



#3

Diciembre
2020

Izquierda: teoría y praxis

La izquierda:
reflexiones sobre
su identidad

Boletín del
Grupo de Trabajo
**Izquierdas: praxis
y transformación
social**



CLACSO

PARTICIPAN EN ESTE NÚMERO

Pablo Pozzi
Mauricio Archila Neira
Joaquina De Donato
Mariana Mastrángelo
Alejandra Pisani
Marcelo Langieri
Andrea Copani
José Pantoja Reyes

Izquierda : teoría y praxis. La izquierda : reflexiones sobre su identidad / Pablo Pozzi ... [et al.] ; coordinación general de Viviana Bravo Vargas ... [et al.]. - la ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO, 2020.
Libro digital, PDF - (Boletines de grupos de trabajo)
Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-722-797-0
1. Izquierda Política. 2. Neoliberalismo. 3. Peronismo. I. Pozzi, Pablo. II. Bravo Vargas, Viviana, coord.
CDD 324.17



CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

Colección Boletines de Grupos de Trabajo

Director de la colección - Pablo Vommaro

CLACSO Secretaría Ejecutiva

Karina Batthyány - Secretaria Ejecutiva
Nicolás Arata - Director de Formación y Producción Editorial
Gustavo Lema - Director de Comunicación e Información

Equipo Editorial

María Fernanda Pampín - Directora Adjunta de Publicaciones
Lucas Sablich - Coordinador Editorial
María Leguizamón - Gestión Editorial
Nicolás Sticotti - Fondo Editorial

Equipo

Natalia Gianatelli - Coordinadora
Cecilia Gofman, Giovanni Daza, Rodolfo Gómez, Teresa Arteaga
y Tomás Bontempo.
© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Queda hecho el depósito
que establece la Ley 11723.

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio electrónico, mecánico, fotocopia u otros métodos, sin el permiso previo del editor.

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais
Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina
Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | <clacso@clacsoinst.edu.ar> |
<www.clacso.org>



Este material/producción ha sido financiado por la Agencia Sueca de Cooperación Internacional para el Desarrollo, Asdi. La responsabilidad del contenido recae enteramente sobre el creador. Asdi no comparte necesariamente las opiniones e interpretaciones expresadas.

Coordinadoras:

Viviana Bravo Vargas
Departamento de Investigación y Postgrados
Universidad Academia de Humanismo Cristiano
Chile
vivianabravo@gmail.com

Mariana Mastrángelo
Fundación de Investigaciones Sociales y Políticas
Argentina
mariana_mastrangelo@hotmail.com

Coordinadores del Número 3

Pablo Pozzi
Facultad de Filosofía y Letras (UBA)
Instituto de Estudios de América Latina (INDEAL)
Argentina
pablo.pozzi@yahoo.com.ar

Mauricio Archila Neira
Universidad Nacional de Colombia (sede Bogotá)
CINEP
Colombia
marchilan@gmail.com

Contenido

- 5 Prefacio**
- 8 La izquierda hoy**
Reflexiones sobre su identidad
Mauricio Archila
- 46 Comentarios a “La distinción izquierda/ derecha” de Mauricio Archila Neira**
Pablo Pozzi
- 53 ¿Podemos hablar de “ser de izquierda” en el siglo XVIII?**
Joaquina De Donato
- 62 Giuseppe Garibaldi**
La influencia del “héroe de dos continentes” en el movimiento obrero argentino
Mariana Mastrángelo
- 72 Izquierda, cultura obrera y neoliberalismo**
El sentido común como espacio de lucha de clases en Tucumán
Alejandra Pisani
- 84 Notas acerca de la izquierda peronista y el peronismo revolucionario**
Marcelo Langieri
- 93 Breves notas historiográficas sobre la izquierda peronista**
Andrea Copani
- 100 La izquierda en México**
José Pantoja Reyes

| Prefacio

El eje de este Boletín surgió durante la Asamblea de CLACSO de noviembre de 2018 en Buenos Aires. Allí presentamos una mesa redonda integrada por Mauricio Archila, Marcelo Langieri y Pablo Pozzi para discutir los problemas de investigar a “la izquierda”. El eje fue discutir, con fines de investigación, una definición operativa del término “izquierda”. Todo esto a partir del sugerente ensayo de Mauricio Archila Neira *“La izquierda hoy: reflexiones sobre su identidad”*, que es el primer ensayo que presentamos en este Boletín. En este cuidadoso y perceptivo ensayo, Archila Neira abre una cantidad de temas que son de importancia para el investigador de los movimientos políticos latinoamericanos. Los planteos de Archila fueron seguidos de los comentarios de Pozzi en esa Asamblea. Estas discusiones continuaron en la reunión del Grupo de Trabajo realizada en México, en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, en agosto de 2019, durante el coloquio Coloquio *“Rebeldes y heterodoxos: pasado y presente de las izquierdas en América Latina”*.

Utilizando las presentaciones durante esas reuniones, este Boletín del GT trata sobre la problemática de definir este sujeto de estudio, y también de qué significa ser de izquierda según las diversas épocas de la historia contemporánea. Esto no pretende ser exhaustivo de toda la problemática, sino discutir las ideas más relevantes que surgieron en esas reuniones.

Como señaló Mauricio Archila Neira, al inicio de su ensayo original “pretendemos precisar la categoría política de izquierda y establecer los principales elementos de su identidad en el mundo contemporáneo. El análisis que realizamos se hace desde el momento presente, pero

obviamente habrá que tener cuidado en la proyección hacia el pasado para entender lo que se pensaba y actuaba en cada momento histórico. Como señala la frase de Habermas, el presente está marcado por la crisis definitiva del “socialismo real” a comienzos de los noventa que afectó al conjunto de la izquierda mundial generando una “época” de incertidumbres, dudas, replanteamientos y de supuesta disolución de las fronteras con la derecha.” La importancia de esto tiene que ver con lograr delimitar el sujeto de estudio, y su complejidad con el mero hecho de que “todos sabemos” qué y quién es de izquierda, pero las inclusiones y exclusiones son por demás contradictorias.

A partir de ahí el Boletín presenta las reflexiones de Joaquina De Donato en torno a la utilización del término a fines del siglo XVIII. Esto es de particular importancia puesto que la denominación surgió a partir de la Revolución Francesa. El planteo central de De Donato es la consideración del radicalismo de pensadores ejemplificados por Thomas Paine como de “izquierda” en su tiempo y en relación con otros planteos políticos. El ensayo de De Donato es seguido por el sugerente planteo de Mariana Mastrángelo que examina la complejidad del término durante la primera mitad del siglo XX argentino. Con una aproximación “desde abajo”, Mastrángelo revisa la incidencia del garibaldismo en la izquierda argentina de la época, para encontrar su complejidad. Es así como señala que las tradiciones garibaldinas y monárquicas italianas se podían resignificar en las adhesiones al socialismo o al comunismo. De hecho, como ella señala, la historia de la época demuestra que se podía ser católico, garibaldino y comunista, todo al mismo tiempo, sin que fuera vivido como una contradicción en la vida de diversas personas. Alejandra Pisani, por su parte, examina la percepción de lo que era ser “de izquierda” para los trabajadores azucareros tucumanos en las décadas de 1960 y 1970. Con fuertes puntos de contacto con los dos ensayos previos, Pisani nos obliga a reflexionar en torno a qué era ser “de izquierda” para estos trabajadores, planteando que era más una noción cultural que ideológica. Por su parte, Andrea Copani y Marcelo Langieri se aproximan a uno de los problemas más complejos de la historiografía argentina: el de la izquierda peronista. La discusión de este tema se ve fuertemente influenciado por la percepción de muchos intelectuales por

la cual el peronismo encuentra sus raíces en el fascismo. Langieri deja en claro que la izquierda peronista (o el peronismo revolucionario) fue un fenómeno complejo y heterogéneo, pero no por eso menos existente. Copani por su parte insiste que el problema es “dar cuenta de un fenómeno dinámico, contradictorio, aprehensible”, que en realidad surge como tal luego del derrocamiento de Perón en 1955. Más aun, como sugiere De Donato es un fenómeno de época, o como señalan Mastrángelo y Pisani ser de izquierda no fue vivido como algo contradictorio con ser peronista o con otras propuestas. Por último, José Pantoja Reyes discute lo que denomina “el florecimiento de la izquierda mexicana” a partir de una redefinición de sus identidades. Para el autor, este florecimiento tiene menos que ver con lo que se podría denominar la izquierda tradicional, que con un amplio movimiento social cuya “orientación hacia la izquierda” se debe a un “proceso de deslegitimación del estado frente a la población”.

Pablo Pozzi y Mauricio Archila Neira

La izquierda hoy

Reflexiones sobre su identidad¹

Mauricio Archila*

“Lo que nos queda es el dolor por el fracaso de un proyecto que, sin embargo, no podemos abandonar”
(Jürgen Habermas, 1991, 144).

