

La democracia en fragmentos

Democracy in fragments

Sebastián Torres Castaños
Facultad de Filosofía y Humanidades
Universidad Nacional de Córdoba
ORCID: 0000-0001-9703-5928
sebatorres7@hotmail.com

Resumen

¿Es posible escribir sobre nuestra democracia a partir de una narración que consiga anudar expectativas, promesas y decepciones? ¿Conviene una descripción más objetiva, con el deber y haber correspondientes a un balance de época? ¿Qué hacer con los fragmentos de una historia viva? Quizás, lo que se encuentra fragmentado no es la historia –siempre reconstruible desde uno u otro saber selectivamente organizado, avezado en describir procesos–, sino nuestra propia lengua, la posibilidad misma de narrar un tiempo y un espacio colectivo a partir de palabras que hayan conservado la capacidad de sostener, como la columna vertebral, un cuerpo golpeado por todos sus costados. Quizás esa unidad ausente no exista, quizás debamos abandonar la idea de que estos fragmentos son piezas de un rompecabezas cuyos bordes tienen que poder ensamblarse unos con otros, en la paciente tarea que va haciendo despuntar la imagen total que les da sentido. En todo caso, nos disponemos a pensar en algunos de esos fragmentos de bordes irregulares, en algunos casos gastados de tanto quererlos ensamblar, a veces a la fuerza. Pero el empecinamiento también es signo de una persistencia, no muy diferente a la que, en estos tiempos de crisis, nos lleva a escribir, a decir algo, por más que dudemos de las formas y los contenidos. Avanzar así nos permitirá no caer en la tentación de la cronología, dispuesta también en la figura del aniversario al que nos convoca los cuarenta años de democracia argentina, para poder hacer jugar otras temporalidades (porque cada palabra las tiene), que nos posibiliten enfrentar con algún recurso la frágil relación entre la memoria y el porvenir.

Palabras clave: democracia; 40 años; fragmento

Is it possible to write about our democracy on the basis of a narrative that manages to knot together expectations, promises and disappointments? Is it convenient to write a more objective description, with the debits and credits corresponding to a balance of an epoch? What to do with the fragments of a living history? Perhaps, what is fragmented is not history -always reconstructible from one or another selectively organized knowledge, skilled in describing processes-, but our own language, the very possibility of narrating a collective time and space from words that have preserved the ability to support, like the spine, a body battered on all sides. Perhaps this absent unity does not exist, perhaps we should abandon the idea that these fragments are pieces of a puzzle whose edges must be able to assemble one with the other, in the patient task of bringing out the total image that gives them meaning. In any case, we are ready to think about some of these fragments of irregular edges, in some cases worn out from trying so hard to assemble them, sometimes by force. But stubbornness is also a sign of persistence, not very different from that which, in these times of crisis, leads us to write, to say something, no matter how much we doubt the forms and contents. Moving forward in this way will allow us not to fall into the temptation of chronology, also arranged in the figure of the anniversary to which the forty years of Argentine democracy summons us, to be able to play with other temporalities (because every word has them), which will allow us to face with some resource the fragile relationship between memory and the future.

Key words: democracy: 40 years; fragment.

Inicio

¿Es posible escribir sobre nuestra democracia a partir de una narración que consiga anudar expectativas, promesas y decepciones? ¿Conviene una descripción más objetiva, con los debes y haberes correspondientes a un balance de época? ¿Bajo qué línea componer los fragmentos de una historia reciente?

Acaso lo que se encuentra fragmentado no es la historia –siempre reconstruible desde uno u otro saber selectivamente organizado–, sino nuestro propio lenguaje, la posibilidad misma de narrar el tiempo y el espacio colectivo. He leído muchas y muy interesantes recapitulaciones reflexivas sobre los 40 años de democracia, más o menos críticas, más o menos edificantes, pero en todos los casos se notan demasiado las costuras con las que se intentan unir los fragmentos de una experiencia difícil de narrar. Quizás por eso el modo autobiográfico tiende a dominar la escritura, como si una vida pudiera ofrecer el principio de identidad faltante en el relato histórico (lo suficientemente

objetiva en cuanto a lo indiscutible de la percepción individual, lo suficientemente subjetiva como para no pretender caer en el discurso de autoridad, a tono con nuestro tiempo).

No pretendemos resolver estos problemas ni descubrir un principio de inteligibilidad ausente. Posiblemente debamos abandonar la idea de que estos fragmentos son piezas de un rompecabezas cuyos bordes tienen que poder ensamblarse unos con otros, hasta descubrir la imagen total que los integra al sentido. Nos disponemos a pensar en algunos de esos fragmentos de bordes irregulares, en algunos casos gastados de tanto querer ensamblarlos, a veces a la fuerza. Con esto no señalamos un error, sino un empecinamiento, el mismo que en tiempos de crisis lleva a escribir, a hablar. Podemos no tener en claro qué decir, pero el decir persiste como una necesidad.

Sometidos a lo que Spinoza llama *fluctuatio animi*, la mente y las emociones andan a los barquinazos, si se nos permite esta traducción local; acosados por violentos fantasmas que cobran vida y abrazados a la esperanza de una irredenta vida popular. No es el estado ideal para poder pensar, lo han dicho todos los filósofos, pero es lo que hay.

Aniversario electoral

¿Cómo escribir sobre la democracia cuando estamos al borde del abismo? ¿Cómo pensar una palabra circulante cuando los sentidos y las intensidades se encuentran en un punto de agonía? ¿Cómo pensar 40 años en una temporalidad que parece jugarse en una tirada de dados? ¿En cuánto de lo decible ya resuena la perentoriedad? No es fácil pensar en tiempos electorales como estos sin sucumbir a números, porcentajes, malas encuestas y resultados parciales, que pueden tentar a conclusiones equívocas o previsiones ilusorias. No se trata de una desconfianza en las tentaciones proféticas que vimos emerger durante la pandemia, a partir de análisis y diagnósticos catastrofistas u optimistas, inmediatamente derrumbados por la vieja y conocida fuerza de la reproducción social ampliada. Pero las limitaciones propias de la electoralidad del discurso que se pone a prueba en el corto plazo no afectan tanto como la percepción de un abismo que encuentra el propio lenguaje en una temporalidad prolongada. ¿O lo que tememos que venga en realidad ya llegó, con independencia de los resultados electorales? Un político fascista es el resultado de una coyuntura, el fascismo es un posible siempre abierto, una latencia sobre el deseo de eliminar toda conflictividad, de cerrar violentamente cualquier fisura por donde se cuele un porvenir

emancipatorio, aún como secreto deseo que vive en la comunión de infinitos y constantes pequeños actos.

