueva izquierda*, que tiene un amplio predicamento en América Latina. Y postuló como candidata a diputada a Victoria Villarruel, que preside el Centro de Estudios Legales sobre el Terrorismo y sus Víctimas y que encarna una suerte de negacionismo *soft* de los crímenes de la última dictadura militar (1976-1983). El propio Milei militó activamente contra la legalización de la interrupción voluntaria del embarazo con el argumento de que el aborto «violenta el principio de no agresión».

Pero, al mismo tiempo, la política institucional pone en tensión la faceta más utópica de su pensamiento. Alguna vez dijo que es necesario privatizar las calles —una propuesta que ya algún rothbardiano había hecho— y que «cada baldosa escupe socialismo» (por ser calles públicas). También propuso «dinamitar» el Banco Central. Y, *à la limite*, abolir el Estado y privatizar incluso la seguridad y la justicia; una posición consecuente con su anarcocapitalismo. La necesidad de «aterrizar» sus propuestas lo lleva ahora a un «noventismo» no muy original pero que conecta, no obstante, con cierta nostalgia de la convertibilidad entre el peso y el dólar durante el gobierno de Carlos Menem, que mantuvo una baja inflación y el peso sobrevaluado (lo que permitía a los sectores medios



consumir bienes importados y viajar a bajo costo).

Sin duda, en el crecimiento de Milei hay algo de «retorno de lo reprimido» en el estallido de 2001, que combinó —como señalara el periodista Martín Rodríguez— a los críticos del neoliberalismo con quienes habían confiado en él y se sintieron defraudados pero no veían mal una fuga hacia adelante. De hecho, estos sectores votaron por el ultraliberal Ricardo López Murphy y por el propio Menem en 2003. Pero un noventismo *tout court* puede normalizar demasiado al libertarismo. Al final, el propio Macri está tratando también de utilizar la nostalgia menemista como combustible para su «segundo tiempo» político. Por eso, Milei debe mantenerse en la cresta de la ola mediática con propuestas «transgresoras» y, para ello, debe seguir generando titulares. En esa línea ha venido logrando algunos golpes de efecto, como el sorteo de su salario mensual de diputado. La lista de inscriptos ya supera los dos millones de personas.

Como todo impuesto es un robo —dice—, Milei considera que no tiene derecho a donar ese dinero, sino que debe devolvérselo a la gente apelando al azar. Así, además de ocupar lugares destacados de los medios cada vez que se anuncia al ganador, va construyendo una apetecible base de datos. El hecho de que el primer ganador se autodefiniera kirchnerista, sumado al número de inscriptos, muestra que el sorteo atrajo la atención de un público que supera con creces a sus propios seguidores.

También ha propuesto dolarizar la economía, un discurso del

menemismo tardío. Pero en este caso, si bien logró una amplia repercusión, atrajo varias respuestas de economistas del *establishment* que pusieron de relieve sus inconsistencias y descalificaron de plano la iniciativa.

Saltar de la Ciudad de Buenos Aires al resto del país no es una tarea fácil para un proyecto en gran medida personal como el de Milei. Por ahora, el economista creció como las burbujas especulativas en la Bolsa; habrá que ver si, retomando su propio lenguaje, el mercado electoral válida en el futuro próximo su valor actual en las encuestas. En estos tiempos, el referente libertario ha tratado de construir vínculos con el ala derecha del macrismo (los denominados «halcones»), como el propio Macri o la exministra de Seguridad y presidenta del partido Patricia Bullrich.

También busca extenderse al interior argentino, bajo el riesgo de atraer oportunistas variados —incluidos derechistas rancios— que

terminen por dar la imagen de una «bolsa de gatos» poco confiable. Ya se vieron algunas de esas tensiones en el caso de la provincia de Tucumán, con el acercamiento de algunos integrantes de la progenie del exgobernador —y reconocido represor de la dictadura— Antonio Domingo Bussi. El Presto, un *influencer* de derecha muy escuchado entre los seguidores de Milei, dijo públicamente: «el problema es que en las filas de un sector del liberalismo, encabezado por Milei, se han infiltrado —y han dejado que se metan para hacer bullo— ultraconservadores y neonazis».

No es extraño que esto ocurra. Lo que el libertario Jeffrey A. Tucker denominó «libertarismo brutalista» (para diferenciarlo del libertarismo clásico estadounidense) es en todos lados muy atractivo para los derechistas radicalizados. De hecho, en estos años somos testigos de variadas convergencias —a menudo bajo el paraguas del anti-progresismo— entre libertarios y extremas derechas. ×

En el crecimiento de Milei hay algo de «retorno de lo reprimido» en el estallido de 2001.

ronan
burtenshaw

DE



EL CULTO LA PROPIEDAD



La derecha se autoproclama
campeona de la libertad,
pero cuando analizamos su historia
nos damos cuenta de que siempre
tuvo otra prioridad: la defensa
de la propiedad
y de los propietarios.

ILUSTRACIONES
DANI SCHARF

TRADUCE
VALENTÍN HUARTE

Los textos filosóficos clásicos de la Antigua Grecia, que hasta cierto punto son el fundamento del pensamiento político contemporáneo, manifiestan una peculiar obsesión con el tema de la democracia. Ninguna sorpresa: en épocas de Sócrates, Platón y Aristóteles, no existía «Grecia», sino que había una serie de ciudades-estado, cada una gobernada por órdenes constitucionales distintos que competían entre sí.

La democracia de Atenas era el más reconocido de esos órdenes. Cabe destacar que no se trataba de una democracia en el sentido contemporáneo: era a la vez más radical y más limitada. Solo participaban del gobierno los ciudadanos varones y adultos de la ciudad, artesanos incluidos. En cambio, las mujeres, los esclavos y los extranjeros estaban condenados a los márgenes. Sin embargo, era una democracia *directa*: la asamblea comprendía a la totalidad de los ciudadanos y los funcionarios eran electos por sorteo.

En los años 1950, C. L. R. James, marxista trinitense, escribía sobre esa antigua forma de gobierno: «Aunque hoy un burócrata sindical o un diputado laborista sufrirían un ataque de pánico si escucharan que cualquier obrero podría ocupar su cargo político, ese era precisamente el principio rector de la democracia griega. Y esa fue la forma de gobierno bajo la que floreció la civilización más grandiosa que el mundo haya conocido».

Pero la élite propietaria de Atenas tenía una percepción distinta del asunto. Platón, aristócrata que compartía linaje con el último de los reyes de la ciudad, criticaba el sistema democrático de gobierno por otorgar cierta igualdad tanto a «los iguales» como a los «no iguales». El célebre filósofo escribió en una época en que el mundo de habla griega naufragaba en el caos económico que siguió a las guerras médicas y muchas aspiraciones democráticas radicales estaban ganando terreno.

La lógica democrática se imponía por sí sola: si todos los ciudadanos tenían una participación igualitaria en el reino de la *política*, ¿por qué deberían tolerarse las enormes desigualdades que determinaban el reino de la *economía*? Algunos contemporáneos de Platón, sobre todo Hipodamos y Faleas, retomaron la pregunta y propusieron que, en una ciudad-estado ideal, la propiedad debería redistribuirse a los fines de garantizar la igualdad social. Hoy estos aportes son poco conocidos, y la

democracia ateniense nunca instituyó ninguna medida con ese objetivo, pero el tema de las relaciones entre democracia y propiedad tuvo una enorme influencia en la historia.

Cuando, una generación después, Aristóteles trató el tema de la democracia, la definió como un sistema donde «gobiernan los pobres». En una democracia *pura*, argumentó, los pobres tendrían suficiente poder como para votar quitarles la propiedad a los ricos. Por lo tanto, la democracia no podría convivir con la pobreza: una de las dos tendría que desaparecer. En su *Política*, Aristóteles analizó múltiples posibilidades: resaltó las virtudes de las monarquías y de las aristocracias, pero también argumentó a favor de un proto Estado de bienestar.

Al final concluyó que cabía aceptar cierto tipo de democracia, pero solo si estaba restringida por una ley que limitara cualquier amenaza excesiva contra el orden social. Muchos teóricos políticos aceptaron esta idea, que terminó siendo el fundamento del constitucionalismo moderno, pero la pregunta de la que surgió —cuál es la mejor forma de proteger la propiedad de las garras de la democracia— persiguió a las élites durante muchas generaciones. De hecho, esa pregunta es el eje de lo que hoy conocemos como política de derecha.

¿QUÉ QUIERE LA DERECHA?

En la actualidad, si preguntamos a cualquier persona de izquierda cuál es el rasgo que define a la derecha, es probable que la respuesta sea confusa. Algunos pondrán el eje en la intolerancia: la derecha es racista, sexista, homofóbica, xenofóbica, etc. Otros centrarán la crítica en la filosofía: ser de derecha es defender la tradición, el orden, la jerarquía o, en términos más modernos, el individualismo.

Ambas perspectivas tienen algo de verdad, pero ninguna alcanza la esencia de la cuestión. Durante muchos siglos, el objetivo principal de la política de derecha fue la defensa de la propiedad. Y ese proyecto, más que cualquier otra cosa, estructuró argumentos, sirvió a la construcción de alianzas y conservó una tradición política consistente a lo largo de períodos de enormes cambios históricos.

Es verdad que la derecha nunca dejó de ser una fuente generosa de intolerancia. Pero esto no debe entenderse simplemente como un prejuicio personal o una falta moral de sus defensores. Por el contrario, la intolerancia es



NADA ES MÁS IMPORTANTE PARA LA DERECHA QUE LA PROPIEDAD.

consistente con el proyecto de defender la propiedad en el marco de las relaciones de dominación privadas que genera: defender al propietario de esclavos, al colonista, al capitalista, al esposo, a la familia nuclear. Incluso en los casos en que se puso mucho empeño en producir específicamente modos racistas de pensamiento —la eugenesia, por ejemplo— estaba en juego la justificación de las relaciones de propiedad y la expropiación y desposesión con frecuencia violenta que las acompañan.

Nada es tan importante como la propiedad. La derecha defiende la tradición pero también acogió el capitalismo, que impulsó el período de cambio social más grande y la modernización más profunda de la historia del mundo. En el mismo sentido, la derecha defiende el orden, pero estuvo dispuesta a quebrar constituciones cada vez que un gobierno electo puso en cuestión las relaciones de propiedad, como sucedió en países como Chile, Irán y España. Y aboga por el individuo y la meritocracia... hasta que se plantea el problema de si los trabajadores deberían gobernar sus lugares de trabajo,

o el de si es correcto que un niño entre en el mundo con una herencia multimillonaria.

Comprender la esencia propietaria de la derecha es fundamental porque sirve para desmitificar una tradición que suele presentársenos de una manera completamente distinta. Por ejemplo, ¿cómo puede ser que el liberalismo libertario y el fascismo compartan un linaje común? Y no es una tesis polémica. En *Liberalismo*, libro de 1927, Ludwig von Mises, uno de los padres de la escuela austriaca, escribió que los fascistas estaban «colmados de buenas intenciones» y que el fascismo era un «parche de emergencia» necesario para proteger la civilización europea de la amenaza del socialismo. Y no es una excepción: Friedrich Hayek defendió a Pinochet y a Salazar diciendo que estaban a la cabeza de «gobiernos autoritarios bajo los cuales la libertad personal está más segura que bajo las democracias». No es casualidad que los Chicago Boys de Milton Friedman trazaron la hoja de ruta económica de la gestión de Pinochet.

Esto no significa que los liberales libertarios sean lo mismo que los fascistas, pero sí muestra que hay algo fundamental que los une —mucho más que lo que une a un libertario con un demócrata— y es el proyecto de defender la propiedad. De hecho, el reconocimiento de Aristóteles de que la democracia representaba una amenaza potencial contra el reino de la propiedad influyó directamente en Hayek, crítico del «democratismo», defendido por muchos de sus compañeros de ruta, que amenaza los derechos de propiedad cuando exige «poderes ilimitados para la mayoría».

Si se pierde de vista el eje de la propiedad, las definiciones de la política de derecha se vuelven confusas. Las personas de derecha no son simplemente reaccionarias; de lo contrario, seguirían defendiendo la institución de la esclavitud. Tampoco son conservadoras en un sentido general. Después de todo, no parecen haber querido conservar nada cuando Margaret Thatcher arrasó con los barrios obreros de Gran Bretaña, o cuando los derechistas de hoy defienden a las empresas de combustibles fósiles que están destruyendo el planeta.

La derecha es reaccionaria —nada la motiva más que tener un movimiento de izquierda enfrente— y también es conservadora. Pero solo en un sentido muy particular. Robert Peel, que tiene el mérito de haber sido fundador, no de una, sino de dos grandes instituciones de derecha —el Partido Conservador británico





y la Policía Metropolitana de Londres— sintetizó bien esta idea cuando dijo que su objetivo era «Cambiar lo que haya que cambiar para conservar lo que se pueda conservar». Y, casi siempre, eso que intentan conservar, es la propiedad.

SOLDADOS DE LA PROPIEDAD

En *Derecho, legislación y libertad*, intervención de los años 1970, Hayek sentó las bases filosóficas del culto a la propiedad característico

de la derecha contemporánea. «Ya no caben dudas de que el reconocimiento de la propiedad precedió al desarrollo de todas las culturas, incluso de las más primitivas» —argumentó— «y de que ciertamente todo lo que denominamos civilización se desarrolló sobre la base de ese orden espontáneo de acciones que es posible gracias a la delimitación de dominios protegidos de individuos o de grupos».

En este punto, Hayek recurre a una tradición liberal clásica, la primera que desarrolló una teoría sólida de los derechos de propiedad. Su padre intelectual fue John Locke, que creía que la propiedad precedía a los Estados y estaba sujeta a derechos naturales que existían fuera de toda condición impuesta por la sociedad humana. La organización social debía fundarse, en la medida de lo posible, en esos derechos, o, como dijo sucintamente Locke, «la conservación de la Propiedad [es] el fin del gobierno».

Pero no es fácil etiquetar a Locke como un pensador de derecha. Su teoría de la propiedad es muy flexible. Para Locke, nuestra propiedad incluye cosas intangibles como nuestra persona y nuestra conciencia. «Cada hombre» —argumentó el filósofo— «tiene una propiedad en su persona. Sobre ella nadie, salvo él mismo, tiene ningún derecho. El trabajo de su cuerpo y la obra de sus manos son, podríamos decir, propiamente suyos».

Entonces, una vez que identificamos la importancia que tiene para la derecha, ¿qué queremos decir cuando hablamos de propiedad? La mayoría de los pensadores de derecha contemporáneos tiene una concepción lockeana de la propiedad, es decir, la conciben como un fenómeno transhistórico, una realidad que acompañó toda sociedad humana y que antecede toda forma de organización social. De hecho, lo mismo vale en el caso de conservadores más tradicionalistas como Edmund Burke, que también se sirvió del concepto de derecho

natural. Los humanos siempre intercambiaron y comerciaron y, por lo tanto, siempre tuvieron un concepto de propiedad que estructuró la jerarquía social.

El único problema con ese argumento es que es falso. Durante décadas, la antropología operó con el supuesto de que las primeras sociedades humanas habían sido igualitarias y se habían estructurado en pequeñas comunidades. No hace tanto tiempo esta idea entró en crisis y muchos investigadores sostienen que existieron organizaciones más amplias y jerárquicas. Como sea, aun si no se verifica la tesis del comunismo primitivo de Engels, la evidencia es contundente: la propiedad *privada* como la conocemos hoy no existió durante la mayor parte de la historia humana.

En este punto es importante hacer una distinción. Decir que la propiedad privada no existía no es decir que no había propiedad *personal*. Todo indica que los cazadores recolectores tenían sus propias prendas y posesiones y que, como sucede hoy, esos objetos tenían un valor sentimental. Pero la diferencia entre la propiedad privada que defiende la derecha y la propiedad personal es abismal. Pongámoslo en estos términos: tiene todo el sentido del mundo que una persona posea su propio cepillo de dientes, pero, ¿en qué sentido una persona está legitimada a ser propietaria de una fábrica de cepillos de dientes?

En efecto, la mayor parte de la propiedad de las primeras sociedades humanas era comunitaria (nadie tenía derechos de uso exclusivo). La propiedad, en vez de ser un fenómeno natural, como argumenta Locke, es una construcción social y, de hecho, una que conllevó enormes cuotas de conflicto y sufrimiento. Tal vez hayamos abandonado la ingenua tesis del «buen salvaje» de Jean-Jacques Rousseau, pero el francés no mentía cuando describía la violencia concomitante a los orígenes de la propiedad:

El primer hombre al que, cercando un terreno, se le ocurrió decir esto es mío y halló gentes bastante simples para creerle fue el verdadero fundador de la sociedad civil. Cuántos crímenes, guerras, asesinatos; cuántas miserias y horrores habría evitado al género humano aquel que hubiese gritado a sus semejantes, arrancando las estacas de la cerca o cubriendo el foso: «¡No escuchen a este impostor; estarán perdidos si olvidan que los frutos son de todos y la tierra de nadie!».

PAINÉ CONTRA BURKE

La propiedad privada —la propiedad de porciones de la economía— surgió por primera vez en la vida humana con la institución de la esclavitud. No pasó mucho tiempo hasta el surgimiento de los dominios de reyes y emperadores, el cercamiento de las tierras comunitarias y la desposesión de los pueblos colonizados. En ese proceso la mayoría de la humanidad quedó despojada de sus medios, no solo de producción, sino de subsistencia independiente, y el mundo se dividió entre los que viven de la riqueza y los que viven del trabajo. Bajo esta óptica la derecha no trata tanto de detener el progreso de la historia como de defender sus injusticias duraderas.

Por supuesto, un mundo de riqueza concentrada nunca podría ser un mundo natural. En un ambiente verdaderamente «natural» sería imposible que pequeñas minorías de ricos vivieran vidas lujosas mientras la amplia mayoría trabaja y carece de los productos básicos para llevar una vida decente. Sin la existencia de un Estado, sin el Ejército, la Policía y los medios represivos, el orden de la propiedad no habría tenido posibilidades de sobrevivir (las masas no habrían aceptado su miseria en medio de tanta abundancia, especialmente cuando esa abundancia deriva de los productos de su propio trabajo).

Para la izquierda, la repartición justa de todo lo producido era la promesa de la democracia. Para la derecha, era la amenaza, y logró relegar al olvido esa idea durante un larguísimo período de tiempo. De hecho, no fue hasta la publicación de *Los derechos del hombre* de Thomas Paine que el término democracia perdió su connotación peyorativa y se convirtió de nuevo en una ambición popular. Paine escribió su libro en 1791 en medio del alboroto de la Revolución francesa y en el marco de un combate con un lockeano que proponía una lectura sombría de los acontecimientos: Edmund Burke.

Para Paine, la Revolución francesa representaba una oportunidad para «empezar a construir el mundo de nuevo». Edmund Burke pensaba que esa idea era peligrosa: las tradiciones y las instituciones que heredamos de las generaciones pasadas habían permitido que la sociedad progresara, y modificarlas implicaba asumir un riesgo inmenso. En *Reflexiones sobre la Revolución francesa*, Burke escribió que la sociedad «se convierte en una asociación, no solo entre los vivos, sino entre los vivos, los muertos y los que todavía no nacieron».

Se escribió mucho acerca del debate entre Paine y Burke sobre el concepto abstracto de tradición, pero no es en vano preguntar cuál era la tradición que defendía Burke. A lo largo de las *Reflexiones...*, los vituperios más violentos apuntan a la amenaza de la Revolución francesa contra la propiedad. Los acontecimientos, se lamenta Burke, estuvieron definidos por «enormes y violentas transformaciones de la propiedad». De hecho, dedica una sección completa a la «importancia de la propiedad», que comienza con estas líneas:

Créame, señor, los que intentan nivelar, jamás igualan. En todas las sociedades constituidas por distintas clases de ciudadanos, una u otra debe ser la principal. Los niveladores, por consiguiente, solamente cambian y pervierten el curso natural de las cosas; sobrecargan el edificio de la sociedad poniendo en el aire lo que la solidez de la construcción requiere que esté en el suelo.

Burke capta así un rasgo esencial del pensamiento de derecha. Define la propiedad como un bastión contra la igualdad. De hecho, es la base de todo el sistema clasista, es decir, de la división del mundo entre los que tienen propiedad y los que no. Y para la derecha, ese sistema no es un sistema de injusticia, opresión o explotación: es un orden natural o moral, un orden que divide a los dignos de los indignos, a los extraordinarios de los ordinarios.

Burke es explícito. «La ocupación de peluquero o la de cerero no pueden ser objeto de dignidad para nadie y no hablemos de un gran número de empleos todavía más serviles», escribe en las *Reflexiones...* «Esta clase de hombres no debe ser oprimida por el Estado; pero el Estado sufre opresión si se permite que gentes como ellos, ya sea individual o colectivamente, gobiernen. En esto algunos creen que combaten prejuicios, cuando en realidad están en guerra contra la naturaleza».

Pero no es su oficio lo que debería excluirlos del gobierno. Lo esencial es su relación con la propiedad. «Nada puede asegurar una conducta firme y moderada en tales asambleas, a no ser que el cuerpo que las constituye esté compuesto de miembros que gozan de dignas condiciones de vida, propiedad estable, educación y demás circunstancias que tienden a ampliar y liberar el entendimiento». En este sentido, el rol del gobierno





es, como había escrito Locke, la conservación de la propiedad. La Revolución francesa había perturbado este orden natural. «¿Iba a esperarse que se ocuparan de la estabilización de la propiedad quienes debían su existencia a lo que precisamente la volvía discutible, ambigua e insegura?».

La defensa de Burke de la propiedad como fundamento esencial de la sociedad y como mérito derivado de diferencias innatas entre las personas tuvo una enorme influencia en los intelectuales de derecha de las generaciones posteriores. No solo acercó a conservadores y reaccionarios, sino también a liberales libertarios y fascistas, que criticaron aspectos distintos de la obra de

LA TRAGEDIA DE LO PRIVADO

Burke, pero, una vez más, encontraron un punto de confluencia en la propiedad. Tal vez esa idea burkeana — que la propiedad es *merecida* y que por lo tanto la desigualdad está justificada— sea anterior al capitalismo, pero sin duda es el fundamento ideológico más fuerte de este sistema. De hecho, el mito de la meritocracia fue el arma ideológica más poderosa de la derecha que surgió después del colapso del socialismo de Estado.

Por supuesto, la meritocracia es una estupidez. De hecho, es sorprendente que haya demostrado ser tan

duradera en el siglo XXI. En 2017, un informe de Credit Suisse mostró que, por primera vez, el 1% de arriba poseía la mayor parte de toda la riqueza del mundo. En el otro extremo del espectro, el 70% de la población trabajadora del planeta, es decir, 3500 millones de personas, compartían solo el 2,7% de la riqueza.

En efecto, la pandemia de COVID-19 fue tan generosa con Jeff Bezos y con Amazon (esa empresa antisindical) que la riqueza total del magnate alcanzó las 180 000 millones de dólares. Para ponerlo en contexto: un trabajador promedio de uno de los países miembros de la OCDE, que gana unas 37 000 dólares por año, tendría que trabajar casi cinco millones de años para ganar esa suma —sin contar los impuestos—, es decir, la misma cantidad de tiempo que nos separa de los primeros humanos que pisaron la Tierra.

Esa es la verdadera tradición de la derecha: defender imperios imponentes de propiedad que ensombrecen toda historia anterior. ¿Qué tipo de diferencia de origen podría justificar estas desigualdades? ¿Qué tan extraordinarios deberían ser nuestros gobernantes como para hacernos creer que el valor de una persona supera el de otras por un equivalente a 4300 millones de dólares, o que está bien *ganar* en una vida lo mismo que una persona tardaría millones de años en ganar?

Y, sin embargo, la derecha defiende esa idea sin perder la seriedad. Preguntan, por ejemplo, «¿Qué precio debería tener el genio que impulsa a la humanidad hacia el progreso?». Pero es un argumento débil. Como demuestra la obra de la economista Mariana Mazzucato, las innovaciones más importantes de nuestra economía son financiadas con fondos públicos (en otros términos, se socializan los riesgos y se privatizan las ganancias). Pero aun si no fuera así, la posición de la derecha esquivaba una pregunta básica: la apropiación de la economía en manos de un pequeño puñado de personas, ¿es la mejor manera de expresar el genio de la humanidad?

De hecho, un mundo en que la mayoría no decide prácticamente nada de su vida laboral y está obligada a venderse a los ricos para sobrevivir es un mundo que tiende a despilfarrar el genio. Como escribió Stephen Jay Gould, historiador de la ciencia: «Me genera menos interés el peso y la forma del cerebro de Einstein que la convicción de que muchas personas con el mismo talento vivieron y murieron en campos de algodón y en talleres clandestinos». Einstein pensaba igual, y toda su vida defendió el socialismo.

Pero jugar esta carta es darle demasiado crédito a la derecha. ¿Cómo se sostiene el argumento del genio y la innovación en un mundo donde una buena parte de la riqueza es hereditaria? Según las estadísticas de la Hacienda del Reino Unido, más de un cuarto de la riqueza (28%) de ese país es hereditaria (un número que parece menos sorprendente cuando uno se entera de que el 1% de los ingleses posee la mitad del territorio nacional, propiedad que remonta a una tradición aristocrática que tiene más de un siglo).

Además, ¿qué innovación se deriva de un sector inmobiliario que se parece cada vez más a un casino dirigido por especuladores, en el que una propiedad puede acumular enormes sumas de ingresos por rentas o duplicar su valor en el mercado sin que su propietario intervenga en absoluto? Por más ridículo que parezca, la Resolution Foundation informa que el 36% de la riqueza total de Gran Bretaña está vinculada a negocios de ese tipo. La casa, como dicen, siempre gana.

Existen otras formas de defender la propiedad privada. Tal vez la más célebre sea «La tragedia de los comunes», fábula de William Forster Lloyd. Si la propiedad de un recurso fuera común —dice el argumento— ese recurso se agotaría inevitablemente porque nadie tendría el incentivo de protegerlo, sostenerlo ni reponerlo. En ese caso cabría esperar que las vastas tierras comunes de la historia humana fueran baldíos y desiertos, y que la ineficaz irresponsabilidad de unos campesinos de mentalidad socialista hubiera conducido a una enorme crisis ecológica.

Pero en realidad, es precisamente la época de la propiedad privada la que coincidió con el daño medioambiental más profundo de la historia del planeta: desde la crisis climática a la destrucción del Amazonas y de los océanos. A diferencia de la época de Forster Lloyd, no tenemos que imaginarnos enormes desastres medioambientales: vivimos en medio de ellos. Y son el resultado directo de ese sistema económico que empezó con el cercamiento de la tierra.

Pero, ¿qué sucede con los incentivos del crecimiento, el desarrollo y el progreso? Jeremy Bentham, otro filósofo inglés, planteó, con los mismos fundamentos, un argumento utilitarista. «Aquel que no tenga esperanzas de cosechar», escribió, «no se tomará la molestia de sembrar». Hasta cierto punto, es verdad: en el ámbito de la economía, las personas persiguen sus propios intereses.





Pero la clase propietaria persigue sus intereses a costa de la clase trabajadora a tal punto que miles de millones de personas siembran para que solo un puñado coseche.

Al final, todo esto nos aclara la misión de la derecha. La defensa de la propiedad no es un ejercicio intelectual fundado en la argumentación. Es la defensa de los intereses particulares de una clase y de un sistema. Y esos son los términos en los que debemos discutir los socialistas.

EL MUNDO DE NUEVO

Si queremos derrotar a la derecha tenemos que evitar que nuestras críticas contorneen los bordes de nuestro orden social sin alcanzar su núcleo. Hoy estamos atrapados en una enorme máquina que reproduce la propiedad y en la que unos pocos acaparan todos los recursos del planeta con el único fin de utilizarlos para acumular más riqueza. Pero los engranajes de esta máquina se alimentan del músculo de miles de millones de trabajadores, que podrían despacharla al basurero de la historia y construir algo mucho más valioso.

Nuestro trabajo, como socialistas, es alentarlos a que lo hagan. El esquema del «derecho a comprar» del neoliberalismo es un ejemplo de los modos en que la clase trabajadora puede sucumbir al canto de sirena de la propiedad. La idea de un sistema capitalista que reparta la riqueza en la sociedad en vez de concentrarla es una mentira, y en vez de repetir argumentos sobre expandir la propiedad o convertir a los ciudadanos en accionistas, tenemos que desafiar el fundamento de esos mitos.

Eso implica apuntar nuestras críticas contra el sistema de la propiedad. Durante muchas décadas, la izquierda no parece haber estado dispuesta a hacerlo y haber optado por dejar intacta la arquitectura fundamental de la propiedad privada de la economía. Y a menudo con una buena razón: la derecha suele responder históricamente a esas críticas y no dudará en caricaturizar nuestro movimiento como si apuntara a despojar a la clase obrera de sus pertenencias en general, negándoles a las familias el derecho a sus posesiones personales y garantizando que cualquiera pueda invadir nuestro espacio personal.

Pero nada despoja más a la clase obrera que el capitalismo. El capitalismo nos despoja de los frutos de nuestro propio trabajo y los convierte en mercancías que nos fuerzan a vendernos para sobrevivir. Nos despoja en nuestros hogares cuando nos fuerza a pagarles

rentas exorbitantes a los propietarios o hipotecas a los bancos a cambio del derecho básico de tener un lugar donde vivir. Nos despoja en nuestros barrios cuando saquea los bienes y los servicios públicos producidos y mantenidos por la clase obrera.

Este es el fundamento del profundo sentimiento de alienación que engendra el sistema de la propiedad, un sentimiento que todos conocemos y que nos hace pensar que todas las cosas que valoramos no existen por sí mismas, sino que son producidas con el fin de extraer una ganancia. Y es justo ahí, en el punto de la producción, donde los socialistas proponen desafiar la propiedad.

No nos oponemos a que las personas posean bienes de consumo particulares, sino a que alguien posea toda la estructura en la que esos bienes son producidos, es decir, los medios de producción. En nuestra batalla contra la derecha, nos proponemos abolir este mundo de cosas. Ellos se han propuesto durante generaciones defender un sistema en el que la humanidad está hecha para servir a la propiedad. Nosotros vamos a construir un mundo en el que la humanidad esté puesta al servicio de la humanidad. ✕



las armas de la crítica

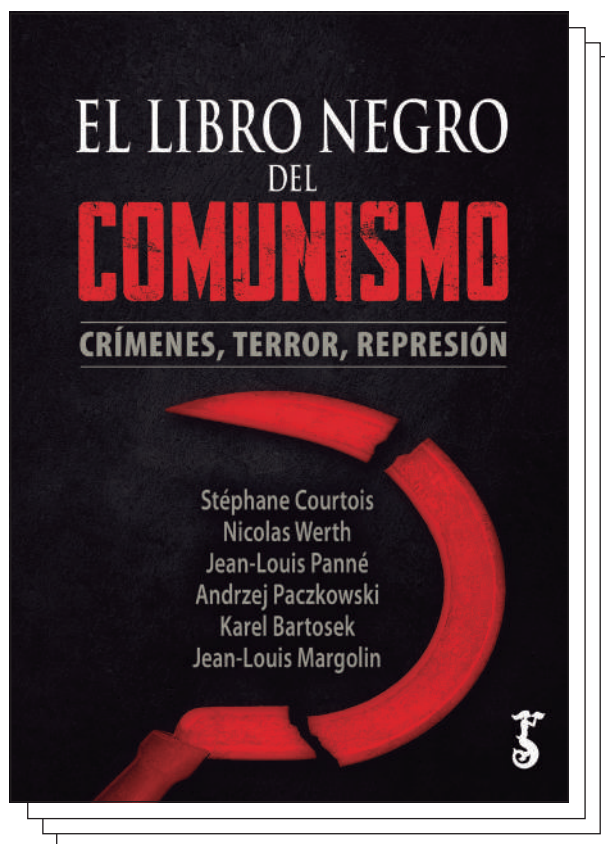
NO HAY MEJOR DEFENSA
QUE UN BUEN ATAQUE

Tres kilos de puro anticomunismo

Leímos *El libro negro del comunismo* y sobrevivimos para contarlo.

En 2008, el Parlamento Europeo aprobó una resolución que establecía el 23 de agosto como el Día Europeo de Conmemoración de las Víctimas del Estalinismo y el Nazismo. En ese orden. En 2019, el mismo parlamento pavimentó el sendero abierto una década antes cuando aprobó una nueva declaración que equiparaba sin matices la dictadura nazi y los regímenes comunistas en tanto «responsables por las masacres, por el genocidio, por las deportaciones, por la pérdida de vidas humanas y por la privación de la libertad en el siglo XX en una escala nunca vista en la historia de la humanidad». La iniciativa fue recibida con entusiasmo por todo el espectro político, del centro a la extrema derecha.

De este lado del Atlántico, Javier Milei, la nueva estrella de la



El libro negro del comunismo, editado por Stéphane Courtois (Madrid: Arzalia, 2021)

ultraderecha argentina, declaró en un programa de televisión que la razón por la que detesta a los «zurdos» es porque «odian la vida», ya que el socialismo es responsable de asesinar a «150 millones de seres humanos».

¿Cuál es el origen intelectual que dio sustento a esta idea? Sin lugar a duda, las fuentes son varias; pero *El libro negro del comunismo: crímenes, terror y represión* ocupa un lugar central. Editado por el historiador francés Stéphane Courtois y escrito por una decena de intelectuales, *El libro negro* vio la luz en 1997 en Francia, donde se convirtió en un inesperado éxito de ventas.

Es probable que buena parte de ese éxito se haya debido a la polémica desatada cuando la mitad de sus autores publicó un descargo en *Le Monde* para denunciar su rechazo al prólogo, el apartado más políticamente relevante de la propuesta del libro. La causa de la polémica fue, paradójicamente, la razón misma del éxito de *El libro negro*.

En su breve prólogo (apenas 39 de las 865 páginas con las que cuenta la edición en castellano), Courtois afirma que, si bien numerosos trabajos de investigación histórica han analizado la dimensión criminal del comunismo como régimen de gobierno, ninguno ha sido lo suficientemente contundente para contrarrestar la propaganda comunista, una ideología que él considera que todavía «embelesa» a buena parte del planeta. Frente a esto, dice Courtois, *El libro negro* propone una inversión para analizar el fenómeno: el comunismo no tiene una dimensión criminal vinculada con otras, sino que es esta su dimensión central y global, aquella que hace lo inteligible.