En este ensayo pretendemos precisar la categoría política de izquierda y establecer los principales elementos de su identidad en el mundo contemporáneo. El análisis que realizamos se hace desde el momento presente, pero obviamente habrá que tener cuidado en la proyección hacia el pasado para entender lo que se pensaba y actuaba en cada momento histórico. Como señala la frase de Habermas, el presente está marcado por la crisis definitiva del “socialismo real” a comienzos de los noventa que afectó al conjunto de la izquierda mundial generando una “época” de incertidumbres, dudas, replanteamientos y de supuesta disolución

* Ph. D. en Historia, Profesor Titular de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá, e investigador del Cinep. Investigador de los Grupos de Trabajo de CLACSO: “Historia oral e historia política. Estudiar la izquierda latinoamericana” 2011-2013, “Violencia y Política. Un análisis cultural de las militancias de izquierda de América Latina” 2013-2016 y “Violencia y Política. “Ser de izquierdas en América Latina ayer y hoy” 2016-2019. “Izquierdas, praxis y transformación social” 2019-2022.

¹ Ponencia para el seminario Marx Vive, Bogotá, octubre-noviembre 2006. Para ella retomo mis propios análisis vertidos en *Idas y venidas, vueltas y revueltas...* (2003), capítulo 5, así como en algunos avances parciales de investigación del equipo de movimientos sociales de Cinep.

de las fronteras con la derecha (Glantz en Bosetti, 1996, 106). Si antes la izquierda se identificaba con orgullo como tal y se ufanaba de una superioridad intelectual y moral (Heller y Fehér, 1985, 43), hoy es la derecha la que se pavonea por el mundo que parece estar rendido a sus pies después de la derrota del socialismo real. La caída del muro de Berlín en 1989 “trae el costo de abrir ante nosotros un mundo desencantado, privado de seguridades categóricas, en el cual el ‘optimismo del corazón’ tiene muchas dificultades para acompañar al ‘escepticismo de la razón’” (Atilli, 1997, 17). Este evento, ha sido designado desde distintos flancos como el “fin de las ideologías”, el “fin de la historia” o el “fin de la razón”. Sin compartir tan extremas posturas, sí creemos que ha modificado la identidad de las izquierdas, pero ello no ha sido resultado de un combate coyuntural de ideas exclusivamente, sino de modificaciones de mayor duración en la lógica de acumulación y de regulación del capitalismo tardío. La identidad de esa izquierda que revive como el ave fénix, tal vez muy transmutada con relación a sus orígenes, es el objeto de nuestras reflexiones.

Ante todo se debe precisar que los conceptos izquierda-derecha están mutuamente relacionados –son una díada en la que uno no existe sin el otro– y se refieren a posiciones en un espectro político cambiante más que a entes con existencia propia, es decir son nociones topológicas y no ontológicas (Castañeda, 1994, 25). A ninguna le corresponde “esencialmente” una forma de acción privilegiada, asunto en el que, además, hay mucho de mimesis o de imitación. Su mutua aparición en la modernidad posterior a la Revolución Francesa implica la formación de un campo autónomo con actores, fuerzas, capitales y “hábitus” en el sentido bourdiano, campo que por supuesto ha ido cambiando a lo largo de dos siglos tanto que hoy se habla de su desdibujamiento hasta el punto de preguntarse por la validez de la distinción. Pero, quiérase o no, ella sigue vigente en el lenguaje político cotidiano y más en América Latina ante el auge reciente de la “nueva” izquierda social y política (Rodríguez, Barret y Chávez, 2005).

Nora Rabotnikof, no sin cierta dosis de escepticismo, propone tres planos en la distinción entre izquierda y derecha: a) como visiones del mundo

opuestas, “dos conjuntos de creencias y convicciones básicas” (2004, 310), visiones que han ido cambiando con el paso del tiempo; b) como opciones de poder político-electoral en donde observa recientemente un desplazamiento “pragmático” hacia el centro; y c) como identidades y estilos de vida, obviamente referidos a contextos espacio-temporales específicos. En consecuencia, y traduciendo la propuesta de la autora a nuestros términos, habría tres niveles de distinción: los “principios” políticos, las formas de acción y los comportamientos cotidianos.

Se debe insistir en que ninguno de los tres niveles remite a esencias ontológicas, así históricamente se haya querido construir la diferencia sobre ellas. Los “principios” pueden ser leídos en forma diferente a lo largo de la historia, como lo ilustraremos en esta ponencia. Las formas de lucha en sentido estricto tampoco distinguen los dos campos, pues – como muestra el caso colombiano hasta la saciedad – puede haber tanto una derecha sediciosa como una izquierda electoral y viceversa.² La distinción por formas de vida o por apreciaciones estéticas es solo posible para sociedades y generaciones específicas. Hoy no se puede sostener la frase atribuida a Sartre “es imposible una buena literatura de derechas” (citado por Walter Chávez, 2005, 2). Hay buena y mala literatura de lado y lado, pero, por supuesto, como los gustos se construyen, habrá afinidades según se pertenezca a una tradición de izquierda o de derecha, sin que se pueda hablar de una superioridad estética “esencial” de uno u otro polo. Algo similar se dirá de los comportamientos. En coordenadas espacio-temporales específicas habrá distinciones como el uso de barba y cabello largo en la generación izquierdista de los sesenta, pero no se podrá defender que esencialmente su comportamiento sea mejor que el de un joven derechista que esté peluqueado y use corbata. A modo de subculturas cada grupo señala lo que es un comportamiento “correcto” para sus integrantes, aunque obviamente la sociedad marca unos criterios a partir de los valores de las clases dominantes –lo “políticamente

² A pesar de ello, en la América Latina posterior a la revolución cubana las formas de lucha –en especial la opción armada– terminaron definiendo a la “nueva izquierda” frente a los viejos partidos obreros tachados de reformistas (Marta Harnecker, 2000,16). Esta esencialización de los asuntos tácticos llevará a una distinción que estudiaremos más adelante y que ha tenido dramáticas consecuencias en el caso colombiano.

correcto”–.³ Para Bourdieu, autor clave en el tema de la distinción, más que hablar de un sistema de gustos o de valores estéticos propio y homogéneo para los de izquierda o los de derecha, habría una diferencia proveniente del diverso acceso a los capitales culturales y económicos (Bourdieu, 1998, 261-262, 282 y 317). Es decir, en términos de gustos, más que una distinción marcada desde la opción política, habría una construida desde la clase, punto sobre el que regresaremos luego.⁴

Aunque los tres niveles están relacionados por constituir tres dimensiones de un campo político –fines, medios y “hábitus”–, a nuestro juicio el primero es el crucial para distinguir los grandes agrupamientos políticos que conoce la modernidad desde la Revolución Francesa, por lo que nos concentraremos en él, es decir, en los referentes políticos o “principios” de su actividad, sean propios o reinterpretaciones de los de la modernidad.⁵ Siendo todas dimensiones contingentes, los fines o principios políticos son los más duraderos para una actitud política de izquierda –o de derecha–.⁶ Lo que haremos a continuación es revisar las distintas metáforas sobre las que se construye la diferencia, decantándolas hasta llegar al meollo de la distinción. Las tácticas o formas de lucha se considerarán solo en la medida en que se absolutizan en torno del problema del poder volviéndolas principios. Y definitivamente el tercer nivel –el

3 Otro es el asunto de los principios éticos que revisaremos más adelante y que, sin duda, constituyen un referente fuerte en la distinción. Como dice Ricardo Sánchez, “ser de izquierda o derecha implica unas sensibilidades y valoraciones éticas frente a la vida, las artes, las ciencias, las herejías y heterodoxias” (2001, 199). En contravía de esta postura que suscribimos, Heller y Fehér, en su oposición al socialismo real, llegan a decir: “no creemos que el autodenominarse izquierdista lleve implícito marca alguna de distinción moral o humana, y ni siquiera represente la emancipación humana real” (1985, 44-45).

4 Por supuesto para Bourdieu el gusto es crucial para crear distancias: “los gustos son ante todo disgustos” (ibid, 54). Con todo su opción por la distinción de clase no es mecánica ni determinista. Al final del extenso libro dedicado al tema, concluye que los sectores populares niegan la distinción burlándose de ella como ocurre en los carnavales, especialmente de la que opone el gusto “puro” –o filosófico – al gusto “vulgar” (502).

5 Tal vez sea conveniente tener en mente la advertencia que hace Ágnes Heller en el sentido de que es inútil que la izquierda busque principios que sean exclusivamente “suyos”. Para la autora “el fuerte del socialismo ha sido durante mucho tiempo su capacidad para interpretar estos principios –libertad, igualdad y fraternidad– de un modo radicalmente nuevo” (Heller y Fehér, 1994, 108).