La férrea cronología a la que están sujetos los aniversarios no nos prepara para anticiparnos a las condiciones en las que nos encontrará una conmemoración. Pero no es menor sentir la ausencia de una fiesta pública, de un encuentro ciudadano y popular, bajo los auspicios de un Estado que, a diferencia de un acto electoral, es quien debiera renovar sus votos para con un pueblo que es su principio y fundamento. Si nos toca conmemorar a la intemperie, digamos 40 años de democracia sin borrar el tiempo pretérito que la determina y define, y sin dejar de mentar el porvenir que esa palabra porta, porque su antes y su después está escrito con la tantas veces herida gramática popular de la igualdad, la libertad y la solidaridad.

La fragilidad del lenguaje

Se entienden las primeras negativas a utilizar la palabra fascismo, el riesgo de recurrir a términos que remiten a experiencias del pasado, ya sea por su densidad, ya sea porque nos exime de una plena comprensión del presente y su novedad. Pero nuestra relación con la historicidad del lenguaje, y en particular del lenguaje político, siempre ha sido compleja. Podemos seguir usando antiquísimas palabras, provenientes de lenguas extrañas, como *democracia* o *república*, pero decretamos el fin de otras más modernas, incluso de intensos significados que todavía viven en los cuerpos, como la palabra *revolución*. El estado general de la lengua es un permanente debate sobre la carnadura de las palabras, que en sí mismas no tienen fecha de caducidad, porque en la vida política no dependen exclusivamente de la existencia objetiva de su referente: su carnadura también se encuentra en el imaginario. Su existencia está sujeta a las tempestades propias de la vida colectiva, que las mantiene allí como un acervo permanente, poblándolo con nuevas formas expresivas y comprensivas. Pero el acervo común no se guarda bajo llave, su ser siempre público se encuentra expuesto a las coordinadas operaciones corporativas y mediáticas.

La fragilidad del lenguaje es bien sabida por las fuerzas destructivas de la vida social y las instituciones políticas. Si insistimos en usar la palabra fascismo no es para desplegar una taxonomía histórica, que no sería vano realizar para dilucidar sus signos actuales; en ella buscamos dar cuenta de una declarada guerra a la lengua colectiva. Enfervorizadas declaraciones que llaman a destruir, exterminar, aniquilar, borrar de la memoria, pisar, extirpar, se imponen y suman *likes* –que es otra nueva forma de nuestra lengua digitalizada, a la vez personal e impersonal, en la que el experimento de Milgram

se ha convertido en plataforma virtual global– y violentan eso que denominan *colectivismo*. Más allá de la traducción político-ideológica que lo asocia al izquierdismo, el socialismo, el comunismo, el kirchnerismo, el feminismo, el indigenismo, etc., que no carece de gravedad propia, tampoco se priva de despreciar a los niños y los viejos, los pobres y trabajadores de las instituciones estatales, los discapacitados, los extranjeros, las disidencias, a cada uno de nosotros, en la medida misma en que somos denominados o nos reconocemos. Porque el alcance de la palabra *colectivismo* excede la dimensión político-ideológica para designar una inmemorial “antropología”, un modo de lo humano, de vidas cuya existencia están ligadas entre sí, que se requieren y se potencian en ese requerimiento. Seguimos hablando de fascismo porque se trata de una violencia que pretende intervenir quirúrgicamente sobre la misma condición humana, comenzando por la lengua, que quizás sea lo más colectivo de nuestra existencia individual y social. ¿Es posible pensar en una pulsión de muerte de la lengua sobre la lengua? No me animaría a afirmar tanto, pero sin duda la idea de batalla cultural, de lucha discursiva, sugiere un relativismo demasiado concesivo para analizar nuestro presente.

Joseph Goebbels decía que hay que borrar de la historia universal 1789, coincidía en esa apreciación con Milton Friedman. Muchos son los vínculos que se han establecido entre fascismo y neoliberalismo. Pero a los fines de la comprensión de nuestro momento y contexto, aunque posiblemente no exista sociedad que no se vea arrastrada en tiempos de crisis a caer en las formas alucinatorias del llamado a exterminar todo mal a partir de la producción totalitaria, aquí y ahora esa operación se realiza a partir de la palabra *libertad* (avivada con un local ¡carajo!). No tiene mucho sentido en estas líneas discutir si su fundamentación corresponde o no con la tradición liberal, si la autodenominación de “libertarios” tiene o no que ver con la tradición anarquista, si las neoderechas carecen de ese nacionalismo telúrico propio del pasado. Porque la manera en la que se disponen a tratar con el lenguaje, incluyendo las constantes citas bibliográficas propias del tecnócrata, es a partir de su disolución. Una lengua nihilista, disolvente, que licua toda consistencia, de por sí precaria y frágil, de la palabra. No estamos lamentando la pérdida del sentido, lo que queremos señalar es la diferencia entre una contienda discursiva y una declarada guerra contra la lengua, en donde se encuentra la posibilidad del desacuerdo.

Tecnofolk

El discurso tecnocrático que se impuso en los 90 no es necesariamente fascista, pero lo hace posible porque vacía el lenguaje para que su inoperancia neutralice toda resistencia; se encuentra –parafraseando a Arendt– en los orígenes del totalitarismo. Esto no solo aplica para el pretendido enterramiento de los términos “derecha” e “izquierda”, que evidentemente se resisten a desaparecer, más allá de que hayan perdido su capacidad de orientación. Vale para tantas otras palabras, como educación, salud, medioambiente, desarrollo, equidad, pobreza, progreso, solidaridad, etc. La gramática de la gestión, impulsada contra los males de la “burocracia” y la “corrupción”, avalada por la eficacia de la transformación empresarial, fue el primer desplazamiento de una lengua que tenía que ser depurada de sus litigiosos sentidos políticos.

En Córdoba el 2001 comenzó antes, con la renuncia del gobernador Angeloz. La salida, sin embargo, no fue más que un pase de manos con quien había sido intendente de la ciudad, Ramón Bautista Mestre, quien popularizó el eslogan “obras, no palabras”. Un comienzo que no pudo ser un inicio, porque se neutralizó antes. Esta máxima ha signado un estilo político, donde el cemento fue ocupando el lugar del discurso y el cliché el de la palabra. Pero la lengua política, de difícil administración, comenzó a cobrar cuerpo nuevamente. Córdoba respondió a partir de un nuevo invento, el *cordobesismo*. En éste podemos reconocer dos eficaces cadencias: la parte oficialista, enfatizando el acento sin alterar la retórica administrativa, no decir mucho pero con tonada, convirtiendo a lo propio –que es historia y memoria– en una sonoridad vacía, que incluso puede llegar al silencio cuando más necesario es pronunciarse; la parte autopercebida opositora, explotando la intensidad del improperio, el chiste burlón y una picardía en la que se asoma la banalidad del mal, elevando a discurso político el nuevo lenguaje de los foristas y los *trolls*, que rebalsan las cloacas del lenguaje en los medios masivos de comunicación y las redes sociales. Las dos funciones de un artefacto nada original dentro de la lógica general del *management* político, en su evolución de los 90 a la actualidad.