Para sostener esta tesis, Courtois concatena dos argumentos. El primero radica —como señaló James Hughes— en una ya conocida crítica esencialista de la idea comunista. Courtois se pregunta si las ideas matan, pero se contesta a sí mismo raudamente que ese no es un interrogante relevante, ya que «los árboles se reconocen por sus frutos». Para hacer un juicio sobre el comunismo basta con observar tan solo los regímenes que se propusieron la misión de llevar la idea comunista a la práctica. La conclusión es previsible: el marxismo y el radicalismo de izquierda son indisolubles de la experiencia soviética y en particular de la dictadura estalinista.

Aun así, Courtois vuelve sobre sus pasos para explicar por qué el comunismo es indisoluble del terror de masas. Aquí sí, la culpable es la idea comunista. Para el editor de *El libro negro*, la columna teórica de la lucha de clases como dialéctica histórica es responsable del terror como régimen de gobierno. La centralidad del proletariado como clase redentora y la señalización de la burguesía como clase explotadora es la que, llevada a su extremo, implica la necesidad de la eliminación física —e inclusive biológica— de la segunda a manos de la primera, un «exterminio de clase». Este razonamiento no es inocente; responde al segundo argumento central del prólogo: trazar un paralelismo entre la ideología comunista y el fascismo y en particular con su expresión más radical, el nazismo.

El paralelo no solo es erróneo, sino que tampoco es novedoso. Un año antes de la publicación de *El libro negro*, el historiador alemán Ernst Nolte había publicado *La guerra*

civil europea, que situaba el nazismo como una forma de bolchevismo a la inversa. Pero mientras que Nolte se proponía explicar que los crímenes del nazismo habían tenido su raíz en el terremoto europeo producido por el bolchevismo, Courtois daba un paso más allá. Para él, los crímenes del comunismo y el nazismo no solo compartían la misma raíz —el terror de masas como régimen político—, sino que eran crímenes análogos.

En esta instancia, Courtois plantea una nueva pregunta: si ambas ideologías cometieron los mismos tipos de crímenes, ¿cuál ha sido más criminal? El autor confronta entonces el hecho de que el nazismo ha sido llevado al banquillo de los acusados y sus crímenes colocados en la cúspide de lo abominable, pero el comunismo sigue siendo una ideología a la que adscriben millones de personas y que conserva espacios de participación política en buena parte de las democracias liberales (cuando *El libro negro* fue publicado, Francia se encontraba bajo el gobierno de cohabitación entre el presidente conservador Jacques Chirac y el primer ministro socialista Lionel Jospin, que designó dos ministros del Partido Comunista y uno del Partido Socialista Radical).

Courtois se dispone entonces a resolver el problema. En primer lugar, propone un ejercicio de contabilidad creativa en el que responsabiliza al comunismo de al menos 100 millones de muertes alrededor del planeta. En contraste, a la dictadura nazi le computa alrededor de 25 millones de asesinados en Europa. Para Courtois, los números no mienten y la aritmética es simple: el comunismo global ha sido cuatro

→



veces más criminal que la dictadura más oscura y siniestra de la historia de la modernidad.

Así como el nazismo, sigue Courtois, el comunismo debería ser sometido a un nuevo Núremberg. Cabe decir que la idea de un Núremberg para el comunismo ya había sido promovida en Francia por Jean-Marie Le Pen, el líder histórico de la ultraderecha francesa, inmediatamente después de la caída de la Unión Soviética. Courtois peca de todo, excepto de inocencia. Su prólogo está escrito de principio a fin con un espíritu de cruzada, pero no contra el cadáver del socialismo real, sino contra cualquier intento de recomposición de la idea comunista. Busca asesinar, antes de su concepción, cualquier forma de anticapitalismo postsoviético.

Cuando el prólogo llega a su fin, *El libro negro* se convierte en *los libros negros*. Comienza un recorrido alrededor del mundo en cinco partes que refrendan las ideas del prólogo desmenuzando los crímenes del comunismo, aunque —vale decirlo— con una obsesión contable mucho más endeble que la de Courtois. A lo largo de las 250 páginas de la primera parte, Nicolas Werth asume la tarea de analizar la experiencia soviética como una continuidad del terror de masas iniciado por el gobierno de Lenin y llevado a una nueva dimensión por el estalinismo. En una obra de cuatro movimientos (guerra civil, represión de las revueltas campesinas, colectivización forzosa y Gran Terror), Werth se propone desmitificar octubre, señalando que el experimento soviético no fue más que la consecución de ciclos de violencia criminal desde arriba como forma de gestión de la sociedad.

Las siguientes dos partes giran en torno a la revolución de octubre y su impacto continental y, juntas, pueden leerse como el segundo de *los libros negros*. Abarcan desde el rol internacional de la Komintern como el «partido mundial de la guerra civil» hasta el papel de la Unión Soviética en el establecimiento de los socialismos reales en Europa del Este, incluyendo una larga lectura sobre los crímenes «olvidados» del Ejército Rojo en la guerra contra el nazismo.

El tercero de *los libros negros* se aleja de Europa y propone explorar el terror del comunismo en Asia haciendo foco en China pero sin dejar de lado los gobiernos que se sumaron a la ola comunista en Vietnam, Laos, Camboya y Corea del Norte. Aquí el epíteto comunista, que en los primeros libros se asimila a «sovietismo», se vuelve cada vez más impreciso. A pesar del esfuerzo de los autores por homogeneizar bajo la misma etiqueta a un conjunto heterogéneo de experiencias de izquierda que enfrentaron a las potencias coloniales en guerras por la liberación nacional, se hace evidente que lo que prima son las diferencias. Sin ir más lejos, que la dictadura enajenada del *khmer rouge* haya sido derrocada solo gracias a la intervención del gobierno comunista de Vietnam manifiesta las limitaciones para plantear un desarrollo lineal de la historia de las izquierdas en Asia, particularmente de las extrañas alquimias entre nacionalismo y anticolonialismo.

El último de *los libros negros*, titulado «Tercer Mundo», ofrece un recorrido a vuelo de pájaro que va desde América Latina hasta África y dedica sus páginas finales a la Revolución de Abril en Afganistán.

En lo que respecta a los capítulos sobre América Latina, el libro aporta ciertamente poco para quienes habitamos esta región. La Revolución Cubana, el sandinismo y el grupo terrorista peruano Sendero Luminoso son los enemigos elegidos para dar cuenta de los crímenes del comunismo en Hispanoamérica. Otra vez aparece el uso problemático de la etiqueta comunista: por caso, resulta difícil encontrar la más exigua conexión entre el primer gobierno después de la revolución sandinista y el estalinismo (o sentenciar que el comunismo era hegemónico dentro del amplio movimiento sandinista).

Una mención especial merece el encargado de traducir *El libro negro* al castellano. La inmensa tarea fue realizada por César Vidal, precursor de la nueva ultraderecha en el Estado español y «refugiado» desde hace una década en los Estados Unidos, luego de perder un juicio que lo encontró culpable de evasión al fisco. Antes de eso, Vidal había adquirido cierto reconocimiento en los circuitos *online* de la ultraderecha gracias a su blog personal, donde desenvainó una de las primeras espadas del neconservadurismo contra el «marxismo cultural» y la «ideología de género».

Vidal es un prolífico escritor y, en sus cerca de noventa libros, no ha dejado tópico del conservadurismo español sin tocar: que la leyenda negra es una perversión histórica de los «enemigos de España» —el eslogan favorito de Franco—, que el *euskera* es una lengua primitiva, que el bando republicano cometió un genocidio durante la Guerra Civil Española, que Occidente está bajo la amenaza existencial que supone el integrismo musulmán. Que haya sido Vidal el encargado de acercar *El*

libro negro al público hispanoparlante nos dice bastante sobre qué tipo de personas pueden sentirse intelectualmente atraídas por el trabajo editado por Courtois y a qué ideologías puede serles útil.

Desde su publicación hace más de 20 años, *El libro negro* también ha sido hartamente criticado. Noam Chomsky señaló las limitaciones de juzgar procesos históricos haciendo contabilidad de las víctimas. Se trata de una matemática variable según la que, citando el trabajo de Jean Dreze y Amartya Sen sobre la India, *Hunger and Public Action*, los experimentos de importación del capitalismo arrojarían un resultado igual de siniestro, o peor, que el que denuncian los autores de *El libro negro*. Desde este horizonte, apenas un año después, Gilles Perrault editó y publicó *El libro negro del capitalismo*, aunque estuvo muy lejos de alcanzar el éxito comercial de su par editado por Courtois.

Es interesante reflexionar la oportunidad desperdiciada por *El libro negro* debido a la ceguera anticomunista de sus autores. En lugar de interpretar y rechazar el terror y la violencia de masas como un fenómeno desde arriba, sería mucho más interesante analizar por qué la violencia de masas bajo los regímenes comunistas se convirtió en un fenómeno inevitable pero también legítimo frente a la sociedad, correspondiente al terror desde arriba con una forma de terror desde abajo. En esta línea, resulta fructuoso contrastar *El libro negro* con *En defensa del terror*, un breve trabajo donde Sophie Wahnich da los primeros pasos para comprender la legitimidad situacional del terror de masas en tanto proceso jurídico-político, en el

El libro negro aporta argumentos comunes a las derechas radicales, de Santiago Abascal a Jair Bolsonaro, de Marine Le Pen a Donald Trump.

que la violencia soberana del «hacer morir» adquiere una suerte de responsabilidad colectiva. Es probable que la imposibilidad de las izquierdas para afrontar cabalmente el tópico de la violencia política sea una de las razones complementarias del éxito de *El libro negro*, que golpeó en una de las facetas donde las izquierdas se encontraban sin herramientas intelectuales para defenderse.

Llegados a este punto, resta preguntarnos por qué leer hoy *El libro negro*. Enzo Traverso afirma que *El libro negro* se inscribe en una tradición anticomunista generada a partir de la caída de la Unión Soviética y la descomposición casi completa de los socialismos reales. Ese anticomunismo, que en los 90 era una corriente intelectual, hoy es una realidad política. La actual ola global de la ultraderecha es la nueva ofensiva política del campo anticomunista. Como observó Peter Kenez, *El libro negro* se escribió en medio del debate público en Francia sobre el rol de la ultraderecha en la sociedad. Hoy el contexto es

diferente: la ultraderecha ha sido normalizada en buena parte de las sociedades occidentales y su discurso, en expansión, interpela a sectores sociales cada vez más amplios.

El libro negro aporta una serie de argumentos comunes al campo de las derechas radicales, de José María Aznar a Santiago Abascal, de Jair Bolsonaro a Javier Milei, de Marine Le Pen a Donald Trump. Por eso, sus ideas deben ser analizadas, confrontadas y neutralizadas no solo en la academia —donde buena parte del trabajo ya está hecho— sino, sobre todo, en el debate público. En la actual coyuntura de expansión de la ultraderecha y repliegue de buena parte de las izquierdas, se vuelve imperioso discutir la visión de la historia que el conservadurismo promueve, sin importar qué tan incómodo pueda resultar. En especial, porque el hecho de que los argumentos de la derecha se estén popularizando no significa que no sean endebles. La izquierda necesita recuperar la confianza en su historia y la convicción en sus ideas. ×

Crecer en el fin de la historia

Las memorias de Lea Ypi sobre su vida durante la desintegración del sistema comunista son una lectura esencial para entender qué significa ser y querer ser libre.

Las memorias de Lea Ypi nos invitan a reflexionar sobre el socialismo, el capitalismo, y sobre qué hacer cuando los imaginarios se derrumban. Si bien su tema principal es la libertad, su historia parece la de un destino inevitable. Ypi concluye su biografía —que recorre su infancia, adolescencia y temprana adultez en una convulsa Albania— anunciando a su padre y su abuela que marchará a Italia para estudiar filosofía. Su padre, que no esconde su desacuerdo, invoca la undécima tesis de Marx (según la cual de lo que se trataría sería de transformar el mundo, en lugar de interpretarlo) para intentar disuadirla. Pero la joven Ypi se mantiene firme: replica que nunca

había escuchado esa idea y que, en cualquier caso, estudiando filosofía sí se puede cambiar el mundo. Aunque su familia no logra entenderla, para nosotras, espectadoras de la vida de Ypi, su decisión resulta comprensible, casi ineludible.

En *Free*, la actual profesora de teoría política en la London School of Economics nos adentra en una infancia y juventud profundamente afectadas por dos derrumbes: primero, el colapso de la Albania socialista, en 1991; más tarde, el caos que supuso la transición a una democracia representativa y al capitalismo. Estos acontecimientos implican un desmoronamiento no solo de dos órdenes políticos y económicos, sino también



Free. A Child and a Country at the End of History, por Lea Ypi (Londres: Penguin, 2021)

del orden aparente de la vida de la propia autora. Los cambios traen consigo momentos de desencanto y aturdimiento, pero sobre todo, de profundas disociaciones: cuando suceden, aquello que aparecía, pretendía o debía ser de una forma, se revela finalmente de otra. Pareciera como si una de las preguntas filosóficas por antonomasia, a la que intenta responder la primera crítica de Kant —qué puedo conocer, cómo puedo entender la distancia que parece existir entre aquello que percibo y aquello que es— fuese una pregunta a la cual Ypi se enfrenta sin querer.

La primera parte del libro comienza con una Ypi, de tan solo once años, preguntándose sobre la

libertad mientras abraza una estatua de Stalin, y abarca hasta la caída del régimen socialista. La cotidianidad de su vida transcurre austeramente en un país completamente aislado, entre largas colas para obtener alimentos, pero también entre redes de solidaridad en una comunidad que parece compartir una causa común. Sin embargo, a finales de 1990, Ypi descubre que la sociedad en la que ha estado viviendo, y a la cual admira profundamente, esconde una violencia de la que nadie le ha hablado. Descubre que hasta entonces, su familia (dada su «mala biografía») había optado por ocultarle sus verdaderos orígenes, y que su apellido no coincidía «por casualidad» con el del primer ministro Xhaferr Ypi, sobre cuya traición y complicidad con las fuerzas fascistas había aprendido un día en la escuela. Descubre que las conversaciones sobre universidades, y sobre gente abandonando sus estudios o graduándose, eran en realidad sobre cárceles y sobre el destino de familiares y conocidos en ellas. En definitiva, descubre que, a pesar de lo que había creído hasta el momento, Albania no era un lugar en donde todos eran (en contraposición a la libertad meramente aparente del mundo occidental) «realmente libres». Esta serie de descubrimientos trastocan la comprensión que Ypi tiene de sí y del mundo que le rodea. La serie de disociaciones que va sufriendo son serias pero fructíferas: pareciera como si el devenir filosófico de la autora —que hoy en día se define como una «kantiana marxista»— encontrase sus gérmenes en esa necesidad imperiosa de responder a la pregunta de cómo podemos, dados ciertos obstáculos, conocer *realmente* el mundo.

La segunda parte empieza con un nuevo período histórico para el país (más que un final de la historia *à la* Fukuyama), pero todo lo que sucede en esta nueva etapa continúa ahondando el sentimiento de disociación. La adolescencia de Ypi, llena de preocupaciones sobre exámenes, enamoramientos y otras cosas típicas de la edad, se ve también salpicada por experiencias traumáticas. La caída del régimen socialista da lugar a unas elecciones democráticas, a la libertad de prensa, a la aparición de un partido de oposición, a la economía de mercado y a la sociedad civil. Todo lo que nace entonces, nos dice Ypi, lo hace en nombre de la libertad. No obstante, la joven es capaz de entrever que la misma transición que se hace en nombre de la libertad da lugar al desempleo, a las mafias, a la emigración masiva —en definitiva, a nuevas formas de coerción—. La libertad de la que todo el mundo hablaba resultó ser, una vez más, menos patente y evidente de lo que se podía esperar.

Tomemos por caso la libertad de movimiento, sobre la cual la autora hace una reflexión con claros ecos contemporáneos, con un subtexto que apela directamente a las miles de personas que mueren cada año a orillas del Mediterráneo. Al hablarlos de los albaneses que por entonces se disponían a abandonar el país en busca de un futuro mejor, Ypi nos presenta una paradoja. Por un lado, el régimen socialista impedía a sus ciudadanos salir libremente de Albania —una situación que resultaba inadmisibles para la opinión pública y los gobiernos de las democracias liberales—; pero por otro, cuando ya nadie prohíbe su marcha, lo que no se les permite es entrar en otros

países. Pasan de refugiados políticos a migrantes económicos, y dejan inmediatamente de ser bienvenidos del otro lado. Si antes hubieran sido arrestados por su propio gobierno, ahora lo serían por el país al que intentasen emigrar. «¿Cuál es entonces la *libertad* que la libertad de movimiento garantiza?», se pregunta Ypi.

Pero Albania no solo sufrió un éxodo de gente: aquellos que se quedaron fueron sometidos a nuevas reglas que, en ocasiones, admitieron aún menos discusión que las anteriores. El padre de Ypi, un ingeniero forestal (por decisión del anterior régimen), pasa rápidamente al desempleo después de las primeras elecciones democráticas. Eventualmente, consigue un puesto de director general en el puerto de Durres, pero la tranquilidad y la alegría de encontrar un empleo se ven rápidamente empañadas por la tarea que se le asigna: la implantación de «reformas estructurales» (un eufemismo que, como bien sabemos en América Latina, viene a decir privatización). El conflicto interno al que se enfrenta su padre respecto de su nuevo cargo no puede resolverse: no hay otras opciones, para ser «como el resto de Europa», solo cabe la posibilidad de llevar a cabo las reformas. Así pues, la libertad de mercado se revela como una forma de dominación, una sujeción a las leyes de la competición. «¿Cuál es entonces la *libertad* que la libertad de mercado garantiza?», se pregunta Ypi esta vez.

Ciertamente, la libertad parece ser la gran afectada, tanto por el régimen socialista como por el nuevo orden capitalista. Aun así, la libertad no es una desconocida para Ypi ni para aquellos que la rodean. Sus padres

→



encarnan, cada cual a su manera, distintas formas de ser libre: su madre es una ardiente liberal, autosuficiente, defensora de la libertad negativa; su padre, una suerte de espíritu ácrata, crítico con la autoridad, capaz de empatizar con el dolor ajeno y las injusticias pero incapaz de identificarse más que con aquellos proyectos emancipatorios que no terminan de materializarse. Su abuela —a quien Ypi le dedica el libro— es claramente quien mayor influencia ejerce: su acérrima fuerza de voluntad y su defensa de la posibilidad de actuar bien, acorde a la conciencia propia sin importar las circunstancias, se erigen como ejemplos de libertad y responsabilidad moral a seguir. Si la pregunta de la primera crítica kantiana —¿qué puedo conocer?— atraviesa irremediablemente la vida de Ypi, la de la segunda —¿qué debo hacer?—, parece inmiscuirse de forma constante, sobre todo a través de su abuela. Escuchamos los ecos cuando, años más tarde, la autora anuncia su deseo de estudiar filosofía para así dar con un sistema de ideas capaz de clarificar aquello que debemos hacer, de iluminar la dirección correcta.

A pesar de que la primera y la segunda parte del libro entrelazan experiencias que activan las preguntas kantianas de la primera y la segunda crítica, sucede algo en la transición de un régimen a otro que acaba provocando una última pregunta. En medio de su pasaje a una economía de mercado, Albania acaba sufriendo una estafa piramidal a gran escala, que deja a una grandísima parte de la población (la familia de Ypi incluida) sin ahorros. A raíz de esta situación, comienzan una serie de rebeliones y una eventual guerra civil, durante la cual Ypi

sufre un repentino enmudecimiento y duras pérdidas. Sobre todo, lo que parece desaparecer en 1997, cuando la autora aún no ha cumplido ni dieciocho años, es la esperanza. Con la caída del socialismo se había derribado una forma entera de vida pero permanecía la creencia de que algo mejor estaba por llegar: que la libertad por fin prosperaría. El caos y la decepción que trae consigo la transición a una democracia liberal y al capitalismo echan por tierra aquel anhelo. La primera decepción parece ser vivida como tragedia, la segunda (siguiendo la famosa frase de Marx), como farsa. A Ypi le acecha entonces la pregunta de la tercera crítica kantiana: ¿qué puedo esperar? De alguna manera, Ypi parece intuir que vernos como sujetos libres, proyectados hacia el futuro, implica la posibilidad de esperar algo y que, por tanto, de lo que se trata es de averiguar el qué.

Ya en el epílogo, nos comparte su propio reaceramiento al marxismo y su sorpresa cuando algunos amigos, «marxistas occidentales», reniegan de su experiencia y de su familiaridad para con las ideas que defienden. Aquello de Albania, le dicen, no fue «socialismo verdadero». Y parecen asumir que el intento estaba predestinado a fallar, dada la «especial crueldad» de los líderes y la «naturaleza atrasada» de las instituciones del país. El problema de esa posición es que acaba convirtiendo al socialismo en algo que existe meramente en la idea que tenemos de él, osificando el pensar y la imaginación política, al no permitirles existir en relación con la práctica. La llamada final de Ypi es una invitación a asumir las experiencias pasadas (y las presentes) en toda su complejidad —con sus

aciertos y sus errores, sus luces y sus claroscuros— y a reconocer aquello que conseguimos hacer, *de facto*, con nuestras ideas.

Pero al hacerlo, Ypi no cae en una defensa ciega de la praxis. En su lugar nos ofrece un doble movimiento: la comprensión de que ningún proyecto que se pretenda emancipador debe hacernos elegir entre el pensar o el actuar. Rechazar las experiencias históricas en favor de la teoría es un error, pero también lo es ahogarnos en aquello realmente existente y en la mera acción. El destino de Ypi, su deseo incomprendido, puede explicarse por su exposición directa y constante a las preguntas que, según Kant, deben ocupar a la filosofía. Pero su decisión final es posible por otras razones. Es posible porque las formas que ahogaban el pensar —el estalinismo y el capitalismo—, de una manera u otra, habían fracasado. Es la liberación de la política devenida técnica la que permite a Ypi dar ese paso.

En su Introducción a la *Dialéctica Negativa*, al preguntarse sobre la posibilidad de la filosofía, Adorno nos dice que «cuando la praxis se aplaza indefinidamente», ésta «deja de ser instancia crítica contra una fatua especulación para convertirse casi siempre en el pretexto bajo el que los ejecutivos estrangulan el pensamiento crítico como si fuera una pedantería» pero que «una praxis dinamizadora necesita de él».

No sorprende que, a día de hoy, Ypi tenga como objetivo una «teoría política militante». Con *Free* nos enseña, humildemente, que es preciso actuar lo pensado y pensar lo actuado; que solo en la profunda imbricación del pensar y el actuar se abre la posibilidad de ser realmente libres. ✕

Cinco puntos a tener en cuenta cuando debatimos con la derecha

O cómo ganar una discusión de sobremesa.

La derecha política moderna nació como una gran queja frente a las poderosas reivindicaciones igualitarias de la Ilustración. Doscientos años más tarde, continúa con sus berrinches.

Pero extrañamente, a pesar de todo su amor por las tradiciones eternas y las jerarquías naturales, los conservadores suelen quedarse sin palabras cuando llega el momento de definir qué significa ser de derecha. Esto se debe, sobre todo, a la vertiginosa variedad de posiciones, tropos y cuestiones de principios que pueblan esa tendencia política.

Mientras Ronald Reagan popularizaba su afirmación de que «el problema es el gobierno», aprobaba leyes que le concedían poderes extraordinarios al Estado para encarcelar a una cantidad sin precedentes de estadounidenses. Populistas de derecha como Jair Bolsonaro denuncian el derrumbe de la civilización cristiana al tiempo que parecen muy poco interesados en el Jesús que planteaba: «En verdad les digo que cuanto hicieron a uno de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicieron». El filósofo conservador inglés

Roger Scruton arremete contra la decadencia de los estándares intelectuales y estéticos mientras ensalza al «plebeyo» que acepta obedientemente el deterioro de su calidad de vida.

Estas ambigüedades, que rozan la contradicción, también contribuyen a las dificultades que tiene la izquierda para entender el conservadurismo. De hecho, cierta parte de la izquierda descartó a la derecha por considerarla casi como una cortina de humo ideológica sobre el poder y los prejuicios. Y a veces pareciera creer que, como escribió J. S. Mill, el conservadurismo no es más que «el partido de los estúpidos».

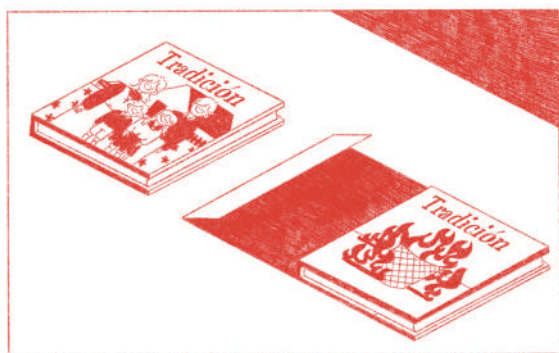
Por más tentador que sea patologizar a la derecha, podría ser peligroso no prestarle suficiente atención. Desde 2016 los movimientos de derecha y de extrema derecha avanzaron sobre el espacio que solían ocupar los partidos liberales centristas, llegando a ocupar el poder en muchos de los Estados más grandes del mundo —de Brasil a la India, pasando por la Rusia de Vladimir Putin y Aleksandr Dugin— o llevando





adelante poderosas incursiones en países como Italia, Francia y España.

En estos tiempos de reacción, una de las tareas clave de la izquierda pasa por comprender mejor a nuestros principales rivales y aprender a refutar sus argumentos. Con ese espíritu presentamos a continuación algunas estrategias para lidiar con la derecha. Básicamente, la idea es brindar algunos recursos útiles para las personas de izquierda que quieran aprender a debatir más efectivamente con los conservadores.



1. Necesitamos discutir con la derecha (y ganar)

El primer motivo por el que las personas de izquierda tenemos que discutir con la derecha es simplemente porque nuestros argumentos y principios están mejor anclados en la realidad. En teoría, deberíamos ganar.

Consideremos el debate fundacional que enfrentó a Edmund Burke, muchas veces considerado como el padrino intelectual del conservadurismo moderno, con sus rivales Thomas Paine y Mary Wollstonecraft. Burke es frecuentemente aclamado por la derecha por su comprensión racional de las «leyes reales» de la historia, lo que le habría permitido anticipar que la Revolución francesa conduciría a excesos y violencias. Menos conocido es el hecho de que buena parte de lo que Burke consideraba como los fundamentos de una «sociedad buena» —sufragio limitado para las «cochinas masas», respeto por los prejuicios establecidos, asociación estrecha entre Iglesia y Estado y prestaciones públicas

mínimas para los pobres— fueron completamente (o casi) rechazados por las sociedades modernas. Mientras tanto, los ideales revolucionarios de libertad, igualdad y fraternidad resultaron ser tan poderosos que hasta los regímenes autoritarios simulan encarnarlos.

El conservadurismo de Burke desalentaba todo debate crítico respecto de los méritos de las instituciones humanas considerando que lo que denominamos «tradición» es realmente la suma de todos los logros humanos y que cualquier otra cosa implica un salto al vacío. La feminista Wollstonecraft lo tenía calado: «Debemos admirar la pátina de antigüedad y conformarnos con unas costumbres antinaturales, consolidadas por la ignorancia y por un egoísmo equivocado, como frutos sabios de la experiencia: es más, si descubrimos un error nuestros *sentimientos* deben llevarnos a perdonar, con amor ciego, o con un cariño filial sin principios, los vestigios venerables del pasado». Eso que llaman tradición es ideología y opresión.

En otros términos, siempre que la derecha nos llame a no cuestionar la autoridad —porque supuestamente está vinculada con prácticas y costumbres tradicionales «más viejas que el tiempo mismo»— tenemos que arrastrarlos a un debate intelectual.

**Tenemos que discutir
con la derecha
porque nuestros
argumentos y principios
están mejor anclados
en la realidad.**

2. El libreto de la derecha es limitado

La derecha existe desde hace siglos y desarrolló una gran variedad de estilos retóricos y argumentativos, que van desde el irracionalismo de Joseph De Maistre al «machismo lógico» de la *dark web* intelectual. Sin embargo, existen ciertos tropos recurrentes respecto de los que la izquierda debe estar atenta. Muchos de ellos se analizan en el clásico de Albert Hirschman *La retórica reaccionaria: Perversidad, futilidad y riesgo*.

Hirschman plantea allí que cada vez que confrontaron con movimientos igualitarios, los intelectuales conservadores tendieron a desplegar tres tropos retóricos. Uno es el «argumento de la perversidad», por el que los reaccionarios plantean que el cambio social traerá perversamente consigo unos efectos opuestos a la transformación benévola que se pretende. Este planteo también se conoce como «ley de los contrarios» o de los «efectos no deseados». En otros casos, la derecha política enfatiza la futilidad de cualquier intento de mejorar el mundo. Hirschman agrega que este «argumento de la futilidad» suele ser la objeción más poderosa ya que encuentra cierta afinidad con los análisis de izquierda respecto de las barreras estructurales para el cambio radical. Por último, los pensadores conservadores utilizarán el «argumento del riesgo», denunciando que la lucha por un cambio social hace peligrar las conquistas del frágil reformismo social existente.

Lo que tienen en común estos tres argumentos es la intención de presentar al derrotismo y la futilidad como sinónimos de realismo. Pero una actitud «realista» respecto de una versión completamente idealizada de la historia no es en absoluto realista.

Hirschman admite que es insostenible la afirmación de que los conservadores siempre están equivocados. Pero su libro muestra que la mayoría de las veces sus planteos son desmentidos por la misma historia. Por ejemplo, analizadas en retrospectiva, las estridentes declaraciones que sostenían que la democracia de masas conllevaría el colapso total de la civilización, no solo parecen elitistas, sino que hasta suenan un poco cómicas.

Yo añadiría un punto a los de Hirschman: la derecha política también ha demostrado sus dotes para apropiarse y rearticular la retórica de izquierda cuando sirve a sus fines. Por ejemplo, cuando quedó claro que la participación política de las masas era inevitable, pudimos ver a los demagogos de la derecha afirmando

diestramente que ellos representan la verdadera voz del pueblo contra las decadentes élites progresistas y liberales. Basta con mirar a los movimientos populistas de derecha contemporáneos.

A veces esto puede ir más allá del plagio retórico. En el siglo diecinueve, el conservador Otto von Bismark proscribió al Partido Socialista, al tiempo que adoptaba algunas de sus políticas, como la seguridad social. Su justificación fue que eran necesarias algunas reformas para evitar los cambios más radicales y que el establecimiento de una mínima red de seguridad garantizaría de forma paternalista el apoyo obrero a la clase dominante de los Junker y al monarca.

Hoy, en Europa del Este, los regímenes autoritarios de derecha adoptan medidas «posliberales» que atraen a muchos votantes de la clase trabajadora, como la garantía de prestaciones sociales y otros incentivos para las numerosas familias de «ciudadanos naturales». La izquierda debe mantener la guardia alta cuando esto sucede ya que si no logramos explicar que el bienestar social también depende de la igualdad política y de la democracia, corremos el riesgo de la derecha nos supere políticamente.





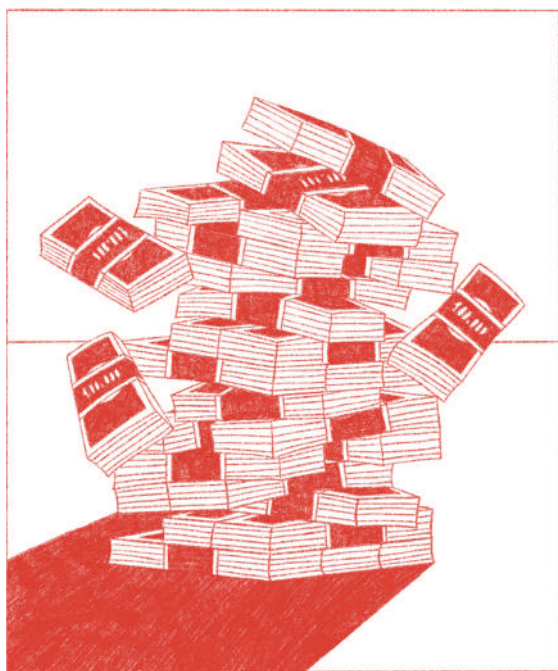
3. Hay ideas de las que la derecha no puede apropiarse

En relación con la democracia, hay algunas cuestiones particulares para las que la derecha carece de contraargumentos convincentes. Una de ellas es precisamente la necesidad de profundizar la democratización de la sociedad. Sucede que la derecha política de todo el mundo está fundamentalmente comprometida con la defensa de la desigualdad y de la disparidad de poder. La democracia universal amenaza ese poder permitiendo que cada persona tenga al menos algo que decir respecto de la forma en que la sociedad debería ser gobernada.

La democracia es un ideal increíblemente poderoso y popular que la izquierda debe reclamar confiadamente como propio. Tampoco debería titubear a la hora de exigir la expansión de la democracia más allá del Estado, hacia dimensiones como las de los lugares de trabajo, la familia y la política internacional.

Defender la democracia también implica enfatizar la conexión entre igualdad política y bienestar social. Como plantean Meagan Day y Micah Uetricht en *Bigger than Bernie: How We Can Win Democratic Socialism for*

La democracia es un ideal increíblemente poderoso y popular que la izquierda debe reclamar confiadamente como propio.



our Time [Más grande que Bernie: cómo podemos conquistar un socialismo democrático para nuestra época], uno de los motivos por el que los movimientos socialdemócratas vacilaron en la historia reciente tiene que ver con haber puesto demasiado énfasis en el bienestar social sin enfrentar lo suficiente la inequidad de poder político que deriva de las desigualdades económicas. Sin dejar de proponer formas básicas de bienestar económico, la izquierda no debería tener miedo de condenar el poder de las élites y de exigir una renovación del proyecto democrático por medio de una redistribución general del poder.

4. Elegir bien las batallas

Nunca deberíamos temerle al debate con las ideas de la derecha y a proponer alternativas. Sin embargo, eso no significa que lo más sabio sea responder a todos los desafíos con los que nos cruzamos. Esto vale sobre todo en esta época posmoderna hiperrealista, en la que la



derecha alternativa se volvió particularmente habilidosa cuando se trata de llevar a la izquierda a confrontaciones virtuales (que les garantizan nuevos seguidores y más presencia en las redes sociales). Esta estrategia funciona porque puede ser muy tentador responder críticamente a nuestros ciberenemigos, sobre todo cuando son deliberadamente vulgares y provocadores. Para ser claros: en esos combates no hay nada que ganar y mucho que perder. Es mucho más efectivo para la izquierda afinar la puntería y atacar los cimientos ideológicos de la cosmovisión derechista.