6 En su debate con Bernstein, Rosa Luxemburg arguyó que en la social-democracia se valora la “libertad de crítica”, pero “debe haber un mínimo de principios que constituyan nuestra esencia y nuestra misma existencia” (1989, 183).

de los “hábitus” o comportamientos cotidianos– no es tocado en este texto porque debe ser abordado en una investigación concreta como la que estamos realizando sobre la izquierda colombiana en sus diversos momentos históricos.

Por último, no sobra recordar que ambos polos del espectro político son plurales y no hay una sola izquierda como tampoco una sola derecha, más hoy cuando la pluralidad es uno de los signos de los tiempos. Descriptivamente incluimos en el campo de la izquierda no solo a los sectores marxistas o socialistas, grupos que fueron definitivos en su historia pero que nunca lo acotaron y hoy están en entredicho.⁷ En esa pluralidad, las diversas organizaciones de izquierda ponderan más unos aspectos de la distinción que otros, o los combinan de múltiples formas; incluso una misma organización sufre tales cambios a lo largo de su historia que se puede preguntar si lo único que conservan es la sigla o razón social de origen. Con todo, como nuestro objetivo es encontrar las claves de la identidad de los polos –izquierda y derecha– de la distinción política que nos ocupa, mantendremos el uso del singular, así al final de nuestras reflexiones tengamos que reconocer que hay muchas izquierdas como también plurales derechas.

Entremos en materia analizando los niveles de la distinción desde sucesivas metáforas que remiten a la polarización en términos de principios o grandes referentes políticos. Todas ellas tienen algo de validez, pero o han caducado históricamente o por sí solas no explican la diferencia.

1. Espacial

Como dice Walter Chávez el término de izquierda política tuvo un origen topográfico: “durante la instauración de la Convención Nacional Francesa en 1791, los llamados jacobinos (...) se ubicaron en el lado izquierdo del foro; mientras que los girondinos (...) se situaron a la derecha. El centro fue ocupado por una masa indiferenciada que tomó el nombre de ‘llano’ o

⁷ Punto que abordaremos en detalle en el acápite cuatro.

‘marisma’; políticamente la nada” (2005, 2). Por tanto el origen de la distinción fue espacial y en términos horizontales –izquierda y derecha– y no verticales –arriba y abajo–. Aunque es posible cruzar los dos ejes –izquierda-abajo y derecha-arriba– esto no siempre funciona, pues en los países del socialismo real la izquierda no estuvo propiamente abajo!⁸

En tiempos recientes algunos grupos críticos del establecimiento tienden a distanciarse de la metáfora espacial horizontal y se presentan como sectores de avanzada en contra de los atrasados. Por ejemplo el partido verde alemán en los años noventa decía no estar ni a la izquierda ni a la derecha sino adelante (Lukes en Bosetti, 1996, 49). Claro que aquí se mezcla la diferencia espacial con la temporal que analizaremos a continuación.

Toda metáfora espacial sirve para materializar en momentos históricos una distinción más de fondo que en últimas remite a relaciones de poder, la cual por definición es cambiante y no tiene fronteras fijas (Gorz en Bosetti, 1996, 109).⁹ Así se plasma incluso desde la diversa lectura de la polarización en la Revolución Francesa, que prácticamente da origen a muchas de las tensiones que estudiaremos. Hay quienes dicen que la distancia en la Convención fue en torno a la igualdad social, otros aducen que fue el asunto de las libertades lo que la polarizó y no falta quien diga que los de la izquierda estaban por la voluntad popular y los de la derecha por la autoridad del rey o que, en otras palabras, unos pugnaban por el cambio revolucionario y otros por la preservación del orden.¹⁰ De

8 Otra cosa será la presencia espacial de grupos de izquierda en diversas partes de un territorio como el colombiano. En futuras investigaciones habrá que precisar afirmaciones como las de Juan Guillermo Gómez para quien el maoísmo predominó entre la población estudiantil de Antioquia –explicada posiblemente por continuidades religiosas–, mientras los del Valle fueron más influidos por el trotskismo (2005, 67).

9 De índole diferente fue la metáfora sugerida por Nicolás Buenaventura en entrevista con nosotros en julio de 2006 al señalar que la derecha es más inclinada a lo rectilíneo mientras la izquierda a lo curvo. Su referencia se completaba al indicar que la primera gusta del orden y la disciplina –por ello el gusto por la línea recta y la cuadrícula como ocurre en las grandes plantaciones–, mientras la segunda está más dada al caos y la anarquía –como sucede, a su juicio, con la economía campesina impulsada por la izquierda colombiana–.

10 A modo de ejemplo se pueden contrastar las lecturas del mismo evento en Heller y Fehér (1985, 43), Hobsbawm (1999, 95-102) y la que da Ricardo Lagos al inicio de su mandato presidencial en Chile (citado por Tótono, 2000, 12).

modo que la metáfora espacial es solo eso, una metáfora, lo que cuenta es el contenido de la polaridad, tema al que nos dedicaremos en seguida.

2. Temporal

En el plano referido a lo temporal hay una gran tradición en la modernidad occidental que basa la distinción entre la izquierda como el partido revolucionario mientras la derecha sería aquel contrarrevolucionario o reaccionario. En pocas palabras, como ya vimos, la primera estaría por el cambio y la segunda por la preservación de lo existente, asunto que tiene mucha resonancia aún hoy día para derechas e izquierdas.¹¹ Igualmente se hablará de una derecha conformista y conservadora –lo que estrictamente para Giddens (1994) hoy no es tan evidente– y de una izquierda inconformista y rebelde.¹² Esta distinción tendrá diferentes contenidos a lo largo del tiempo tanto que hoy están en entredicho al hablarse de una izquierda que defiende el Estado Bienestar mientras la derecha reivindica una “revolución neoliberal” (Giddens, 1994).

Por esa vía lo moderno se ha identificado con la izquierda y lo tradicional con la derecha.¹³ Esto ha sido muy claro para la izquierda socialista y en especial la marxista, porque sin duda Marx fue un hombre moderno occidental. El marxismo ha sido considerado una de las expresiones de la modernidad, si no la expresión más consumada, así difiera de ella en cuanto a la valoración del individuo, de la democracia y del capitalismo. Para Heller y Fehér (1985) incluso el socialismo real, que se guió por el

¹¹ Tan viva sigue esta forma de diferenciar el espectro político que un analista del reciente caso uruguayo dice que en las pasadas elecciones en las que ganó Tabaré Vázquez se enfrentaron los partidarios del cambio contra los del estancamiento (Daniel Chávez en Rodríguez, Barret y Chávez, 2005, 181). A su vez Octavio Rodríguez considera que la resistencia ante el cambio marca a las derechas de todo tipo (Rodríguez, 2004, 13).

¹² Walter Chávez recuerda que hoy personajes de izquierda como el subcomandante Marcos del neozapatismo, prefiere identificarse como rebelde y no como revolucionario (2005, 3).

¹³ Heller y Fehér señalan las principales características de la izquierda, todas ellas valores modernos: insatisfacción ante el orden establecido, pensamiento libre y autorreflexivo, pluralismo y universalismo (1985, 44). Por ello sorprende aún más la cita de ellos en la nota 4 sobre la ausencia de rasgos emancipadores en la izquierda.

marxismo-leninismo, fue moderno en cuanto impulsó la industrialización y predicó una democracia social, con sacrificio de la libertad.

Pero hoy en día el tema de la modernidad como puntal de la distinción está bajo sospecha. Roger Bartra (2004) trae a colación una vieja metáfora atribuida a Francis Bacon según la cual el conflicto entre lo moderno y lo tradicional se podría simbolizar en la actividad permanente de la abeja para lo primero y de la perezosa araña para lo segundo. Tiempo después Jonathan Swift invirtió los términos al decir que la araña representa el pragmatismo moderno, mientras la abeja en su perenne vuelo simboliza la búsqueda de ideales antiguos. De esta forma, hoy, en el decir de Bartra: “la odiosa araña derechista, neoliberal, informática y capitalista simboliza el triunfo de la modernidad (...) mientras que la abeja izquierdista, que exalta a los antiguos, vuela sin rumbo y con su zumbido poético evoca melancólicamente las ruinas de su colmena colectivista y estatista” (2004, 332).¹⁴ Hilando más delgadito se puede señalar que la izquierda de finales del siglo XX no se opone a la tradición al revalorar su relación con ella.¹⁵ Según Nora Rabotnikof, ésta “dejó de ser ‘lo otro’ de la modernidad (...) para transformarse en memoria colectiva, seña de identidad, (y) especificidad cultural” (2004, 311).¹⁶

Hasta hace unos años, la equivalencia entre izquierda y modernidad remitía a la imagen de que el futuro era su horizonte, mientras el pasado era el de la derecha. Todavía autores como André Gorz y Peter Glotz sostienen que “una izquierda que no descubre en el presente ningún vínculo con el futuro desaparece” (Gorz en Bosetti, 1996, 113). Sin embargo, esto también ha sido cuestionado hoy en forma tal que no causa

¹⁴ Michael Hardt y Antonio Negri retoman la metáfora de la colmena no tanto en su sentido nostálgico, sino para hablar de las nuevas condiciones de trabajo que se implican una inteligencia colectiva, como la de un panal, lo cual determina el comportamiento de quienes conforman la multitud, según ellos, la fuerza opositora del Imperio (2004, 120-122).