Digamos, de paso, que el federalismo es exactamente lo opuesto: un discurso contencioso sobre la nación. Es el problema de la nación antes de la nación, que requiere una ampliación tal que permita escuchar idiomas anteriores al dominio colonial y reconocer esos sincretismos que impulsaron las montoneras de la lengua con la que se escribió nuestra historia política y cultural, incluyendo las dificultosas maneras en las que se intentó su traducción, según los saberes y las estilísticas de cada momento. El federalismo administrativo es, por el contrario, el triunfo de la lengua unitaria.

En una de las tantas marchas de la década del noventa realizada en Córdoba, una muy joven estudiante escribió en una pared *¡palabras, no obras!* Quisiéramos imaginar que desconocía los grafitis del mayo francés y las torsiones de la lengua nacional, que cualquier generación está en condiciones de elevar la palabra por sobre el estado público de nuestra obturada lengua política, social y cultural, para salir al encuentro de su historia y su porvenir.

Precariado y progreso

En los 90 la novedad fueron los *call-center* y los *remis*, en la actualidad son los *Rappi* y los *Uber*. Similar desplazamiento, diferente lógica, sólidamente sostenida en las nuevas matrices del capitalismo de plataformas. El precariado laboral, que se extiende principalmente sobre los jóvenes, avanza al ritmo de las nuevas tecnologías desarrolladas por las grandes corporaciones transnacionales. Al mismo tiempo que ofrece un mundo de nuevas actividades y creativas competencias, en su mismo despliegue anuncia un futuro de desempleo (premonición que la inteligencia artificial ha convertido en una realidad). El antiestatismo laboral se presentó como antiburocracia (el empleado estatal y el empleado fordista comparten el mismo régimen general de la máquina; acaso no fue Hobbes el que dijo que el Estado es la primer gran máquina moderna), pero –como sostiene Mark Fisher– la burocracia no desapareció, por el contrario, se multiplicó. El capitalismo de servicios es, fuera de toda paradoja a la que nos podría conducir el adjetivo, el más impersonal, nebuloso e inmaterial modo de producción, tanto para los usuarios como para sus empleados: en particular, porque en realidad son todos usuarios.

El precariado y el progreso van de la mano. La consigna para nuestro tiempo es que hay que reconvertirse, aunque nadie sabe bien a qué. Los analistas corporativos anuncian que en el futuro los trabajos no sustituibles por la tecnología serán los más valorados, pero las tareas de cuidado –que representan uno de esos núcleos de humanidad no reproducible por los algoritmos– están lejos de ser consideradas un trabajo, porque en el actual capitalismo la idea de trabajo social está en las antípodas de su concepción del valor. Entre la reconversión a lo nuevo y el retorno a lo esencial, el lenguaje del mundo del trabajo está hecho añicos y resulta tan precario como el lenguaje de la política, por más que esté plagado de nuevas terminologías técnicas que no sabemos qué significan, pero logran denotar la borradura de un lenguaje social denso, memorial, que conserva las cicatrices y magulladuras del tiempo largo de las luchas.

Las reivindicaciones obreras sobre la jornada de trabajo, el contrato laboral, las vacaciones pagas, los convenios colectivos, la seguridad social, entre tantas otras, más allá de las épocas en las que lograron conquistarse y reconquistarse, son anteriores a los 40 años de conmemoración de la democracia. ¿Qué es lo que la democracia ha sumado a estas reivindicaciones? Algo nada menor: que las demandas puedan encontrar mediaciones institucionales que permiten otorgarle un estatus de derechos y que nuevos derechos hayan impactado en el mundo del trabajo (como las licencias por maternidad y paternidad). Pero esto no termina por responder a la pregunta sobre qué implicaría democratizar el trabajo.

Hay algo más o menos claro que escuchamos de las nuevas generaciones: el trabajo no dignifica (no hay que confundir el término emprendedorismo, que es un modo de subjetivación del capital, con la palabra trabajo, pues remiten a dos moralidades diferentes). En lugar de espantarnos y responderles con una moralina de la que no estamos completamente convencidos, habría que socializar el cuestionamiento y llevarlo más allá de sus propios límites. Quizás lo que hay que desanudar estratégicamente es el vínculo entre trabajo y existencia. No para convertirlos en extraños entre sí, de acuerdo a la genética liberal, sino para repensar otra relación posible. Al respecto, las intervenciones y debates propuestos por los feminismos populares son lo más interesante que hemos podido escuchar, a partir de una extensión herética del cuidado hacia la sociedad y la naturaleza. También, las actuales discusiones sobre el salario ciudadano o la renta básica universal, que le restituye una potencia disruptiva a la gramática de los derechos, encorsetada en la lógica jurídica liberal del propietario desposeído. Estas y otras cuestiones forman parte de nuestra experiencia democrática más actual, que no hay que pensar en contradicción con las sostenidas y necesarias luchas por la conservación y ampliación de los derechos laborales.

En uno de sus pasajes más brillantes, Marx explica el surgimiento del trabajador libre a partir de la violenta disolución de la vida campesina y estamentaria, que lo liberó de sus ataduras tradicionales. Pero la libre venta de su fuerza de trabajo, que dio nacimiento al sujeto de derecho, lo ata a un nuevo sistema de dominación, que Marx reconceptualiza como explotación. Lo más interesante de este conocido relato es la persistente ambigüedad de la palabra libertad, donde sus múltiples significados especulativos provenientes de una antiquísima tradición filosófica y teológica persisten desnudados en la materialidad misma de la vida social. ¿Podemos reponer ese relato, la falla misma del concepto, en el presente? En la actualidad, las ataduras del trabajo

fordista e institucionalizado (jornada laboral fija, jerarquías, profesiones, expectativas de ascenso social, formas de reconocimiento, etc.) parecen ser discutidas por una nueva *libertad*; aquella del emprendedor (sea un *Rappi*, un *Uber*, un desarrollador tecnológico o un gerente, porque aquí no se conoce la clase), que se desprende de las antiguas protecciones laborales para autorregular su actividad, decidir su ingreso de acuerdo a su necesidad y productividad, cambiar de trabajo, reconvertirse, etc. Podríamos decir, entonces, que en la actualidad la nueva libertad desregulada se yergue contra la vieja libertad como derecho. También, que la explotación se realiza plenamente como autoexplotación (¿acaso un “retorno” a la forma más eficaz de la dominación: la servidumbre voluntaria?). No es producto de una retórica oportunista, si efectivamente nos encontramos en un momento histórico de transformación del capital, que una nueva gramática de la libertad se haya puesto en centro de la escena. Y sería ingenuo pensar (¿en parte no lo fuimos?) que la palabra libertad es ajena al mundo del trabajo. La pregunta que urge es de qué manera reconstruir y reinventar un lenguaje en el que se anuden de manera emancipadora el trabajo, la libertad y la democracia.