También es importante para los izquierdistas preguntarse estratégicamente cuáles son los debates de los que vale la pena participar en público. Por ejemplo, la derecha suele atacar al socialismo comparándolo con el totalitarismo soviético. Una opción es refutar la tesis de que la Unión Soviética fue de hecho un Estado fundado en el terror. Aunque la derecha tienda a recurrir a una interpretación unilateral de la historia, una defensa apasionada del comunismo soviético —aun cuando sea precisa— no es el tema más urgente en la vida cotidiana de la gente. Quedaremos mucho mejor parados si argumentamos a favor de los méritos de

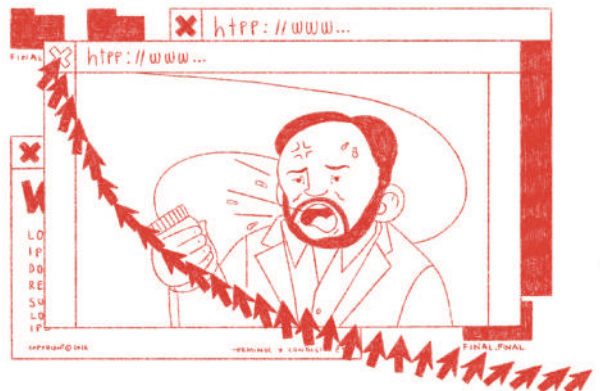
nuestras posiciones actuales y pasamos a la ofensiva contra las convicciones de la derecha.

5. Es demasiado tarde para preocuparse por «hacer el juego» a la derecha

La idea de que muchas veces amplificamos la voz de los intelectuales de derecha cuando discutimos sus argumentos no es del todo errada. Después de todo, no podemos actuar como si cada uno de los trolls y fanáticos que surgen en las redes sociales ameritara un debate serio.

Sin embargo, tenemos que ser honestos con nosotros mismos: existe una nueva camada de intelectuales de derecha que ya tiene una enorme tribuna y no necesita nuestra ayuda. Intelectuales de derecha como Ben Shapiro y Jordan Peterson en Estados Unidos, Olavo de Carvalho en Brasil y Aleksandr Dugin en Rusia disfrutan de audiencias masivas a nivel mundial. Y muchas veces cuentan con el respaldo de cantidades monumentales de dinero y de poder. Precisamente porque tienen esa enorme tarima —que a veces supera la audiencia de los medios de comunicación *mainstream*— tenemos que enfrentarlos y tratar de reducir su influencia.

La izquierda puede ganar estas batallas en términos intelectuales porque nuestras ideas, aunque a veces sean más complejas, resultan mucho más persuasivas cuando las exponemos de manera apropiada. Asumir otra cosa implica adoptar una actitud elitista que, a esta altura, es lo último que necesita la izquierda. ✕





ILUSTRACIONES
MARIA FARRÉ

Combatir hoy a la extrema derecha, así como la precariedad y los miedos de los que se alimenta, requiere apostar decididamente por un feminismo para todo el mundo.

clara serra

**UN
FEMINISMO
PARA
DESACTIVAR
LA REACCIÓN**

Tal vez sea el momento de formular una crítica radical que libere a la teoría feminista de la obligación de construir una base única o constante. [...] La identidad del sujeto feminista no debería ser la base de la política feminista.

Judith Butler,
El género en disputa

La estructura impone sus coerciones a los dos términos de la relación de dominación, y por consiguiente a los propios dominadores, que pueden beneficiarse de ella sin dejar de ser, de acuerdo con la frase de Marx, «dominados por su dominación».

Pierre Bourdieu,
La dominación masculina

El avance del feminismo en los últimos tiempos es uno de los acontecimientos políticos y sociales más notorios y con efectos de mayor alcance para los proyectos de izquierdas. Al compás de importantes movilizaciones de mujeres que han tenido lugar estos años en diversos países, el feminismo ha ido calando en la vida social, llegando a sus espacios más cotidianos y produciendo un movimiento tectónico del sentido común.

La hegemonía del feminismo se ha evidenciado en su capacidad para salir de la academia, de los libros y las charlas de expertas, de los espacios más militantes o de las organizaciones políticas, en definitiva, en su potencia para devenir algo popular. Muchas más mujeres, desde nuestras abuelas hasta las adolescentes de la generación del trap, saben que el feminismo tiene que ver con ellas. Al mismo tiempo, al compás de esta expansión acelerada del alcance del feminismo, se hace cada vez más

presente la pregunta acerca de su sujeto, de dónde están sus límites, de si es preciso resguardar sus fronteras. El feminismo se ha vuelto hegemónico pero, al mismo tiempo, se hacen cada vez más evidentes las tensiones que a ciertos feminismos les supone aceptar un proyecto para el 99%, un «feminismo para todo el mundo».

Algunos debates actuales —como el que se da entre una parte del feminismo y las demandas de derechos de las personas trans—, evidencian fracturas ideológicas profundas y constatan una vuelta al esencialismo por parte de ciertas corrientes feministas. Esta inercia conservadora forma parte de una foto más amplia, de un repliegue identitario generalizado, de una apuesta por las identidades fuertes y bien delimitadas, una lógica que está recorriendo nuestras luchas políticas y movimientos sociales. Los sujetos políticos reivindican su especificidad hasta el solipsismo y se multiplican las diferencias esenciales, metafísicas e insalvables que nos vuelven irremediabilmente extraños unos de otros.

La asignación de nuestras causas políticas a determinados sujetos supuestamente esenciales y naturales, la asunción de que las reivindicaciones les pertenecen en exclusiva a unos —con autoridad para ejercer de legítimos propietarios de las mismas y denegar la entrada a los *otros*—, es contraria al proceso de mestizaje y de multiplicación de alianzas en el que consiste la construcción de proyecto un colectivo de mayorías radicalmente transformador.

El feminismo, inmerso también en estas lógicas identitarias, es hoy, por tanto, el ambivalente escenario de dos inercias diferentes y contrarias. Existe un feminismo con voluntad de integrar a *lxs otrxs* y con potencial, por lo tanto, para devenir una de las luchas políticas y sociales más poderosas y transformadoras del siglo XXI. Como existe, también, un feminismo sumergido en una inercia excluyente y contrarrevolucionaria que avanza hacia un movimiento centrípeto de contracción política. Esta ambivalencia representa una encrucijada y, por lo mucho que depende de ella, no se puede no tomar partido.

En la apuesta sobre qué feminismo defendamos se pone en juego la potencia de uno de los principales frentes de lucha para las izquierdas en nuestro momento histórico actual; nos arriesgamos al posible retraimiento del feminismo, a su vuelta al estatuto de causa particular y subalterna que solo interpela o convoca a una parte de la sociedad.

**LXS OTRXS LLAMAN
A LA PUERTA...
¿LES VAMOS
A DEJAR ENTRAR?**

Como afirma Wendy Brown, «la deconstrucción del sujeto provoca un evidente pánico en el feminismo» y en el debate sobre la cuestión trans se pone de relieve hasta qué punto algunos feminismos condicionan la viabilidad misma de todo proyecto político feminista a una clarísima delimitación de su sujeto y a una nítida y unívoca definición de lo que son «las mujeres». La vuelta de ciertos discursos actuales a la biología como criterio para patrullar las fronteras del sujeto político es síntoma de un retroceso esencialista.

Lo cierto es que venimos de décadas en las que la teoría feminista, desde diferentes perspectivas, sometió a análisis crítico la noción de «mujer» para evidenciar su construcción social —«no se nace mujer, se llega a serlo», en palabras de Beauvoir— y, por tanto, su carácter profundamente político. Incluso Celia Amorós, teórica de referencia para muchas de las feministas más beligerantes con las leyes trans en el contexto español, afirmaba: «hay que reconocerle a Butler que la dialéctica construcción-deconstrucción de la categoría “mujeres” plantea sin duda problemas [y que] ello debería llevarnos a asumir el carácter siempre revisable de la definición de la categoría y su problemática»¹.

Ahora bien, más allá de que, en efecto, una mirada no esencialista deba renunciar a la pretensión de tener una delimitación definitiva de ese concepto, la cuestión de los límites del feminismo —y, por tanto, su capacidad de convertirse en una lucha del 99%— no se resuelve solo con la ampliación del sujeto mujer. Por supuesto, frente a las versiones más excluyentes, puede tener potencia política afirmar que «las mujeres trans son mujeres», pero eso no debería servir para volver a poner en marcha una lógica excluyente que nos haga incapaces de integrar a esa pluralidad de sujetos que van a seguir llamando a la puerta.

El encuentro de la cuestión trans con el feminismo nos plantea preguntas mucho más profundas sobre nuestra

capacidad para renunciar, como propone Butler, a un sujeto identitario. Porque, ¿acaso no son todas las personas trans parte del sujeto del feminismo? ¿Dejará el feminismo fuera de su sujeto político a los hombres trans? ¿Va el feminismo a condicionar el derecho de acceso de las personas trans —muchas de las cuales no se adscriben a una categoría identitaria de género ni como hombres ni como mujeres— a su identificación en términos de género? ¿Exigirá carnets de identidad (de género) como condición para ser parte de esta revolución? En definitiva, ¿es que acaso el feminismo es una lucha solo de y para las mujeres?

En nuestro contexto actual, la cuestión trans es una de las costuras por donde surge la pregunta acerca del sujeto del feminismo y se tensan las contradicciones de un feminismo identitario pero, evidentemente, otra de esas costuras está hoy abriéndose con la pregunta en torno a los hombres. Y esta pregunta se vuelve políticamente relevante no solo porque hoy son muchos los hombres que se ven ante ella, sino porque es un interrogante que algunas fuerzas políticas están respondiendo en clave reaccionaria.

Las nuevas extremas derechas están reclutando un ejército de hombres enfadados contra el feminismo, al que se describe como un proyecto excluyente que ha declarado la guerra a la mitad de la sociedad. Conviene no subestimar que esa interpelación, aunque maniquea y tramposa, está siendo preocupantemente exitosa; uno de los rasgos más característicos del voto a las nuevas extremas derechas es su altísima masculinización (los hombres son, por ejemplo, el 76% del electorado de Vox). La pregunta, por tanto, es qué feminismos nos ponen en condiciones de comprender este panorama y combatir estas inercias. ¿Son las nuevas derechas, en gran parte, una reacción a las demandas de igualdad de las mujeres? ¿Explican estos años de avances feministas la violencia con la que se ha levantado la reacción?

Para abordar estas preguntas necesitamos salir del identitarismo en el que están encalladas algunas perspectivas feministas. Bajo los marcos de un feminismo que siempre esté a la defensiva con el desdibujamiento de su sujeto identitario —es decir, de las mujeres—, las cuestiones relativas a la masculinidad suelen ser entendidas como un asunto que nos es ajeno y que le compete por completo a otros. Ese desentendimiento, defendido a menudo como una victoria, es, en realidad, una gran renuncia. Supone abandonar un problema social que

1. Celia Amorós, *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias para las luchas de las mujeres* (Cátedra, 2005).



justamente el feminismo está en condiciones de pensar con lucidez y de abordar eficazmente.

La tentación de una mirada esencialista implica, incluso, naturalizar la reacción masculina, darla por descontada, no necesitar siquiera explicarla, convertirla en un hecho inevitable. Y así podríamos acabar preguntándonos, con satisfacción: ¿Hasta qué punto no son todos esos hombres que votan a Vox la consecuencia automática del hecho de que los estamos destronando? *Ladran, luego cabalgamos*. La reacción masculina a la que asistimos en nuestros días, así considerada, podría incluso acabar siendo una prueba de lo mucho que estamos avanzando.

Sin embargo, este tipo de perspectivas son peligrosamente acriticas y cierran la puerta a la posibilidad de plantearnos otros interrogantes: ¿Qué les pasa hoy a los hombres? ¿Qué malestares masculinos está politizando la extrema derecha? ¿Qué cosas no estamos nombrando? ¿Cómo podemos convencer a los hombres? ¿Cómo podemos ayudarles a cambiar? ¿Qué feminismo puede desactivar a la reacción?

UNA CUESTIÓN (TAMBIÉN) DE CLASE

La densificación de la identidad de las mujeres ha conducido, como sabemos, a perspectivas feministas poco capaces de comprender cómo el género se intersecta también con la clase o la raza. Las feministas que nos oponemos a las miradas esencialistas de ciertos feminismos cuestionamos la tendencia a homogeneizar e igualar en exceso a las mujeres y reivindicamos la necesidad de fracturar el sujeto mujer justamente para hacer aparecer las diferencias y desigualdades que nos atraviesan.

La otra cara de la moneda, y parte imprescindible de toda perspectiva interseccional, es cuestionar también la excesiva homogeneización de los hombres y poner de relieve las jerarquías y las relaciones de dominio y de desigualdad que existen también en el territorio de la masculinidad. Probablemente bell hooks sea una de las voces que más contundentemente ha puesto sobre la mesa que un feminismo con perspectiva de clase no puede pensar a los hombres solo como ganadores y que es problemático sostener la idea de que los hombres, todos ellos privilegiados con respecto a las mujeres, igualados por el patriarcado entre sí, participan por igual de su superioridad política, económica y social. «Las mujeres

con privilegios de clase —dice bell hooks— son las únicas que han perpetuado la idea de que los hombres son todopoderosos, porque a menudo los hombres de sus familias sí que eran poderosos».

De hecho, si reflexionar sobre la masculinidad desde el feminismo es políticamente transformador es, precisamente, porque puede mostrar no tanto los éxitos como las fallas, las brechas o los fracasos a los que los hombres están abocados en un sistema capitalista y patriarcal. Como dice bell hooks, el relato de que el dominio sobre las mujeres reporta siempre privilegios, éxitos y beneficios a los hombres es justamente funcional para el adoctrinamiento masculino, que, para reclutar a los hombres, debe ocultar todos los fracasos y malestares a los que les arroja una sociedad patriarcal.

Así pues, «la idea de que los hombres tenían el control, el poder, y estaban satisfechos con su vida antes del movimiento feminista contemporáneo es falsa». El patriarcado genera soledad, silencio, incomunicación, violencia, suicidios y muertes en la población masculina y el feminismo debe politizar en clave transformadora todos esos malestares. Si no, lo hará la extrema derecha. ¿Cómo es posible que sean voces reaccionarias las que hablan de los altos índices de suicidios masculinos, de los accidentes mortales de tráfico o de las muertes violentas que padecen los hombres? ¿Cómo puede ser que los males que justamente el patriarcado genera en los hombres sean usados como un argumento contra el feminismo y no a su favor?

Salir de los marcos identitarios implica, por lo tanto, pensar que el malestar contemporáneo de los hombres no es (al menos no principalmente) un efecto de los avances del feminismo. Es la reacción la que pone a funcionar ese mito, y eso debería darnos una pista de hasta qué punto no lo podemos comprar. Michael Kimmel sugiere que para entender la emergencia de proyectos reaccionarios racistas, homófobos y machistas hay que rastrear los miedos masculinos en una sociedad en la que la precariedad económica ha hecho especialmente imposible que los hombres puedan cumplir con los imperativos de la masculinidad tradicional.

El rol del proveedor de la familia ha quedado socavado por las fuerzas económicas que o bien expulsan a los hombres (y mujeres) del mercado laboral o nos condenan a la precariedad. ¿A qué tipo de fracasos están hoy abocados quienes han sido educados para ser padres de familia que garantizan protección y estabilidad a los



suyos? ¿Es posible seguir siendo un hombre *de verdad* en un contexto de empobrecimiento generalizado de la población, desempleo y permanente amenaza de pérdida de estatus social? La tesis de Kimmel es que las nuevas extremas derechas americanas, prelude del triunfo de Trump, supieron politizar esa frustración masculina, propia de nuestras sociedades capitalistas tardías, orientándola contra chivos expiatorios: las mujeres feministas, las personas LGTB o migrantes.

La cuestión, por tanto, es qué marcos y discursos feministas necesitamos para volvernos contra los verdaderos responsables. Frente a quienes buscan falsos culpables, tenemos una imprescindible tarea por delante. Y no pasa por considerar ajenos los malestares masculinos, mucho menos darlos por sentado o incluso celebrarlos como el efecto colateral que da pruebas de nuestros éxitos, sino entenderlos —lo que, por supuesto, no es lo mismo que justificarlos— y dotarlos de sentido. Politizar el malestar masculino contra los de arriba, cambiar los bandos y hacer del feminismo una lucha donde hombres y mujeres combatamos juntos tanto los mandatos de género y sus violencias como el capitalismo y sus violencias es uno de los principales retos de todo proyecto político que pretenda enfrentarse con éxito a la emergencia de las extremas derechas.

UNA PERSPECTIVA ESTRUCTURAL

El rechazo de ciertos feminismos a incorporar a los hombres tiene que ver, supuestamente, con el miedo a que quede desdibujada la desigualdad. Pareciera como si la incorporación de los hombres en tanto que *objetos* del patriarcado —subsumidos y atrapados también en los mandatos de género— fuera a relativizar su responsabilidad en la dominación que ejercen y supusiera inevitablemente una infravaloración de sus privilegios. Estos marcos, sin embargo, dibujan una disyuntiva paralizante: o bien somos objetos del poder o bien tenemos responsabilidad y agencia. De este modo, para ser objetos de una estructura patriarcal —lugar que estaría reservado a las mujeres— debemos ser víctimas pasivas de sus mandatos. Para ser agentes responsables —lugar que estaría reservado en exclusiva a los hombres— debemos ser sujetos puros, absueltos de las estructuras y libres de toda dominación. ¿Pero es necesariamente así? ¿Son los hombres los agentes del patriarcado pero no sus





víctimas? ¿Inventan los hombres, como artífices externos, el patriarcado, o más bien forman parte de ese sistema, son productos de él y permanecen atados en su interior?

El identitarismo produce una invasión de lo moral y una regresión de lo político: necesita víctimas puras, tan puramente inocentes como puramente impotentes, y victimarios puros, tan esencialmente culpables como aparentemente poderosos. Hay, por tanto, una exacerbación de la agencia individual de los hombres —en detrimento del peso de lo estructural— y una paralizante victimización pasiva de las mujeres, que quedan desprovistas de responsabilidad y, por tanto, también de margen para la acción.

Los discursos identitarios en auge tienden a producir un efecto despolitizador en la medida en la que desaparece el peso estructural del patriarcado como sistema de dominación. Que sea un sistema o una estructura quiere decir, justamente, que todos los sujetos que forman parte de ella están *sujet(ad)os* a dicho sistema, subsumidos, producidos por él y que, por consiguiente, tanto hombres como mujeres son objetos de una dominación (tal como explica excelentemente Pierre Bourdieu en *La dominación masculina*). La radicalidad del feminismo como teoría social descansa fundamentalmente en esta cuestión: el análisis de una estructura social enormemente poderosa e insidiosa de la que todos y todas formamos parte. Los

hombres son beneficiarios de ciertos privilegios y, al mismo tiempo, objetos de una determinación estructural. Las mujeres, principales damnificadas por una estructural de desigualdad social, pueden también participar en el mantenimiento de los imperativos de género que sobre unas y otras impone una sociedad patriarcal.

Los feminismos contemporáneos que están centrados en resguardar y patrullar las fronteras de su sujeto político y necesitan densificar una identidad fuerte de «las mujeres» están contribuyendo a una esencialista santificación de la víctima —a una política «victimista», en palabras de Wendy Brown—, donde el sujeto político (las mujeres, supuestamente únicas víctimas del patriarcado) queda investido de verdad, pureza y bondad pero desprovisto de cualquier margen de emancipación. Abren también la puerta a discursos contemporáneos sobre la masculinidad que restauran un sujeto inverosímil al que asiste una autonomía, autosuficiencia y radical independencia clásicamente masculina y neoliberal.

Si la responsabilización de los hombres pasa por convertirlos en sujetos externos a la estructura y absueltos del sistema de dominación, estaremos, paradójicamente, disolviendo el poder del género, la importancia del patriarcado y su carácter estructural.

EMANCIPACIÓN COLECTIVA O VOLVER A DISPUTAR LA LIBERTAD

Uno de los retos que las izquierdas tienen en el siglo XXI, tanto frente a las nuevas ultraderechas emergentes como frente al imaginario neoliberal, es reconquistar la idea de libertad.

Así que otras de las cuestiones es hasta qué punto uno de los principales frentes de lucha política al día de hoy —el feminismo— puede estar en condiciones de llevar a cabo esa disputa con éxito. O, lo que es lo mismo, qué feminismo puede resignificar la noción de libertad más allá de los marcos neoliberales.

La cuestión es que los feminismos atrapados en la identidad ponen en marcha discursos del agravio —centrados en el dolor y el daño a las víctimas, que son solo una parte de la sociedad— y no de la libertad colectiva. Es desde ese centramiento en una política de la víctima agraviada y convertida en el sujeto político desde donde se considera que es incompatible denunciar los privilegios masculinos y, a la vez, decir que el feminismo tiene cosas buenas que ofrecer a los hombres y que lucha



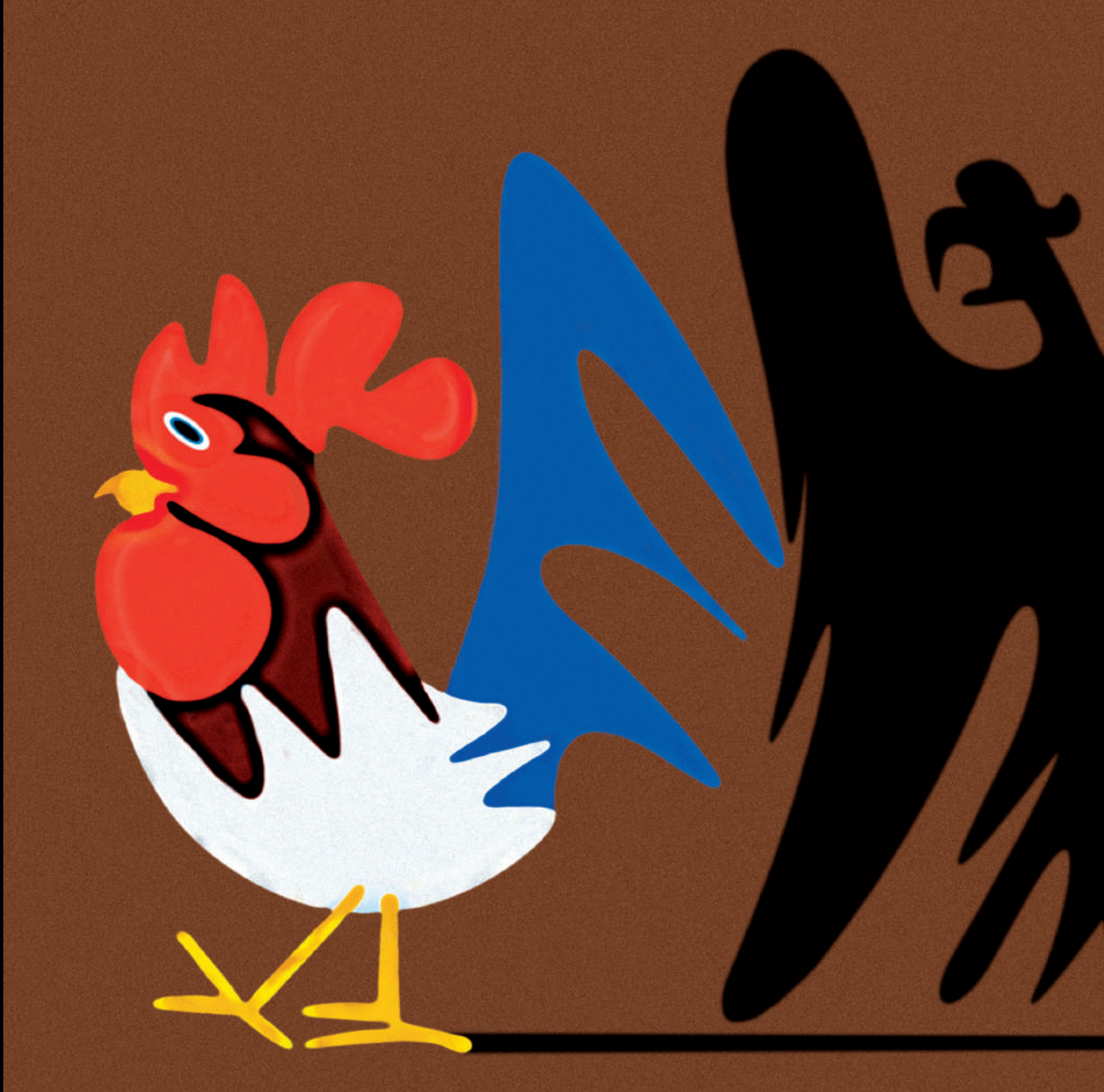
**NO HAY NADA
MÁS MOVILIZADOR
Y TRANSFORMADOR
QUE IMPLICARNOS
A TODAS Y A TODOS
EN UN PROYECTO
POLÍTICO DONDE
REVERTIR LAS
DESIGUALDADES
SEA APOSTAR
JUNTOS POR
NUESTRA PROPIA
LIBERTAD.**

también contra las servidumbres que los oprimen a ellos. Y son justamente esos discursos feministas que ponen siempre el acento en los privilegios que los hombres tienen que perder, pero nunca en las libertades que los hombres tienen que ganar, los que asumen unos marcos compartidos con la reacción: o ellas o nosotros. Esta lógica de suma cero, donde si unos ganan es siempre a costa de que otros pierdan, forma parte del *corpus* ideológico que sostiene al patriarcado. Pero, además, está en consonancia con una limitadísima y negativa noción de libertad que la redibuja dentro de los marcos del neoliberalismo.

La disputa por la idea de libertad es posible desde los feminismos, pero solo saliendo de marcos esencialistas e identitarios. Más allá de ellos hay una idea más ambiciosa y revolucionaria: que la libertad de unos requiere la libertad de otras y viceversa. Y, de nuevo, solo así puede entenderse la emancipación que promete el feminismo, si entendemos el patriarcado como un problema estructural. Si la lucha feminista tiene que enfrentarse a un sistema de género que nos adoctrina de forma diferenciada a unos y a otras y prescribe comportamientos y destinos sociales diferentes para hombres y para mujeres —eso que llamamos «género»—, ¿hasta qué punto se puede combatir ese sistema de opresión sin combatir *todos* los mandatos de género? ¿Podrían acaso las mujeres liberarse del sistema de género y del patriarcado si no se liberan también los hombres? ¿Pueden los hombres ser más libres sin combatir junto a nosotras la desigualdad?

No hay nada más movilizador y transformador que implicarnos a todas y a todos en un proyecto político donde revertir las desigualdades sea apostar juntos por nuestra propia libertad. Es en ese marco donde los discursos de las extremas derechas no pueden reclutar a los hombres contra las mujeres, donde escapamos a las lógicas liberales que entienden siempre la libertad de unos como limitadora de la libertad de otros. Es dentro de estas perspectivas donde los discursos sobre la masculinidad pueden significar un importante paso hacia adelante en la transformación de nuestra sociedad.

Pero solo podremos avanzar en ese camino con una política que renuncie a refugiarnos en la confortable identidad que nos garantiza un feminismo solo de y para las mujeres. Combatir hoy a la extrema derecha, así como la precariedad y los miedos de los que se alimenta, requiere apostar decididamente por un feminismo para todo el mundo, un feminismo popular y radical. ✕



david broder

ILUSTRACIONES
ZELMAR BORRÁS

TRADUCE
VALENTÍN HUARTE

AL



Por primera vez, la extrema derecha francesa se encuentra en el umbral del poder. Esto es menos sorprendente de lo que parece si se observa su presencia constante en la vida política francesa, desde el caso Dreyfus hasta la actualidad.

LONS ENFANTS DE LA DROITE

M

arzo de 2022. Valérie Pécresse, candidata conservadora, acaba de sufrir una derrota terrible en las elecciones francesas. La cosa empeora minuto a minuto: «Nuestra situación financiera es crítica. No alcanzamos el umbral del 5% que nos garantizaba el acceso a los fondos estatales», declara en las oficinas de Les Républicains. «Los republicanos encontraremos la forma de arreglárnoslas con los costos. Mientras tanto, yo debo 5 millones de euros».

Poco tiempo después anunció un *crowdfunding*, en un intento de salvar al histórico partido de la centroderecha de la insolvencia. La izquierda compartió con regocijo un tuit que la candidata había publicado en 2021: «Mí fuerte es el trabajo, no las donaciones».

El desmoronamiento de Les Républicains, que sigue el mismo camino que transitó su viejo enemigo, el Partido Socialista, apunta a un proceso de ruptura más amplio en los partidos de derecha que dominaron la Quinta República Francesa fundada en 1958. Más allá de todos los cambios de nombre y las fusiones, Les Républicains es simplemente la última encarnación de la centroderecha gaullista que estuvo en la presidencia entre 1959-1974 y 1995-2012. Hasta la campaña de 2017 estaban a la cabeza de las encuestas, y solo retrocedieron después de un vergonzoso escándalo de corrupción. Pero esta vez un magro 4,8% dejó a la fuerza Pécresse detrás de dos candidatos de la extrema derecha.

Y no es que hayan escatimado esfuerzos. Después de ganar las primarias de su partido con una plataforma relativamente liberal, la campaña de Pécresse parecía dirigida a recuperar a los votantes burgueses reaccionarios seducidos por Éric Zemmour, el erudito xenófobo de la televisión. De hecho, en un acto en febrero, Pécresse se apropió de la idea del «gran reemplazo» diciendo que bajo su presidencia esa catástrofe no sería un «resultado inevitable». Más tarde negó haber adoptado la teoría de la conspiración que promueve el gurú de los medios y que postula la existencia de una sustitución planificada de población blanca por inmigrantes musulmanes.

El desplome de Les Républicains y su capitulación frente a fuerzas de ultraderecha es otro síntoma de los cambios radicales que está sufriendo la derecha en toda Europa, legible en el hecho de que la línea divisoria que separaba al fascismo de entreguerras de los demócratas

cristianos y de las fuerzas más importantes de la centroderecha comienza a difuminarse. Esto se expresa, en parte, en el revisionismo de la Segunda Guerra Mundial a través de, por ejemplo, la glorificación del colaboracionismo, o —como proponía una ley europea de 2019— de la equiparación entre el comunismo y el nazismo, que pretendía rehabilitar a los que habían luchado contra los soviéticos.

Está claro que las disputas en este terreno ideológico son importantes porque ayudan a las fuerzas de la extrema derecha a consolidar una base militante propia mientras esperan su turno para ocupar el centro de la escena. Pero el revisionismo no basta para explicar la normalización de estas violentas fuerzas políticas. De hecho, el caso francés nos enseña que las fuerzas que solemos agrupar bajo el paraguas de la «extrema derecha» son variopintas y no del todo ajenas a la vida política dominante.

MONÁRQUICAS

En efecto, el crecimiento de la extrema derecha francesa no surgió de la nada. Una idea política reconfortante afirmó durante mucho tiempo que el fascismo era ajeno al cuerpo político francés: en el famoso esquema de René Rémond, la derecha francesa se descompone en monárquicos legitimistas, elitistas liberales y partidarios bonapartistas de un líder carismático. En sus últimas obras, Zeev Sternhell cuestionó este excepcionalismo y remontó las raíces del fascismo hasta el caso Dreyfus, la fusión de principios del siglo XX entre las fuerzas nacionalistas y los sectores más sindicalistas del movimiento obrero y destacados pensadores de la época de la Primera Guerra Mundial, como el escritor Maurice Barrès, miembro de la Académie française y antisecularista acérrimo.

A partir del cambio de siglo, las fuerzas antisemitas y antiparlamentarias crearon una fuerte presencia en Francia. La Action française, creación de Charles Maurras, militante anti Dreyfus, pretendía unir a diferentes nacionalistas en torno a la restauración de la monarquía (cabe recordar que, durante el siglo XIX, Francia solo había sido una república durante 38 años). A partir de los años 1920, Croix de Feu empezó a reclutar a veteranos de la Primera Guerra Mundial en nombre de mantener vivo el honor de las trincheras. Como muchos movimientos fascistas europeos, combinó el nacionalismo

intransigente con el reformismo «socialcristiano» y un programa de reconciliación entre el capital y el trabajo.

Estas fuerzas buscaron llegar al poder a través de la agitación y la movilización armada en lugar de las urnas. El proceso tocó un pico con las revueltas del 6 de febrero de 1934 contra el gobierno de Édouard Daladier, que había pedido la renuncia de un prefecto de policía parisino que pertenecía a los sectores más radicalizados de la derecha. Dirigieron el levantamiento la Action française, la Croix de Feu y los Camelots du Roi, además del pequeño Movimiento Francista, inspirado por el fascismo italiano. Aunque la oposición de los partidos de izquierda y de los sindicatos evitó que las violentas protestas tomaran el parlamento, bastaron para derrocar el gobierno y se cobraron la vida de 12 personas. Los disturbios, sumados a la victoria del nazismo en Alemania, fueron un estímulo clave para la creación del Frente Popular antifascista.

Después de las elecciones de la primavera de 1936, esa coalición formó un gobierno de izquierda amplio, que llevó al poder a socialistas y radicales liberales respaldados por los comunistas. Léon Blum, socialista judío que ese año había sido atacado por los militantes de la Action française, estuvo a la cabeza, y Maurras, que definió ese gobierno como un «gabinete judío», terminó preso a causa de sus repetidas amenazas de muerte contra el primer ministro. Sin embargo, esto solo sirvió para frenar brevemente el crecimiento de la extrema derecha. En junio de 1940, cuando los militares franceses se retiraron después de la invasión alemana, Philippe Pétain, mariscal de la Primera Guerra Mundial, formó un gobierno que no tardó en firmar un armisticio y fundar un régimen colaboracionista en Vichy.