¹⁵ El historiador marxista E. P. Thompson (1993) ya lo señalaba al referirse a las protestas populares del siglo XVIII en Inglaterra como resultado de una conciencia “tradicional rebelde”.

¹⁶ Este será un aspecto crucial en los “nuevos” movimientos sociales que reclaman el respeto a su diferencia, a partir de formas de identidad que se remontan –como ocurre con las minorías étnicas– a sus tradiciones, tema que se ampliará en el acápite final de esta sección.

sorprende que un destacado dirigente del Departamento de América Latina del Partido Comunista Cubano exprese que ante el desconcierto contemporáneo “nosotros algún día tendremos que regresar a ese pasado que no queremos ver para poder entender un poco más hacia donde tenemos que ir” (Felipe Gil, 1995, 45). Claro que aquí, más que una actitud política reaccionaria, se invoca algo muy caro para los historiadores: la necesidad de mirar hacia el pasado para entender el presente y de esa forma proyectarse al futuro.¹⁷

Con relación al presente hay también muchos matices políticos. Ante todo éste no sería patrimonio de un vago centro, sino que su valoración jugaría en forma distinta según si es criticado –izquierda– o aceptado –derecha–. Aquí aflora la dimensión utópica que tendría la izquierda como crítica y negación del presente para proyectarse más allá de él. Ha sido muy aceptado –y así lo reivindicaba el disidente polaco Kolakowski (citado por Ghiretti, 2002, cap. 6)– señalar a la izquierda como utópica mientras a la derecha se le tacha de realista.¹⁸ Claro que esto ocurre ante el presente capitalista, cuando la izquierda es oposición y revive la tradición crítica heredada de los primeros socialistas incluido Marx; pues en los intentos socialistas reales la posición sería inversa, como de alguna forma lo refleja el citado funcionario cubano. Aquí subyace una de las tensiones del marxismo que siendo una teoría para la acción requiere encarnarse en experiencias concretas. De modo que la carga utópica de la crítica al capitalismo siempre se balancea con la necesidad de acciones para superarlo o al menos controlarlo, lo que albergará en su seno dosis tanto de utopismo profético como de pragmatismo realista.¹⁹

17 Así lo ratifica la conocida teórica y activista chilena Marta Harnecker: “Olvidar el pasado, no aprender de sus derrotas (...) es hacerle el juego a la derecha (...) porque esa es la mejor forma (...) de volver a reincidir en los mismos errores” (2000, 321).

18 Hoy día la utopía es una dimensión que se rescata a pesar de haber sido condenada por los “padres” del marxismo al defender el “socialismo científico”. Harnecker llega a decir que “la izquierda, si quiere ser tal, no puede definir la política como el arte de lo posible” (ibid, 296). En forma más radical, John Holloway construye su paradójica propuesta de “cambiar el mundo sin tomarse el poder” sobre un grito que niega el presente (2002).

19 A este respecto remitimos a la mesa redonda sobre el futuro de la izquierda que se desarrolló en México en 1992 con la participación de figuras latinoamericanas como Carlos Altamirano. El analista Hugo Pipitone insistió en la mencionada dualidad del marxismo (en García, 1992).

En términos generacionales o de etapas de la vida, la izquierda se representaría como la juventud y la derecha como la vejez. De ahí el afán de novedad que parecería caracterizar a la izquierda, aunque también se manifiesta recientemente en la derecha tras los rótulos de neoconservatismo o de neoliberalismo.²⁰ Por el contrario, desde el proceso de gestación para autores como Ghiretti (2002) la conformación política de un polo agrupado a la izquierda antecedió a la de la derecha.²¹ En este sentido la izquierda sería la matriz –madre– del que derivaría –¿hija?– la derecha. En cuanto a género no faltará quien hable de la izquierda como polo femenino y la derecha como masculino, por aquello de ésta valorar la autoridad y la jerarquía cosa que cuestionaría la primera.²² Ello se podría ligar a las metáforas familiares de la izquierda como madre (o padre) y la derecha como hija (o hijo), pero ciertamente estas distinciones son muy circunstanciales por lo que tienen poca fuerza identificadora a la hora de la verdad. En el imaginario colectivo, sin embargo, sigue teniendo fuerza la polarización en torno al cambio –orden o revolución–, aunque en términos formales por sí sola no da cuenta de la distinción, al menos para nuestros días.²³

3. Científica y ética

Otras diferencias muy comunes giran en torno a la posición ante la ciencia y el capital cultural en general. Así tendríamos una izquierda

20 Así se ha hablado de “nueva” izquierda al menos en dos coyunturas del siglo pasado: los años 60 y después de los 90. En ambos casos la distinción con una “vieja” izquierda tenía que ver con asuntos de la táctica aunque tocaba la doctrina, como analizaremos en el acápite cuatro: privilegio a la acción extraparlamentaria en Europa y a la lucha armada en América Latina en los 60; y valoración de la democracia en general desde los 90.

21 Walter Chávez llega a decir que la izquierda no solo tiene una superioridad moral por la atención a los débiles, sino que la derecha sufre de un complejo de inferioridad, pues “nadie quiere reconocerse” como tal (2005, 2). Ya hemos señalado que esto ocurría hasta los años 90 cuando la izquierda tenía el predominio intelectual (Heller y Fehér, 1985, 43), la pérdida de seguridad desde la caída del socialismo real marca otra tendencia en términos de identidades.

22 Claro que en realidad este es un típico asunto transversal que encuentra expresiones en ambos polos del espectro político y está muy ligado a la tensión entre igualdad y libertad.

23 Así lo señalaba José Luís Romero hace ya años en su estudio de las derechas latinoamericanas, cuando él balancea este criterio “político” con el de clase “socio-económico” (1970, cap. 1).

materialista y racionalista enfrentada a una derecha idealista ligada a un pensamiento mítico. De un lado habría referencia a verdades científicas y de otro a creencias religiosas. La izquierda tendría como tarea develar la explotación oculta en las relaciones capitalistas, mientras la derecha la ocultaría. En ese sentido esta última sería ideológica, entendiendo ideología como –idola– ocultamiento de la realidad o falsa ciencia (Althusser, 1976). De nuevo esta distinción está muy ligada a la identificación entre izquierda y marxismo –cosa que no siempre ha sido cierta–, pues se considera que éste es “científico” y como tal descubre la realidad de las cosas. Dicha versión ortodoxa ha sido duramente criticada mucho antes de la caída del muro de Berlín (Paramio, 1989). Pero subsiste un reconocimiento generalizado sobre la dimensión crítica del marxismo, que en una versión débil hablaría de una “lógica de la sospecha para desenmascarar la realidad” (Sergio Rojas en Anderson y otros, 1996, 218).²⁴

Por la misma línea de análisis, el polo de izquierda se ha considerado racional y el de la derecha irracional. Peter Glotz, por ejemplo, afirma: “la izquierda parte de un pensamiento racional y deductivo. La derecha se remite a la vida” (Glotz en Bosetti, 1996, 107). Para la izquierda marxista esto ha sido cierto, pues ya veíamos que se identificaba con valores de la modernidad, uno de ellos la Razón (Habermas, 1991).²⁵ Sin embargo, dicho planteamiento ha sido cuestionado desde lecturas críticas del racionalismo marxista como en su momento lo hizo E. P. Thompson en su diatriba contra Althusser y su apelación a la experiencia, que de alguna manera significa aprender de la vida, las costumbres y las tradiciones (Thompson, 1981). También para un pensador moderno como Habermas (1991) el mundo de la vida es el de la acción comunicativa y en últimas el de la emancipación, por ello es que está amenazado de ser colonizado

²⁴ Rojas habla de una “epistemología de la verdad” desde la izquierda, y la distingue de la verdad política que es sometida a la correlación de fuerzas (ibid.). Esto último tiene resonancia en la reciente desmovilización de los paramilitares en Colombia: ¿cuál es la verdad que una sociedad requiere para reconciliarse?, ¿la verdad jurídico-política o la histórica?