Generaciones

¿Cuántas generaciones entran en los 40 años de democracia? El *gens*, resabio arcaico a partir del cual los primeros antropólogos explicaron la organización de las sociedades humanas, sobrevive en la palabra *generación*, impugnando su sentido original. Un modo de pensar el tiempo a partir de la vida de una comunidad ampliada, cuyo vínculo se establece con una época, la suya: las generaciones son los hijos de su tiempo. No remite a una forma de reproducción que garantiza la unidad y permanencia de una tradición, sino el corte o ruptura del lazo parental promovido por el cambio, la transformación, lo nuevo. Por eso es válido e imperioso preguntarse por la posibilidad-imposibilidad del diálogo entre generaciones, porque el *gens* de la generación ya no es herencia sino posibilidad.

Por otra parte, resulta obvio que en cada momento histórico conviven múltiples generaciones, su contemporaneidad es también su pluralidad. Más aún, ¿acaso no conviven en cada uno de nosotros una multiplicidad de generaciones?: ¿de qué generación somos?, ¿con qué generación nos identificamos o en qué generación nos reconocemos?, ¿en qué momento podemos decir que ya no somos de esta generación y qué implica eso para nuestra relación con el presente? Paradójica forma de periodizar que sabotea cualquier cronología, la generación persiste como punto de referencia o

principio de orientación en un tiempo en el que las líneas históricas no son la única manera de imaginar una narración.

En este momento de nuestra democracia, sumado al ya difícil intento de pensar en una coyuntura electoral, no deja de ser urgente restituirle un sentido político a ese complejo tejido individual y social que llamamos generaciones, confrontarnos con los desafíos que tensan la relación entre repetición y ruptura, entre conservación y transformación, entre memoria y porvenir. Sabiendo que lo verdadero y lo falso del presente no se encuentra exclusivamente en uno u otro lado de esta esquemática demarcación. Momento complejo, porque una fuerza nos empuja a mirar los últimos cuarenta años a la luz de esta coyuntura, como si el hoy pudiese condensar décadas de marchas y contramarchas de nuestra historia. Difícil de evitar, porque a pesar de los diagnósticos sobre la crisis de la política o la despolitización, vivimos las intensidades de la política afectiva y reflexivamente signadas por un momento en el que se pone en entredicho el status social de la conciencia sobre el pasado y el imaginario de un porvenir.

La crisis de la representación no es solo una crisis de la credibilidad de los representantes o incluso de la credibilidad del sistema representativo. También es una crisis del modo en que se ha articulado lo verdadero y lo falso de aquello que llamamos “consensos sociales”, para lo cual es necesario restituir lenguajes políticos que nos permitan una conversación entre generaciones, sin temor a los disensos, porque el lenguaje político es litigioso y los lenguajes generacionales son parte de ese litigio. Sin embargo, el peligro al que nos enfrentamos hoy no pasa por esa difícil escena parricida, que demanda una muerte simbólica de la tradición para que las nuevas palabras adquieran su propio valor y se vinculen a un tiempo propio. El peligro pasa por la escena fratricida, que destruye la ligazón entre política y generación para introducir una violencia que arrasa el tiempo presente, sin pasado ni porvenir (en el fratricidio incluso el padre sobrevive como lazo único y exclusivo de autoridad, una vez disuelta la resistencia resguardada por la complicidad fraternal).

Es verdad que la promesa de Milei comunica imágenes de un futuro, pero es falso que ese futuro sea una utopía, tramada por la simbología parricida de la liberación del pasado para dar nacimiento a un nuevo tiempo. La violencia fascista es fratricida, su promesa depende exclusivamente de la lógica de la purga. No basta con que todos o la mayoría se liberen de las fantasmagorías de un pasado declarado caduco y se conviertan en emprendedores, ejercitando esa natural libertad de desecharlo todo sin la

represión paternal. La conversión generacional no es suficiente. Hace falta purgar a la sociedad y al Estado de todo aquello que frena, contamina y corrompe esa libertad absoluta: a la casta política y la militancia, a las instituciones estatales que albergan a los parásitos que viven de lo ajeno (médicos, docentes, científicos, estudiantes, etc.), a los movimientos sociales y planeros, a los gremios, a las feministas y disidencias sexo-genéricas, a los ambientalistas, a todos aquellos militantes sociales, políticos y culturales que se empeñan en hacer vivir cualquier resto emancipatorio. Empeñamiento que encuentra sustentos y disensos en los múltiples entrecruzamientos generacionales que somos.

Empujados a la distopía de la lucha de unos contra otros, los discursos de la competencia y el mérito (porque el mérito es otra de las maneras en las que la lengua del padre rompe el lazo fraternal) quiebran la posibilidad misma de que se produzca una identidad generacional y atentan contra esa escena democrática del encuentro entre generaciones. Preguntarse si las nuevas generaciones son mileíistas o si ahora los jóvenes son de derecha es errar en la interrogación. Tenemos que recuperar la politicidad de los lenguajes generacionales para poder entender que muchas de las reacciones, broncas y odios provienen, en parte, de haber sido desapropiados del propio tiempo, del presente y el futuro, de la posibilidad de imaginarse generación entre generaciones. Incluso esa exigencia última que llama a la responsabilidad requiere un previo reconocimiento de pertenencia a un tiempo, porque la responsabilidad es una fidelidad con el presente.

El goce democrático

Daniel Santoro ha producido uno de los trabajos de antropología de las imágenes más iluminadores y creativos de nuestra historia. También, ha realizado una original apropiación del psicoanálisis, al proponernos una lectura del peronismo como una revolución del goce. Para Santoro, el peronismo no es anticapitalista, realiza una democratización salvaje del capitalismo –que no es democrático– a partir de una igualación del goce popular.