Los vichystas no eran solo pequeños grupos extremistas como los que sostenían el infame régimen pronazi de Vidkun Quisling en Noruega. Pétain, que tenía experiencia en el Estado, contaba con el respaldo de una amplia mayoría de diputados que decidió concederle plenas facultades a su gobierno. También tenía experiencia Pierre Laval, su jefe de gobierno. El régimen de Vichy contaba con figuras como el antidemocrático Robert Brasillach así como su inspirador Maurras, un «nacionalista integral» sesgado por un antigermanismo que solo cedía ante su inmenso antisemitismo. Las filas se completaban con algunos izquierdistas renegados y con los francistas, que pregonaban abiertamente el fascismo. Si bien Pétain disfrutó de una reputación

de republicano hasta 1940, contó con el respaldo de muchos personajes antisemitas y monárquicos, cuyo nombre oficial, L'État français, reemplazó la palabra «república» por «Estado».

El régimen de Vichy, cuyos funcionarios jugaron un papel activo en el Holocausto, empezó a resquebrajarse mucho antes de la Liberación. La Francia Libre de De Gaulle, formada en las colonias, reclutaba sin cesar a sus desertores, y muchos dirigentes vichystas en Argelia decidieron cambiar de bando ante la invasión de los Aliados. Episodio novelado en *De un castillo a otro*, del escritor colaboracionista Louis-Ferdinand Céline, la invasión del continente francés hizo que los jefes pe-tainistas buscaran refugio en Sigmaringa (Alemania).

La derecha no tardaría en enfrentar otros reveses brutales. La Action française sufrió nuevamente la censura, Maurras fue detenido y expulsado de la Académie française, y Brasillach ejecutado junto a Laval y Joseph Darnand, dirigente militar vichysta. Miles de colaboracionistas fueron fusilados por los partisanos durante la *epuration sauvage* [purga salvaje].

POSGUERRA

Pronto llegó la Guerra Fría y la purga terminó. Muchos exmiembros de la Action française terminaron bajo el paraguas del Rassemblement du Peuple Français de De Gaulle. Formado en 1947, este partido ocupó el espacio de la centroderecha durante la Cuarta República. Los primeros ministros del régimen surgían, en cambio, de las fuerzas democristianas, liberales y socialdemócratas.

De Gaulle volvió al centro del escenario político con la guerra de Argelia, iniciada con el fin de salvar a Francia de otra derrota. Con la guerra de África del Norte a cargo de gobiernos liberales y socialdemócratas, los oficiales militares de la extrema derecha, determinados a conservar la Argelia francesa, necesitaban un hombre fuerte que los respaldara hasta el final. En mayo de 1958 dieron un golpe de Estado. Después de tomar Argelia, forzaron al presidente René Coty a nombrar a De Gaulle a la cabeza del nuevo gobierno, y lanzaron paracaidistas sobre Córcega con la amenaza de profundizar las acciones si el parlamento no los acompañaba. Bajo riesgo de desatar una guerra civil, las instituciones democráticas francesas cedieron ante los militares.





La Quinta República de hoy es resultado de ese golpe militar: tras su nominación a la cabeza del gobierno, De Gaulle no tardó en redactar una constitución que garantizara plenos poderes al Ejecutivo, consolidando lo que François Mitterrand, futuro presidente, bautizó como «golpe de Estado permanente». A pesar de todo eso, De Gaulle no logró recuperar Argelia y tuvo que retirarse en 1962.

Estos acontecimientos dejaron una marca permanente en la extrema derecha francesa. En primer lugar porque colocaron de nuevo a De Gaulle y el corporativismo gaullista en el corazón del orden republicano. Pero sobre todo porque el éxito del golpe combinado con la derrota colonial abrieron una herida profunda en la política nacional.

Aprendiendo a reconocer la victoria en la derrota, la derecha francesa también ganó la capacidad de perdonar a muchos de los que habían luchado por causas perdidas, siempre y cuando estuvieran al servicio del imperio. El caso más notable fue Maurice Papon, jefe de policía de Burdeos durante la guerra, responsable de la deportación de 1600 judíos y torturador infame durante la guerra de Argelia. El 17 de octubre de 1961, de nuevo en el mando de la Policía —aunque esta vez en París— orquestó la represión violenta de una protesta a favor del Frente de Liberación Nacional de Argelia integrada principalmente por inmigrantes. Murieron casi 200 personas y la policía tiró los cuerpos al Sena en el marco de un episodio salvaje que el Estado francés no reconoció hasta 1998. Solo entonces se condenaron los crímenes de Papon que, no obstante, supo reinventarse como ministro en los años 1980.

Los perdedores de la guerra de Argelia —alentados por los *pieds-noirs* blancos que abandonaron el país después de la independencia— también encontraron un canal de expresión política propio. En 1972 nació el Frente Nacional (FN), fusión entre los veteranos de la *Algérie française* y sectas fascistas como *Ordre Nouveau*, proscripta en 1973 junto a la *Ligue Communiste*, de orientación trotskista, contra la que se había enfrentado en las calles.

Jean-Marie Le Pen, dirigente del FN, había combatido en Argelia y en Indochina, y en 1965 había dirigido la campaña presidencial de Jean-Louis Tixier-Vignancour. Este último era un abogado exvichysta que había defendido tanto a Céline como a los miembros de la *Organisation de l'Armée Secrète*, grupo terrorista que,



**TODAS LAS
TESIS SOBRE LA
«DERECHIZACIÓN»
DE LA POLÍTICA
FRANCESA DEBERÍAN
ADVERTIR QUE
EL IMAGINARIO
COLONIAL Y RACISTA
SIEMPRE EXISTIÓ.**

buscando frustrar la independencia Argelia, asesinó a cerca de 2000 personas entre 1961 y 1962.

Aunque es cierto que el crecimiento del FN en los años ochenta dependió en parte de su capacidad para capturar votos socialistas desencantados después de la desindustrialización de las regiones del norte, eso no debería disimular los componentes de su base militante que provenían de un ambiente de derecha más convencional: la clase media devotamente católica del sur de Francia, que incluía a los grupos resentidos por la «traición» de Argelia. Defensor del libre mercado en lo económico y hasta comprometido con el proyecto europeo, Le Pen, islamofóbico y antinmigrante incondicional, supo reunir a los desencantados de la Quinta República en el marco de una política que, desde entonces, en vez de conservar la Argelia francesa, definió el objetivo de «evitar que Francia se convirtiera en Argelia».

DERECHIZACIÓN

Después de conducir a los luchadores fascistas hacia la arena electoral, el FN tuvo avances y retrocesos. Siempre se quedó corto en las segundas vueltas locales o regionales, pero la introducción de la representación proporcional de François Mitterrand, diseñada como una medida en contra de los gaullistas, permitió que entrara en el parlamento en 1986. Con todo, los resultados de las elecciones parlamentarias y europeas de la década de 1980, que nunca pasaban del 11%, fueron un techo insuperable hasta 2002. Ese año, habiendo sacado 17% en las elecciones presidenciales, el FN entró en la segunda vuelta contra el candidato gaullista, Jacques Chirac, contra el que, no obstante, sufrió una derrota contundente: 82% contra 18%.

Hay que recordar que durante todo ese período el FN no tenía el monopolio del racismo. En 1991, Chirac —que a esa altura había sido dos veces primer ministro— hacía énfasis en que los franceses tenían razón en enojarse cuando un inmigrante «padre de familia con tres o cuatro esposas y veinte hijos se muda al edificio y cobra 50 000 francos de planes sociales sin trabajar, por no decir nada del ruido y del olor». También hay que tener en cuenta que la idea de la «responsabilidad» francesa por África, planteada siempre en un sentido condescendiente y colonial, no es solo un elemento del discurso político dominante, sino que tiene consecuencias prácticas: las

intervenciones militares y los golpes de Estado poscoloniales —incluido el de la década pasada en Mali— y el uso del franco CFA en una buena parte de África Occidental bastan como evidencia.

Por eso todas las tesis sobre la «derechización» de la política francesa deberían advertir que el imaginario colonial y racista siempre existió, y que la única diferencia es que la política contemporánea parece haber vuelto a poner un poco más de énfasis en esos temas. Y la oposición de izquierda ha perdido fuerza.

En este sentido, es notable la refundición de la que fueron objeto los términos «república» y «laicidad» durante las décadas que siguieron al bicentenario de la Revolución. Si bien el relato tradicional de la izquierda, que postulaba una marcha en línea recta hacia la emancipación y la inclusión, tenía sus puntos ciegos, especialmente cuando se consideraba la situación del mundo colonial, la derrota de los años 1980 dejó la puerta abierta a una resignificación política autoritaria, islamofóbica y punitiva de la «república» que no tardó en volverse dominante, incluso en el campo de los socialistas neoliberalizados.

Entonces, ¿qué cambió específicamente desde 2002, año en que todavía existía un «frente republicano» fuerte contra Le Pen? Las causas de la transformación deben buscarse en gran medida en la descomposición de los partidos históricos más importantes, alentada por una época de crisis. Esas fuerzas empezaron a depender cada vez más de votantes más viejos ya fuera del mercado de trabajo. También sufrieron los efectos de una merma generalizada de la participación electoral. A su vez, la crisis hizo que la centroizquierda, que perdió tanto a las clases medias liberales como sus bases proletarias, también se inclinara más hacia la centroderecha. La campaña que Emmanuel Macron inició en 2016, que tuvo como objetivo crear lo que Bruno Amable y Stefano Palombarini denominan un «bloque burgués» con las dos alas del centro, reforzó la división entre «europeos liberales» y «nacionalistas desencantados». Tras varias elecciones, la estrategia partió en dos el voto gaullista.

Los intentos de «desintoxicar» el FN —actual Rassemblement National (RN)— de Le Pen hija, que la condujeron incluso a expulsar a su padre por su permanente negacionismo del Holocausto, no son el único factor que explica su relativa aceptación en el mundo de las





corrientes conservadoras dominantes de la política francesa. La tendencia de la derecha gaullista a servirse de temas identitarios con el fin de convocar a un electorado de clase media cada vez más precarizado, golpeado por la globalización y por la crisis de 2008, también hizo que el discurso de la candidata de RN alcance la cultura dominante y se haga más digerible para su electorado. En 2007-2012, Nicolas Sarkozy, presidente de la centroderecha, intentó superar al FN en cuestiones de inmigración y prometió limpiar la «escoria» de los barrios pobres de fuerte presencia árabe con una hidrolavadora Kärcher y crear un Ministerio de Inmigración, Integración e Identidad Nacional.

Bajo la presidencia de Macron, las huelgas que convocaron los sindicatos policiales fuera de la Asamblea Nacional no solo contaron con el apoyo de su ministro del Interior, de Les Républicains y de Rassemblement National, sino también con el de los verdes, el de los comunistas y el de los socialistas. El único que se negó a participar fue Jean-Luc Mélenchon, de France Insoumise. En noviembre de 2019, el candidato de la izquierda sufrió la condena de todo el espectro político por asistir a una manifestación en solidaridad con una mezquita de Bayona que había sido atacada por un hombre que mató a dos musulmanes de setenta años. Los medios habían demonizado a la mezquita por supuestos vínculos con los Hermanos Musulmanes.

Pero en Francia la movilización fundada en agendas abiertamente reaccionarias no está limitada a la raza y a la nacionalidad. La presidencia de François Hollande (2012-2017) conoció uno de los hitos más importantes de la extrema derecha: la lucha contra el matrimonio igualitario y contra los derechos de adopción, desplegada en el marco de las actividades de la «manif pour tous» [manifestación para todos] a las que convocaban múltiples grupos católicos fundamentalistas. Esos movimientos también son importantes en la generación de cuadros para los partidos de extrema derecha. Sin embargo, como hizo frente a otros movimientos disidentes —los antivacunas, por ejemplo—, Le Pen mantuvo una línea ambigua, concediendo ciertos signos de simpatía pero sin incorporar el tema en su agenda. En la campaña de 2022 declaró que ningún francés perdería ningún derecho (siempre que no exigieran usar el velo en público).

Además, la distribución de votos en la derecha está determinada más por factores sociales y de clase que

por el racismo y el tradicionalismo católico. Las bases de Les Républicains y la de Macron están compuestas por los sectores de la población más viejos y más ricos del país. Le Pen cuenta con un apoyo más constante en la clase obrera, entre los trabajadores de cuello blanco y los propietarios de pequeños comercios y profesionales, mientras que sus votos caen entre los sectores más ricos y con niveles de escolarización más elevados y entre los jubilados. Como nunca estuvo en el gobierno, ni siquiera a nivel regional, el partido de Le Pen se pronuncia en múltiples direcciones sobre cuestiones como el gasto público, los derechos laborales y el Estado de bienestar, además de prometer que limitará el acceso a los empleos públicos a los franceses nativos.

Sin embargo, aunque la alta burguesía francesa y la federación de empleadores tienen miedo de Le Pen, su programa no tiene más que una ligera pátina de política «social». En este sentido, es significativo que durante la segunda vuelta de 2022 haya propuesto que los menores de 30 años quedaran exentos del impuesto a las ganancias: aunque está claro que una medida de ese tipo beneficiaría desproporcionadamente a las partes más ricas de esa cohorte y reduciría el gasto en políticas de bienestar, Le Pen la hace pasar como si fuera una forma de asistencia a favor de un grupo social oprimido. Con todo, la propuesta de mantener la edad jubilatoria en los 62 años —aun si implica mantener la última reforma— la distingue de Macron, que está pidiendo aumentarla todavía más. En la primera vuelta de las elecciones, Le Pen se quedó con un tercio del voto de cuello azul. Entre los candidatos de la CGT cuenta con menos apoyo, pero crece lentamente en este sector respecto de las elecciones anteriores, y su base electoral se vuelve cada vez más homogénea.

CRISIS DE LA DERECHA TRADICIONAL

El partido de Le Pen siempre tuvo dificultades para conquistar la derecha propiamente burguesa y las principales ciudades de Francia. Es evidente cuando se consideran los pobres resultados de París, donde en 2017, durante la segunda vuelta contra Macron, obtuvo solo el 10% de los votos. La importancia de la campaña de Zemmour, resultado de una larga preparación como comentarista televisivo,







está precisamente en el hecho de haber abierto una brecha en esa porción del electorado. Personaje incubado en CNEWS, cadena fundada por el multimillonario Vincent Bolloré, Zemmour supo retomar ciertos elementos de los discursos de Vichy y de la Argelia francesa para conducir el debate hacia la decadencia cultural y el «gran reemplazo», que apelan sobre todo a los lectores de clase media de publicaciones conservadoras como *Le Figaro*.

Durante la presidencia de Macron, ciertos personajes como Éric Ciotti, estrella de las primarias republicanas, compitieron por los votos de la extrema derecha sugiriendo que el defecto fundamental de Le Pen es que su partido carece de «competencia en temas de gestión». Mientras tanto, en las regiones más ricas del sur, la candidata de RN intentó tirar en la dirección contraria, defendiendo a desertores republicanos en las zonas mediterráneas de Provenza y Occitania. En junio de 2021, por ejemplo, llevó como candidato en Provenza a Thierry Mariani, exministro gaullista del gobierno de Sarkozy, que antes había criticado al FN por sostener posiciones «demasiado de izquierda» en cuestiones económicas. Mariani ganó la primera vuelta, pero perdió contra una alianza electoral entre macronistas y republicanos.

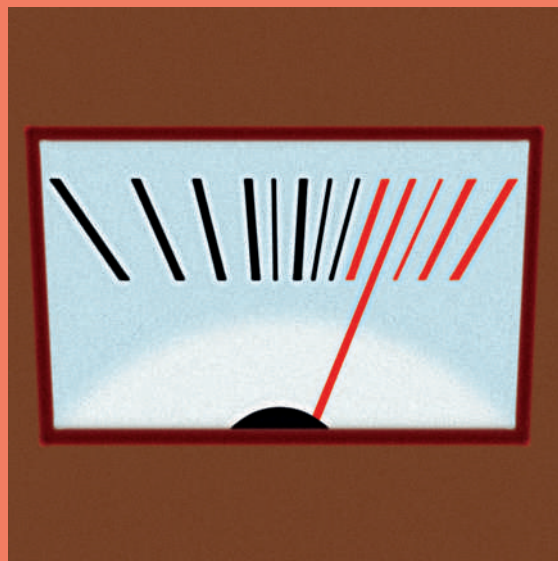
Se suponía que la campaña presidencial de Zemmour en 2022 ayudaría a superar esta división mediante la adopción de una retórica cultural y no diciendo prácticamente nada sobre temas económicos. La estrategia tuvo resultados contradictorios: aunque su intención de voto, fuerte en un primer momento, terminó mermando drásticamente en el curso de las elecciones nacionales, derrotó a Pécresse y capturó un electorado burgués mucho más uniforme que Le Pen. Sacó 17,5% del voto en el culto distrito 16 de París y cerca del 20% en ciertas zonas de los *beaux quartiers* de Lyon, pilares históricos de los republicanos. Aunque el Rassemblement National obtuvo cerca del 23% de los votos a nivel nacional, en esos distritos no superó los números de un dígito.

Las elecciones presidenciales de 2022 podrían haber sido el inicio de una reconfiguración histórica de la derecha francesa. Hace pocos años, un cambio de este tipo habría parecido sumamente improbable, dada la fuerza que conservaban los republicanos en las encuestas nacionales y a nivel regional. Pero no solo los acontecimientos de Italia muestran que este tipo

de trastorno del sistema partidario es perfectamente posible: el destino del otro gran partido de la Quinta República, el Partido Socialista —que en 2022 obtuvo un miserable 1,8%—, es una advertencia de que la «normalidad» podría no retornar jamás.

La derrota final de Le Pen frente a Macron fue, por tanto, una muestra del avance contradictorio de la extrema derecha: una vez más llegó a la segunda vuelta, volvió a lograr un resultado histórico del 41,5% (un 8% más que en 2017), pero también se quedó muy lejos de la presidencia. Como pudo apreciarse en los últimos dos comicios, esta elección mostró una expansión del electorado del «campo nacional», incluyendo un crecimiento en distritos burgueses antes hostiles, aunque no lo suficiente para garantizar el triunfo.

Pero, sobre todo, estas elecciones han puesto de manifiesto la crisis de la derecha tradicional. El hecho de que gran parte de su electorado se dirija a la extrema derecha se debe en parte a la radicalización general del debate político-mediático, impulsado por una serie de expertos reaccionarios y otrora liberales. Sin embargo, la capacidad de la extrema derecha para beneficiarse de esto también se debe a su resistencia organizativa e intelectual a lo largo de la Quinta República. Durante mucho tiempo fue una minoría asediada pero ruidosa, y ahora se encuentra más que nunca en el umbral del poder. ✕



capital cultural

ESPACIO LIBRE DE TERRAPLANISMO

Una secta alemana en el sur de Chile

Colonia Dignidad saca a la luz una historia tan necesaria como horrorosa: la de una secta alemana instalada en el sur de Chile que cometió crímenes inimaginables y colaboró con la dictadura de Augusto Pinochet.

Dirigida por los alemanes Wilfried Huismann y Annette Baumeister y basada en la idea original del director chileno Christian Leighton, *Colonia Dignidad. Una secta alemana en Chile* es una miniserie documental (disponible en Netflix Latinoamérica) que aborda uno de los capítulos más oscuros de la historia reciente de Chile: la de una secta nazi instalada en el sur del país desde inicios de los años 60. Violaciones a los derechos humanos, pedofilia, secuestro, «adopción ilegal» de niños, tortura, misoginia, evasión tributaria... un amplio

abanico de crímenes transcurriendo en lo que fue un verdadero estado dentro del Estado chileno, primero ignorado durante décadas y luego protegido con vehemencia por la dictadura de Pinochet.

Una secta alemana

El exmiembro de las Juventudes Hitlerianas, médico del ejército alemán y futuro líder de Colonia Dignidad, Paul Schäfer, arribó a Chile en 1961, en medio de un proceso judicial por pedofilia en Alemania. Sin que eso



importara como antecedente, el entonces embajador de Chile en la Alemania Federal, Arturo Maschke, lo invitó al país para que cumpla labores de beneficencia, abriendo pronto todos los canales formales para la llegada de 300 colonos alemanes y facilitando además los recursos suficientes para la compra de una pequeña hacienda al interior de Parral, en el sur de Chile.

La colonia iría creciendo poco a poco en el fundo llamado «El Lavadero». Su número de integrantes aumentó a partir de nuevos migrantes que llegaban desde Alemania, todos feligreses de la Iglesia Bautista y seguidores de Schäfer. Asimismo, los habitantes de la colonia fueron explorando y explotando recursos productivos: se dedicaron a la agricultura, a la extracción de oro en un relave cercano, construyeron un hospital y una escuela. En todo el entorno del fundo campeaba la pobreza extrema y, a través de la beneficencia y la caridad, poco a poco los colonos fueron acumulando poder. Ayudaban a suplir necesidades básicas de los pueblos más cercanos, atendían enfermos y educaban a la comunidad.

La historia del país y el contexto cultural del sur chileno favorecía la instalación de la colonia. El sur de Chile ya había vivido un proceso de colonización alemana, impulsado desde el Estado en la década de 1850, a cargo del político Vicente Pérez Rosales. Miles de familias alemanas se instalaron entonces al borde del Lago Llanquihue, en la actual región de Los Lagos, algo más al sur de Colonia Dignidad.

Si bien Schäfer no es un desconocido para Chile, el hermetismo y la protección que envolvió a la colonia

ayudó a encubrir sus crímenes. El aislamiento del predio no fue casual. Sus habitantes no podían salir del fundo ni circular por los pueblos cercanos salvo alguna ocasión especial, y siempre acompañados. Cuando se cruzaban con algún campesino de los pueblos aledaños, debían bajar la cabeza y proteger sus caras. Solo se hablaba alemán, no se intercambiaban palabras en español ni afuera ni adentro. Los atuendos, las costumbres, los juegos y celebraciones rescataban a la cultura alemana más tradicional. Los hombres y las mujeres vivían separados, y si algunos eran autorizados a casarse debían entregar el cuidado de los niños a una «tía permanente» que los criaba en una casa especial, separados por sexo. Esos niños y niñas no sabían quiénes eran sus padres y el único amor que recibían era el de esa tía, un cariño contenido que apostaba a que Schäfer fuera su única figura de veneración.

Abusos sexuales

Schäfer despreciaba profundamente a las mujeres. Las denigraba, las llamaba «perras» o «putas» enfatizando su presunta menor capacidad productiva e inteligencia. Las mujeres solo cumplían tareas de cuidado y su única posibilidad de «ascenso social» pasaba por un nombramiento como enfermeras del hospital de la Colonia. Al contrario, los varones eran más reconocidos y participaban de tareas de mayor importancia, no solo por su condición de varones sino también por el particular interés que Schäfer tenía sobre ellos: convertirlos en víctimas de abusos sexuales.

En 2005 Schäfer fue condenado en Chile por casos de pedofilia, pero la real magnitud de sus crímenes recién cobró dimensión pública gracias a esta serie de 2020. Ese es, sin dudas, uno de sus puntos más altos, pues la cantidad de información que devela, condensa, recupera y narra este documental en seis capítulos de una hora es excepcional.

Después de un proceso de más de cinco años de investigación, del registro de cientos de horas de entrevistas con investigadores y víctimas y de la restauración de unas mil cintas grabadas por el camarógrafo de la Colonia, Wolfgang Müller, que pudieron ser recuperadas tras un intento de destrucción, el creador del proyecto documental, Christian Leighton, puso a disposición del público un impresionante registro de la cotidianidad de la Colonia. Allí se aprecia la uniformidad de la vida de unos colonos habituados a convivir con espacios destinados a torturas y confinamientos de variado tipo, con unos niveles de violencia cotidiana que dan cuenta de la perversión del líder en su dimensión más profunda. El jefe de Colonia Dignidad, que aseveraba que su mandato era dado por Dios y oficiaba de confesor, no dejaba nada librado al azar y esta docuserie de seis capítulos de una hora lo refleja con agudeza.

El relato toma forma a través de un narrador, el chileno Salo Luna, que fuera llevado por su familia a la colonia durante su infancia, al igual que cientos de otros niños que fueron parte de las actividades «benefactoras» de Colonia Dignidad, que incluían estadías temporales, estadías extensas y también secuestros y «adopciones irregulares»

→



(sustracción de niños y robo de identidad) propiciadas por el propio Tribunal de la Ciudad de Parral, que trabajaba para encubrir los crímenes de Schäfer.

Salo Luna se convierte en una pieza clave de la serie porque relata desde su propia experiencia el hecho que sufrió por parte de Schäfer. Vio como el líder escogía a niños que de a poco acercaba y consentía, de modo de que se sintieran especiales y cómodos solo para luego violarlos y convertirlos en el «Sprinter», el elegido, el niño o joven de turno que Schäfer seleccionaba para cometer sus abusos. Luna conoció este trágico lugar siendo un adolescente, logrando escapar de la colonia junto a otro joven alemán violado por Schäfer, Tobías Müller.

Aunque durante los años 90, cuando los crímenes de la Colonia fueron develados en la televisión abierta, Salo fue permanentemente ridiculizado por su orientación sexual, tuvo la entereza necesaria para sostener sus denuncias, una actitud sin dudas destacable en el contexto del largo apagón moral y cultural que fueron los años de la Transición.

Centro de exterminio

Una de las mayores decepciones de la serie no es responsabilidad de su realización sino de la propia realidad. Durante años, Colonia Dignidad vivió sin asedios, con una robusta red de protección y muy poca intervención de parte de los gobiernos de Chile y Alemania Federal. Aunque existieron tempranas fugas y denuncias sobre sus ilícitos, no hubo ningún avance institucional durante la década de los sesenta. El

Colonia Dignidad se convirtió en un centro de exterminio de la dictadura de Pinochet.

gobierno de Salvador Allende —contra el que Schäfer conspiró activamente— no fue una excepción. Ni siquiera las expropiaciones de predios de la Reforma Agraria que comenzó con Frei Montalva tocaron de cerca a Schäfer, quien no dejaba de acumular odio contra los comunistas, traficar armas y construir *bunkers* que le permitieran esconderse en caso de que el gobierno de la Unidad Popular avanzara en dirección a su dominio. Pero no hubo persecución alguna en su contra.

Schäfer fue una pieza importante en la organización del golpe de Estado de 1973. Por su ubicación estratégica, «El Lavadero» permitía la organización clandestina de ejercicios de entrenamiento militar y el resguardo de armamento. Allí, en la propia Colonia Dignidad, se escondió y entrenó Roberto Thieme, quien fuera líder del Frente Nacionalista Patria y Libertad, fuerza fascista de choque que se enfrentó a militantes de izquierda durante la Unidad Popular. En las entrevistas

para la serie, Thieme se presenta redimido y capaz de denunciar «los excesos» y «horrores» militares que permitieron que Colonia Dignidad se convirtiera en un centro de exterminio de la dictadura de Pinochet. Por allí pasaron personas que sobrevivieron y testimonian en el documental, como Luis Peebles y Adriana Bórquez, permitiendo reconstruir un circuito represivo donde la colonia podía ser un destino «final» para militantes de izquierda. Los colonos entrevistados lo reconocen e incluso relatan su participación en la llamada «Operación retiro de televisores», una estrategia de encubrimiento y traslado de cuerpos que consistió en desenterrar restos de personas asesinadas, quemarlos, destruirlos y arrojarlos al río.

La caída (de Schäfer)

Paul Schäfer vivió en impunidad hasta el fin de la dictadura de Pinochet. Los homenajes y visitas del dictador

a «El Lavadero», los momentos de gloria, su constante apoyo y el rol estratégico que cumplió en el conflicto del Canal Beagle, que en 1978 casi ocasiona una guerra con Argentina, pasaron al olvido. Pero su imperio no fue tan fácil de derrumbar.

Durante el gobierno de Patricio Aylwin se organizó una persecución judicial en contra de la Colonia por evasión de impuestos que, tal como relata la serie, fue fuertemente resistida por la comunidad vecina, que se organizó para apoyar a los alemanes y reconocer sus aportes, hasta ser desestimada por los Tribunales. Los pueblos de los alrededores, empobrecidos y creyentes, seguían viendo en Colonia Dignidad un espacio donde enviar a los niños y en el que obtener la atención médica que el Estado chileno no proveía.

La presión por las violaciones a los derechos humanos y la protesta de organizaciones de familiares de detenidos-desaparecidos en las puertas del fundo terminaron por generar un clima que las autoridades ya no pudieron eludir. Pero no fue

sino hasta las primeras denuncias por abuso sexual y la fuga de Salo Luna y Tobías Müller que la Policía de Investigaciones de Chile se decidió a ingresar y allanar la hacienda.

Al enterarse de la denuncia de los dos muchachos, Schäfer ve llegar su fin y huye a Argentina, donde construye un nuevo enclave — bastante más discreto y con menos acompañantes— en la localidad de Chivilcoy, en la provincia de Buenos Aires. Recién es detenido siete años más tarde, en 2005 gracias a un operativo conjunto de las Policías chilena y argentina, para ser luego extraditado.

Memoria o turismo

La caída de Schäfer visibilizó sus delitos de pedofilia, por los que fue condenado a 20 años de cárcel, una pena que no llegó a cumplir porque murió preso en 2010, sin que jamás fuera condenado por su colaboración con la dictadura de Pinochet y la organización del golpe de Estado.

Hoy día se puede visitar la ex Colonia Dignidad —actual Villa Baviera— y degustar allí algún plato o kuchen típico. Incluso se ofrece un tour durante el que se pueden escuchar varias historias de terror y memoria. Durante un tiempo, hasta que las agrupaciones de víctimas hicieron pesar sus denuncias, los alemanes celebraron allí el Oktoberfest, mostrando que la impunidad de la que disfrutó Colonia Dignidad en el pasado se proyecta sobre el presente en forma de desmemoria y de una justicia siempre incompleta.

Colonia Dignidad fue una organización criminal cuyas víctimas aún no encuentran reparación y cuyos sobrevivientes todavía siguen aprendiendo a vivir. Al mismo tiempo, las víctimas del terrorismo de Estado siguen bregando porque se investigue el destino de sus familiares y se condene a los cómplices y ejecutores que los trasladaron y torturaron en el enclave alemán.

Colonia Dignidad muestra un abanico de crímenes tan amplio e impune que quita el aliento. ✕



La mano derecha de la oscuridad

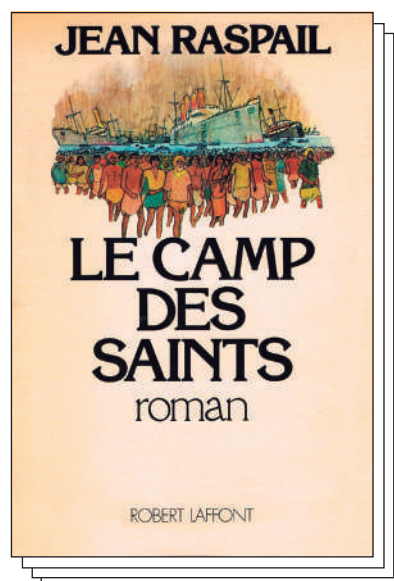
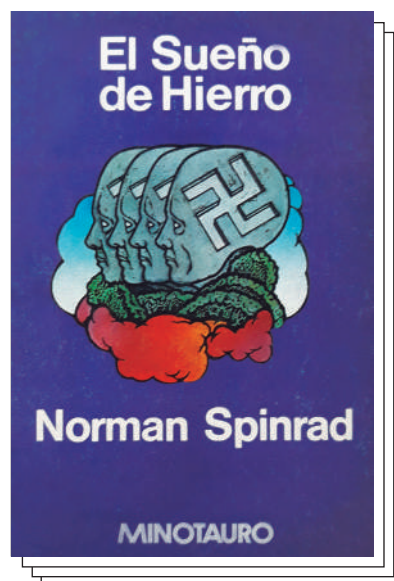
Un descenso al espantoso planeta de la ciencia ficción reaccionaria.

Casi desde sus mismos inicios como género, la ciencia ficción tendió a generar un vínculo particular con una estructura de sentimientos progresista o de izquierda. Su apuesta constante por la «desnaturalización» de las diversas realidades históricas y su énfasis en los impactos transformadores de las nuevas tecnologías, así como sus especulaciones en torno a otras formas posibles de organización social, de familia, de inteligencia y hasta de vida (incluyendo formas inorgánicas de la misma), lograron sintonizar con lectores predispuestos a un cierto pensamiento crítico.

Aunque siempre existieron ficciones conservadoras o reaccionarias en el género, el arribo del siglo XXI y de la revolución comunicacional que implicaron las redes sociales contribuyeron a multiplicar las

reinterpretaciones de algunos clásicos por parte de las nuevas derechas e incluso la producción de obras de «anticipación» que operan como vehículos para concepciones militaristas, xenófobas, ultranacionalistas, racistas y misóginas. Bienvenidos y bienvenidas al submundo de la ciencia ficción de derecha.

En su señero ensayo de 1967, *El sentido de la ciencia ficción*, Pablo Capanna presenta algunas hipótesis en torno a la sintonía de la ciencia ficción con las mentalidades «abiertas» de sus consumidores. Allí recuerda que uno de los primeros clubes de aficionados de los Estados Unidos, durante el *boom* del género en su época pulp de los años 30 y 40, fue presidida por un afronorteamericano del barrio de Harlem, una total rareza en un país que aún segregaba explícita y brutalmente a las personas



de color, hecho que confirmaría que «nunca existieron prejuicios raciales dentro del género, pues éstos serían inconcebibles entre quienes están discutiendo las posibilidades de comunicarse con las arañas

inteligentes de Andrómeda, lo que hace que las diferencias entre variedades de la especie humana sean sentidas como intrascendentes». En este sentido, remarca que «por sus características peculiares», la ciencia ficción tiende «a crear una mentalidad más adaptada que otras a los cambios tecnológicos y sociales, no propensa a dejarse llevar por fáciles entusiasmos, pero tampoco carente de ese optimismo de base que está presente en toda actitud creadora [...], capaz de tomar distancia frente a lo aparentemente obvio, con ese desapasionamiento tan útil que da la actitud científica sabiamente empleada».

Pero en el mundillo conspiranoico, de claras afinidades con las nuevas derechas o movimientos de «derecha alternativa» (*Alt-right*, como se los conoce en Estados Unidos), ese «distanciamiento» respecto de lo «aparentemente obvio» culminó en certezas casi psicóticas capaces de negar los más básicos consensos científicos. Además del terraplanismo y el antivacunismo que sufrimos casi cotidianamente, podríamos enumerar infinitos negacionismos que rechazan la llegada a la Luna (todo se habría montado en un estudio de grabación), la existencia de los pájaros (serían en verdad artefactos mecánicos de supervisión y control), el cambio climático, los mares, la nieve, los terremotos y casi cualquier otro fenómeno imaginable.