²⁵ Por la misma veta José Woldenberg opina: “Ante el pesimismo de la razón y de la voluntad que favorece la irrupción de particularismos, la izquierda debe volver a su tradición universalista, para completar las tareas incumplidas de la Ilustración” (Woldenberg en Atili, 1997, 231).

por los diversos poderes. En esto va más allá de sus maestros –Adorno y Horkheimer– en la reflexión sobre la dialéctica de la Ilustración. Desde otro ángulo crítico del racionalismo Michael Oakeshott opina:

“al presentar su técnica bajo la forma de una visión del curso de los acontecimientos (pasados, presentes y futuros) y no de la ‘naturaleza humana’, Marx creía haber escapado del racionalismo, pero dado que había tomado la precaución de convertir primero el curso de los acontecimientos en una doctrina, el escape era una ilusión. Como Midas, el racionalista se encuentra siempre en la posición infortunada de no poder tocar nada sin transformarlo en una abstracción; nunca puede obtener una comida sencilla de experiencia” (Oakeshott, 2000, 44).²⁶

Pero definitivamente es el posmodernismo la corriente más crítica de una Razón abstracta y del racionalismo moderno, y si bien no se puede decir que dicha corriente es totalmente de izquierda, algunas de sus vertientes sí pretenden serlo (Heller y Fehér, 1985, cap. 6). Así Richard Rorty reclama que hoy la izquierda debe beber más de una política de la esperanza como la agenciada por el dramaturgo checo Vaclav Havel que de la política “científica” proclamada por Lenin (Rorty en Bosetti, 1996). Sin ir tan lejos como para negar cualquier uso de la razón por parte de la izquierda, sí es necesario reconocer que los tiempos actuales no son de certezas y menos de “pensamiento único” como fue el marxismo-leninismo codificado por Stalin.²⁷ Hoy, ya lo hemos dicho, es tiempo de incertidumbres en todos los terrenos de la vida humana (Dubiel en Anderson y otros, 1996), pero ello no significa sacrificar la comprensión de la realidad.²⁸

Pero retornemos a la distinción que nos ocupa. Cuando se entra en el terreno de la ciencia bien se puede señalar, como lo hace Ghiretti, que

26 Para Oakeshott, Marx y Engels construyeron “el más estupendo de nuestros racionalismos políticos” (ibid). Agradezco a Ingrid Bolívar por sugerirme estas referencias.

27 No deja de ser curioso que sea hoy la derecha la que exija una ortodoxia económica en torno a un pensamiento único...

28 A este respecto caen bien las palabras de Noam Chomsky: “el futuro no es inevitable, el futuro puede cambiarse, pero no podemos cambiar las cosas a menos que las comprendamos” (2002, 174).

ambas –la izquierda y la derecha– tienen dogmas y creencias, así como argumentan con razones, por tanto allí no radicaría el meollo de la diferencia (Ghiretti, 2002, cap. 2). Este autor además indica que una cosa es la ciencia y otra la política. Algo similar ocurriría con la apelación a la moralidad en el ejercicio de la política, que no es exclusiva esencialmente de uno u otro polo, así en coyunturas históricas alguno lo haya reclamado.

Otra cosa son los valores ético-políticos que se defienden en uno y otro lado; esta es la distinción de la que hemos hablado y que se desarrollará en el último apartado. Por ahora baste recalcar que la intelectualidad de izquierda generalmente postuló la superioridad ética de ella precisamente por el tipo de valores supremos que perseguía. Por ejemplo, Antonio Gramsci en una comparación entre los primeros cristianos y los comunistas decía: “Precisamente porque el objetivo de su militancia es concreto, humano, limitado, los luchadores de la clase obrera son más grandes que los combatientes de Dios: las fuerzas morales que sostienen su disposición son tanto más descomunales cuanto más definido se encuentra el objetivo que mueve a la voluntad” (Gramsci, 1967, 42). Incluso alguien crítico de la izquierda contemporánea como Richard Rorty reconoce que los luchadores contra el capitalismo, así hayan fracasado, “han sido las personas mejores, más apasionadas y admirables de nuestro tiempo” (Rorty en Bosetti, 1996, 68). En forma más distanciada Heller y Fehér señalan que el comunismo fue paradójico, pues produjo héroes grandes y generosos, pero también monstruos morales inescrupulosos (1985, 188).

Hoy no sería sostenible una superioridad en los comportamientos dadas las prácticas corruptas de las que también han hecho gala dirigentes y gobernantes de izquierda. Lo que sí parece salvarse es la diferencia de valores defendidos por uno y otro polo en la que resaltan como éticamente superiores aquellos postulados por las izquierdas. En un intento ingenioso, pero discutible, Ludolfo Paramio propone que dado que la idea socialista “es moralmente superior a sus alternativas” termina siendo inevitable, no por causas “naturales” como pensó el marxismo

ortodoxo, sino por razones éticas (1989, 31).²⁹ Por su parte, muchos de los autores que participan en el debate coordinado por Gian Carlo Bosetti proponen retornar a los valores éticos desechando el racionalismo y el cientificismo de la izquierda tradicional. Así Rorty dice que lo que queda vivo del marxismo es “la indignación ante el hecho de que la avidez elimina por lo general la solidaridad” (en Bosetti, 1996, 74). Por su parte Giovanni Sartori recuerda que en 1989 había expresado: “izquierda es hacer el bien a los demás, derecha el bien para sí” (en Bosetti, 1996, 99). Lo curioso es que los mismos autores reconocen que de esta forma la izquierda retornaría a los valores cristianos: “la gente debería ser menos egoísta” dice, por ejemplo, Rorty (en Bosetti, 1996, 76) o para Sartori la clave de la distinción está “entre el interés general e intereses particulares” (en Bosetti, 1996, 103). Algunos hasta reconocen que la iglesia católica, especialmente en sus sectores de avanzada como los teólogos de la Liberación, está al frente en la defensa de los valores éticos fundamentales (Bobbio en Bosetti, 1996, 85). Entonces la distinción entre izquierda y derecha parece remontarse a tiempos históricos previos a la Revolución Francesa, aunque también ella puede ser considerada como una reelaboración de la tradición judeo-cristina de Occidente. En cualquier caso no habría seres humanos “buenos” ni “malos” defendidos esencialmente por pertenecer a uno u otro polo del espectro político, sino que habría valores ético-políticos mejores que otros.

En este punto vale la pena hacer una pequeño paréntesis sobre la relación entre la izquierda y las religiones. Si bien tradicionalmente ella fue laica y librepensadora, cuando no militantemente atea, hoy las cosas habrían cambiado ante la irrupción de sectores progresistas en las iglesias, uno de ellos la Teología de la Liberación. Incluso ellas mismas se han acercado a la sociedad civil para defender los derechos humanos de los ataques autoritarios, aunque mantienen actitudes conservadoras en asuntos de sexualidad y de dogma. En todo caso, además de ser una relación compleja en la que las fronteras han cambiado –hace 40 años un

29 Sobre la “inevitabilidad” del socialismo volveremos más adelante al tocar, tangencialmente, el debate entre Bernstein y Luxemburg.

religioso difícilmente sería considerado de izquierda–,³⁰ parecería que ante la bancarrota del socialismo real, la izquierda vuelve sus ojos a los valores cristianos hoy remozadamente puestos en los espacios públicos por sectores progresistas de las iglesias como lo sugieren muchos de los participantes en el debate convocado por Bosetti.

Aquí entraría de nuevo a contar la supuesta dimensión utópica de la izquierda en contraposición del realismo de la derecha. Así la primera sería más pasional y emotiva, mientras hoy la segunda sería más proclive a la eficacia y al pragmatismo.³¹ Como señala Steven Lukes, en Occidente hay una vieja tradición que se expresa en diversas lenguas por la cual se identifica a la derecha con lo “correcto” –*right, rectitude, droit, droite, diritto, Recht, derecho*– mientras a la izquierda se le ve como lo “desviado” –*sinister, gauche, left linkisch, siniestro, maladroit*– (Lukes en Bosetti, 1996, 50).³²

Ahora bien, el pragmatismo –la apelación a lo “correcto”– no parece ser exclusivo de la derecha, más bien corresponde a la forma de hacer política desde los partidos de uno y otro bando. En contraste los movimientos (sociales) extraparlamentarios enarbolan la dimensión utópica (Eley, 2003). Pero aún, cuando los movimientos sociales se convierten en partidos, como los verdes en Europa, “están condenados a elegir entre hacer política de corte institucional o automarginarse de la política real para autoconfinarse en la pura agitación testimonial” (Paramio, 1989, 235). El juicio de este analista español puede ser exagerado, pero anota a una tensión real en la práctica política de la izquierda social. Se puede aducir

30 Curiosamente Heller y Fehér recuerdan que en los inicios de la Revolución Francesa no fue así: Robespierre era creyente y los Girondinos ateos. En la fase de Termidor se produjo un cambio que marcaría a Occidente por mucho tiempo, pues la burguesía vio la conveniencia de aliarse con las iglesias para preservar el orden, mientras el socialismo se volvió “científico” (1985, 245-246).