No hay un afuera del capitalismo. En una interpretación no dialéctica de la inmanencia, el goce peronista se enfrenta al capitalismo desde dentro, disputándole el plusvalor del goce. ¿Por qué un pibe de los barrios populares no puede desear una zapatilla último modelo? ¿Por qué no las puede comprar con alguna beca o subsidio? ¿Por qué debería comprar arroz para su casa o un cuaderno para el estudio? Contra la división social del deseo, que siempre moraliza el deseo de los otros, Santoro remarca

aquí una diferencia fundamental con la cultura sacrificial de la izquierda, en ocasiones con un excesivo énfasis que no debiera distraernos de otra diferencia sustantiva con la moral puritana capitalista. Porque el goce no es acumulación, sino exceso, gasto improductivo, felicidad popular. Una felicidad que se encuentra en el presente, no en el futuro (idea de la que podríamos seguir tirando interesantes hilos).

Más allá de su insistencia en diferenciar al peronismo de la izquierda, podríamos leer a Santoro como una reinterpretación de la frase de John William Cooke “en Argentina los comunistas somos nosotros”. A condición de ampliar la idea de comunismo hasta antes de Marx, hacia ese primer comunismo popular surgido de la Revolución francesa, el de Babeuf (quién, como Cooke, podía ser llamado el “tribuno del pueblo”) que reivindicaba que “el trabajo y el goce deben ser comunes”. Pero esta interpretación es de factura exclusivamente propia. Más atinado sería pensar a Santoro como una interesante y provocadora versión de Oswald de Andrade, escribiendo un manifiesto del movimiento nacional y popular antropofágico.

El problema, posiblemente diferente a las formas históricas del consumo como acceso a los bienes que producen los propios trabajadores pero del que solo gozan las oligarquías, es si la democratización del goce mantiene inalterada la fantasmagoría de la mercancía –a partir de la igualación plebeya del objeto de deseo– o si la democratización del goce nos posibilita también un deseo del otro, si su falla y su exceso es también un deseo de los otros, en una relación que exceda la apropiación y el consumo. Si la reapropiación del plusvalor del goce permite que el deseo extático salga de sí al encuentro de otros. En otros términos, que la fiesta popular sea una fiesta política.

El problema, que no le quiero endilgar a Santoro, es tratar de entender esa actual sensación de regreso a los 90, que va más allá de los elogios al menemismo, la repetición de las fórmulas económicas y la reaparición mediática de los personajes de aquella década. Un estado de la lengua no explicable en los términos propuestos por los analistas políticos y los economistas. Más clarificadora puede ser una entrevista de Diego Stulwark con un pibe que, tiempo atrás, había sido un partícipe de actividades colectivas de discusión y lectura y ahora –se da a entender– vota a Milei. La situación produce una escena de esas tantas que en estos tiempos nos desvelan. En un momento Stulwark le pregunta –siguiendo las conjeturas de los analistas políticos de la pérdida del voto joven kirchnerista– si es verdad que muchos de los jóvenes seguidores de Milei antes habían votado a Cristina (y, de haber sido candidata, incluso la hubiesen votado). La respuesta afirmativa es provocadora, más aún la explicación: el menemismo, el

kirchnerismo y el mileíismo tienen en común la promesa –por los dos primeros cumplida en “el mejor momento de sus gobiernos”– del acceso al consumo, al goce, a la fiesta. Un intérprete leído dirá que la historia aparece por primera vez como tragedia, luego se repite como farsa y finalmente vuelve como alucinación. Pero parafrasear el *18 brumario* sin entender que justamente lo que allí se pone en juego no es la reproducción económica sino la diferencia política, hace de esa perspicacia erudita una mera sustitución del más llano uso de la palabra populismo.

Entonces, me quedo con la interesante hermenéutica afectiva de Santoro para seguir discutiéndola, ahora desplazando la cuestión hacia otro problema, que es también una extensión de la pregunta por lo político del deseo y el goce. ¿Cuál es la forma social de la frustración que aparece ante la no satisfacción del deseo? Quizás allí, en esos desplazamientos, en el exceso de su exceso, y sobre todo en la elaboración colectiva de un deseo en y de la igualdad, se pueda pensar de otra manera las *apariencias de la equivalencia* surgidas en la respuesta a Stulwark (sin que eso implique que la percepción sea falsa). Sobre todo, porque tenemos que encontrar un freno ante la mutación de la frustración en violencia, que es el peligro más evidente y palpable de las fantasmagorías que acosan nuestro presente.

Negacionismo

De negaciones se han forjado las sociedades humanas, sobre el silencio presente en los discursos dominantes que, a partir de relatos edificantes, enterraron en el olvido a todos aquellos que fueron considerados un mero medio o un freno para el progreso de la historia. Los procedimientos a partir de los cuales se invisibilizan las violencias genocidas hacia pueblos, comunidades, grupos sociales y políticos involucran una compleja relación entre sociedad y Estado, en la que la externalización de la violencia hacia el “otro” ha sido, al mismo tiempo, una internalización de la violencia en un “nosotros” siempre atravesado por el miedo producto de esta permanente reversión.

Cuando en diferentes momentos los crímenes han sido reconocidos, otro dispositivo tan antiguo como la política misma aparece en la escena: la amnistía. A lo largo de la historia la amnistía ha adquirido muchas formas jurídico-políticas, pero esta institución del olvido recurre también a lenguajes sociales y religiosos que buscan un anclaje positivo en una sociedad dañada por el terror: la restitución de la unidad y la paz a partir de una reconciliación que requiere borrar la memoria sobre el pasado.

Argentina ha sido una excepción en esta larga historia occidental, al juzgar y condenar con un tribunal nacional a los responsables del genocidio perpetrado por la

última dictadura cívico-militar. No una excepción decisionista de la regla, sino la excepción de la aplicación de la norma que el mundo proclama, pero no cumple. Pero, sobre todo, ha logrado que ese hecho excepcional se prolongue en el tiempo. La lucha de Madres, Abuelas e H.I.J.O.S, y de los movimientos por los DDHH, han enfrentado esa persistente matriz de la amnistía, impulsando la derogación de las posteriores leyes de la “impunidad y olvido” (las leyes de Punto final y Obediencia debida), los indultos y los más recientes intentos del Poder Judicial por desdibujar los daños producidos por los crímenes de lesa humanidad (con el rechazo masivo a la ley del 2x1). Además, estas sostenidas militancias han posibilitado abrir el espacio de la memoria a las generaciones siguientes, a hijos y nietos, y a toda una comunidad, que ha hecho de una pluralidad de lenguajes y recursos –de las ciencias, la literatura, las artes visuales y con las más diversas formas del archivo familiar y social– esa trama viva que es la memoria colectiva, la única red que puede contener las fuerzas inmemoriales del olvido.