En ese contexto, no resulta extraño que el *fandom* de la ciencia ficción (compuesto desde siempre en su mayoría por hombres blancos) también presente un ala claramente reaccionaria capaz de resignificar en sus particulares términos incluso

productos culturales en general leídos desde la izquierda. Así, el planteo que Morpheus le hace a Neo en la película *Matrix* (1999) («Si te tomas la pastilla azul, se acaba la historia. Despertarás en tu cama y crearás lo que quieras creerte. Si te tomas la roja, te quedarás en el País de las Maravillas y yo te enseñaré hasta dónde llega la madriguera del conejo») es entendido por estos sectores como un llamado a «despertar» a una realidad estructurada por conspiraciones. Así se acuñó el neologismo *redpilling* (tomar la pastilla roja), para implicar una posición «librepensadora», no dispuesta a dejarse engañar por políticos, corporaciones, reptilianos, iluminatis y otras figuras más o menos fantásticas que se cree que operan como un poder detrás del poder.

Algo similar ocurre con la obra mayor de George Orwell, *1984*, cuya alerta respecto de los peligros de un Estado autocrático es resignificada por las nuevas derechas para denunciar a una especie de actual «Gran Hermano» al servicio del «progresismo», que busca imponer por la fuerza un temido «nuevo orden mundial» que se caracterizaría por la dictadura de la corrección política, peligrosos discursos de género y un brutal control ideológico frente al que todo un sector de hombres caucásicos enojados se autopercebe como una minoría en peligro a la que se le coartan cada vez más derechos de expresión.

Un viaje en la máquina del tiempo

Más allá de la hipótesis de Capanza, sabemos que en la larga historia

de la ciencia ficción —sobre todo si incluimos a algunos precursores, su etapa de expansión pulp de los años 30 y su posterior consolidación en la llamada «edad de oro»— se pueden encontrar textos con planteos racistas (tal vez el caso de H. P. Lovecraft sea el más famoso) y militaristas y antidemocráticos (*Tropas del espacio*, de Robert Heinlein, es arquetípica, aunque su versión cinematográfica de 1997 invierta su balance ideológico para volverla una parodia/denuncia de la hipertrofia castrense); también pueden mencionarse los relatos reaccionarios como *La raza futura*, del político conservador Edward Bulwer-Lytton, un descarado alegato antitecnológico y antiigualitario de 1871, o *La rebelión de Atlas*, novela de Ayn Rand de 1957, hoy recuperada y revalorizada por la nueva ola ultraneoliberal que se autodefine como «libertaria».

Por supuesto, no faltarán los sesgos misóginos, ya que casi todo el género lo era por default, al menos hasta la irrupción de Ursula LeGuin y la posterior revolución de la ciencia ficción feminista, ya en épocas de la llamada Nueva Ola. Una cierta crítica moderna no se ha privado de destacar los rasgos racistas y reaccionarios de clásicos como *Dune*, de Frank Herbert (un autor claramente alineado con el libertarismo estadounidense e integrante de la Asociación del Rifle), un texto que sin embargo goza de gran popularidad entre la izquierda por su subtexto ecologista.

Las perspectivas conservadoras o directamente reaccionarias suelen ser más abundantes en la comarca de la fantasía, vecina de la ciencia

→



ficción, con el máximo ejemplo de J. R. R. Tolkien en obras como *El Hobbit* o *El señor de los anillos* que, como han señalado infinidad de críticos, se encuentran plagados de estereotipos racistas, lo mismo que muchas novelas de fantasía heroica o de «espada y brujería» (subgénero inaugurado por las icónicas novelas de Conan el bárbaro, de Robert Howard, un integrante del «Círculo de Lovecraft»), donde suelen ser tópicos comunes las castas medievales, los guerreros plenos de testosterona y los magos al servicio del poder. También el ultracristiano y conservador C. S. Lewis ha aportado lo suyo en este plano.

En la ciencia ficción, más allá de los sesgos machistas ya mencionados, podemos encontrar una enorme cantidad de obras que tematizan críticamente los totalitarismos o las utopías reaccionarias. Uno de los subgéneros que abordó con más claridad el problema fue el distópico, desde la fundadora *Nosotros* (1921), de Evgeny Zamiatin —que en 1921 anticipó aspectos del totalitarismo estalinista— hasta *Un mundo feliz*, de Aldous Huxley (que alertó sobre los peligros de la eugenesia y el control social por medio de la farmacología); pasando por *Fahrenheit 451*, de Ray Bradbury, en la que un Estado totalitario prohíbe la lectura, y la ya mencionada 1984 como clásicos indiscutidos.

Las utopías reaccionarias del hombre blanco resentido

Si bien el fenómeno de la ciencia ficción reaccionaria se presenta en su forma más pura en los Estados Unidos, especialmente tras la presidencia de Donald Trump

y el crecimiento de grupos como QAnon, podemos encontrar expresiones en países europeos, donde los grupos de ultraderecha también se multiplican.

En el plano de la recuperación de utopías reaccionarias del siglo XX se destaca la segunda vida que cobró gracias a las redes sociales un texto como *Los diarios de Turner*, una novela publicada con pseudónimo en 1978 por William Luther Pierce, entonces dirigente de un grupo neonazi, que relata una violenta revolución en los Estados Unidos que llega a derrocar al gobierno federal y que en el camino avanza en una guerra santa contra todos los grupos «no blancos», incluyendo afroamericanos, judíos, políticos y otros «actores liberales». El texto fue descrito como «explícitamente racista y antisemita» y definido como «la Biblia de la derecha racista», llegando a inspirar concretamente numerosos crímenes de odio y actos de terrorismo, incluyendo el asesinato de Alan Berg en 1984 o el atentado de Oklahoma City de 1995, entre por lo menos 40 ataques para los que sirvió de inspiración explícita. La ocupación del Capitolio de enero del año pasado fue definida en salas de chat del activismo de derecha en sitios como 4chan, Telegram o Stormfront como el «Día de la cuerda», un ahorcamiento masivo relatado en el libro.

Otro de los textos recuperados por las nuevas derechas, en este caso europeas, es *El desembarco* (*Le Camp des Saints*, su título original), publicada en 1973 por Jean Raspail, un escritor e investigador francés que incluso fue honrado en 1983 como *Officier* de la Legión de Honor. *El desembarco*, que predice el colapso

de la civilización occidental por el masivo arribo de migrantes del Tercer Mundo, volvió a la lista de los más vendidos en 2011 y se estima que lleva más de medio millón de ejemplares vendidos desde 2006. Su autor continuó defendiendo sus puntos de vista racistas y xenófobos en otras obras de ficción y artículos periodísticos. En 2004, la Liga Internacional contra el Racismo y el Antisemitismo lo demandó por «incitación al odio racial», lo que no fue obstáculo para que siga siendo traducido a la mayoría de los idiomas del mundo o para una candidatura a la Academia Francesa en el año 2000.

El libro de Raspail tiene numerosas ediciones en inglés —su actual editora es The Social Contract Press, una empresa dirigida por Jhon Tanton, fundador de la Federation for American Immigration Reform (FAIR), denunciada reiteradamente como «grupo de odio»—. Es que el alerta contra el presunto «genocidio blanco» tiene un importante eco en EE. UU., en parte gracias a las campañas antimigrantes del sitio ultraderechista *Daily Stormer*, de Andrew Anglin, que hace unos años horrorizó a los hombres blancos del país con un alerta contra la «caravana migrante» que presuntamente se dirigía al país desde Sudamérica (en realidad, una manifestación periódica de Pueblo sin Fronteras), incluso logrando que Trump y su vice, Mike Pence, se sumaran a la denuncia contra la inexistente «caravana». También se sabe que el exasesor trumpista e impulsor de medios derechistas Steve Bannon es «fanático» del libro de Raspail y suele usar referencias al mismo. Podemos

citar aquí también a *Sumisión*, la más reciente novela de Houellebecq, que imagina una Francia en la que el ficticio partido Fraternidad Musulmana triunfa en las presidenciales de 2022, venciendo a Marine Le Pen en la segunda vuelta gracias al voto del resto de las fuerzas políticas que buscan impedir la victoria de la ultraderecha (eso sí: hay que reconocerle que anticipó con total claridad uno de los dos protagonistas del balotaje).

Sueños de hierro

En ese magma reaccionario no solo se leen y resignifican obras previas sino que también se producen numerosas ficciones de «anticipación» derechista, textos que pese a su bajísima calidad literaria logran gran circulación entre los grupos supremacistas como vehículos propagandísticos del odio muy accesibles en términos de dificultad literaria. Entre estos se destacan obras como *Hold Back This Day* (algo así como «Posterguemos ese día»), de Kendall Ward (2001), que imagina un mundo futuro en el que un autocrático «Gobierno mundial» impone a la fuerza el mestizaje para obtener «una sola raza» y autoriza una única religión. Frente a este escenario se alza un héroe caucásico, Jeff Huxton, uno de los últimos «blancos puros» que acaba uniéndose a la resistencia de «Nayra» (poco sutilmente, «aryan» escrito al revés), secuestrando una nave y escapando a una colonia blanca en el planeta Marte. *Bedford: A World Vision* (2002), de la escritora sureña Ellen Williams, retrata la lucha de Horace y Virginia Pruitt,

una pareja de piosos cristianos que se rebelan contra un gobierno de un futuro cercano que avala el aborto, la eutanasia y hasta la pedofilia en nombre de la «corrección política».

También podríamos mencionar obras como la pentalogía *Last Jihad* (*La última Jihad*, 2003), de Joel C. Rosenberg, donde un presidente estadounidense apegado a las Escrituras aprueba un ataque nuclear contra Bagdad para luego enfocarse en el combate contra la alianza ruso-iraní, o *Prayers for the Assassin* (2006), de Robert Ferrigno, que imagina un EE. UU. del año 2040 en guerra civil y dividido en cuatro tras ser devastado por ataques nucleares contra sus principales ciudades. Obviamente, la lucha principal es entre una nueva república islámica y la resistente comunidad cristiana del Cinturón Bíblico (los judíos han sido condenados al ostracismo, por ser responsables de la destrucción de Washington y Nueva York). La campaña promocional del libro incluyó el lanzamiento de una web con noticias falsas de los Estados Islámicos de América (Republic World News).

En el mismo camino, la historieta *Liberalism for All* (*Liberalidad para todos*, autodefinida como «el primer comic conservador del mundo»), de Mike Mackey y Donny Lin, presenta a unos heroicos combatientes blancos en lucha contra las políticas ultraprogresistas del Gobierno de Chelsea Clinton y su vicepresidente Michael Moore, quienes llegan a aceptar a Osama Bin Laden como embajador. Delirios casi a la altura de las ficciones que Spinrad imaginó en 1972 para *El sueño de hierro*, una ucronía sobre un Adolf Hitler al que el triunfo

como escritor aleja del camino político para concentrarse en volcar todas sus fantasías supremacistas y antisemitas en la literatura, especialmente en la novela de ciencia ficción *El señor de la esvástica*.

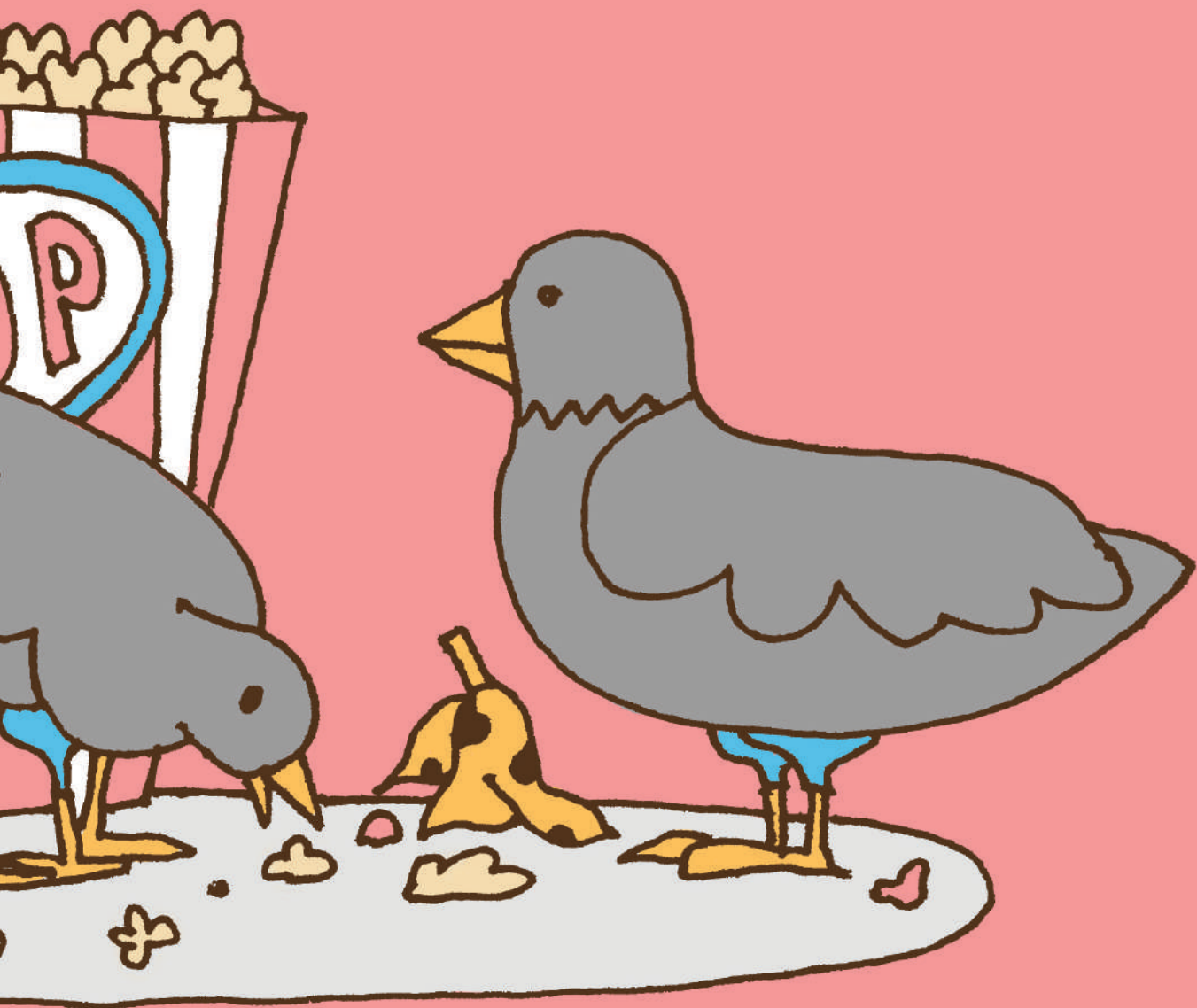
Para terminar con un ejemplo europeo (el neofascismo no es solo estadounidense), recordaremos que en 2001 el escritor y periodista Mario Farneti publicó la primera novela de la trilogía «Occidente», una ucronía que muestra una Italia de 1972 que celebra el cincuentenario del arribo al poder de Mussolini (la trilogía se completó en 2006). A diferencia de su compatriota Giampietro Stocco, que también propone ucronías como *Nero italiano* y *Dea del Caos* para reflexionar críticamente sobre las coyunturas históricas que pueden habilitar salidas totalitarias, el libro de Farneti ha sido fuertemente cuestionado por romantizar y celebrar el autoritarismo fascista.

La propuesta, por supuesto, no es abordar literalmente la lectura de estos textos sino considerarlos como partes de una profunda «batalla cultural» en curso, en la que las nuevas derechas refuerzan por todos los medios un *habitus* cada vez más violento y reaccionario para sus activistas, al tiempo que constituyen expresiones de una suerte de «inconsciente político» de una sociedad en un momento dado que, sin plena conciencia, vuelca en la literatura o el cine algunos de sus más profundos y verdaderos temores y esperanzas. Y es que, como alerta Wilhelm Reich desde su *Psicología de masas del fascismo*, en ciertas coyunturas históricas las grandes masas populares pueden «desear» los totalitarismos más brutales. ×

Étienne Balibar comparte con nosotros sus ideas sobre la libertad en el socialismo.



SU LIBERTAD Y LA NUESTRA



étienne balibar

ILUSTRACIONES
DIEGO PRESTES

TRADUCE
VALENTÍN HUARTE

Todos valoran la libertad. ¿O no? Después de décadas de luchar para ganarse la vida, sin tiempo libre y con un sentimiento generalizado de impotencia, podemos disculpar a la clase trabajadora si olvidó un poco el sentido de la palabra «libertad». O, peor todavía, si reencontró una parte de ese sentido en esa versión siniestra, deformada como por un laberinto de espejos, de las libertades individuales que promueve la derecha libertaria.

El filósofo marxista Étienne Balibar defiende desde hace años la tesis de que la libertad y la democracia son las verdaderas líneas de combate de la lucha socialista. Más que abrazar la política democrática, Balibar convoca a la izquierda a insistir en que un proyecto socialista renovado tendrá que revivir también la misma idea de libertad, corrompida por décadas de hiperindividualismo y consumismo neoliberales. Conversamos con él acerca de las constituciones, la democracia y sobre por qué los socialistas debemos poner más atención en estos temas.

VM / AP. Durante la pandemia, la derecha política, sacando ventaja de las medidas de aislamiento, parece haberse apropiado de la idea de «libertad». La izquierda, mientras tanto, puso el eje en defender valores como el «cuidado» y la «seguridad». ¿Qué podemos esperar del desarrollo futuro de esta polarización?

EB. La idea de libertad ha sido combatida y desafiada desde sus mismos orígenes en la época moderna, porque la noción de «libertad» es una noción dividida o, como dice sugerentemente W. B. Gallie, filósofo analítico británico, es un «concepto esencialmente disputado». Es imposible unificar o subsumir esos conceptos —que además de tener una relevancia política inmediata, conservan siempre una dimensión filosófica o metafísica— bajo una definición única y universalmente aceptada. Son el sitio de un desacuerdo permanente.

Por eso, el conflicto en política no enfrenta a los que valoran la libertad contra los que la niegan o los que prefieren otro principio. Oponen dos conceptos antitéticos de libertad. Tampoco es la clásica distinción entre un concepto «negativo» de libertad y uno «positivo», sino más bien una distinción entre un concepto individualista, preferido por la tradición liberal, y uno democrático, que

implica la agencia colectiva: los ciudadanos se «liberan» unos a otros o se conceden mutuamente la libertad.

Sin embargo, cierta tradición de izquierda, especialmente bajo la influencia de Marx en algunos de sus textos, sostiene la idea de que la libertad es *per se* un valor «burgués». Esta corriente afirman que la libertad no es más que la combinación entre la libertad económica, bajo las formas de la libre competencia y la propiedad privada, y las libertades políticas o jurídicas, a las que estima como realidades puramente «formales». Aunque es una tesis históricamente errada y está fundada en una confusión teórica, tuvo efectos catastróficos y de larga duración en la izquierda. De hecho, es la derecha que supo sacar una enorme ventaja de esa confusión.

Consideraciones similares valen en los casos de las ideas de «cuidado» o de «seguridad», que también son ideas divididas. La experiencia de la pandemia desencadenó procesos interesantes en este sentido. Planteó debates acerca de si deberíamos considerar antidemocráticas las medidas restrictivas «impuestas» por el Estado sobre las libertades individuales o colectivas con la excusa del «cuidado» frente a la diseminación del virus.

Pienso que las teorías de la conspiración —promovidas sobre todo por la extrema derecha, pero también por ciertos sectores de la extrema izquierda—, que sugieren que la pandemia es una invención del Estado o de los capitalistas para imponer una «sociedad de control», son delirantes y muy peligrosas. Pero también creo que medidas coercitivas como el aislamiento, la cuarentena y la vacunación obligatoria, en vez de imponerse de forma autoritaria, deberían discutirse democráticamente con la sociedad, en el ámbito de la medicina y en los distintos niveles del gobierno. Incluso si admitimos que debe existir una norma general, el peligro de que los controles sanitarios terminen amalgamándose con otras formas de vigilancia policial y prolongándose sin necesidad no deja de ser real. Esto plantea la necesidad de una intervención y de una supervisión democráticas.

VM / AP. A veces la izquierda asume que «democracia verdadera» y «socialismo» son prácticamente sinónimos, y que las realidades que estos términos designan encontrarán su realización en la expansión de la democracia más allá de las fronteras de lo político, especialmente hacia el reino de la economía. ¿Es demasiado ingenuo o simplista suponer que existe esa relación intrínseca entre «socialismo» y «democracia»?



EB. Yo creo que efectivamente existe una relación intrínseca entre socialismo y democracia. O, mejor dicho, considerando el hecho desastroso de que, en el pasado, la idea de «socialismo» estuvo vinculada a una abolición más o menos completa de la democracia, lo que llevó finalmente al colapso del socialismo, creo que debemos trabajar con vistas a una combinación «orgánica» entre socialismo y democracia. Por supuesto, eso influye en nuestra comprensión de lo que significa «socialismo», pero tiene el mismo peso en nuestra concepción de la «democracia».

En otra parte argumenté que la historia enseña que existen tres formas principales de instituciones democráticas: la representación, la participación directa y el conflicto social. En el programa «comunista» de Marx, sobre todo después de la Comuna de París, el acento está puesto especialmente en la democracia o en la participación «directas» contra la «representación», que Marx —o sus seguidores— tendió a reducir a la democracia «parlamentaria». Tal vez se apresuró demasiado, y, en lo que respecta a la conflictividad social, puede ser una suposición peligrosa. Después de todo, la forma directa de la democracia es concebida según el modelo de las comunidades pequeñas. En un momento en que los problemas políticos y sociales empiezan a plantearse cada vez más a nivel mundial —basta pensar en las

consecuencias del cambio climático, que se convirtió en el problema central de la humanidad— necesitamos varios grados de socialismo y varias combinaciones de instituciones democráticas que operen en diferentes niveles y que abarquen de lo local a lo mundial.

Por eso no soy muy fan de la fórmula «la libertad verdadera es la que se extiende más allá del reino de la política», que parece conservar sin modificaciones la definición de lo político. La libertad verdadera es la que revoluciona lo político en sí mismo, empezando por su «aislamiento» ficticio de las esferas económica y social. No es cuestión de incluir la política o la agencia política en la praxis revolucionaria, sino de practicar la política de una forma distinta, más igualitaria y creativa. Los partidos socialistas rara vez tuvieron éxito a la hora de preservar esa idea en el largo plazo, pero deberían trabajar hacia ese horizonte.

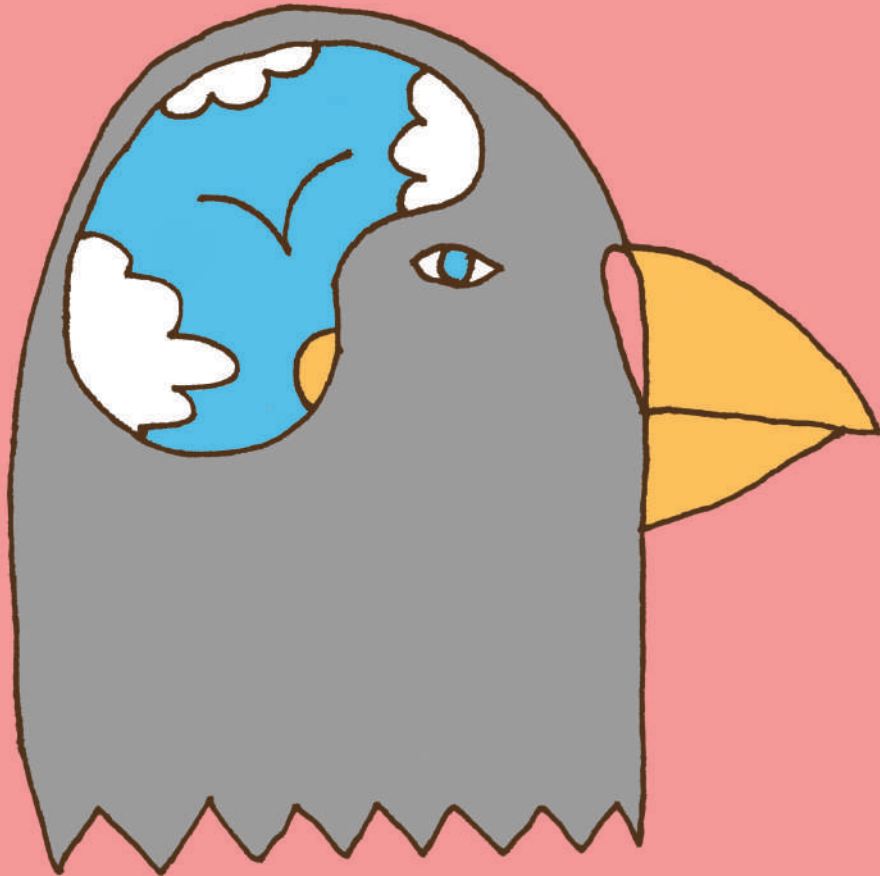
VM / AP. Pasó más de una década desde que acuñaste el término «igual libertad». Entonces, en un momento en que no estaba para nada de moda, lograste colocar la cuestión de los derechos en el primer lugar de la agenda de la izquierda. ¿Ese concepto puede servirnos para desenmarañar un poco las relaciones entre democracia y socialismo a las que hiciste referencia?

¿Podríamos decir que pretendías, en cierto modo, pensar más allá de los límites impuestos por una tendencia cada vez más estéril a cortar la democracia en dos mitades, una socialista, «buena», que esperaría en un futuro distante, y una burguesa, «mala», en el presente?

EB. Acuñé la palabra compuesta «igual libertad» (en francés, *égalité*) en la época del bicentenario de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano y en el marco de un debate sobre el sentido de los principios de la «revolución burguesa». Pero no es del todo una invención mía: existe una larga tradición filológica a la que hice referencia explícita, que remonta a los términos romanos *aequum ius* y *aequa libertas*, renovada no hace tanto tiempo por filósofos «liberales» como John Rawls, que insisten en la importancia de la «libertad igual».

Sin embargo, Rawls canceló inmediatamente la simetría sugerida por la fórmula, explicando que debía existir un «orden lexicográfico» entre «igualdad» y «libertad». En ese sentido, Rawls sostiene que, en caso de existir un conflicto entre los dos valores, la libertad





→ debe prevalecer sobre la igualdad, a la que él considera el valor socialista por excelencia. Yo quería reestablecer la simetría completa en toda su claridad.

Después de publicar mi ensayo, gracias al comentario de Frieder Otto Wolf, filósofo marxista alemán, me llevé la grata sorpresa de que «igualdad» había sido la expresión clave de los discursos de los Niveladores, el ala radical de la Revolución inglesa. Por supuesto, esto reforzó considerablemente mi argumento.

Mi intención no era sugerir que no existe tensión entre «igualdad» y «libertad», o que nunca puede surgir ningún conflicto. Todo lo contrario. Quería describir una relación dialéctica: por un lado, los conflictos son permanentes y es imposible evitarlos, pero deben encontrar una resolución dinámica en cada coyuntura, a través de invenciones institucionales y de prácticas sociales que son inestables por definición.

Por otro lado, es imposible dejar de buscar una resolución, porque la historia demuestra que no puede existir una sociedad o un régimen que proteja universalmente la igualdad pero suprima la libertad. El «socialismo realmente existente» es un buen ejemplo. Y tampoco puede existir un régimen que proteja universalmente las libertades pero permite la desigualdad. En este caso, el ejemplo son las democracias capitalistas. Esta «doble negación» es lo que llamé *elenchus* o «refutación» en el sentido de la lógica antigua (griega).

Pero también quería demostrar que la forma tradicional —liberal o marxista— de separar la idea de los «derechos humanos» de la idea de los «derechos políticos» —o los «derechos del hombre» de los «derechos del ciudadano», según los términos de la Declaración— no era una buena interpretación de los principios clásicos, que de hecho no separan las dos categorías de derechos

o no definen explícitamente los derechos fundamentales como si fueran una realidad separada de los derechos civiles o políticos. Esta lectura coincide con la noción arendtiana de «derecho a tener derechos». La «igualibertad» sería el núcleo de esta unidad dialéctica.

Por lo demás, la idea de «igualibertad» también estaba asociada a tres debates distintos aunque vinculados entre sí. En primer lugar, estaba la polémica que había surgido de la crítica de los regímenes socialistas de tipo soviético, que reprimían las libertades, pero también del «intervencionismo humanitario» occidental y estadounidense. En esencia, el debate era: ¿puede existir algo así como una «política de los derechos humanos», o, por el contrario, el discurso de los «derechos humanos» es un discurso puramente moralista capaz de disfrazar políticas imperialistas? En Francia, Claude Lefort defendía la primera posición y Marcel Gauchet la segunda. En este punto me puse del lado de Lefort, dejando abierta, por supuesto, la cuestión de la aplicación *justa* del principio.

Un segundo debate concernía a la posibilidad de reconciliar los «derechos del hombre» con los «derechos del ciudadano». En otros términos, el punto era explicar que los derechos fundamentales son siempre ya políticos y que el estatus jurídico del ciudadano (es decir, su identificación con una «nacionalidad», denominada por ciertos teóricos estadounidenses como «ciudadanía atribuida») no restringe necesariamente la *universalidad* de los «derechos humanos». Por el contrario, esto significa que, en términos históricos, la reivindicación o el «descubrimiento» de los derechos humanos o fundamentales, en la medida en que son políticos, tienen un carácter «insurreccional». La institución deriva de la insurrección, y no a la inversa. O, mejor dicho, la insurrección implica una «imaginación institucional», un *pouvoir instituant* (según la terminología de Saint-Just, jacobino francés).

Por último, la idea de «igualibertad» plantea una rectificación de la interpretación «marxista estándar» de las revoluciones burguesas y un retorno a la lectura del joven Marx (1843) y a la idea de la revolución permanente: en el núcleo de las insurrecciones «burguesas», o en sus componentes populares, hay una tendencia de eso que denominé «igualibertad». Creo también que esta tendencia es una dimensión clave del comunismo, que siempre subvierte y supera las limitaciones de las constituciones burguesas, ya sea que estén fundadas en la propiedad privada o en las jerarquías raciales o de

género. Por lo tanto, la «igualibertad» es una forma de evitar caer en una visión «lineal» de la historia de las revoluciones, según la cual el momento burgués pertenece al pasado y el momento socialista-comunista pertenece al futuro: es en el presente —en *cada nuevo presente*— que este conflicto debe ser recreado.

VM / AP Salvo excepciones notables, como Toni Negri, la izquierda del siglo XX no mostró tener mucho interés por las constituciones ni por el constitucionalismo. Dicho eso, las últimas dos décadas en América Latina —en Bolivia, en Ecuador y, más recientemente, en Chile— atestiguaron un nuevo ímpetu por traducir la imaginación política radical a las instituciones existentes y a la creación de nuevos derechos.

¿Podemos afirmar que profundizar la relación entre poder constituyente y poder constituido es uno de los desafíos principales del socialismo del siglo XXI?

EB. Creo que la respuesta afirmativa a esta pregunta está implicada en lo que acabo de decir. Por supuesto, no resuelve los problemas concretos y prácticos de las revoluciones, y todos sabemos que las revoluciones están expuestas a todo tipo de amenazas externas y perversiones internas.

Sin embargo, pienso que el proceso constitucional de Chile, sumado a la victoria del presidente Gabriel Boric, son la manifestación de una combinación de fuerzas extremadamente frágil, aunque esperanzadora, que pone en juego un nuevo constitucionalismo en términos a la vez «materiales» —es decir, de derechos y reconocimiento de intereses populares, especialmente de los pueblos indígenas, las mujeres y los trabajadores— y «formales», a saber, procedimientos de discusión y de representación democráticas.

El poder constituyente de Toni Negri es un libro que admiro mucho. Pero me temo que la terminología jurídica que propone termina planteando un dilema: o privilegiamos el «poder constituyente» y la multitud, o privilegiamos el «poder constituido» del Estado, o, alternativamente, concebimos el poder constituido como el *fin* —en los dos sentidos del término— necesario hacia el que apunta todo poder constituyente.

La conclusión, evidente en el caso de Negri, es que debemos evitar que el poder constituyente avance hacia una constitución real. Por mi parte, prefiero el término *pouvoir instituant* («poder instituyente») que remite a

→

→

una capacidad de «crear instituciones» que es inherente a toda insurrección.

VM / AP En tus escritos aparece la idea de que la precarización laboral y la fragmentación de la clase obrera tienen su corolario en una concepción más bien desarraigada de la ciudadanía y en un individualismo negativo. Esta tendencia también parece operar tras lo que suele denominarse la crisis de la forma partido o del partido de masas en las democracias modernas. ¿Existe una manera de recuperar la forma partido que signifique algo más que un simple proselitismo para volver a los viejos partidos de masas de la socialdemocracia? ¿Tal vez un partido movimiento?

EB Los partidos de masas con una dimensión democrática siempre han trabajado en articulación con «movimientos», más aún si no son meras «correas de transmisión» (infame metáfora estalinista). Si retomamos el sentido original que tenía la categoría «partido» en *El manifiesto del Partido Comunista* de Marx y Engels, comprendemos que no hacía referencia a una organización separada. Es una doctrina que combina una visión de la historia, el rol revolucionario del proletariado y el programa de transición política y social hacia una sociedad sin clases. Y esa doctrina puede volverse «hegemónica» en muchos movimientos, creando así algo semejante a un «movimiento de movimientos».

La idea de la «forma partido» como organización separada y disciplinada es posterior. Surgió en un momento en que el imperativo era reunir fuerzas —sobre todo, y pese a los compromisos «internacionalistas», a nivel nacional— para «tomar el poder del Estado», fundamentalmente en términos electorales, después en términos revolucionarios y, más tarde, en el marco de una combinación estratégica de ambos: es la noción gramsciana de «guerra de posiciones».

Creo que, por una serie de motivos históricos y sociales, las dos formas quedaron obsoletas, aun cuando debemos conservar ciertos elementos constitutivos de ambas (por ejemplo, el problema de la «hegemonía» política o el problema de la «organización» política). En primer lugar, me parece que si creemos que en una sociedad de antagonismos profundos los cambios solo pueden surgir de la lucha en sus múltiples formas —de ahí la expresión de «parcialidad» o «partidismo»— y, en segundo lugar, si pensamos que en un momento en que el poder está concentrado en las manos de una élite

y tecnocrática contra la que debe emerger un amplio contrapoder popular, entonces debemos buscar o inventar una nueva «forma partido» en el marco de las experiencias existentes. Pero las formas no están determinadas, no existe un «modelo» del partido por venir.