31 A su modo esta contraposición fue señalada hace más de un siglo por Eduard Bernstein al oponer la vía reformista a la revolucionaria: “en la legislación el intelecto domina sobre la emoción en tiempos tranquilos; durante la revolución la emoción domina sobre el intelecto” (1961, 218).

32 El mismo autor recuerda que en las religiones surgidas en el oriente medio –judaísmo, cristianismo e islamismo– a la derecha se le otorga un signo positivo “sentado a la diestra de Dios...”, mientras a la izquierda se la identifica con las fuerzas del mal (ibid., 51).

también que la dimensión utópica corresponde a una izquierda en la oposición mientras el pragmatismo es propio de la que está en el poder. Como en la Europa del siglo XX, hoy muchos partidos de izquierda en América Latina que han accedido a gobiernos locales y sobre todo nacionales, proponen una política pragmática o posibilista (Tótono, 2000, cap. 5). Claro que no faltan los críticos que señalen que esto es ceder ante la derecha y que la izquierda social y política debe mantener una postura utopista e incluso “impertinente” (Borón en Rodríguez, Barret y Chávez, 2005). El gran reto de las izquierdas en el mundo es integrar ambas dimensiones para ser alternativa real de poder sin sacrificar su utopía. De alguna forma este debate remite a la distinción temporal entre la opción por el cambio o por la continuidad, la cual a su vez recuerda la metáfora de la utópica abeja y la realista araña que, como señalábamos, invertiría las clásicas distinciones ante la razón moderna, sin que definitivamente ninguna de estas categorías sea patrimonio exclusivo de uno u otro extremo político.

4. Ideológica

Si se entiende ideología como una concepción clasista del mundo, que no necesariamente oculta la realidad, se podría hablar de ideologías de izquierda y derecha. Esto ha sido muy común en la terminología del marxismo-leninismo, más que en el pensamiento original de Lenin. Como lo señala Ghiretti (2002, cap. 7) para el revolucionario ruso no existía propiamente izquierda o derecha sino la política del proletariado contra la de la burguesía y los terratenientes –la revolución vs. la reacción–. Izquierda y derecha como tales eran “desviaciones” de la política correcta proletaria encarnada en su vanguardia, el partido bolchevique. El “izquierdismo” para Lenin era un “extremismo” que desconocía la realidad y quería acelerar la revolución, mientras la desviación de derecha la quería evitar. En este esquema, ambas posturas terminaban siendo antiproletarias, es decir contrarrevolucionarias. Stalin continuará con esta idea y la usará en su pelea contra Trotsky, tachado de “izquierdista”, y Bujarin y otros, acusados de “derechistas”, asignando incluso una

procedencia de clase a cada postura, algo bastante artificial pero con mucha fuerza a la hora de ganar adeptos para su propuesta política.

Solo hasta los años treinta del siglo pasado la Internacional Comunista, a juicio de Ghiretti (ibid), reemplazará izquierdismo –como desviación– por sectarismo y comenzará a hablar del socialismo y comunismo como políticas de izquierda, mientras la defensa del capitalismo será asignada a la derecha. De esta forma se hará válida la existencia del posible centro, o centros, como la social-democracia que, para los marxistas-leninistas, quería modificar el capitalismo sin destruirlo, y en últimas salvarlo. A partir de esta postura se refuerza la identificación de la izquierda con el socialismo, aspecto que hasta los años noventa era un gran consenso incluso entre corrientes social-demócratas y anarquistas (Bobbio en Bosetti, 1996, 88). Hoy, después del fracaso del “socialismo real” y del retroceso de la social-democracia europea, izquierda y socialismo no son sinónimos. Hay dirigentes autoproclamados de izquierda como Hugo Chávez en Venezuela o los neozapatistas de Chiapas que no se consideran socialistas (Lander en Rodríguez, Barret y Chávez, 2005; y Rodríguez, 2002, 10).

Otra es la pregunta por lo que queda del socialismo, asunto que escapa a estas reflexiones, pues requeriría un tratamiento en profundidad. Baste señalar las sugestivas analogías históricas propuestas por Perry Anderson para un futura evaluación del socialismo: las reducciones jesuitas del Paraguay; los *Levellers* de la Revolución Inglesa del siglo XVII; el jacobinismo de la Revolución Francesa; o la parábola del liberalismo en el siglo XX (Anderson, 1992, 155-168). El autor concluye: “Sería sorprendente que el destino del socialismo reprodujera con fidelidad alguno de estos paradigmas. Pero el conjunto de futuros posibles ante él es una gama de este tipo” (ibid., 168). Muchos de los autores consultados también se atreven a proponer nuevos horizontes para el socialismo, en general desligados de la experiencia del “socialismo realmente existente” y más comprometido con la democracia (veánse, por ejemplo, Heller y Fehér, 1985, Habermas, 1991 y Castoriadis, 1996). Tendemos a coincidir con este análisis, cargado de utopía, pero resta un balance más ponderado sobre

lo que fue esa experiencia de “socialismo real”, al estilo del emprendido por Hobsbawm en su historia sobre el siglo XX (1994).

Con todo, los matices ideológicos reseñados polarizan más a las izquierdas como tales, aunque la referencia a la derecha está presente generalmente como acusación de “desviación” de la política correcta “proletaria”. De nuevo retornamos a un punto muerto, pues en sentido estricto las diferencias analizadas en este acápite son de carácter descriptivo en el seno de la izquierda por lo que no agregan nuevos matices a los ya vistos en términos de la distinción fundamental que nos ocupa.

5. El poder

Según Cornelius Castoriadis si la política como un tipo de acción en la esfera pública no está presente en todas las sociedades porque algunas no cuentan con Estado, lo político sí pues todas tienen “instituciones explícitas de poder” (1996, 1). En ese sentido amplio de la lucha por el poder esencialmente no hay distinción entre derecha e izquierda. El punto de discordia se refiere a los fines perseguidos y los medios utilizados –el poder ¿para qué?–. El asunto de fines lo hemos considerado ya y lo continuaremos abordando en los siguientes acápite, para concentrarnos en éste en los medios. Es un lugar común decir que la toma del poder es el objetivo de toda formación política. Esto, que parece una verdad de Perogrullo, se ha vuelto más complejo a lo largo del desarrollo de la modernidad por dos tipos de problemas: uno relacionado con las formas de lucha y otro con la concepción misma del poder y su relación con el Estado. Consideremos por separado estos dos aspectos

De una parte lo que para la izquierda era un asunto de táctica –las formas de lucha para la toma el poder– se convirtió desde finales del siglo XIX en un elemento de diferencia entre la vía reformista y la revolucionaria, polaridad que recuerda el antagonismo entre conservación y cambio.³³ La

33 No bien se había muerto Engels, uno de sus epígonos, Eduard Bernstein lanzó un duro ataque entre cínico e ingenuo a la teoría marxista. Proponía una “revisión” de dicha teoría para hacerla compatible con la práctica (Bernstein, 1990, 25). Básicamente propuso tres tesis: 1) el capitalismo sufre crisis pero no se derrumbará, luego

Primera Guerra Mundial y el triunfo bolchevique revivieron dicha polarización, generando la gran escisión en la izquierda entre la social-democracia y el comunismo. Con el tiempo éste último entró también en una perspectiva reformista lo que fue denunciado como una “traición” por las “nuevas izquierdas” de los años sesenta. Ello fue más dramático en América Latina con posterioridad a la revolución cubana cuando la lucha armada se consagró como el eje de diferenciación con los partidos comunistas y socialistas.