El negacionismo aparenta ser una forma más básica y menos compleja de la negación. Se trata de una deliberada operación que apela a los lenguajes y las lógicas de nuestra época, para desacreditar la incidencia que el trabajo de la memoria colectiva tiene sobre las instituciones públicas. Es una *reacción* contra los esfuerzos por transformar la dimensión amnésica del Estado democrático, a partir de la expansión de las luchas que, en Argentina, se condensan en la afirmación de la memoria, la verdad y la justicia. El recurso que caracteriza su denominación es la abierta negación de los hechos objetivos y comprobados de crímenes organizados y cometidos por el Estado. Pero no creo que se pueda entender el negacionismo solo por el principio de nominación, corriendo el riesgo de asimilarlo a otras formas existentes, como las actuales negaciones sobre el cambio climático o la pandemia –que sin duda tienen una gravedad propia– y entregarnos a la indistinción misma que resulta de la constatación de un mundo regido por la “libre opinión”, concebida a partir de la multiplicación y masificación de las fuentes de (des)información. El negacionismo no es una *fake news*, trabaja sobre las atávicas pulsiones del olvido, que los movimientos de DDHH han enfrentado desde sus inicios a partir de una contundente negativa antinegacionista: ni olvido, ni perdón, ni reconciliación.

Al negacionismo hay que interrogarlo prestando atención a sus efectos. De otra manera, subestimaríamos la aparentemente dudosa eficacia que puede tener negar aquello cuya verdad ha sido probada y el peligro que comporta para nuestra sociedad. Porque sus dispositivos de intervención no comprometen solo a la verdad, se dirigen

principalmente a la articulación establecida con la memoria y la justicia, es decir, con el presente y el porvenir.

Escuchamos diferentes posiciones críticas que atribuyen un debilitamiento de los organismos, movimientos y el mismo discurso de los DDHH cuando son incorporados al Estado o a un gobierno. Pero, ¿por qué luchamos cuando reclamamos que los DDHH deben convertirse en una política de Estado? Sin duda que la autonomía es una potencia democrática que hay que pensar, en todas sus formas y posibilidades. Pero no podemos omitir en esta discusión que son las posiciones negacionistas las que pretenden un “gobierno sobre la memoria”, restituyendo a las instituciones estatales de su histórico poder sobre el olvido.

Se suele ubicar la reemergencia del negacionismo en la Europa de la década el 80, sin considerar su contemporaneidad con el ascendente triunfo del neoliberalismo. Pero más allá de las referencias globales, ¿acaso no debiéramos extender nuestro análisis comenzando por el vínculo entre neoliberalismo y dictadura en América Latina, incorporando en ese horroroso experimento social su propia salida jurídico-política a partir de las autoamnistías que se otorgaron los gobiernos terroristas en las transiciones democráticas? ¿Cuáles son las nuevas formas que, a partir de las llamadas justicias transicionales alentadas por los organismos internacionales y el *lobby* de diversos grupos, permanecen operando bajo la matriz amnésica de una justicia reconciliadora?

La simbiosis entre neoliberalismo y ultraderecha encarnada en la dupla electoral Milei-Villarruel e inaugurada por Macri puede decodificarse a partir de la conocida frase de Margaret Thatcher, “la economía es el método, pero el objetivo es cambiar el alma”. Se ha pensado, con justeza, que esa expresión muestra que el neoliberalismo no puede ser reducido a una política económica. Pero no se ha reparado lo suficiente en que no es posible un gobierno de las almas que no sea, también y principalmente, un gobierno sobre la memoria colectiva (en el caso de Thatcher, una operación tendiente al olvido de la memoria obrera a partir de la disolución de sus conquistas y la reposición de la gloriosa memoria nacional colonial, en la que hay que inscribir la guerra de Malvinas).

La emergencia del negacionismo no es el resultado de una circunstancial alianza electoral con un minoritario grupo conservador más, es una parte fundamental de la derecha neoliberal que produce las condiciones para su propia emergencia pública. Debíamos entender que los llamados de Milei a erradicar todo colectivismo (que le permite llamar a cualquiera comunista, violentando el lenguaje con tipologías intencionalmente difusas, como lo fue la categoría de subversivo y más recientemente la

de terrorista) son un claro ataque a esa figura de lo colectivo que ha sido uno de los pilares más importantes de nuestra democracia: la *memoria colectiva*. Por eso, la voluntad de despejar el presente de todo colectivismo explica por qué su promesa de futuro distópico depende exclusivamente de una purga; “eliminar”, “exterminar” todo aquello que es susceptible de ser recuperado, reconstruido y regenerado por la memoria colectiva como núcleos emancipatorios presentes y por venir.

Vuelvo a una línea de Elias Canetti escrita en un cuaderno, fechada en 1975, treinta años después del final de la Segunda Guerra Mundial y los campos de exterminio nazi-fascistas: “¿Podemos tener aún una esperanza sobre el pasado?” (*Apuntes*, 1973-1984). En esta fórmula poética, en la que conjuga bajo signos de interrogación la paradójica posibilidad de un futuro del pretérito, emergen las ineludibles voces por la verdad, la memoria y la justicia. Elegimos leerlo así, porque nuestra experiencia argentina no nos lleva a suponer que existe una necesaria relación entre la vitalidad de la memoria y el tiempo cronológico. El paso del tiempo no debilita a la memoria colectiva, por el contrario, es necesario el tiempo para que la memoria se amplíe, para que la encontremos y nos encuentre en diferentes momentos de nuestra vida y de la vida social; para que surjan nuevas formas de comprensión y expresión, que conecten reticularmente pasados, presentes y futuros, para que nuestras reivindicaciones tensen el tiempo, desde la imprescriptible verdad, la paciente labor de la memoria y la impaciente lucha por la justicia.

Por estos motivos, el negacionismo no es extemporáneo, es una de las manifestaciones más actuales del intento por establecer un gobierno autoritario y violento sobre el tiempo. Es la imposición de un tiempo como repetición del genocidio, reiteración de la violencia que, a partir de la muerte y la desaparición, pretende borrar de la historia todo resto emancipatorio. Violenta el presente para despejar el terreno hacia un futuro despojado de toda forma de resistencia y alternativa. No hay que discutir con el negacionismo, hay que discutir al negacionismo, desactivarlo a partir de los saberes y prácticas que hemos aprendido y seguimos aprendiendo en estos cuarenta años de democracia.