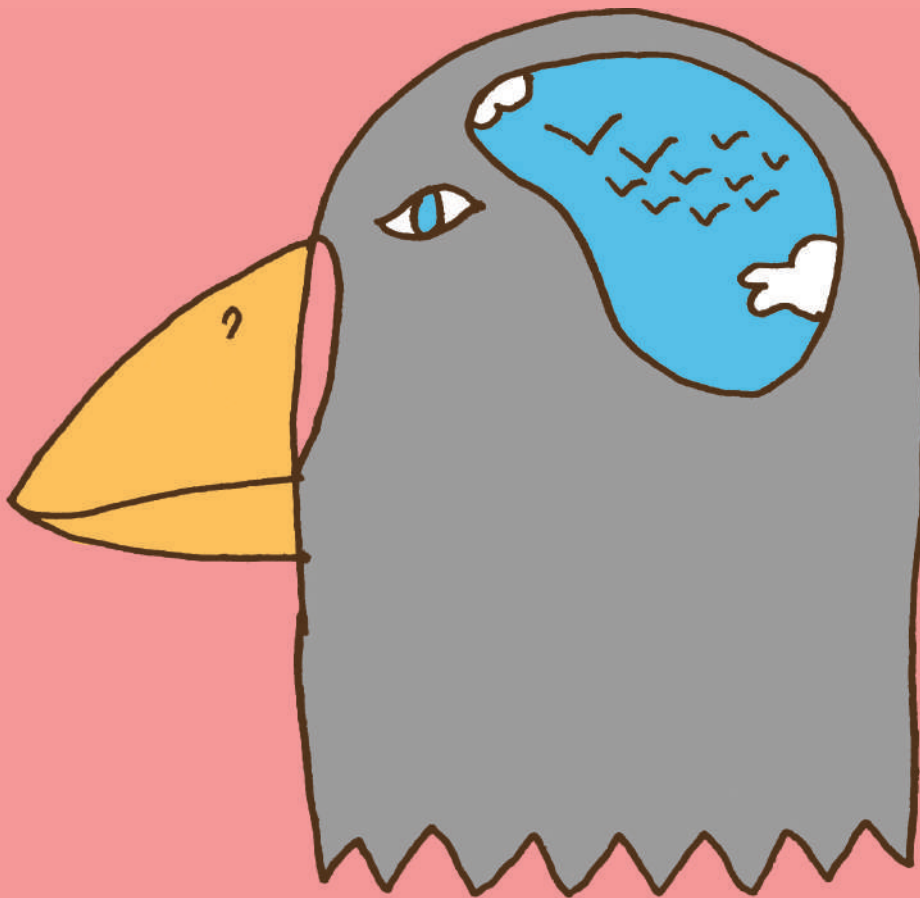
No obstante, esto plantea una serie de cuestiones. Primero: el partido socialdemócrata tradicional es un partido que organiza elementos de la «sociedad civil», sea directamente o sea a través de organizaciones subsidiarias, con vistas a controlar o tomar el aparato de Estado. Por lo tanto, está fundado en una representación dualista de la sociedad y de la nación, donde la «sociedad civil» y el «Estado» mantienen un vínculo de exterioridad. Gramsci percibió los límites de esta representación cuando analizó la emergencia del «Estado de bienestar». En la misma dirección, Poulantzas llegó más lejos.

Debemos comprender que la lucha política permea tanto el Estado como la sociedad, incluso en los casos en que el Estado de bienestar es ineficaz —es decir, fuera del «Norte»— o es progresivamente desmantelado por las políticas neoliberales. En este caso, cuando está en juego, por ejemplo, la democratización de los «servicios públicos», son los movimientos civiles y no los «partidos» en el sentido parlamentario, ni mucho menos las organizaciones «subversivas», los que suelen dirigir mejor la lucha.

Segundo: tienen razón cuando enfatizan en su pregunta el «individualismo negativo». Yo no inventé esa fórmula. La tomé de un libro de Robert Castel, gran sociólogo francés, titulado *Las metamorfosis de la cuestión social: una crónica del salariado*. Él terminó abandonando la fórmula porque sus connotaciones «negativas» hacían que fuese difícil utilizarlas en conversaciones con trabajadores precarizados (en general, jóvenes), que la rechazaban por considerarla estigmatizante.

Por mi parte, aunque soy consciente de ese problema, decido sostener la expresión porque creo que toca una cuestión importante: las formas de organización política del movimiento obrero estaban vinculadas a un sentido y a prácticas concretas de solidaridad, fundadas en parte en las condiciones del proceso de trabajo y en parte heredadas y transpuestas de las tradiciones «comunitarias» y de la memoria de los obreros desplazados de las comunidades agrícolas. E. P. Thompson y otros historiadores exploraron esta dimensión.

Las políticas neoliberales desmantelan sistemáticamente las condiciones que hacen posibles estos lazos



de solidaridad y en ese sentido son conscientemente *contrarrevolucionarias*: crean precariedad absoluta y promueven lo que Castel denomina «desafiliación». Estas formas de precariedad tienden a chocar con otras formas de precariedad, como por ejemplo, el *déracinement* [desarraigo] de los trabajadores migrantes respecto a sus propias formas de solidaridad étnica, cultural, racial y hasta religiosa. Ninguna forma de partidismo democrático socialista o comunista surgirá sin que antes enfrentemos y resolvamos estas «contradicciones en el seno del pueblo». Y no es una tarea fácil.

Tercero: hablar de «partido de masas» y de la articulación entre el «partido» y los «movimientos» es también, inevitablemente, plantear la polémica cuestión de las diferencias y analogías entre las tradiciones socialista y fascista. Aunque no las confundo, pienso que tenemos que analizar con mucha seriedad, en términos

históricos y también en el presente, la cuestión de la circulación de estos modelos y las posibilidades de pervisión de uno por el otro. Es una enseñanza del siglo XX que no deberíamos olvidar. También es uno de los motivos por los que es tan importante insistir en combinar el proyecto socialista con formas de compromiso y prácticas de democracia radicales. Aquí se plantean cuestiones clave de la institución de la «forma partido» como la disciplina interna, la función del «líder», etc. También creo que es absolutamente inevitable pensar este tema si nos aferramos a la idea y a los principios del internacionalismo: un socialismo no «internacionalista» terminará siendo «nacionalsocialista» porque no existe ningún término medio.

La cuestión del internacionalismo es fundamental por muchos motivos y está vinculada inextricablemente



con la cuestión del «movimiento de movimientos». Fue uno de los ejes que intentó renovar el Foro Social Mundial. En primer lugar, está el tema fundamental del racismo. Aunque tengan diferentes expresiones y niveles de intensidad, todas las formas del racismo tienen en común una representación exclusivista de la «nación» (y esto no es meramente una característica del supremacismo blanco, por más importante que sea este en los países occidentales del norte). En segundo lugar, está el tema de la paz, del desarme, de la oposición a la guerra, que deben seguir siendo posiciones de principio, aun en los casos en que debemos apoyar la resistencia de un pueblo contra la invasión o contra la ocupación, como sucede ahora en Ucrania. Y, en tercer lugar, está la cuestión del calentamiento global, es decir, de organizar campañas exitosas para presionar a los gobiernos y a las empresas y para popularizar nuevas formas de vida. Es una lucha gigantesca, que tal vez parezca desesperada, pero es inevitable. Hoy todo «socialismo» está obligado a ser un «ecosocialismo».

VM / AP Hace poco, en *Histoire Interminable. D'un siècle l'autre. Écrits I* [La Découverte, 2020], volviste, con un punto de vista novedoso, sobre un viejo debate: la transición socialista. Recuperando el viejo adagio de Bernstein —«El objetivo final no es nada, el movimiento lo es todo»—, tu intención parece ser pensar la cuestión de la transición librada de las trabas tradicionales del «etapismo» y del «estatismo». ¿Cómo es una transición socialista en la que «el objetivo final no es nada»?

EB. Para evitar toda confusión, aclaro que saqué de contexto la fórmula de Bernstein, es decir, el alegato de 1899 en favor del «gradualismo» y el subsiguiente «debate Bernstein» que involucró a la socialdemocracia europea. Citando la fórmula de Bernstein, no pretendo sugerir que no hay objetivos finales o que los objetivos finales no son importantes, sino que son inmanentes al movimiento y que entonces se redefinen y aclaran a medida que el movimiento se desarrolla, que sus fuerzas se unen y que se identifican y superan los distintos obstáculos.

Por lo tanto, considero que la fórmula es en lo esencial un sinónimo de la famosa definición del comunismo propuesta por Marx en *La ideología alemana* (1845): un movimiento que transforma/abole (el término en alemán es *aufhebt*, categoría clave de la dialéctica) el «estado de cosas» existente, es decir, la forma actual

de la sociedad. También asocié la fórmula de Bernstein con la idea de que la democracia conflictiva no es solo un instrumento, sino que seguirá siendo «eternamente» la característica intrínseca de una sociedad cuyo fin no es un régimen institucional determinado sino la capacidad permanente de transformarse y regenerarse. Por este motivo digo que no hay «objetivo final», es decir, no hay ningún objetivo capaz de representar un fin absoluto.

Hoy, sin abandonar la referencia a Marx, añadiría, tal vez con un espíritu más crítico, que esta tesis implica rechazar el supuesto metafísico que encontramos en el prólogo de 1859 a la *Contribución a la crítica de la economía política*. «La humanidad se propone siempre únicamente los objetivos que puede alcanzar, porque, mirando mejor, se encontrará siempre que estos objetivos solo surgen cuando ya se dan o, por lo menos, se están gestando las condiciones materiales para su realización». Esto está mal. Cuando están en juego los «objetivos» más importantes, la humanidad justamente no cuenta con las condiciones de la solución. Debe inventarlas y crearlas, y ese es un proceso «aleatorio» —como escribió mi maestro Althusser en sus últimos ensayos— que se despliega en el curso del movimiento. De hecho, la metafísica evolucionista está estrechamente vinculada con lo que ustedes definieron como «etapismo».

Pero renunciar al etapismo y al estatismo no es renunciar a la idea de la transición, mucho menos a la idea de una transición revolucionaria. Hoy este problema está a la orden del día, y debemos explorarlo en sus múltiples formas, desde los objetivos más inmediatos y urgentes, hasta las nuevas formas de organización y las instituciones radicalmente democráticas, todo lo cual quiere decir que no se trata simplemente de «utilizar» las formas de poder existentes sin antes «deconstruirlas».

En el libro al que hacen referencia propuse generalizar la consigna de Lenin: el Estado en la «dictadura del proletariado» es una unidad de opuestos, un «Estado no Estado» o un Estado que comienza inmediatamente a «extinguirse». Por supuesto, no es eso lo que sucedió en la historia real de la Unión Soviética, pero la idea de que la «transición» es un movimiento que transforma sus propias fuerzas y formas constitucionales contiene una intuición fundamental. Por eso propongo analizar la transición como un proceso que involucra instancias de «Estado no Estado», «mercado no mercado» y hasta

“

**LA LIBERTAD
VERDADERA
ES LA QUE
REVOLUCIONA
LO POLÍTICO
EN SÍ MISMO,
EMPEZANDO POR
SU «AISLAMIENTO»
FICTICIO
DE LAS ESFERAS
ECONÓMICA
Y SOCIAL.**

«industria no industria» (que sugiere una revolución en la idea misma de «productividad»).

VM / AP Junto con el debate de la transición, la izquierda también abandonó en gran medida las discusiones sobre el uso legítimo, democrático o incluso revolucionario de la violencia. Aunque muchos años después del denominado ejército popular maoísta sigue habiendo ejemplos de políticas comunitarias —entre los kurdos, o en México—, la cuestión de la gestión democrática del conflicto parece haber desaparecido del discurso de la izquierda. Ya que gran parte de su pensamiento gira en torno a la cuestión de la violencia política, ¿no deberíamos pensar más profundamente el significado de la democratización de las instituciones sociales responsables del uso de la violencia?

EB. La cuestión del uso de la violencia y de la fuerza plantea una cuestión metafísica y una cuestión política. La función y las condiciones del ejercicio de la violencia, especialmente de la violencia «militarizada», están todo el tiempo generando divisiones.

Discutir el tema en toda su complejidad implicaría abrir un debate muy largo, pero creo que vale la pena mencionar algunos puntos. En primer lugar, no puede haber una doctrina política indiferenciada y universal sobre el uso de la violencia en el marco de transformaciones sociales, porque nadie *elige* libremente las condiciones de su acción. No es cierto que en toda situación política solo existe una posibilidad, que es reaccionar a la violencia del orden social dominante con una «violencia revolucionaria» simétrica. La característica universal de las sociedades de clase, y en general de todos los Estados fundados en la opresión, es que los sectores dominantes hacen uso libre de una violencia contrarrevolucionaria preventiva y están dispuestos a recurrir abiertamente a la violencia para proteger sus privilegios. Por lo tanto, es imposible deducir exclusivamente a partir de sus intereses los límites a los que son capaces de llegar cuando un movimiento democrático desafía su dominación. Esa es una cuestión que remite a la relación política de fuerzas. Y ese es el punto donde comienza la política concreta.

En segundo lugar, cada vez que se recurrió a la violencia —incluso a la guerra— con fines auténticamente revolucionarios, se lo hizo bajo formas igualitarias que difieren de las de la tradición militarista de los ejércitos nacionales o imperiales. Con todas sus diferencias, es lo que muestran los ejemplos de Rojava o de Chiapas a los



→ que hicieron referencia en su pregunta. El caso del «ejército popular» maoísta y la «larga marcha» ameritan un análisis crítico porque, por un lado, tal vez sean el ejemplo más importante de todo el siglo XX de una movilización popular de masas y de campesinos pobres que resistió contra una invasión imperialista-fascista y que tuvo como fin su propia emancipación social y la realización de los ideales comunistas de la igualdad. Es cierto que probablemente nada de eso hubiera ocurrido sin la «dirección» y la «disciplina» impuestas por el Partido Comunista. Digo probablemente porque también estuvo en juego el «aprovechamiento» de toda una tradición antigua de rebeliones campesinas contra los propietarios de la tierra y contra los caudillos militares, etc. Pero, en retrospectiva, es imposible no preguntarse si en la historia moderna de China, que tiene casi un siglo, es el nacionalismo el que sirvió a los fines del comunismo o, a la inversa, el comunismo el que sirvió a los fines del nacionalismo. Es un caso típico de la «astucia de la razón» hegeliana.

En tercer lugar, volviendo a la filosofía marxista de la historia contenida en el prefacio de 1859, notamos que la representación evolucionista, etapista y también determinista del progreso social, combinada con la idea «dialéctica» de que el motor de la historia es el conflicto, el «poder de la negación», etcétera, también generó la idea —formulada explícitamente en un pasaje famoso de *El capital*— de que la violencia es la «partera de toda sociedad vieja preñada de una nueva» (fórmula que remite, de hecho, a una vieja alegoría mesiánica). De aquí la convicción metafísica de que, en «situaciones revolucionarias», la violencia puede *acelerar* el curso de la transformación o de la transición, pero nunca *desviarlo* ni *invertirlo*. Y la convicción, también metafísica, de que la fuerza revolucionaria (partido, movimiento, clase, etc.), en busca de conquistar sus objetivos, podría servirse de la violencia, incluso de la violencia extrema, sin ser afectada internamente por los efectos disolventes de esa violencia.

Un caso donde vemos la consecuencia de este razonamiento es la Revolución rusa, que empezó con la famosa reivindicación de «transformar la guerra imperialista en guerra civil» y terminó con la construcción de un sistema político totalmente militarizado, temiendo la rebelión de sus ciudadanos y eliminando a sus propios activistas. Es cierto que todo sucedió en el marco de una contrarrevolución violenta, pero lo cierto es que la revolución no estaba ideológicamente preparada para analizar estas retroacciones. Lenin y Gandhi

permanecieron completamente ajenos el uno al otro. Estas son las cuestiones que traté de discutir en mi libro *Violencias, identidades y civilidad* (Gedisa, 2009), donde intenté trazar una línea de demarcación problemática entre violencia y «violencia extrema», es decir, la que ya no funciona como «instrumento» con su propia racionalidad política en el sentido clausewitziano.

En cuarto lugar, la coyuntura actual, incluidas las formas de violencia extrema de Oriente Medio —tantos las internas como las que generan las intervenciones imperialistas extranjeras— y la guerra desatada ahora en Europa, ilustra el hecho deprimente de que la «economía de la violencia extrema» no es una excepción sino la normalidad o, más bien, que es un «estado de excepción normalizado». Achille Mbembe habla del «embrutecimiento» de nuestras sociedades. Como sea, es imposible reglar de antemano el uso de la violencia o de la contraviolencia en un proceso revolucionario, pero todo esto debería ser una advertencia de que, en ciertos casos, la contraviolencia puede terminar simplemente sumándose a esa escalada generalizada de violencia a la que me refiero con el título de cementerio de la política. Ese es el problema que intento pensar con la categoría de «civilidad», que no defino ni como «no violencia» ni como «contraviolencia», sino como «antiviolencia».

VM / AP. Si podemos cerrar parafraseando a Rosa Luxemburgo: deberíamos pensar el socialismo como una construcción histórica más que como un futuro garantizado. Aún en ese caso, ¿no te parece que a nuestro socialismo le falta una mayor dosis de utopía?

EB. La utopía es un ingrediente esencial y orgánico de toda acción y proceso que apunten a la transformación de este mundo invivible e inaceptable. No me opongo a la idea de «imaginar el futuro». Más bien todo lo contrario, siempre que no se identifique con la elaboración de planes detallados para la organización de la «sociedad socialista». Aunque, incluso ahí, los proyectos más extraordinarios del «socialismo utópico» del siglo XIX, como los de Fourier u Owen, encarnaron de hecho una rica imaginación insurreccional. Sin embargo, prefiero un utopismo con la capacidad de subvertir las normas y las instituciones existentes, fundado en prácticas de resistencia reales y en modos de existencia alternativos. Tal vez «experimentación del futuro» sea una buena fórmula: un «futuro» que puede modificarse mientras emerge vigorosamente. ✕

la guillotina

A LA DERECHA ESTÁ LA PARED

Extrema derecha y cambio climático

Existe algo peor que una catástrofe climática: una catástrofe climática más fascismo.

El comienzo del siglo XXI nos coloca frente al crecimiento simultáneo de dos amenazas terribles.

Por un lado, el agravamiento del cambio climático está provocando fenómenos extremos que son mortíferos, destructivos y cada vez más intensos y frecuentes: megaincendios, inundaciones y deslizamientos de tierra, sequías y calores intensos. Corremos el riesgo de franquear, en un plazo más o menos corto, un punto de no retorno dejando inhabitables regiones enteras del planeta y forzando el exilio de cientos de millones de seres humanos.

Por otro lado, están creciendo corrientes de extrema derecha neofascista que polarizan el debate público, imponen sus temas

nauseabundos, racistas y sexistas y popularizan teorías conspirativas como la del «gran reemplazo». Los casos más conocidos son el de Trump en Estados Unidos y el de Bolsonaro en Brasil, pero estas fuerzas están conquistando cada vez más poder en Europa (Hungría, Polonia, Italia, Austria) y también en Turquía, Israel, Rusia, India, Filipinas y Egipto.

Aunque operan en planos distintos —el primero remite a las condiciones físicas de nuestra existencia, el segundo a las condiciones ideológicas y políticas— los dos peligros no están desvinculados. Pero la relación entre las crisis ecológicas y el ascenso de la extrema derecha es múltiple y compleja. Son bidireccionales, conciernen a discursos y a políticas concretas, tienen

sus raíces en el pasado pero pesan sobre el futuro.

Discursos de geometría variable

La extrema derecha es capaz de adoptar discursos diametralmente opuestos, alternando entre el culto a la tecnología y a la industria a un ecologismo aparentemente radical.

En la cuestión del cambio climático, encontramos de todo en la extrema derecha: desde el negacionismo más desenfundado, que hace de cuenta que el calentamiento global no existe y encubre su naturaleza antrópica y la responsabilidad de las energías fósiles, hasta el catastrofismo colapsista más cínico, que alimenta una lucha por la supervivencia imbuida de todos los códigos de guerra machistas y supremacistas.

En Francia, la Agrupación Nacional de Marine Le Pen está adoptando ciertos cambios superficiales para tratar de ocupar el terreno ecológico. De hecho, hace veinte años,



el Frente Nacional de Jean-Marie Le Pen (padre de Marine), abiertamente negacionista del cambio climático, sostenía que la ecología representaba «la religión de los *bourgeois-bohème* [burgués-bohemio]. Pero sucede que hoy, si uno tiene pretensiones de representar una alternativa de gobierno, es imposible posicionarse contra la ecología: todo discurso político tiene que tener ciertos matices verdes.

La Agrupación Nacional no deja de ser un partido que defiende férreamente la energía nuclear y el sector automotriz. De hecho, afirma que, víctimas de «una fiscalidad punitiva y culpabilizante», las automotrices estarían siendo acusadas ilegítimamente de representar un peligro para la sociedad. Y, al mismo tiempo, la organización de Le Pen combate la energía eólica en nombre de la «defensa del paisaje». Propone aplicar impuestos sobre ciertos rubros vinculados a la alimentación con el fin de «alentar la agricultura familiar y los mercados locales»,

pero está preocupada porque dice que vamos «demasiado rápido cuando exigimos que en 2030 el 25% de la superficie cultivada debería responder a los criterios de la bioagricultura». Se opone a la prohibición de las insecticidas.

Marine Le Pen fustiga una tendencia a la que se refiere como «un fundamentalismo que pretende terminar con nuestras costumbres», pero se presenta como «la candidata de la agricultura familiar y de la relocalización de la producción», que según ella hacen a «la verdadera ecología». Uno de sus representantes declaró que «las fronteras son las mejores aliadas de la ecología». En realidad, el reciente tinte verde de la Agrupación Nacional se deja resumir en su tradicional «patriotismo económico» y su típica política antinmigración.

En cualquier caso, la ecología no es inmune al fascismo. Existe una ecología fascista que encarnó en los (ex)nazis racistas, paganos y amantes de la naturaleza de los años 1970 y que ahora pulula en las

corrientes que reivindican la identidad (expresadas por la candidatura de Zemmour en las últimas elecciones presidenciales).

Su ecología o la nuestra

El ecofascismo impulsa un «regionalismo de las raíces», el rechazo a la reproducción asistida en nombre del combate contra «la manipulación de los cuerpos» y una «ecología de la población» que predica «la gran separación» con el fin de conservar lo que denomina «bloques etnoculturales». Los orígenes de esta tendencia están en cierta ecología reaccionaria del siglo XIX que consideraba que la naturaleza era una realidad inmutable que había que proteger a toda costa, incluso si eso implicaba reducir la población humana (sobre todo la pobre). Se inspira en el movimiento *völkisch* alemán de finales del siglo XIX, que combinaba el ambientalismo con un nacionalismo xenófobo. De





ahí el lema nazi «Blut und Boden» (sangre y tierra) que buscaba definir una comunidad política racialmente homogénea sobre un territorio delimitado por fronteras naturales.

Hoy el neofascismo está a la ofensiva y está intentando sacar ventaja de la confusión que reina en nuestras corrientes ecologistas en cuanto al rechazo de la sociedad de consumo y de la técnica y la crítica del capitalismo mundializado. Tomar en serio esta amenaza exige politizar nuestra crítica del desarrollo capitalista y precisar el contenido de clase de un decrecimiento justo, defender una ecología feminista que no cede sobre los derechos de las mujeres y de la comunidad LGTBIQ, que combate el virilismo y que pone en el centro de su agenda el cuidado de los seres humanos, de la vida y de los ecosistemas.

Los pueblos del Sur, en particular los pueblos originarios, pero también las poblaciones racializadas de los países del Norte, son las primeras víctimas del cambio climático y de la contaminación porque viven en los lugares más expuestos y porque carecen de medidas de protección y de seguridad. Son la vanguardia de las movilizaciones contra la destrucción de sus territorios y lugares de vida perpetrada por los grandes proyectos extractivistas. Lejos de reducirse, el saqueo de materias primas que ha asolado al Sur global durante siglos se extiende ahora a nuevos recursos, aunque sea bajo el disfraz del capitalismo verde. Por eso el antirracismo, el internacionalismo, el anticolonialismo deben marcar el rumbo de nuestra ecología. Son esos los rasgos que definen la diferencia fundamental que nos separa de todos los reaccionarios.

Criminales climáticos en el poder

Durante su campaña, Trump declaró que el calentamiento global era «un concepto creado por los chinos con el fin de hacer que la industria manufacturera estadounidense pierda competitividad». Cuando llegó al poder, denunció el Acuerdo de París y después se retiró del Fondo Verde. Sus cuatro años de mandato han servido para la aplicación sistemática de una política criminal al servicio del extractivismo fósil: destrucción de los instrumentos científicos de evaluación, supresión de las medidas de regulación y de control, abolición de las disposiciones en favor de la eficiencia energética de los motores de los automóviles, autorización de la exploración petrolífera en Alaska y del *fracking* y relanzamiento de la construcción de los oleoductos de Keystone XL y Dakota Access. La Universidad de Columbia (Nueva York) enumeró no menos de 163 acciones legislativas y reglamentarias del gobierno de Trump que apuntaban contra la lucha por el cambio climático y la contaminación.

El segundo ejemplo es el de Bolsonaro en Brasil, del que Michael Löwy afirma que «entre los gobiernos de derecha, es el que tiene más rasgos neofascistas». Bolsonaro ha implementado una política radical de deforestación y destrucción de los pueblos del Amazonas, apoyada por los agronegocios y el sector minero. Adopta una línea racista contra los pueblos originarios: «Hay muchas reservas que son demasiado grandes. Las minorías deben plegarse a la mayoría. Las minorías tendrán que adaptarse o simplemente desaparecer». Y, haciendo gala de un maltusianismo explícito, dice que la solución

al problema del cambio climático no es limitar las actividades humanas, sino regular los nacimientos: «El crecimiento demográfico explosivo conduce a la deforestación [...]. Por eso necesitamos una política de planificación familiar. Yo creo que esa es la forma de reducir la presión que conduce al calentamiento del planeta».

Tampoco debemos dejar de señalar la inacción criminal de los demás gobiernos que participan del Acuerdo de París, de las Conferencias de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático y que están comprometidos supuestamente con alcanzar la eliminación completa del carbono en 2050. Esos gobiernos son los verdaderos culpables y siguen anunciando intervenciones que llevan directamente a la catástrofe, deciden conscientemente aumentar las emisiones de gases de efecto invernadero y hacen recaer sobre el Sur global la carga de las compensaciones y de la devastación, de la que se niegan a asumir las pérdidas y los daños.

Como sea, hay que destacar que las políticas implementadas por esta extrema derecha negacionista del cambio climático representan los intereses de una fracción del capital y podrían estar anticipando la orientación que asumirán estos sectores cuando la crisis se agrave.

¡Mejor terminar con el mundo que con el capitalismo!

En *La finance autoritaire — vers la fin du néolibéralisme*, Marlène Benquet y Théo Beourgeron consideran

que el Brexit, la elección de Orban en Hungría, la de Duda en Polonia, la de Trump en Estados Unidos y la de Bolsonaro en Brasil son signos de un nuevo momento del capitalismo. Ese momento sería caracterizado por un libertarismo autoritario promovido, además de por los sectores de los combustibles fósiles, por lo que denominan «la segunda financierización»: el uso de fondos de capital, de inversión, de cobertura y de otros instrumentos financieros para sacar provecho del desastre ecológico en curso. El negacionismo de estos sectores no apunta tanto a ocultar la realidad del cambio climático, que consideran que podría brindar nuevas «oportunidades económicas», sino a combatir las medidas de limitación y de regulación del capital indispensables para frenar la catástrofe.

Por supuesto, las «oportunidades económicas» pasan por privatizar y financierizar el mundo viviente y el clima. Retomando la tesis de la «tragedia de los comunes» de Garrett Hardin, que muestra la incompatibilidad entre la gestión colectiva de un bien natural y su conservación, el mundo de las finanzas pretende proteger la naturaleza privatizándola por completo, abriendo así nuevos horizontes de acumulación de capital. Esa nueva fase de apropiación conlleva una negación radical de los derechos de los pueblos, especialmente los del Sur global y los originarios, y es indisoluble del racismo y del supremacismo blanco.

En ese claroscuro surgen los monstruos

Daniel Tanuro, en *Le moment Trump*, analiza la novedad del

fenómeno Trump y su alcance mundial. Nos pone en guardia contra la enorme amenaza que representa la hegemonía reaccionaria en tanto «posible vehículo para reforzar el poder ejecutivo, que es una condición necesaria para profundizar el neoliberalismo». También advierte que la situación crea un ambiente propicio para «el desarrollo de una extrema derecha aún más peligrosa e incluso de un auténtico movimiento fascista».

En efecto, es a través de la crisis que el fascismo puede imponerse. Tiene que quedar claro que si dejamos actuar a esos vampiros, si los pobres no hacen pagar a los capitalistas el decrecimiento, este terminará imponiéndose mediante una catástrofe humana porque la física no está sujeta a negociaciones de ningún tipo. La expresión política de esta «solución» es el fascismo.

Según Andreas Malm y el Colectivo Zetkin, es probable que, cuando la crisis empiece a agravarse, la extrema derecha se manifieste como una fuerza política que defiende de manera autoritaria los combustibles fósiles y los privilegios que generan, hasta el punto de promover una especie de apartheid climático.

En otros términos, si no revertimos las políticas actuales, si no tomamos medidas radicales para limitar las emisiones de gases de efecto invernadero en el corto plazo, la humanidad enfrentará un cataclismo sin precedente. Esas circunstancias podrían fomentar el surgimiento de formas de fascismo que impongan respuestas totalitarias, maltusianas y segregacionistas.

Ecosocialismo o barbarie

Por lo tanto, el antifascismo actual es indisoluble del combate contra el cambio climático. La destrucción que conlleva el desastre medioambiental es capaz de generar las condiciones para que la amenaza fascista se convierta en una realidad mortífera.

Pero es imposible solucionar una situación de emergencia absoluta surgida de décadas de inacción con medidas tímidas. La alternativa es continuar la marcha a la barbarie o terminar con el capitalismo. Sí, la revolución está objetivamente en la agenda en el sentido de que es objetivamente necesaria y en el sentido de que la única salida humanamente aceptable a esta situación es la construcción de un poderoso movimiento de transformación revolucionaria capaz de imponer una ruptura con el capitalismo y con su lógica productivista. Pero esa perspectiva está lejos de constituir el objetivo común de todos los explotados y oprimidos del mundo. Por eso la revolución parece distante.

Si no queremos contentarnos con repetir la consigna «una sola solución, la revolución», ni perder el rumbo adaptándonos a un capitalismo verde imposible, tenemos que asumir la tarea de rellenar el abismo que separa lo que es objetivamente necesario de lo que es subjetivamente posible. Esto requiere un programa ecosocialista que contenga un conjunto de propuestas que esboce una respuesta anticapitalista global a la situación objetiva, e implementar formas de acción fundadas en la autoorganización democrática de todas las personas explotadas y oprimidas. ✕

The Department of Decolonialism

La teoría decolonial, ¿una astucia de la razón occidental?

Desde hace más de dos décadas el giro decolonial viene configurando los principales debates del campo intelectual latinoamericano. En su momento dicho giro —que tomó cuerpo en abierta sintonía con los estudios subalternos indios— significó un saludable puñetazo sobre la mesa de la academia global, en una operación intelectual que atacó de raíz a la tradición moderna europea y, más específicamente, a uno de los núcleos fundantes de su relato: la vocación universalista. Echando mano de la tradición latinoamericana y caribeña, con autores como Frantz Fanon o José Carlos Mariátegui, la teoría decolonial sostuvo que el universalismo europeo no había sido otra cosa que el reverso de una expansión colonial y capitalista.

Al dividir el mundo en dos universos irreconciliables —el progreso

y el atraso, la civilización y la barbarie—, el poder imperial europeo se puso a sí mismo en el centro focal desde donde irradiaban las formas universales que habrían de civilizar el planeta y conducirlo por la senda de la liberación humana. El giro decolonial, por tanto, creó las condiciones epistémicas para pensar las costuras opresoras que hacían posible esta trama narrativa de carácter universal. Y, en contrapartida, apostó radicalmente por la afirmación de la otredad, el particularismo y el carácter fragmentario del mundo. Solo desde allí, impugnando totalmente cualquier pretensión universal — se argumentó —, podía llevarse a cabo tal empresa descolonizadora.

A estas alturas nadie puede poner en duda la verdad expresada en el diagnóstico, esto es, el carácter opresor del eurocentrismo. Pero sí



es posible (y necesario, pasadas unas cuantas décadas) preguntarnos qué operaciones intelectuales impulsó el giro decolonial con esta verdad e indagar en los efectos de su apuesta en el marco del legado de pensamiento latinoamericano y caribeño.

En concreto, urge marcar algunas distancias con respecto a este giro y de paso explorar hasta qué punto sus presupuestos teóricos han dejado de ser útiles para pensar los desafíos actuales de la emancipación. En otras palabras, ¿qué nos hemos dejado por el camino cuando decidimos tirar por la borda el legado moderno, descartado por obra y gracia de la crítica decolonial como un simple apartado del imperialismo occidental?

Universidades (de)coloniales

Una de las primeras cosas que no podemos pasar por alto es que el éxito de este giro intelectual es indisoluble del lugar que ocupa en los

centros metropolitanos de conocimiento a escala global. Esta situación de la geopolítica epistémica no es motivo para descalificar ni ensalzar ninguna producción intelectual *per se*. Es decir, se puede pensar desde cualquier lugar. Pero sí debería obligarnos a tener una postura crítica que se haga cargo del rol que cumple la academia norteamericana en la producción de conocimiento sobre el Sur Global, puesto que, al ofrecerse como centro de conexión de las periferias epistémicas, se ubica, al mismo tiempo, como núcleo irradiador de estos saberes alternativos.

Y, por eso mismo, nos devuelve una imagen del mundo construida desde un lugar específico de la geografía global. Es decir, la propagación de la teoría decolonial no puede desconectarse del lugar que ocupa la universidad norteamericana, cuyo modelo predominantemente corporativo va en desmedro de la educación pública y a favor de espacios con un funcionamiento más próximo a la lógica del mercado «multicultural» que a la de centros educativos y, por ello mismo, accesibles solo para una pequeña élite mundial.