Aunque hoy se cuestiona la utilidad de esta dicotomía como expresamente lo hace Boaventura de Sousa Santos (en Rodríguez, Barret y Chávez, 2005), sigue pesando a la hora de las definiciones políticas en el seno de la izquierda. Marta Harnecker, con su autorizada voz, reconoce la artificialidad de la dicotomía entre reforma y revolución en la acción política contemporánea, puesto que “ni el uso de la violencia, por una parte, ni el uso de la institucionalidad y la promoción de las reformas, por otra, pueden ser criterios para establecer una línea de demarcación entre revolucionarios y reformistas” (2000, 376). No obstante ella reitera que puede haber una orientación reformista que buscaría solamente perfeccionar el orden existente en contraste con una revolucionaria, que con el impulso de reformas pretendería un cambio radical del orden (ibid). Desde una orilla diferente, Hardt y Negri dicen que en el mundo

el socialismo no es inevitable y de surgir debe brotar de la voluntad y no de la necesidad; 2) el socialismo no es algo que apele solo a la clase obrera sino a toda la humanidad, de modo que se deben privilegiar los métodos más amplios para integrarla en el torrente socialista, el principal de ellos es la democracia parlamentaria; y 3) el objetivo final no cuenta, “el movimiento lo es todo” (Bernstein, 1963, 202). De todos ellos deducía que la socialdemocracia alemana no debía seguirse considerando un partido revolucionario sino “un partido democrático y socialista de la reforma” (Ibid., 197). Por su parte Rosa Luxemburg en el famoso texto *Reforma o revolución* respondió reiterando la creencia, compartida por muchos social-demócratas de la época desde el mismo Marx, en la tendencia catastrófica del capitalismo por las contradicciones que albergaba, lo que justificaba el socialismo desde condiciones objetivas y no subjetivas. Aunque compartía la defensa de la democracia, cosa que la enfrentará posteriormente con los bolcheviques, no se quedaba en la expresión parlamentaria sino que reivindicaba la necesidad de la acción directa –la huelga de masas– para que en efecto se produjera el cambio revolucionario. Por ello fue tachada de espontaneísta. Por último rechazaba enérgicamente la fórmula bernsteniana de medios sin fines, para reiterar que “el camino ha de ser la luchador la reforma y la revolución social el fin” (1989, 36). Por esta vía proponía superar la dicotomía que introdujo el revisionismo para considerar las dos dimensiones complementarias, aunque es evidente que su apuesta fue por la revolución y en consecuencia con dicho fin murió en 1918.

contemporáneo no hay conflicto entre reforma y revolución: “Hoy los procesos históricos de transformación son tan radicales que incluso las propuestas reformistas pueden conducir a un cambio revolucionario” (2004, 332).

Así en apariencia se transforma la idea revolucionaria que soñaron los padres del socialismo y reivindicaron Luxemburg, Trostky y Lenin a principios de siglo, o Mao Tse Tung y el Che Guevara en su segunda mitad. Para la derecha tal idea ha sido enterrada con la caída del comunismo soviético si es que algún día existió (Furet, 1996). Por fortuna eventos recientes en todas partes del mundo cuestionan tal afirmación. Pero sin duda, la revolución hoy en día es diferente a como se concebía a mediados del siglo XIX o a principios del XX. Hoy pasa por las reformas (Heller y Fehér, 1985, 76-81).³⁴ Por ello tal vez haya que decir “ni Bernstein ni Lenin”, la idea revolucionaria encontrará sus caminos.³⁵ Uno de ellos es plasmada por una metáfora sugerida por unos campesinos de Brasil: para ellos la tarea es “ampliar el piso de la jaula”, saben que están en una jaula y deben destruirla, pero por ahora la amplían preparándose para destruirla (Chomsky, 2002, 95).

Otro matiz de la tensión dentro de la izquierda en términos de táctica de toma del poder fue el privilegio a la acción del partido revolucionario –vanguardismo– o de las bases –movimientismo–, distinción que hoy revive como la tensión entre la izquierda –política– partidista y aquella –social– ligada a los nuevos movimientos sociales (Rodríguez, Barret y Chávez, 2005, 52). Sin duda responden a lógicas distintas, pues los unos apuntan a asuntos particulares –necesidades concretas– de la esfera social y los otros a la negociación de intereses en la esfera política (Heller y Fehér, 1985, cap. 5). Pero en la práctica y crecientemente se

34 Ellos señalan una diferencia entre las revoluciones que “ocurren” –v.gr. la revolución industrial– y las que “estallan” –v.gr. la Revolución Francesa–, claro que le apuestan más a las primeras, que son más lentas y pacíficas, que a las segundas, más rápidas y violentas (Ibid.).

35 Habermas dirá que en este tema no está ni con Furet ni con los marxistas ortodoxos (1991, 144). Más dicente es la frase de H. M. Enzerberger citado por Zygmunt Bauman (en Anderson y otros, 1996, 29): “...las esperanzas de corto plazo son inútiles, la resignación a largo plazo es suicida”, pues como concluye el mismo Bauman “renunciar a la esperanza de corto plazo salva a la de largo plazo de su inutilidad” (Ibid., 47).

complementan en forma tal que en tiempos recientes los movimientos sociales superan su particularismo para botarse a asuntos políticos globales, lo que constituye un desafío para los partidos sin que los reemplacen, como lo hemos analizado para el caso colombiano (Archila, 2003).

Otro asunto táctico envuelve la disputa entre quienes ponderan las condiciones objetivas para el desarrollo del proceso revolucionario y quienes creen más en la acción subjetiva. Aquí resuena de nuevo el debate de fines del siglo XIX en torno al derrumbe del capitalismo y el paso al socialismo, pero con ribetes diferentes. Así el socialista romántico William Morris planteó que el socialismo –el salto al mundo de la libertad– no llegaría por la necesidad sino por el deseo. Pero al contrario de Bernstein, Morris creía que dicho salto sería por la vía revolucionaria. La tensión entre condiciones objetivas –necesidad– y subjetivas –el deseo o la voluntad– se tradujo en las ciencias sociales en la contraposición entre estructura o acción (E. P. Thompson, 1981).³⁶ Como es evidente no se trata de una diferencia entre derecha e izquierda, sino entre matices tácticos –o desviaciones en el lenguaje leninista analizado– dentro del segundo polo.

Recientemente ha resurgido otro tipo de cuestionamiento que apunta al problema del poder, tema que revive el debate que se insinuaba entre los seguidores de Marx y Engels y los de Bakunin en torno al papel del Estado en el proceso revolucionario. Autores como Foucault muestran que el poder no se reduce al Estado y sus instituciones, sino que atraviesa a la sociedad civil. El Estado sería uno de los lugares de poder, pero ciertamente no el único y por momentos no el más importante. Por lo tanto la tarea de la toma del poder se descentra radicalmente de la tradicional preocupación por asaltar y controlar el Estado. Así Marta Harnecker (2000, 316) propone cambiar la política tradicional de izquierda orientada a controlar los instrumentos formales de poder, mientras descuidaba otras luchas no estado-céntricas. Alain Touraine, por su parte, llega a decir: “la reivindicación principal ya no es la toma del poder sino

³⁶ Obviamente escapa a estas páginas el tratamiento exhaustivo de la tensión entre estructuras y acción, por lo que remitimos a una reflexión previa nuestra (Archila, 2003, 452-456).

el reconocimiento de la identidad o, más exactamente, de la libertad de cada sujeto para conjugar identidad cultural y acción estratégica” (1998, 79). John Holloway (2002) va más lejos al señalar que la forma estatal es una expresión condensada de las relaciones sociales y por lo tanto no es el único sitio de poder. Éste atraviesa todas las relaciones sociales entre los que hacen y los que se apropian de ese hacer, hasta el punto de que no es algo externo a nosotros sino que existe dentro de cada ser humano. En consecuencia se puede cambiar el mundo sin que el objetivo central sea tomarse el poder estatal.³⁷ En forma parecida Hardt y Negri dicen que para la multitud posmoderna, “no se trata de tomar el poder y ponerse al mando de los ejércitos, sino de destruir su propia posibilidad de existencia” (2004, 395). Tal vez no haya que ir tan lejos para señalar los nuevos caminos de emancipación, que quiérase o no, en nuestro momento, pasan por el Estado, aunque no en forma exclusiva y a ratos no principalmente.

Como en los debates sobre las tácticas de acción, en éste tampoco se traza una distinción entre izquierda y derecha, sino que se ponen en juego diversas aproximaciones teóricas y políticas ante el poder en el seno de la primera entre opciones estado-céntricas –más cercanas al marxismo clásico– y socio-céntricas –relacionadas con las viejas tendencias anarquistas y las recientes movimientistas–, por lo que debemos retornar al meollo de la diferencia que nos ocupa.