La evidente y muchas veces mal oída preocupación de las nuevas generaciones por el futuro, en un mundo que, por donde se lo mire, no parece ofrecer un porvenir, nos enfrenta a un presentismo absoluto que ha adquirido tonos dramáticos. Sin embargo, solo la representación de un tiempo lineal, homogéneo y progresivo, ahora detenido por un capitalismo sin promesa, permite que se imponga la idea de un futuro que, negando el

pasado, lo reduce a una referencia nostálgica ante lo incierto del presente. Pero esta experiencia no puede asociarse a un debilitamiento de la memoria colectiva. En el deseo de futuro también tiene que sostenerse el derecho a la memoria, que es siempre un derecho para las nuevas generaciones, para los que están llegando, para los por venir.

La memoria y la decisión

¿Por qué el espanto? Con la imagen todavía vívida del juicio a la Junta Militar y el levantamiento carapintada, Bussi, Patti y Rico fueron candidatos electos. Villarruel proviene de ese linaje, la familia militar golpista; reconocida ultraderechista y militante negacionista. Las diferencias entre los 90 y el presente son muchas, no pretendemos avanzar en un análisis en tales términos, aunque la sensación de estar en un *loop* temporal es constante, con el agravante de que las investiduras políticas que están en juego no repiten la historia como farsa. Ni repetición ni continuidad, la contienda entre memoria y negacionismo se da por fuera del tiempo cronológico, entre dos formas antagónicas de interferir en la sucesión lineal y progresiva de acontecimientos y generaciones en las que el paso del tiempo prescribe la historia.

Pero hay otra dimensión de la política que opera sobre la lógica de la sucesión temporal: la decisión. Mucho se ha pensado sobre el decisionismo, sobre todo radicado en el poder de excepción. Desligada del tiempo histórico y de la memoria, tanto como del derecho, la decisión emerge de la ausencia última de todo fundamento político. Pero no existen los conceptos puros y sus impurezas no resultan un impedimento para la política. Por el contrario, en este caso debiéramos repensar la relación entre decisión y memoria colectiva si entendemos que la política es esa dimensión de la existencia en la que tenemos que lidiar con las diferencias, las oposiciones, los antagonismos, también de los conceptos. Considerar nuestro presente como un momento en el que la decisión y la memoria se cruzan, cuando se trata de una decisión sobre lo inaceptable. En un movimiento contrario a la filosofía de Schmitt, quien hace depender de la decisión sobre el enemigo la última ratio de la existencia de una comunidad, entendemos que la existencia social depende de una memoria que es el soporte de las decisiones sobre lo inaceptable, lo intolerable. La potencia de la negación frente al negacionismo es también el nudo último en el que se encuentra lo común, anterior a la afirmación que le permite devenir presente y futuro; es lo que resiste, frente a la desorientación y la decepción; es lo que establece la diferencia entre la resistencia y la resignación. No hace falta un conocimiento o un consenso sobre lo que es justo para rechazar las injusticias. La posibilidad de decir no es la posibilidad de afirmarse en el parteaguas no sujeto a una

deliberación sobre lo que no queremos ni aceptamos. Lo inaceptable no es una decisión fundada en la nada, sino en la memoria.

La labor de la memoria en torno a los DDHH construye, sostiene y amplía los marcos a partir de los cuales hemos podido alcanzar consensos sociales que nos han permitido imaginar e instituir políticas de reparación, de derechos y reconocimientos. También, han expuesto antiguos y nuevos límites que debemos franquear. Pero no podemos olvidar que se trata de un universalismo partisano. La derecha querría ideologizar esta afirmación. La política partidista y mediatizada dirá que se trata de elegir entre lo menos peor o que no elegir es también una decisión. Sin embargo, incluso en una elección (en términos electorales), la negación de la negación no es una afirmación, si se sostiene en la incondicional afirmación de lo inaceptable. Una decisión sobre lo inaceptable es también una forma de concebirnos como sociedad, quizás la más básica y vital.

Se suele conjeturar que, con el paso del tiempo, el trabajo de la memoria se debilita, que difícilmente algo nuevo pueda surgir de una política de la preservación y conservación, que la remisión al pasado es insuficiente para dar cuenta de un presente al que le urge poder proyectarse hacia el futuro. Sin embargo, nos encontramos con *Historias desobedientes*. En el encuentro entre la memoria y la decisión, la potencia de lo inaceptable también abre el porvenir.

Demos y kratos

Democracia es una palabra antiquísima. Hasta no hace mucho tiempo en la historia occidental de la humanidad su pronunciamiento irrumpía como una excepción o una anomalía en el orden de la dominación, la explotación y las distintas formas de exclusión. Durante mucho tiempo, cuando su nombre había sido olvidado, ocupó su lugar el adjetivo *popular* (gobierno popular, república popular). Entrado el siglo XX, la democracia se convirtió en el nombre del único régimen político aceptable y la expresión “democracia popular” dejó de ser un pleonasma. El *demos* de la democracia o su adjetivo popular persisten en una vuelta de la palabra sobre sí, para marcar en su interior la diferencia entre el sustantivo genérico y una adjetivación con la que se califica una falla y un horizonte. No me refiero a la conocida discusión entre democracia formal y democracia sustantiva, entre una ilusoria y una real democracia, que es, al fin y al cabo, una discusión sobre su definición y significado. Me refiero a lo que irrumpe, a lo todavía no domesticado, que en ocasiones trae nombres antiguos, en ocasiones llega con un

nuevo nombre y en ocasiones todavía no puede ser nombrado, pero no renuncia a considerarse democrático.

Una democracia democrática puede ser un más evidente pleonismo, una expresión retórica de autojustificación, o bien el señalamiento de un espaciamiento que permite que emerja esa dimensión del litigio que le es propia y que contraría la obviedad de su pura repetición, de acuerdo a la no tan obvia lógica de la reproducción. Así, la adjetivación democrática puede operar sobre el lenguaje político, social y cultural condicionándolo a partir de su inclusión en el conjunto de todos los conjuntos o introducir el litigio en el orden de las definiciones: una libertad democrática, una igualdad democrática, una justicia democrática, una economía democrática, una salud democrática... Una conmemoración democrática de nuestros 40 años de democracia, entonces, no solo saluda la persistencia en el tiempo del sustantivo, también juzga las adjetivaciones posibles a partir de las cuales vivimos y experimentamos este momento de nuestra historia.