Recordemos: la educación impartida en las grandes universidades de Estados Unidos es, como ocurre también con la cobertura sanitaria en ese país, un privilegio al alcance de pocos. Cada quien tiene la educación que puede pagarse, a menos que demuestre su pertenencia a una minoría oprimida por cuestiones de raza, género, clase o discapacidad: el sistema de educación corporativa necesita mostrarse diverso, multicultural y tolerante para dar la impresión de que su elitismo es apenas un detalle y que no influye

en el conocimiento producido en estos espacios.

De ahí que a la conocida pregunta de Gayatri Spivak —¿puede hablar el subalterno?— podemos darle un par de vueltas y centrarnos, más bien, en la cuestión de quién tiene acceso real a la educación universitaria y en qué condiciones se establecen las reglas de lo que se puede decir y lo que no se puede decir, quién determina las jerarquías culturales, los lugares de enunciación, las identidades y el reparto de privilegios (y su reverso, la admisión culposa de los privilegios). ¿Qué margen tienen los intelectuales de estos sistemas universitarios para cuestionar algo tan cotidiano y doméstico como sus propias condiciones materiales de producción de conocimiento? ¿Por qué abundan las teorías que denuncian la opresión en el mundo exterior pero escasean —o al menos no se visibilizan lo suficiente— aquellos trabajos acerca del *campus* como aparato de normalización del conocimiento y de producción de sujetos para el capital?

Nunca está demás recordar que muchas de estas apuestas decoloniales tienden a promover posiciones antiacadémicas, desdeñosas del papel de la universidad latinoamericana y proclives a configurar sujetos oprimidos como fetiches epistemológicos en una posición de exterioridad respecto de la modernidad. Ante el intento de los gobiernos progresistas de la región de democratizar el acceso a la educación superior de excelencia, fortalecer la planta docente y diversificar la ubicación de los proyectos en ciencias, artes y humanidades, algunas redes globales académicas ligadas a los estudios

decoloniales pusieron el grito en el cielo en nombre de la oralidad de los subalternos, sus diferencias culturales y la importancia de resguardarlos en espacios autónomos y por fuera de la institucionalidad occidental a la que esos mismos académicos pertenecen y donde desarrollan sus carreras profesionales.

Quizá, en vez de celebrar posiciones antiacadémicas desde la élite universitaria, sería buena idea empezar a indagar qué tipo de academia queremos construir, qué luchas históricas se han dado desde las universidades del Sur global y cuánto espacio real tenemos para promover hoy una verdadera democratización del conocimiento a escala mundial que tenga a la academia como uno de sus escenarios. Ya no basta con usar la academia de élite como plataforma de divulgación de los saberes alternativos, promocionados como lugares de la emancipación auténtica, mientras se desdeñan las tradiciones universitarias del Sur como remedos de la academia metropolitana.

Republicanismo, neoliberalismo, etcétera, etcétera

Toda esa desconfianza de los decoloniales hacia el saber universitario latinoamericano no se puede disociar de un rechazo más amplio y profundo hacia la experiencia general de nuestros experimentos republicanos. En lugar de asumir la dimensión contenciosa de las formaciones estatales, y en vez de analizar con el debido esmero el papel que han tenido allí los sujetos populares,

→



el giro decolonial prefiere elaborar una mirada unilateral y abstracta del desarrollo de las repúblicas en la región. Tanto es así que Walter Mignolo, uno de los referentes más importantes del giro decolonial, pudo sentenciar lo siguiente:

Republicanismo, liberalismo, neoliberalismo pertenecen, a mi entender, al mismo «sintagma». Parfraseando a Levinas, diría que el republicanismo es más un problema en la historia de Europa y de Estados Unidos que en el resto del mundo; a no ser que se trate de demagogia imperial.

La identificación sin matices que plantea Mignolo entre el republicanismo y el neoliberalismo con la historia de Europa y Estados Unidos borra de un plumazo el acumulado histórico de luchas colectivas y su rol fundamental en la construcción de algunas de las experiencias emancipatorias más importantes, no solo de América Latina, sino de todas las regiones del mundo que han sufrido el colonialismo. Por otra parte, esta impugnación de las experiencias republicanas no toma en cuenta la tensión entre proyectos oligárquicos y proyectos plebeyos, es decir, entre aquellas aspiraciones elitistas que hacen de las instituciones formas de dominación —donde la academia del Norte global sigue cumpliendo un rol clave— y aquellas apuestas populares que pujan por hacer del Estado y el derecho un mecanismo de emancipación. En otras palabras, convierte a los sujetos oprimidos en meros espectadores pasivos e impotentes de una realidad en la que no habrían podido intervenir de

ninguna manera y que les habría sido impuesta desde fuera.

Y ahí, en esa pasividad a la hora de imaginar a sus subalternos, es donde aparece otra de las fisuras más preocupantes de la teoría decolonial, pues por la descripción de su papel pasivo en las repúblicas, parecería que los subalternos son reservorios abstractos y ahistóricos de una otredad ancestral. Esa impugnación de la matriz republicana debe ser rastreada como el último eslabón de aquel viejo proyecto (muy moderno, por cierto) que busca *ir más allá de la modernidad*, cosa que en la práctica latinoamericana se traduciría en la recuperación de una supuesta esencia ancestral afroamericana e indígena que ha permanecido siempre allí, depositada como una mina de diamantes, por fuera de la historia de las repúblicas y como custodia de la auténtica descolonización.

Vale decir que estas imágenes románticas de las que bebe la teoría decolonial son indisolubles de los estereotipos conservadores que Occidente ha ido cultivando a lo largo del tiempo con el objetivo, justamente, de impedir a esos mismos sujetos oprimidos participar de los discursos políticos y de la vida pública de las repúblicas. Esto sin mencionar que en esta teoría encontramos grandes dificultades a la hora de asignar algún rol político al sujeto mestizo, es decir, esa subjetividad que, sin poder ser identificada plenamente como indígena, negra o europea, las expresa a todas a su vez como conflicto irresuelto y como lugar problemático. La ontología decolonial, pese a sus esfuerzos por elaborar categorías para pensar la mezcla y la heterogeneidad, depende en última instancia de la fabricación de identidades puras.

Cabe preguntarse de nuevo, ¿no es el mestizaje uno de los mayores terrores del supremacismo blanco, siempre tan interesado en asignarle a cada sujeto su identidad específica, su propio baño, su zona en el autobús y evitar así la contaminación de razas? Cada vez parece más claro que las alianzas asimétricas entre los intelectuales de universidades de élites y los sujetos elegidos por esos intelectuales como representantes de la *otredad* expresan, por encima de todo, las viejas ansiedades de las oligarquías en una nueva fase del gamonalismo —expresión local del proyecto supremacista del capital— y, sin duda, están lejos de ser una apuesta realmente igualitaria y descolonizadora.

La élite progresista, otra vez, con su mala conciencia se ubica en el lugar cómodo de la historia, desdeña las contradicciones que suponen los traumáticos procesos de mestizajes, las alianzas interétnicas y la dimensión contenciosa de las experiencias republicanas para designar, desde su posición de poder, al verdadero sujeto de la emancipación.

Heideggers del sur

Un breve repaso por la historia del continente ayuda a descubrir no solo las grandes limitaciones que proyectan estas imágenes estáticas del mundo, sino los tintes conservadores que se desprenden de esta defensa *antimoderna* de la otredad. Posiblemente una de las mayores limitaciones de nuestra época sea esta apuesta identitaria y estática por lo Otro y la renuncia a cualquier planteamiento con vocación universalista. En última instancia, ¿qué tipo de



radicalidad intelectual puede haber en propuestas teóricas que terminan por desconectar la vocación internacionalista que se expresa en las luchas de los de abajo? ¿Cómo vamos a unirnos si la teoría dominante no hace más que separarnos?

En ese sentido, la división tajante entre un Occidente supuestamente blanco y unas otredades auténticas no nos ayuda a entender las complejidades actuales de las relaciones entre el trauma colonial y el capitalismo, que ha aprendido a incorporar hábilmente muchas pieles negras entre las máscaras blancas. Y esa división tampoco sirve para articular a unos sujetos políticos populares que, con independencia del lugar geográfico donde les tocara nacer, hoy sufren las múltiples violencias del neoliberalismo. En todo caso, así como es necesario seguir criticando el eurocentrismo y detectando sus simulaciones, también es importante aprender a asumir críticamente los legados europeos como una herramienta más en la lucha por la emancipación.

Al fin y al cabo, la exaltación de la particularidad está en el corazón de cierto giro ontológico de

la filosofía europea del siglo XX y sigue presa de una metafísica de la dominación que Frantz Fanon no se cansó de denunciar. Precisamente, fue la crítica de Fanon al universalismo del opresor lo que condujo, no a una defensa o exaltación de las particularidades, sino a pensar las condiciones materiales de un universalismo plebeyo, es decir, a imaginar una vocación universalista donde la emancipación de toda la humanidad pudiera ser elaborada. Así sentó las bases para imaginar una lucha contra la opresión que no debía darse a costa de aislar a cada cual en su parcela y segmentar los procesos de descolonización en nombre de un respeto hipócrita a la especificidad de cada cultura. Entre otras cosas porque, como nos recuerda el propio Fanon, es esta metafísica conservadora la que ha dividido el mundo entre un universal abstracto y una otredad particular.

Más que al universalismo *per se*, las críticas de Fanon apuntaban a la forma dominante del universalismo que encierra a cada sujeto en su identidad, de modo que el blanco queda preso de su blanquitud (que no se menciona y es por eso mismo

universal) y el negro de su negritud (que siempre lo acompaña como un epíteto: un hombre negro no es un hombre a secas, sino siempre un hombre negro). Si no problematizamos esta misma partición subjetiva, como proponía Fanon, seguiremos perpetuando el esquema de unos sujetos universales con la capacidad y el poder de decidir los destinos de la humanidad y unos sujetos particularizados (extensivo a las mujeres, las diversidades sexuales, los migrantes, etc.) cuya única posibilidad ontológica radica en exigir el reconocimiento de su identidad particularizada en medio del entramado global del capitalismo: obtener un puesto, aunque sea pequeño, en el mercado.

Denunciar el universalismo colonial no supone renunciar al universalismo, ni mucho menos restringir el legado de pensamiento latinoamericano a planteamientos fragmentarios y particularistas. Este es el atolladero en el que nos encontramos hoy ante la transformación del giro decolonial en una suma de verdades de Perogrullo y automatismos discursivos. ¿Hemos radicalizado en algo la emancipación con nuestra renuncia al universal? Quienes seguimos creyendo en la importancia de descolonizar el mundo nos hemos topado con un límite epocal y teórico.

Quizá sea momento de abandonar estas imágenes particularistas y fragmentarias y volver a tirar de los hilos con los que pensamos la modernidad, sus actores y sus posibilidades emancipadoras. De traer nuevamente al centro de la escena la universalización y la igualdad, haciéndonos cargo de la necesidad de desmontar el compendio imperial-universal que nos legó la teoría decolonial. ×

MI VILLANO FAVORITO

rodrigo nunes

Está claro que Bolsonaro surgió de los confines más oscuros del pasado de Brasil. Pero, ¿qué pasa si el bolsonarismo también es el futuro?

ILUSTRACIONES
CAROLINA GIL

TRADUCE
VALENTÍN HUARTE



D

decirlo es ir un poco en contra del sentido común, pero Brasil tuvo suerte durante los últimos cuatro años. Podría haber sido peor.

Bien consideradas las cosas, hay que decir que los brasileños tienen la fortuna de que Jair Bolsonaro sea el presidente. Es decir, tienen la fortuna de que haya sido un político cortoplacista y de poca monta el que haya acabado ahí y no alguien con la visión y ambición reales de construir un proyecto de derecha verdaderamente hegemónico. Porque definitivamente uno podría imaginar un escenario en el que un Viktor Orbán tropical tomara el mando en Brasilia y, con el sostén de votantes y cabilderos de todo tipo, tirara con fuerza de las riendas del poder.

El gobierno de Bolsonaro, en cambio, es polarizante, volátil y carece de las ideas necesarias para construir un bloque histórico duradero. Diputado marginal con una base compuesta principalmente por nostálgicos de la dictadura y caudillos de la seguridad, los antecedentes de este exmilitar hicieron que quedara —incluso sin haberlo buscado del todo— en una posición ideal para sacar provecho del giro a la derecha de la política brasileña. Pero no mucho más.

Aun así, Bolsonaro nunca intentó otra cosa más que conservar su nueva base electoral bajo un estricto control familiar. Igual que Trump, no se planteó gobernar para nadie más que para el núcleo más fiel de sus seguidores. Pero, mientras que su homólogo estadounidense demostró que el minoritarismo puede ser una estrategia ganadora en un sistema bipartidista, Bolsonaro descubrió que en el caso de Brasil satisfacer a los sectores más extremistas implica perder el respaldo de los sectores más moderados que necesita para gobernar. Si todavía hay fracciones del capital y de la clase política que lo apoyan es porque su mal gobierno creó oportunidades que benefician sus negocios. Y porque no existe otro candidato capaz de reemplazarlo.

Independientemente de una eventual derrota de Bolsonaro en las próximas elecciones, el bolsonarismo es un fenómeno que seguirá influyendo en la política brasileña en las próximas décadas. Es así porque representa una convergencia real, aunque inestable, de distintas tendencias de la sociedad brasileña y porque, aunque la campaña de Bolsonaro de 2018 las unió «por arriba», la cohesión de su base social «por abajo» alcanza para seguir sin el líder.

ASÍ EN LA TIERRA COMO EN EL CIELO

Durante las primeras décadas de este siglo, en el apogeo de la hegemonía electoral del PT, la mejor manera de perder unas elecciones en Brasil era anunciar la privatización de los servicios públicos. Es como si cualquier mención al neoliberalismo hubiera sido prohibida.

Por eso sorprendió tanto el resurgimiento intenso de la retórica neoliberal en la vida pública brasileña entre 2014 y 2018. Ese renacimiento fue en parte una artesanía de activistas y *think tanks* creados con el objetivo de difundir las ideas neoliberales en un país que, según los estándares de la región, había resistido las medidas de austeridad más duras de la década de 1990. El Movimiento Brasil Livre y otros buscaron restablecer el neoliberalismo modernizador de Fernando Henrique Cardoso sobre bases más decididamente libertarias, y el distintivo sello ultraliberal de este espacio tuvo sus adeptos, sobre todo entre la clase media joven de las ciudades (cuyos sueños empresariales surgieron, en parte, gracias a la prosperidad de los años de Lula).

Pero el retorno repentino del liberalismo también bebió de un manantial surgido por abajo. Uno de los secretos del éxito del PT fueron los programas de transferencias monetarias que elevaron el nivel de vida de los brasileños más pobres y activaron el mercado interno del país. En un primer momento se suponía que estos planes, además de instrumentos para combatir la pobreza, debían ser vehículos de formación política para fortalecer la ciudadanía y alentar a sus beneficiarios a conquistar nuevos derechos. Sin embargo, el énfasis no tardó en desplazarse de las reivindicaciones colectivas hacia el consumo individual, reforzando las narrativas neoliberales sobre la autosuficiencia y el emprendedurismo que, hasta hoy, son omnipresentes en los medios de comunicación, en las iglesias evangélicas y en la vida de la mayoría de los brasileños.

Impulsada por el boom de las *commodities*, durante los años del PT, la expansión del consumo alcanzó índices espectaculares, al tiempo que la demanda de servicios públicos comenzó a estancarse. Acicateada por el crédito fácil, una nueva clase media baja corrió a comprar autos —y a subsidiar indirectamente a la industria brasileña— mientras ignoraba el deterioro del transporte público y de la calidad de vida en general. El proceso tocó un punto crítico con las protestas de 2013, que comenzaron contra

el aumento de tarifas y pusieron en debate la movilidad urbana y los servicios públicos.

En 2015, cuando el mercado mundial de las *commodities* empezó a crujir, el poder adquisitivo promedio de los brasileños sufrió un retroceso significativo. Lo mismo sucedió con el apoyo al gobierno del PT: habiendo aprendido a través de una peculiar lección de civismo que su dignidad estaba ligado a los niveles de consumo, muchos brasileños sintieron que el partido los estaba traicionando. A medida que el nivel de vida descendía y la expansión del trabajo de plataformas dotaba de un nuevo sentido a la idea del emprendedurismo, muchas personas empezaron a parchar los huecos que se habían abierto en su concepción del mundo con una versión del neoliberalismo convenientemente resucitada y especialmente reaccionaria.

Las etnografías de los partidarios más pobres de Bolsonaro detectaron el cambio desde el principio: algunos de los antiguos votantes del PT —que posiblemente habrían votado de nuevo por Lula si el poder judicial no hubiera inhabilitado su candidatura— se entusiasmaron con el mensaje de Bolsonaro en 2018. En parte, esto fue así porque su campaña hablaba el mismo lenguaje de emprendedurismo popular que se había generalizado durante el boom económico de la década anterior.

Pero ese no era el único elemento que jugaba a favor de Bolsonaro. Dirigida por un juez superestrella que más tarde se uniría al gabinete del nuevo presidente, la Operación Lava Jato descubrió redes de corrupción vinculadas con la clase política del PT. El hecho de que el escándalo saliera a la luz en el mismo momento en que empezaban a sentirse los efectos de la recesión económica terminó consolidando la asociación entre ambos fenómenos en el imaginario popular: si el dinero y los puestos de trabajo estaban agotándose, era porque Lula y sus aliados se los habían robado. Aun si esta explicación era bastante infantil, empalmaba con las hipótesis simplistas que siempre rodearon a los movimientos anticorrupción en Brasil.

Todavía más importante es que esta coincidencia representó una oportunidad única para que conservadores y libertarios combinaran sus discursos en un relato coherente que daba cuenta de los infortunios de Brasil. Para estos partidarios del libre mercado, la crisis económica demostraba, una vez más, que los gobiernos «socialistas» como el PT siempre terminan promoviendo el favoritismo y la ineficiencia económica y limitando la libertad de los emprendedores laboriosos. Por supuesto,

para ellos, el «favoritismo» refería fundamentalmente a las políticas sociales y no a los incentivos que Dilma Rousseff, sucesora de Lula, había canalizado hacia las grandes empresas brasileñas.

Una hueste de combatientes de la Guerra Fría recién descongelados añadieron una nota de pánico a esa conocida melodía: los planes sociales, las medidas de mitigación de la pobreza y la corrupción generalizada, decían, eran parte de un complot para comprar la voluntad popular y así allanar el camino hacia un régimen totalitario; el funesto estado del país probaba que estaba al borde de convertirse en un Estado fallido como Venezuela. Y no solo eso: el apoyo que la izquierda había concedido a las artes y su política de promoción de las minorías, entre otras cosas, eran instrumentos para dividir a la nación y socavar los valores occidentales siguiendo la prédica del «marxismo cultural».

Tomando el argumento de la «pendiente resbaladiza» de Friedrich Hayek —«un mínimo de intervención estatal ya es un paso hacia el totalitarismo»—, y elevándolo a la undécima potencia, los ultraliberales y los conservadores brasileños galvanizaron el descontento de las clases medias y altas con el PT. Y la maniobra sirvió para construir un relato tan plausible como efectivo.

A la luz de la hipotética revelación de lo que había «realmente» detrás de la lucha contra la desigualdad, todas las manifestaciones clasistas de la derecha podrían presentarse como una defensa vital contra los planes macabros de la izquierda. El relato también generó anticuerpos permanentes contra cualquier prédica de justicia social: cualquier cosa que se alejara del libertarianismo más extremo quedaría automáticamente bajo sospecha. Con esa sensación de peligro existencial inminente, las medidas más extremas podrían parecer justificadas.

Sobre este fondo, el neoliberalismo desde arriba movilizó en Brasil la insatisfacción creciente de lo que Verónica Gago denomina el «neoliberalismo desde abajo». Y en el punto de intersección entre ambos, como un pegamento capaz de mantenerlos unidos, estaba la cruda política anticomunista de Bolsonaro.

VIGILAR Y TAMBIÉN CASTIGAR

Los liberales se presentan como si fuesen una fuerza distinta de los conservadores, pero ambos comparten una tendencia manifiesta a





→ moralizar la pobreza. Eso no solo implica creer que cualquiera puede «salir adelante» si se esfuerza lo suficiente (y cualquiera que no lo haga es un «fracasado»), sino también asumir que restringir la asistencia y aumentar la coerción económica son medios efectivos para «moldear» a las personas para que se conviertan en agentes económicos maduros. Por lo tanto, el neoliberalismo es punitivo tanto en términos profilácticos —las adversidades y la exposición al riesgo forman el carácter— como en términos propiamente retributivos: en un mundo donde cada uno está librado a su propia suerte, estar disconforme es equivalente a exigir un tratamiento especial. Mejor aún, es una ofensa que debe ser castigada.

En uno de los giros retóricos más inspirados de su campaña, Bolsonaro metió este dogma neoliberal y conservador en un paquete que conectaba, por un lado, con el resentimiento de las clases altas contra los sectores que se habían beneficiado de la movilidad ascendente de los años del PT y, por otro, con la rabia generalizada que producen el crecimiento de los índices de criminalidad, la corrupción sistemática, las instituciones que operan a espaldas de la sociedad y una clase política que sirve a sus propios intereses. Bajo el paraguas del término *mamata* (que viene de mamar) acusó a todos los que supuestamente se habían beneficiado de «privilegios indebidos» que estaban fuera del alcance del «ciudadano honrado». Este insulto podía

significar cualquier cosa, desde los altos salarios de los funcionarios estatales, la impunidad de cuello blanco de los políticos, la permisividad sexual o los delitos menores, hasta la demarcación de las tierras indígenas, la discriminación positiva en las universidades estatales y los derechos de la comunidad LGTBIQ.

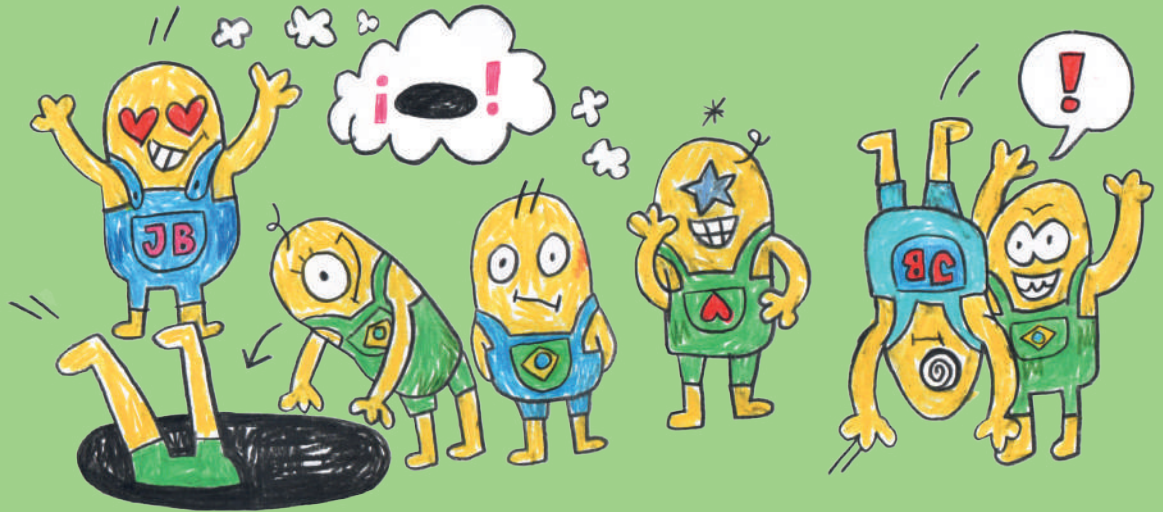
Con esta maniobra Bolsonaro empalmó con distintas fuentes de descontento real que afectaban a distintos estratos sociales e invitó a los votantes a proyectar sus odios particulares en la pantalla en blanco que era su discurso. Fue así que intereses muy diferentes y a menudo contradictorios encontraron asilo en su campaña.

Por supuesto, la ofensiva de Bolsonaro no apuntaba contra los privilegios como tales (eso quedó claro cuando exoneró a los jueces y a los militares de la reforma de las pensiones). Pero su discurso violento y sus antecedentes militares lo colocaron en una posición perfecta para canalizar una corriente sombría de la historia social brasileña al hablar de «recompensas indebidas».

País nacido de una sociedad esclavista en la que los terratenientes locales muchas veces ejercían un poder absoluto, Brasil sigue siendo hasta el día de hoy un lugar en el que la igualdad ante la ley no está garantizada de antemano y en el que ser tratado como un ciudadano de pleno derecho es muchas veces un privilegio. Los juzgados, el Estado o, con más frecuencia, los oficiales de policía —que en la práctica aplican arbitrariamente la pena de muerte— pueden suspender instantáneamente los derechos de una persona en función de su posición social. A la inversa, unos pocos ciudadanos de primera clase disfrutan del derecho básico de no estar sujetos a las mismas restricciones y obligaciones que el resto.

Por lo tanto, la justicia en Brasil no consiste en tratar a las personas de manera igualitaria, sino en repartir el tratamiento positivo o negativo que cada uno «merece» (es decir, de acuerdo a la posición que ocupa en la jerarquía social). Eso implica que la conservación del orden existente está por encima de la formalidad de la ley, y muchas veces atenta contra ella.

Bolsonaro encarnó esta lógica a la perfección. Por un lado, proyectó la imagen de un líder capaz de imponer disciplina y «justicia» (es decir, castigo) a la mitad indigna del país (en última instancia, a cualquiera que sus votantes consideren como beneficiarios de la *mamata*). Su ascenso también envalentonó a sus seguidores a seguir su ejemplo y a hacer «justicia» por mano propia: hay que recordar que durante la campaña previa a la



segunda vuelta de 2018 se proataques homal grito del lema acabou».



de las elecciones dujeron diversos fóbicos y transfóbicos bolsonarista «a mamata

En simultáneo, el discurso de Bolsonaro anunció una nueva época de permisividad para el «hombre común», conminado a entender que existían demasiadas leyes y reglas que impedían el desarrollo de los «ciudadanos honrados». Sus ataques contra el bozal de la «corrección política» y —más bizarro todavía— contra las reglas de tránsito evidenciaron esta nueva tendencia. De forma más oscura, el privilegio y el castigo se combinaron en su defensa de la violencia policial y su presión a favor de la desregulación de la venta de armas, lo que en última instancia equivale a una privatización del derecho soberano a matar.

Esa dualidad, que combinaba el punitivismo y la permisividad, tiñó buena parte de la conducta de Bolsonaro en el poder. Tomando su elección como una confirmación de que podía hacer lo que quisiera, Bolsonaro derrochó la tarjeta corporativa presidencial, intentó designar a uno de sus hijos como embajador de Estados Unidos e intervino sistemáticamente la Policía Federal con el fin de bloquear cualquier investigación contra sus crímenes, los de su familia o los de sus aliados políticos.

Al mismo tiempo, movilizó a sus bases contra los otros poderes del Estado, que supuestamente eran el

único obstáculo en su misión de «limpiar» el gobierno brasileño. Hace poco el presidente se enfrentó directamente al Supremo Tribunal Federal para indultar a un diputado de su espacio político solo un día después de que lo declararan culpable de incitar a sus seguidores y a las Fuerzas Armadas en contra de los jueces.

Aunque a veces parezca guiada por objetivos políticos, la agenda política de Bolsonaro —suponiendo que existe— también está definida por nimiedades personales. Por ejemplo, está claro que su guerra contra el clima es parte de una batalla ideológica genuina, pero el dismantelamiento de la agencia medioambiental brasileña está motivado además por una multa por pesca ilegal que Bolsonaro recibió en 2012. Para sus partidarios más duros, este tipo de gesto es celebrado casi por su arbitrariedad: el espectáculo de un gozo desvergonzado de los propios privilegios es uno de los mayores atractivos de la figura del presidente.

EL INFIERNO NEOLIBERAL

En un fascinante pasaje de *Derecho, legislación y libertad*, Friedrich Hayek analiza sin disimulo los pros y los contras de comunicar la verdad sobre el mercado: a saber, que es un juego en el que el azar pesa tanto como el mérito y que, por más empeño que se ponga en la tarea, no todo el mundo tiene éxito.





Por un lado, dejar que la gente crea la mentira de unas posibilidades infinitas podría generar una expectativa cuya frustración condujera a cierto malestar social. Pero, por otro lado, decir la verdad podría debilitar el apoyo popular a un orden económico «espontáneo». En última instancia, la mentira es por el bien del pueblo.

No importa lo que ocurra cuando la mentira empiece a desmoronarse. Estos primeros ideólogos del neoliberalismo, como Hayek, pensaban que el sistema que defendían era necesario porque el sufragio universal y la generalización de la denominada «cuestión social» habían convertido a la democracia en una amenaza contra las libertades económicas y, según el argumento de la pendiente resbaladiza, contra la democracia misma (valga la redundancia). Como era improbable que los votantes compraran fácilmente la idea de limitar la democracia, líderes como Reagan y Thatcher enfatizaron el costado aspiracional de la nueva doctrina: en medio de una crisis económica mundial, el neoliberalismo desataría fuerzas creativas que el Estado de bienestar había contenido y todo el mundo tendría la oportunidad de ser exitoso.

En los años 90, Clinton y Blair combinaron esta promesa con una política de reconocimiento que extendió el aspiracionismo a miembros de grupos históricamente marginados. Si en la primera fase del neoliberalismo había que moverse rápido y romper todo, crear riqueza y a la vez desigualdad, la segunda pasaba más por consolidar las posiciones conquistadas, ampliar las bases sociales y —mediante el crédito barato— sumar más pasajeros al tren.

Sin embargo, una buena parte de los daños que ocasionaba el sistema eran irreversibles y el malestar social no hizo más que crecer. Cuando muchos empezaron a sentir —con razón— que se habían quedado atrás, ahí estaba la derecha para explicarles que su retroceso era consecuencia del progreso de otros: inmigrantes, extranjeros, mujeres, negros y personas LGTBIQ. Así, el neoliberalismo superficialmente progresista de los años 1990 y 2000 ofreció el espejismo que la extrema derecha se iba a dedicar a combatir: un «globalismo» de izquierda que estaba socavando los valores occidentales y robando la riqueza del trabajador promedio para regalársela a las minorías. Cuando la segunda fase del neoliberalismo se topó con la crisis financiera de 2008 y la consiguiente austeridad, su recorrido pareció confirmar la amenaza existencial que pesaba sobre el destino

de la gente común. El problema no era el neoliberalismo en sí mismo, sino el «*establishment* liberal» que lo había implementado.

Por más paranoica que suene, esta noción cuadra bien con la situación que vivimos desde entonces, en que la fe en las promesas del neoliberalismo sufrió una conmoción profunda, pero no surgió nada nuevo que ocupe su lugar. Esto explica en gran medida la manera en que el neoliberalismo utiliza sus propias crisis para exigir más sacrificios, reciclando periódicamente sus orígenes setentistas como la amarga pero necesaria medicina llamada a compensar los «excesos» de la clase obrera: nunca es el sistema el que falla, somos nosotros los que, una y otra vez, no sabemos hacerlo funcionar.

Bolsonaro y la extrema derecha tuvieron la capacidad de tomar el *impasse* de nuestro presente combinando, aunque sea incongruentemente, la insatisfacción y el conformismo, y transformarlo en una política antisistémica para personas que, en el fondo, han aceptado que el sistema es inmutable. No denuncian la mercantilización de la vida, la privatización del riesgo ni la extensión de la competencia a cada aspecto de nuestra existencia. Apuntan, en cambio, contra las fuerzas que supuestamente impiden que las personas saquen provecho de sus libertades y de los frutos de su trabajo: los movimientos sociales, los sindicatos, los ambientalistas, las feministas, la «cultura de la cancelación», la «ideología de género», etcétera. Supuestamente, una vez eliminadas estas fuerzas, los que hoy se encuentran injustamente excluidos del sistema podrían volver a encontrar su lugar en él.

Sin dejar de ser fantasiosa, la política de la extrema derecha obedece a cierta racionalidad. Por muy retorcidas que sean, sus narrativas tenebrosas sobre los cataclismos venideros reconocen de hecho —y contra el optimismo vacío de los discursos centristas y liberales— *que las cosas están muy mal*. Al hacerlo, empalman con el temor generalizado que caracteriza nuestro tiempo y satisfacen la necesidad psicológica de desplazar ese miedo de sus verdaderas fuentes hacia otros objetos.

Pero no se limitan a eso. Las fuerzas de derecha como la de Bolsonaro preparan a sus creyentes para lo que vendrá llamándolos a tomar la delantera y a golpear primero. Si uno acepta que la desigualdad seguirá aumentando, que el déficit democrático de las instituciones no se solucionará, que no se hará nada por el cambio climático y que los recursos serán cada vez más escasos, está claro que lo mejor es ser el primero en acoger el

LA POLÍTICA DE LA EXTREMA DERECHA OBEDECE A CIERTA RACIONALIDAD.



nuevo estado de normalidad hobbesiano y avanzar rápido contra nuestros posibles enemigos en la lucha por los restos del planeta. No tiene sentido andarse con vueltas en un mundo condenado a ser cada vez más despiadado.

LA BRASILEÑIZACIÓN DE LA DERECHA Hace varias décadas que la «brasileñización» es un cliché de las ciencias sociales: la idea es que la modernización incompleta combinada con relaciones sociales arcaicas, el trabajo informal, la precarización extrema y la brecha creciente entre ricos y pobres —todos rasgos característicos de los países periféricos grandes como Brasil— se están convirtiendo cada vez más en la norma a nivel mundial. Si eso es verdad, y si además, como escribió Stefan Zweig,

Brasil es el país del futuro, el futuro que nos espera a todos es muy sombrío.

El bolsonarismo, a su vez, puede ser visto como una de las formas políticas mejor equipadas para este no-futuro en el que vivimos: es el reagrupamiento de todos los que se hartaron de esperar que se hicieran realidad las promesas de la modernidad —responsabilidad política, ciudadanía plena, igualdad ante la ley— y de una élite que ni siquiera se toma la molestia de simular que está comprometida con esos ideales. La promesa en torno a la que convergen ambos sectores es, pues, algo así como un *estado de naturaleza diferencialmente distribuido*.