Sin embargo, cuando la lengua democrática no puede ser extendida, ampliada, convocada en cada espacio de nuestra vida social, cuando solo designa un sistema, incluso el más básico marco de garantías pierde terreno. La crítica al “sistema”, que es otra forma en la que se ha modulado la crítica a la “casta” (según sea la inspiración norteamericana o europeas), expone la democracia a un plebiscito permanente sobre su existencia o su supervivencia. El autoritarismo y la violencia también requiere y produce diferentes formas del consentimiento, pero no hay derechas democráticas, ni el voto a la derecha es una paradoja de la democracia. Por el contrario, es el resultado de una separación entre el *demos* y el *kratos*, cuya distancia es colonizada por poderes que saben que en la producción de ese vacío también se erosionan cada uno de esos términos, construyendo muros entre uno y otro. El lenguaje del mercado, que aparenta eliminar todas las fronteras y trabas para la libertad, en realidad amuralla la descomposición semántica de la democracia y elimina del horizonte de lo imaginable y deseable su sentido político más radical, el autogobierno. Libre portación de armas, libre venta de órganos, el comercio de niños, los *vouchers* para la educación y la salud, la libertad para los genocidas, no son propuestas a juzgar en su futura posibilidad o imposibilidad, son el acto ya consumado en el lenguaje de la des-composición de la democracia.

Desconcierto

Parte del desconcierto es querer explicar a las derechas contemporáneas con la lógica de la representación, que es la manera institucionalizada en la que la democracia liberal ha administrado y controlado la relación entre el *demos* y el *kratos*. En la mayoría de las encuestas, los votantes de Milei dicen que no creen que haga todo lo que dice: dolarizar, vender órganos, cerrar universidades y el CONICET, privatizar la salud, terminar de destruir la naturaleza, reprimir a quien se le ocurra protestar, etc. Entonces, cómo decodificar un discurso que desde el inicio se presenta como un no-discurso, cómo enfrentar a un candidato cuyo apoyo no se construye sobre la tan deseada veracidad del político en campaña. La antipolítica no disputa con la clase política la credibilidad, la disuelve como parte de la estrategia misma de su construcción alternativa. Por eso, la antipolítica no disputa propiamente la representación, la disuelve en la desconexión entre el *demos* y el *kratos*. El reverso perverso de esa disolución es que dispone el *kratos* a su uso indiscriminado, donde el poder conquistado puede ser remitido a su puro ejercicio, su pura presencia.

Otra coincidencia en las encuestas habla de un malestar que opta por destruir todo para empezar de nuevo, porque peor no se podría estar. La narrativa apocalíptica es muy antigua, pero siempre dependió de un mesías que anuncia una verdad, una nueva vida, una salvación. No estoy seguro de que en Argentina la nueva derecha pueda ser decodificada solo volviendo a los densos núcleos de lo teológico-político, que no han desaparecido de nuestro mundo. Aquí, el lazo entre destrucción y comienzo se encuentra más próximo a la virtualidad, que nos plantea nuevas lógicas de la representación en las que existen otras reglas sobre la relación entre la presencia y lo vuelto a presentar. Al modo del *planet gamer*, de ese jugador que en lugar de prolongar la agonía tratando de pescar algunas mínimas extensiones de vida, opta por perder y comenzar de nuevo. Al modo de los perfiles web, porque si en las historias se arrastran palabras, imágenes, recuerdos, relaciones, que en un momento resultan negativas, se pueden borrar y comenzar un nuevo perfil. El reverso perverso de la disolución que dispone al *demos*, ya no como lo irrepresentable en el sentido político de aquello que siempre resulta un exceso, de aquello cuya imaginación puede empujar el horizonte de lo posible; el *demos* deviene lo que puede ser borrado, eliminado, reconvertido, para ser sustituido nuevamente, sin pasado ni futuro.

Breves hipótesis, quizás producto del desconcierto.

A pesar de los pesares

En estos tiempos nadie puede saber qué nos depara el futuro. Quizás ya no podamos siquiera hablar de *crisis*, una palabra cuyo entendimiento ha requerido la posibilidad de pensar el orden, el progreso, la historia en términos de proceso. Por eso, estos fragmentos de la democracia no tienen la pretensión de un diagnóstico sobre su crisis. De factura dispar, con algunas repeticiones y muchas ausencias de temas relevantes o que hubiera sido importante abordar, son el efecto de un tiempo que tantea sus causas. Fragmentos de preocupaciones, dudas, hipótesis, deseos y algunas convicciones, expuestas en un momento de fuegos cruzados. A horas de un dramático balotaje, no nos resulta sencillo encontrar las palabras y tonos más adecuados.

Sin embargo, sería injusto no mencionar, aunque sea sobre el final, las infinitas expresiones que, congregadas en la consigna “No vote a Milei”, hoy se hacen escuchar de las más diversas maneras. Mientras escribimos, se multiplican las imágenes, escrituras, canciones, papelitos de hechura casera pegados aquí y allá, desde un living, una fábrica, una plaza, un recital, una montaña, estando solx, con un familiar, con compañerxs o en una multitud que no se conoce entre sí, en nombre propio, de colectivos, organizaciones e instituciones (el uso del lenguaje inclusivo, al que no he recurrido en el texto debido a limitaciones propias, aquí es obligado, por la diferencia fundamental que lxs compañerxs están produciendo en este momento). Sería deshonesto no decir que la gran mayoría emocionan. Sería una mezquindad generacional no ver que una significativa parte de ellas es la primera vez que se pronuncian políticamente, en un momento en donde exponerse ha vuelto a implicar asumir riesgos. Como sostenía Benjamin, entre el sueño y la vigilia, se encuentra la potente e iluminadora fugacidad del despertar.

En estos tiempos suele repetirse la frase “es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo”. Pero ¿quién puede imaginar el fin de la política? La distopía totalitaria requiere una absoluta sumisión. Por lo menos en este rincón del mundo estamos lejos de que ese delirio ocupe el lugar de la vida. Por eso, no pretendemos evaluar todas estas intervenciones, ni someterlas al cálculo sobre su oportunidad, eficacia o representatividad. Preferimos considerarlas un acto de justicia poética, una poesía democrática colectiva, recomienzo persistente, búsqueda infinita de nuestras lenguas seculares de la redención.

Fecha de recepción: 13 de noviembre de 2023

Fecha de aceptación: 24 de noviembre de 2023

Licencia  Atribución
– No Comercial – Compartir Igual
(by-nc-sa): No se permite un uso
comercial de la obra original ni de
las posibles obras derivadas, la
distribución de las cuales se debe
hacer con una licencia igual a la
que regula la obra original. Esta
licencia no es una licencia libre.