Al fin y al cabo, lo que todo bolsonarista desea es poder perseguir sus intereses sin ningún obstáculo y a la vez tener la certeza de que cualquiera que se meta en su camino será reprimido. Quiere el privilegio para él mismo y el castigo para los otros.

El chofer del taxi que vive en un barrio peligroso quiere que la policía sea capaz de disparar contra los criminales de su calle y el empresario que vive en una zona de clase alta quiere que la policía garantice un *apartheid* territorial que mantenga a los pobres fuera de su perímetro. Ambos quieren que los políticos roben menos fondos públicos, pero también quieren pagar menos impuestos. Los hombres de familia quieren eliminar la educación sexual de las escuelas y también quieren que los abusos sexuales en el hogar se traten como un asunto privado. El pequeño buscador de oro independiente y la empresa minera más grande coinciden en el deseo de despojar a los indígenas de sus tierras mientras el gobierno hace la vista gorda, aun cuando la fuente de trabajo del minero independiente es la próxima en la lista de enemigos de la empresa. Y todo el mundo quiere que se respete su dignidad personal, incluso si eso implica humillar a las mujeres, a los negros, a las personas LGTBIQ, a los más pobres, a los más débiles y a los más desamparados.

Estos intereses tan contradictorios pueden convivir porque en el universo dual de disciplina y permisividad que estructura esta pesadilla, cada individuo se imagina que está entre los pocos ciudadanos que merecen una atención especial. Sin embargo, generalizar la ley de la selva solo será en beneficio de los depredadores en la cima de la cadena alimenticia, y la guerra de todos contra todos en la que viven los de abajo solo puede ponerse más sangrienta con el tiempo.





EL FUTURO DEL NO FUTURO

No todos los votantes de Bolsonaro eran bolsonaristas en 2018, y es bastante probable que ni siquiera la fiebre antipetista en su punto más álgido habría bastado para derrotar a Lula (si se hubiera presentado). Muchos votaron por Bolsonaro para sacar al PT del poder, o tal vez con la vaga esperanza de un cambio. Por su parte, la élite de Brasil decidió avanzar con Bolsonaro por descarte: ninguna de sus alternativas preferidas era viable. Fue como si, ante la imposibilidad de encontrar un candidato adecuado entre los socios del Country Club, hubieran elegido al vigilante nocturno.

La falta de ideas concretas que define a Bolsonaro, su decisión de apostar por una base social más radicalizada, su perversa gestión de la pandemia de COVID-19 y su reciente inclinación hacia las partes más corruptas del congreso en busca de protección contra sus causas judiciales, costaron cierta pérdida de apoyo entre las clases dominantes. Sin embargo, no está claro que, frente a la alternativa entre Bolsonaro y Lula, muchos desencantados no vayan a volver al redil, pensando que, después de todo, el exmilitar delirante sigue siendo el mal menor. Eso por no mencionar el riesgo de una intervención militar, judicial y policial en el proceso electoral que busque descarrilar la campaña del PT o simplemente sembrar el temor de que otra victoria de Lula venga acompañada con represalias.

Aun si Bolsonaro pierde, su electorado, que oscila entre el 15 y 25%, seguirá actuando durante un tiempo. Ya sea que permanezca en manos de su familia o que pase a otros jugadores, ese capital político dotará a quien lo detente de una posición importante para negociar con otras fuerzas políticas y desplazar el debate más hacia la derecha.

Los fenómenos como el bolsonarismo dejaron al descubierto las mentiras de esa teleología liberal que afirma que el arco de la historia se inclina naturalmente hacia la justicia y que todas las conquistas históricas son permanentes. Tampoco se trata de agentes del mal que surgen de la nada para descarrilar el progreso. La extrema derecha es la misma anomia social —la que caracteriza cada vez más nuestro mundo— convertida en una fuerza política. Y los resultados de la derecha francesa en las últimas elecciones muestran que para combatirla no alcanza simplemente con parchar un poco las grietas. Necesitamos determinación, ingenio y organización para cambiar el mundo que la hace prosperar. ✕



**LA MISMA ANOMIA
SOCIAL QUE ESTÁ
DEFINIENDO
EL MUNDO
EN QUE VIVIMOS
SE CONVIRTIÓ
EN UNA FUERZA
POLÍTICA.**

basurero

CADA RESIDUO EN EL CONTENEDOR
CORRESPONDIENTE

Balas y Barbies

En Colombia y en todo mundo, los paramilitares de derecha y los narcotraficantes adoptan poses populistas para ganarse el apoyo de las comunidades a las que aterrorizan.



Manuel Padilla todavía se acuerda de la última vez que pasó la noche en vela trabajando: fue a fines de noviembre de 2004. Estuvo largas horas descargando mercadería de contrabando de un bote atracado en los manglares del noroeste colombiano. Miembro inferior de una milicia dedicada al tráfico de drogas, Manuel ya había hecho esto docenas de veces. Pero habitualmente los cargamentos eran fusiles AK-47 o kilos de cocaína.

Esta vez eran Barbies.

Su milicia formaba parte de una alianza de ejércitos paramilitares de derecha que, en nombre de la lucha contra los grupos rebeldes de Colombia, había matado a casi

cien mil campesinos y desplazado a millones de personas de sus hogares. Las muñecas, que la milicia de Manuel repartía como regalos de Navidad en las comunidades bajo su control, eran un intento de despojarse de su reputación violenta y de ganar corazones y mentes. Años después, en 2012, me mostró una de las muñecas, que había guardado como recuerdo: «¿Ves?, les regalamos Barbies lindas, no unas cositas feas: los últimos modelos».

Puede que la entrega de regalos fuera un gesto simbólico, pero formaba parte de una campaña mucho más sofisticada de los paramilitares para conseguir apoyo popular para su brutal contrainsurgencia. Algo

que, en buena medida, consiguieron. Cuesta admitirlo, pero las fuerzas paramilitares y mafiosas solo pueden prosperar con un cierto grado de apoyo popular y de legitimidad. De hecho, los paramilitares no llegaron a controlar regiones enteras de Colombia tan solo por la fuerza, sino que también se apoyaron en cierto consentimiento de los campesinos pobres.

Como alguna vez dijo uno de los principales líderes de las intervenciones militares estadounidenses en América Latina, el mayor John Waghelstein: «El único territorio que quieres mantener [durante una lucha contrainsurgente] son los quince centímetros entre las orejas

del campesino». En Colombia, un comandante paramilitar llamado Freddy Rendón Herrera, más conocido como El Alemán, era una especie de experto en ese frente. Fue su bloque paramilitar el que repartió las Barbies navideñas.

Entre 1997 y 2006, el territorio de El Alemán fue la región noroeste de Urabá. En la frontera con Panamá y de un tamaño similar al de Nueva Jersey, Urabá es desde hace tiempo un punto caliente del conflicto armado colombiano, que aún sigue latente. También sigue siendo el punto de partida de buena parte del suministro mundial de cocaína. En la actualidad, una nueva generación de paramilitares, o «paras», como se los conoce habitualmente en Colombia, domina la región. Ellos ocuparon el vacío después de que El Alemán y sus tropas se desmovilizaran en 2006.

Los paramilitares ocuparon Urabá por primera vez en los noventa, desalojando a las guerrillas izquierdistas y masacrando a sus presuntos colaboradores civiles. Los campesinos huyeron en masa de la violencia y, en su lugar, empresas vinculadas a los paramilitares se lanzaron a establecer plantaciones agroindustriales en las fincas familiares abandonadas.

Pero luego, lentamente, El Alemán comenzó a repoblar una pequeña parte de las tierras robadas con campesinos traídos de otras partes de Urabá. Les dio parcelas de una superficie mínima para garantizar su subsistencia y les ofreció trabajo en las plantaciones. Entre esta nueva clientela campesina, los paras comenzaron a participar en lo que podría describirse como una elaborada forma de organización comunitaria

(aunque financiada con dinero del narcotráfico y al servicio de la contrainsurgencia anticomunista).

Cuando en 2013 entrevisté a El Alemán, explicó el cambio de esta manera: «Nos dimos cuenta de que las armas nunca iban a ser suficientes. Como movimiento político-militar, también teníamos que pensar en el frente social y político».

Así comenzó convirtiendo a casi un centenar de sus soldados de bajo rango en cuadros ampliamente capacitados para la organización comunitaria. Luego envió a estos agentes, que llegaron a ser conocidos como «políticos», a todos los territorios de Urabá que estaban bajo su control. El político más dedicado y de mayor confianza del El Alemán era Manuel Padilla, el cargador de las Barbies.

Manuel me explicó que el trabajo más importante de un político pasaba por ayudar a las comunidades a establecer Juntas de Acción Comunal, la forma más básica de gobierno local en Colombia. Aunque se definen legalmente como organizaciones no estatales de la «sociedad civil», estas Juntas son organismos administrativos elegidos localmente y reconocidos por el Estado. Entre otras cosas, las Juntas gestionan proyectos para la mejora regional, resuelven conflictos locales y les dan a las comunidades una voz colectiva más potente ante las entidades gubernamentales.

«Trabajamos con las Juntas, ayudándolas con la construcción de una pequeña carretera o un puente, ese tipo de necesidades», explica Manuel. Como los paras tenían un flujo inagotable de fondos de la cocaína, construir un dispensario o una escuela implicaba un gasto

menor, e incluso llegaban a hacerse cargo de los sueldos de los profesores. En otros casos, cofinanciaban estos proyectos con los gobiernos municipales, por medio de acuerdos negociados por los políticos.

Los gobiernos locales de Urabá se prestaban a los tratos porque estaban repletos de funcionarios electos a dedo por El Alemán, incluyendo a alcaldes y concejales. En algunos casos, incluso se les hizo firmar un juramento en el que prometían lealtad a su causa y se comprometían, entre otras cosas, a gobernar honestamente y sin corrupción. La mayoría de los políticos ya había prestado ese juramento antes, pues habían ascendido desde las Juntas bajo la tutela de los políticos.

Como dijo El Alemán: «Entrenamos a los líderes que desempeñaban su trabajo en las Juntas de Acción Comunal para que luego salieran y se convirtieran en concejales municipales y para que trabajaran por las comunidades en las que ya habían terminado las operaciones de combate y era necesaria la presencia del Estado». En resumen, los paras invirtieron en el negocio de la construcción del Estado.

Los operativos paramilitares también ayudaron a los residentes locales en sus solicitudes de fondos para el desarrollo ante organismos nacionales e internacionales. En 2003, haciéndose pasar por un miembro de la comunidad, Manuel viajó a Bogotá con un grupo de campesinos de Urabá para reunirse con la agencia nacional de bienestar de Colombia. Consiguieron un acuerdo que recompensaba a las comunidades con subsidios mensuales en efectivo a cambio de erradicar los

→

→
cultivos relacionados con la droga y proteger los bosques locales.

Paradójicamente, la iniciativa formaba parte de un programa antidroga más amplio financiado por el gobierno, la Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito y la Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional. Este mismo programa respaldó de forma negligente a un puñado de empresas vinculadas con los paramilitares, incluyendo un proyecto de ecoturismo para proteger a la tortuga laúd, en peligro crítico de extinción. Los políticos alinearon a las cooperativas campesinas como beneficiarias de los proyectos de ayuda, dándoles una fachada popular que evidentemente resultó irresistible para las agencias de desarrollo.

Los lugareños no eran ingenuos en cuanto a los motivos de los paras. Hablé con una anciana campesina que lo dejó claro: «Nadie diría que esos muchachos eran santitos. Pero hicieron mucho por la comunidad. Nos apoyaron y nosotros los apoyamos a ellos». Sin embargo, el apoyo de las comunidades no era incondicional.

A pesar del abrumador desequilibrio de poder, hasta cierto punto los campesinos podían negociar los términos de los acuerdos. En su papel de presidente de una Junta, un campesino me contó: «Como Junta, le decíamos a los políticos si el bloque estaba haciendo algo que no nos gustaba. Éramos muy directos con ellos y ellos con nosotros, como *frenteándonos*».

Para ser claros: en Urabá, como en otros lugares, la violencia paramilitar en general fue despiadada e indiscriminada contra los campesinos. Pero en los lugares con valor estratégico —por razones políticas, económicas o militares— los



paramilitares trataron de apaciguar a los campesinos locales. A cambio, los lugareños les garantizaban lealtad política, apoyo práctico-logístico y silencio respecto de los cargamentos de cocaína que pasaban por sus comunidades.

Esta distorsionada forma de organización comunitaria de los paras buscaba darle una forma política más duradera al poder que habían adquirido en el campo de batalla. Como lo explicó Manuel: «Nos dimos cuenta de que podíamos lograr más trabajando de forma organizada a través de la ley y de todo lo legal que con diez mil hombres armados».

Aunque la meticulosa organización política destinada a ganarse los corazones y las mentes de los campesinos era un rasgo distintivo de las insurgencias de izquierda de Colombia, los paramilitares de derechas terminaron superando a los rebeldes en su propio juego. Tanto es así que la generación actual de paras sigue controlando Urabá a través de la infraestructura social, política, económica y física que El Alemán puso en marcha hace casi

dos décadas. La misma que se utilizaba ahora para reprimir a la izquierda colombiana y a los manifestantes que salieron a la calle en 2021 para exigir reformas sociales. En muchas partes del mundo, el crimen organizado se encuentra profundamente arraigado en la política y en la economía local, lo que vuelve tan difícil y crítico el combate en su contra.

La historia de los paramilitares colombianos revela el profundo defecto de cualquier análisis de las guerras civiles y del crimen organizado que planteen una división tajante entre el crimen y la política. También muestra por qué nuestra comprensión del nexo entre el crimen y la política no puede eludir las incómodas verdades que se plantean en cuanto a las situaciones imposibles que debe enfrentar la población marginada. Aunque en los relatos del conflicto armado colombiano los campesinos suelen aparecer como peones impotentes o como héroes de la resistencia subalterna, lo cierto es que la mayoría de las veces simplemente se las arreglan como pueden. ×

La República del Bitcoin

La formación de economías de enclave en Centroamérica es una variación de un tema familiar. Nacido durante el boom de las *commodities* del siglo XIX, el modelo de enclave ístmico tomó forma con la disputa de hacendados y élites locales por influencia política y territorio. El proceso derivó en el surgimiento de las oligarquías nacionales que hoy dominan la región: el clan de los Facussé en Honduras, el de los Dueñas en El Salvador y el de los Castillo en Guatemala.

Tiende a pensarse que, al cimentar las estructuras de poder de Centroamérica en su molde nepotista y familiar, estas castas oligárquicas son la causa última de las desigualdades estructurales de la región. Y, sin embargo, mientras que la formación de una oligarquía centroamericana de seguro fue el resultado de las políticas caudillistas locales, se podría decir que también fue abrumadoramente moldeada por el capital extranjero. En efecto, durante una buena parte del siglo XIX, las

juntas de CEOs, los accionistas y la clase compradora local cosecharon en conjunto los beneficios de la existencia de una fuerza de trabajo barata y racializada, aprovechándose de la alta demanda mundial de *commodities* igualmente baratas.

El comienzo del siglo XX encontró a los países de Centroamérica sincronizados con los ritmos de un capitalismo global ascendente, por lo que el destino de países enteros quedó determinado por la

En América Latina hay países que están adoptando las criptomonedas como dinero fiduciario. Pero la ciudadanía está empezando a sospechar que esta medida «disruptiva» no es más que una versión renovada de la vieja dependencia.

venta de un producto único como la banana, el café, la carne, la tintura, el maíz y la palma. Paralelamente, a ojos del colonialismo el istmo entre América del Norte y América del Sur parecía ser una tierra donde los productos exóticos, el trabajo barato y las ganancias brotaban naturalmente de la tierra volcánica. Así, la región no tardó en convertirse en el escenario en el que los partidarios del libre mercado proyectaban sus

→



fantasías de nuevas y más ilimitadas formas de explotación capitalista.

Una de esas fantasías encarnó precozmente en la forma del mercenario estadounidense William Walker. En los años 1850, Walker se convenció de que podía prolongar el capitalismo esclavista al estilo de los Estados Unidos invadiendo Nicaragua y tomando posesión su gobierno. Walker, igual que otros filibusteros, asumió casi en solitario —aunque siempre en nombre de su país— la soñada tarea de imponer una economía estilo plantación en una nación centroamericana soberana.

Casi 200 años después, del mismo modo en que la expedición centroamericana de Walker estuvo impulsada por la fantasía de unas «fronteras infinitas», el giro hacia el Bitcoin en El Salvador y otras naciones latinoamericanas se proclama como una medida visionaria que liberará a las finanzas locales de las limitaciones del subdesarrollo, cortando las cadenas con las que el sistema financiero interestatal limita la acumulación.

De cualquier forma, este disfraz no engaña al salvadoreño promedio, que comprende que el Bitcoin es tan espantoso como el aventurismo filibustero y el viejo imperialismo bananero.

Escapismo de enclave

De manera similar a las maquiladoras «innovadoras», a los talleres clandestinos y a los pueblos fabriles de las generaciones anteriores, las zonas especiales de desarrollo, los puertos comerciales y las operaciones de minado de

criptomonedas redefinieron las dinámicas del enclave centroamericano según los designios del capitalismo financiero. La última moda —adoptar el Bitcoin como dinero fiduciario— es parte de una larga historia de esquemas financieros que prometen crear canales de acumulación totalmente desvinculados de las estructuras estatales. En el caso de Centroamérica, esta moda se ubica en una larga línea de fantasías capitalistas chorreando sangre y lodo por todos los poros.

Después del precedente decimonónico de Walker, la United Fruit Company es otro antecedente del Bitcoin. A lo largo del siglo XX, la United Fruit tuvo un rol activo en la reestructuración de gobiernos y políticas locales bajo el amparo de los denominados contratos de concesión, que sedujeron a los capitalistas y a los políticos locales a lo largo de Centroamérica y los hicieron renunciar a la tierra, a los impuestos y a las regulaciones laborales para estimular la acumulación y agasajar a los accionistas. A cambio de esta «libertad empresarial» ilimitada, los países anfitriones recibieron infraestructura: ferrocarriles, puertos, electricidad, escuelas, hospitales y, por supuesto, trabajo.

El expansionismo de la United Fruit llevó a que la empresa monopolizara el mercado mundial de la banana: su imperio estaba fundado sobre el intervencionismo, los sobornos y la coerción, pero seguía siendo políticamente viable gracias a sus promesas de «desarrollo» y «modernización». El abrazo tentacular con el que la empresa envolvió a Centroamérica redefinió todas las economías nacionales y la voraz necesidad de producir

«dólares bananeros» subordinó a economías enteras a la exportación de ese único producto. El resto es historia: donde se instalaba la corporación bananera, brotaban como hongos los gobiernos militares autoritarios.

Si el modelo de enclave bananero ofrece un paralelo inmediato con la manera en que las criptomonedas tienden a desdibujar toda distinción entre economías nacionales y finanzas internacionales, la Zona del Canal de Panamá anticipó las ciudades chárter: «ambientes artificiales» urbanos desarrollados por libertarios tecnoutopistas con el propósito de garantizar una acumulación desregulada.

Fundada en 1903, la Zona del Canal se mantuvo hasta 1979 como un asentamiento amurallado que dividía en dos a la joven nación de Panamá. Aunque su propósito oficial era servir a los administradores estadounidenses, a los soldados y a sus familias que vivían en el Canal de Panamá, «la Zona» estaba sometida a las leyes estadounidenses y funcionaba como una comunidad con su propia infraestructura, un importante destacamento militar y una cultura singular que pretendía replicar el «american way of life» blanco en los confines del selvático país centroamericano.

Eso implicaba reproducir las jerarquías estadounidenses y, como era de esperar, la Zona importó a los húmedos trópicos un modelo segregacionista de planificación urbana fundado en las leyes de Jim Crow. Para los habitantes de la Zona, un sustento distintivo se convirtió en marca esencial de una vida privilegiada, con una supremacía que se afirmaba regularmente —junto con

la del capitalismo estadounidense— en el contexto de una nación panameña ingobernable, o, como definió en 1976 Jonathan Kandell en el *New York Times*, una «pobreza tropical caótica».

Mientras que una parte importante de las ganancias del Canal de Panamá terminaba en el Tesoro de los Estados Unidos, otra parte de los ingresos servía para mejorar y sostener el «modo de vida zoniano». Como todos sabemos, el Canal cosechó inmensas ganancias que estimularon durante generaciones a la economía estadounidense, financiando el creciente gasto militar y garantizando un capital fundamental para la expansión del comercio norteamericano.

Y hay más todavía. A fines de los años 1980, anticipando las reivindicaciones tecnoutópicas de las criptomonedas, surgieron las microfinanzas, pretendidos parches tecnocráticos contra la pobreza y el subdesarrollo. Esta vez las economías informales de la región fueron «revolucionadas» por una oleada de emprendedurismo y actividades comerciales, como los que predicaba Hernando de Soto, evangelista del modelo microfinanciero. La idea detrás de las microfinanzas y sus animadores institucionales del Banco Interamericano era que si los pobres de la región lograban emanciparse mediante préstamos con alto interés, serían capaces de competir en los mercados mundiales y de sacar a sus países —y de salir ellos mismos— del subdesarrollo.

Por supuesto, el boom de las microfinanzas hizo tan poco como las corporaciones bananeras por resolver el problema de la desigualdad. En una instancia importante,



el pueblo de Nicaragua formó un movimiento de deudores contra el modelo de los microcréditos. Estos activistas del sector informal argumentaron que los prestamistas de microcrédito se aprovecharon de ellos con préstamos excesivos y tasas de interés exorbitantes, fomentando tal grado de dependencia financiera que la productividad agrícola colapsaría inmediatamente si se cortaba el flujo de microcréditos.

Más recientemente, los Tratados de Libre Comercio entre Estados Unidos, Centroamérica y República Dominicana encendieron otra alarma que debería interpelar a quienes sostienen que la adopción de las criptomonedas podría servir para superar la dependencia. Como sucedió con las iniciativas de enclave anteriores, estos Tratados fundaron zonas de «libre comercio» en toda la región: parques industriales, instalaciones de procesamiento de exportaciones, zonas comerciales libres de impuestos y comunidades

amuralladas, todo alrededor de fábricas orientadas a la exportación y de empresas financieras internacionales que operan en un espacio donde los incentivos, los bajos impuestos y los subsidios corporativos son la norma. Los gobiernos de derecha regional aplaudieron este giro hacia el libre mercado, celebrándolo por su capacidad de movilizar economías estancadas.

Siempre aprovechando la mano de obra barata, las empresas exportadoras generaron empleo, ofreciendo trabajos de salario mínimo en las líneas de producción de sus fábricas o teletrabajo en *call centers*. Sin embargo, los tratados de libre comercio también aceleraron la privatización de los recursos y expandieron el alcance de las industrias extractivas, restringiendo la capacidad de los gobiernos locales de proteger el trabajo y las normas medioambientales. En última instancia, estos acuerdos mermaron el poder adquisitivo de los trabajadores centroamericanos





y catapultaron una oleada masiva de migraciones hacia el norte, desatando así una crisis humanitaria regional.

Criptosalvación

Hoy, en todo El Salvador, las campañas publicitarias del Bitcoin afirman la llegada de un nuevo «salvador»: visibles en todas partes, desde los puestos de los vendedores callejeros del centro histórico de San Salvador hasta las cajas de los supermercados Super Selectos, pasando por los pequeños comercios de barrio, la mayoría de los anuncios hacen propaganda a favor de la empresa cripto del Estado, la «Chivo Wallet». Hay hasta cajeros automáticos Chivo que procesan transacciones cripto, aunque la verdad es que no son tan comunes en las áreas por las que transita el salvadoreño promedio.

De hecho, los cajeros cripto escasean en las zonas más populosas de la capital de este país marcado por altos niveles de segregación económica. Las máquinas, que permiten comprar y vender activos cripto, tienden a estar acordonadas en las partes más lujosas de la ciudad o en zonas con mucho turismo, como la playa El Tunco, ubicada a 20 minutos de la verdadera fuente de inspiración de la apuesta cripto de El Salvador: Bitcoin Beach. Conocida también como Playa El Zonte, Bitcoin Beach era otra somnolienta localidad turística hasta que un inversor anónimo estadounidense comenzó a inundar la economía local con Bitcoin con el propósito de crear un «ecosistema» cripto que desplazara a la otra

El presidente Bukele intenta crear un paraíso donde los criptocapitalistas puedan operar sin pagar impuestos y con poca o nula supervisión regulatoria.

moneda oficial salvadoreña, el dólar estadounidense.

Aunque el portentoso símbolo del Bitcoin está por todo El Salvador, la realidad social de esta criptomoneda sigue siendo más bien etérea. Es cierto que las tiendas y comercios locales suelen tener un cartel que dice «Aceptamos Bitcoin». Pero cuando uno pregunta si puede pagar con criptomonedas, los vendedores suelen responder que el sistema está caído, que no tienen datos en el celular, etcétera. Es la forma respetuosa en que los salvadoreños piden a sus clientes que produzcan moneda real en vez de un dinero digital ficticio cuyo valor podría desplomarse apenas se complete la transacción.

De hecho, los vendedores sospechan cada vez más que los que quieren comprar con Bitcoin solo intentan sacarse las criptomonedas de encima. A esta altura, los stickers del Bitcoin y Chivo Wallet ya parecen un vestigio del lejano pasado. Pero son de fines de 2021, cuando el Artículo 7 de la Ley del Bitcoin legalizó el dinero digital planteando: «Todos los comerciantes deben estar equipados

para aceptar el Bitcoin como medio de pago por la compra y venta de cualquier producto o servicio». Exhibir el sticker sirve sobre todo para evitar las inspecciones del gobierno.

Como el Bitcoin no es una reserva de valor estable, su cotización depende de constantes empujones y grandes muestras de entusiasmo por su futuro valor (que se suman a los pronósticos pesimistas sobre el futuro del dólar). Sin embargo, aunque la propaganda hablaba de «revolucionar las economías pobres», la infraestructura cripto está empujando a resquebrajarse.

Hasta ahora, el mayor logro del Bitcoin es haber creado fricciones y turbulencias en las economías populares salvadoreñas. Las protestas contra las criptomonedas se convirtieron en un fenómeno regular en el país: los trabajadores de la economía informal salvadoreña se quejan de que la moneda digital complejizó enormemente el comercio local. Cada vez más se plantea la queja de que los que sacan partido de las criptomonedas son un puñado de capitalistas extranjeros diestros en

el mundo tecnológico y una banda de oligarcas locales alrededor del presidente Bukele. Los nombres cambian, pero la historia se repite.

El giro de El Salvador hacia el Bitcoin como estrategia de desarrollo es miope y cortoplacista. Empaquetado originalmente como una forma de democracia financiera que «bancarizaría a los no bancarizados» y transformaría mágicamente al salvadoreño promedio en un pequeño inversor, el nuevo dinero fiduciario no ha tenido ningún efecto a la hora de contrarrestar la miríada de crisis derivadas de la economía política dependiente del país: las instituciones antidemocráticas, el autoritarismo, el punitivismo que hace las veces de política pública, la marginalidad económica y una división de clases extrema defendida por una élite local arrogante. Es probable que con el tiempo comprendamos que el Bitcoin solo vino a empeorar estos males.

Economías de riesgo

Mientras tanto, el presidente salvadoreño Nayib Bukele se presenta como un criptovisionario y afirma que su país se encamina hacia la prosperidad. Capturado por la retórica autopromocional de las criptomonedas, básicamente está apostando todo el futuro de su país a un activo volátil.

A cambio del sacrificio de los limitados recursos naturales de El Salvador en el altar de la innovación financiera, el presidente Bukele intenta crear un paraíso donde los criptocapitalistas puedan operar sin pagar impuestos y con poca o nula supervisión regulatoria. Su gobierno también aprobará la residencia legal de los inversores calificados,

poniendo el enorme aparato de seguridad del país al servicio de su protección, allanando el terreno para erigir santuarios cripto como Bitcoin City.

Para los criptocapitalistas locales y extranjeros, la operación es bastante obvia: la existencia del Bitcoin depende de la extracción masiva de recursos naturales, y cuanto más barata es la energía utilizada para producir un Bitcoin, más probable es que el activo genere ganancias a largo plazo y se convierta en una reserva de valor potencialmente estable.

Este es, en esencia, el lado oscuro de lo que se conoce como «minado de Bitcoins», sello distintivo del modelo de creación de valor de las criptomonedas. En su forma más simple, consiste en reunir y convertir energía en poder de cómputo potencial que se utiliza para resolver complejas ecuaciones matemáticas sobre una red denominada «blockchain». La blockchain es el libro de cuentas público de todas las transacciones verificadas, realizadas a nivel mundial. El poder necesario para la concreción de estas operaciones computacionales proviene de una mezcla de combustibles fósiles, hidroelectricidad y energías geotérmicas. Y El Salvador es un proveedor bien dispuesto.

Aunque el lenguaje técnico de las criptomonedas y las blockchains aparece como desconcertante y extraño para la mayoría de los salvadoreños, Bukele aumentó su apuesta inicial proponiendo construir una metrópolis completamente fundada en el uso de criptomonedas. Bitcoin City servirá primordialmente al propósito ideológico de mostrarle al mundo que las criptomonedas son

capaces de alimentar la transición energética del país al tiempo que traer innovación a un país pobre con un sector tecnológico pequeño y una fuerza de trabajo poco calificada.

Por supuesto, Bitcoin City es un notable refrito del siglo XXI de la Zona del Canal de Panamá. También recuerda a las Zonas Especiales de Desarrollo Económico, concepto que se expandió por América Latina en los años 1970. En Honduras todavía existen ciudades «privadas» o «chárter», como las de Crawfish Rock, Choloma y Trujillo.

Bitcoin City ofrece básicamente lo mismo que las Zonas Especiales —un Estado virtual dentro de otro Estado, dedicado a la acumulación de capital—, pero con una dosis extra de evangelismo tecnológico. Nacidos de las mentes de los ideólogos-inversores de Silicon Valley, estos nuevos proyectos cripto urbanos apuntan a construir sociedades enteras fundadas en los «primeros principios» de la filosofía neoliberal, en el marco de la que un libertarismo hiperindividualista y un sistema bancario completamente descentralizado serían los cimientos de una «sociedad nueva y mejorada».

Por más excéntrico que suene, Bitcoin City es una propuesta muy





real. El sustrato material de la ciudad enclave del siglo XXI sería provisto por el volcán de Conchagua, cuya energía se aprovecharía para alimentar todas las actividades de la ciudad. Además de proveer a los comercios, a las residencias, a los bares y a los hoteles de la ciudad, Conchagua produciría energía ininterrumpida para minar criptomonedas. No está de más recordar el fracaso de una experiencia prácticamente idéntica, la del Barranco de Galt: fundada en las ideas de la archilibertaria Ayn Rand, esta hacienda ubicada en los Andes chilenos se desmoronó al descubrirse que respondía a un esquema Ponzi.

Criptocolonialismo

Las criptomonedas no difieren de una inversión bursátil tradicional, donde la «confianza de los inversores» es una métrica fundamental del valor. Eso debería contribuir a explicar por qué el mismo Bukele, en un intento de inflar artificialmente la confianza en la moneda digital, apostó cerca de 85 millones de dólares estadounidenses al Bitcoin. Hasta ahora perdió 20 millones de dólares provenientes de fondos públicos salvadoreños. De hecho, las transacciones estatales y las conversiones entre criptomonedas y dólares, el pago a las empresas privadas por los cajeros automáticos y el desarrollo en curso de la Chivo Wallet están subsidiados con los impuestos que pagan todos los salvadoreños.

La existencia de una moneda digital oficial respaldada por el Estado es realmente algo sorprendente cuando se considera que esta ni siquiera califica como dinero

fiduciario, ya que no es más que un activo especulativo clasificado por muchos gobiernos como una «ficha de casino digital». Mientras el FMI empieza a expresar preocupación sobre el compromiso de Bukele con el Bitcoin, la estrategia del presidente salvadoreño se parece cada vez más a la famosa falacia de «costo irrecuperable» del jugador: a esta altura, habiendo «invertido» tanto a pérdida, lo mejor es apostar todo.

Del imperialismo bananero de la United Fruit, que creó el prototipo de la noción de persona jurídica empresarial, a los microcréditos predadores que endeudaron a generaciones enteras o los tratados de libre comercio que obligaron a enormes masas humanas a desplazarse, hoy se suman los cripto esquemas promovidos por las mismas élites que buscan el apoyo popular prometiendo solucionar problemas sociales complejos mediante un rápido arreglo tecnológico. Y, como sucedió con los esquemas anteriores, esto podría terminar generando cataclismos sociales inéditos en la vida cotidiana de Centroamérica.

Hasta el momento, la República del Bitcoin sólo es «disruptiva» para la vida de los ciudadanos que tendrán que habitar en las eventuales ruinas de esta tecnoutopía. Aunque se oculten las relaciones económicas básicas tras un lenguaje informático y de metáforas que suenan futuristas, la verdadera realidad del Bitcoin se encuentra al acecho bajo la superficie: las criptomonedas no son un sistema abierto que opera más allá de la supervisión estatal, como se plantea, sino que en verdad se apoderan de la infraestructura financiera y energética preexistente en beneficio del capital extranjero, aprovechándose



de las instituciones estatales más antidemocráticas para secuestrar fondos públicos, recursos y trabajo.

Bukele asegura a sus partidarios que el Bitcoin es la vía regia a un futuro de soberanía y libertad financiera para todos. Pero habría que prestar más atención a la conexión incongruente entre la supuesta libertad de las criptomonedas y la acentuación de rasgos cada vez más autoritarios en el gobierno salvadoreño. Aunque el Bitcoin forma parte de una larga historia de aventurerismo capitalista en la región, el giro fascista de Bukele parece apuntar hacia desarrollos futuros todavía más siniestros: cuando el negocio del Bitcoin encalle —como es probable que suceda— la misma «descentralización» promovida por este modelo podría derivar en regresiones históricas aún más oscuras: un futuro con campesinos y trabajadores que cobran bonos de plantación digitales, pagados por criptohacendados con capacidad de emitir monedas particulares de circulación exclusiva en economatos de su propiedad. Puede sonar a ciencia ficción, pero es una imagen que William Walker miraría con cariño. Y tal vez Bukele también. ✕



Todas las pesadillas
llegaron hoy /
que está

ISSN: 2718-6466



7 798362 370017