6. Lo público

En la tradición socialista, y en concreto en la marxista-leninista, se afirma que la izquierda enfatiza lo colectivo y la solidaridad, mientras la derecha lo individual y el egoísmo. Además de las implicaciones éticas ya analizadas, este asunto es crucial cuando se toca el puntal del capitalismo: la propiedad privada. De aquí brota una distinción en relación

³⁷ Su postura es una crítica al “poder-sobre” desde el “poder-hacer”, desechando todo esencialismo –asimilado por él a las identidades– y cualquier actor externo sea éste el Partido –otra forma de poder– o el más abstracto “sujeto revolucionario” heroico. La tarea de transformación la hacen –más propiamente, la hacemos todos– sin que existan unos buenos y otros malos, y sin certidumbres aunque sí con esperanza (Ibid.).

a la defensa de lo público (Rabotnikof, 2004).³⁸ Así hoy cierta izquierda que vivió bajo dictaduras totalitarias, redescubre el mundo privado y de la subjetividad, mientras simultáneamente movimientos sociales como el feminista reclaman que lo privado es político. De esta forma se llega al problema de la subjetividad, tan cuestionada por las visiones positivistas de la ciencia incluida la marxista ortodoxa. Autores como Touraine (1998) postulan que el actual eje de la política de los movimientos sociales es el rescate de una nueva subjetividad colectiva pero también individual. Claro está que no es el retorno al sujeto “burgués” del pensamiento liberal, supuestamente libre, sano e inocente. El que se rescata por parte de la izquierda es un sujeto normal, que vive entre la dominación y la emancipación (Holloway, 2002).³⁹ En consecuencia, es un sujeto que dista tanto del “burgués” liberal como del “revolucionario” de la tradición marxista-leninista, en el cual se relaciona lo individual con lo colectivo.⁴⁰

Cuando se habla de lo público es inevitable hacer una referencia al Bien Común. En este terreno, a juicio de Castoriadis, suele haber una confusión entre felicidad y Bien Común: “el fin de la política no es la felicidad, que solamente puede ser un asunto privado, es la libertad y la autonomía colectiva” (Castoriadis, 1996, 11).⁴¹ El Bien Común o la vida buena son temas públicos y, si bien, como la felicidad tampoco pueden ser

38 No sobra recordar que lo público y lo privado son también construcciones históricas y sus límites cambian según coordenadas espacio-temporales concretas (Múnera, 2001).

39 Para este autor como la tarea es negar el mundo actual para superarlo, el nuevo sujeto –de izquierda– estaría tan enfermo como la sociedad que lo genera, pero tendría tantas posibilidades de emancipación como la misma sociedad posibilita (ibid. cap. 4). Este tema se retomará en el análisis sobre el papel del Partido de vanguardia, encarnación leninista del “sujeto histórico revolucionario”.

40 Lo que implicaría un acercamiento entre las tradiciones liberal (no la neo-liberal) y socialista (Bosetti, 1996, 34).

41 En esto se retoma la tradición griega según la cual la felicidad, que es el disfrute de los bienes, supone la libertad y la igualdad, pero cada individuo tiene que encontrarla (Miras, 2002, 33). “La gran lección de los clásicos, como diría Bobbio, no es solo ver la política como ‘vida buena’, que sería un ideal, sino empezar a ver, en espera de que la política se vuelva vida buena, cómo efectivamente funcionan los mecanismos políticos” (Bodei en Atilli, 1997, 44).

decretados ni obligatorios –cosa que pretendió hacer el estalinismo–,⁴² no puede adelantarse ningún debate político sin referencia a estos elementos comunes: ¿qué se quiere hacer con la política?, ¿cuáles son los bienes comunes? Ante ello afirma Castoriadis: “Un régimen político no puede ser agnóstico en cuanto a valores” (Ibid., 12). El lector se preguntará ¿qué tiene que ver esto con la distinción entre derecha e izquierda? Pues bien, la primera suele ubicarse en el terreno de la felicidad individual mientras la segunda en el del bienestar colectivo –felicidad pública para Heller y Fehér (1985, 48-50)–. Desde una perspectiva democrática solo la segunda da cuenta tanto de la autonomía individual como de la colectiva, pues al fin y al cabo, como nos recuerda Castoriadis, no hay ser humano sin sociedad (1996, 1).⁴³ En términos más cercanos a nuestra historia, Diego Montaña Cuellar señalaba hace unos años: “debemos demostrar que el socialismo es la alternativa de una vida mejor, no solo para la clase obrera, sino para toda la humanidad” (1996, 358).

Ahora bien, la distinción entre la defensa de intereses individuales o colectivos remite a la asimilación que tradicionalmente ha hecho la izquierda entre lo público y lo estatal, pero esto se ha complicado en los últimos tiempos.⁴⁴ No es clara la distinción cuando se consideran los aspectos privatizadores en el Estado –rasgos pronunciados en el caso colombiano desde tiempos históricos– en contraste con sociedades civiles que construyen, muchas veces al margen de instituciones oficiales,

42 “La vida se ha hecho más Feliz en el comunismo” decía Stalin en medio de la miseria y el terror (Castoriadis, 1996, 4). Por su parte, Paramio desde su lectura del movimiento feminista concluye que libertad e igualdad no necesariamente garantizan la felicidad, sino lucidez y autonomía, lo cual puede desembocar en la soledad (1989, 252 y 254).

43 Según Heller y Fehér las ideas socialistas siempre han buscado el bienestar de la gente (1985, 136); claro que la experiencia del socialismo soviético estuvo marcada por la escasez y en lugar de superarla, como prometió, la acrecentó (Fehér en Anderson y otros, 1996, 96 y siguientes). Joaquín Miras retoma la utopía al afirmar: “el ideario del comunismo es (...) irrenunciable, pues acoge en la reflexión teórica una aspiración del ser humano a la vida buena que se da en todas las culturas que conocemos” (Ibid., 192). Pero para él la felicidad equivale a la vida buena (207), con lo que se confunden los ámbitos privado y público.

44 No sobra advertir que esta asimilación entre lo público y lo estatal no es de las entrañas de Marx y menos de las corrientes libertarias que desconfiaban, cuando no rechazaban, cualquier acción desde o sobre el Estado (Miras, 2002, 173). Dicha asimilación será más propia de la social-democracia y del comunismo, que creen, cada cual a su modo, en un estado neutro o al menos instrumentalizable.

espacios públicos. Pero aún en ellas, como recuerda Chomsky, se da también el uso privado de los bienes públicos (2002, 39-46). En esas condiciones hoy no se puede sostener con la simpleza de antes que la izquierda le apuesta a lo público reducido solo a la esfera estatal, máxime si recordamos lo dicho con relación al poder y el Estado. Para autores como Hardt y Negri se trataría de rescatar lo público desde la producción común que hoy impera, para oponerse a la tendencia privatizadora no solo de empresas productivas, sino de la naturaleza y de las formas de vida (2004, 238-245).⁴⁵ Subsistiría, en todo caso, un eje de diferencia entre la defensa de lo público colectivo –el Bien Común– por parte de la izquierda en contraste con una individualización exagerada asentada en la propiedad privada, que sería la opción de la derecha. Como es evidente, este punto remite a la búsqueda de la igualdad socio-económica que se verá luego.

7. Representación de clase

La distinción también se ha tratado de construir sobre las clases que supuestamente cada extremo representa. Así se ha dicho que la izquierda es la expresión política de los sectores dominados, es decir, la clase obrera en alianza con los campesinos y los sectores populares –definidos imprecisamente porque son una amalgama de clases–, mientras la derecha representa a las clases dominantes en el capitalismo, burguesía y nobleza terrateniente.

Antes de abordar esta distinción como tal, conviene señalar que la apelación a una clase esencialmente revolucionaria que la izquierda pretendía dirigir, y a su modo encarnar, ha sido también causa de tensiones en su seno. Marx creyó que dicha clase era el proletariado.⁴⁶ Así continua-

⁴⁵ Esta visión societal de lo público a su modo fue postulada por sectores de izquierda en los ochenta como A Luchar, que insistía más la nacionalización que en la estatalización de los recursos naturales. Agradezco a Oscar Pedraza por señalarme este punto.

⁴⁶ Primero lo pensó filosóficamente en Alemania y luego lo encontró encarnado en las barricadas de París en 1848. En su famoso texto de la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel, hablando del sujeto emancipador decía: “un sector al que su sufrimiento universal le confiere carácter universal; que no reclama un derecho

ron pensándolo los partidos socialistas, comunistas y trotskistas. Por el contrario el maoísmo y en cierto sentido los seguidores de la revolución cubana ponderaron el papel revolucionario del campesinado, aunque con artificios teóricos seguían sosteniendo que el proletariado era la vanguardia.⁴⁷ Si a mediados del siglo XX ésta era una discusión un tanto abstracta, aunque con implicaciones prácticas, la reciente pérdida de centralidad de la clase obrera es un asunto fáctico que exige un replanteamiento teórico. Fruto de la crisis del capitalismo industrial y de la desaparición del modo de regulación fordista el trabajador asalariado deja de ser tendencialmente la mayoría de la población, como suponía Marx (Paramio, 1989, cap. 7). Por otro lado, como resultado precisamente de la fase fordista la clase obrera había alcanzado logros de bienestar importantes, lo que no la hacía la clase más propensa a la revolución sino a la preservación de lo alcanzado. Ante este vacío de sujeto revolucionario se buscaron sustitutos como el campesinado en las sociedades periféricas, o los movimientos estudiantiles en las centrales, y luego en general los llamados nuevos movimientos sociales, actores que en todo caso se alejan cada vez más del paradigma marxista de lucha de clases desde las contradicciones en la esfera productiva (Heller y Fehér, 1985).

Pero no solo es punto de debate en el seno de la izquierda cuál es la clase más revolucionaria sino la noción misma del sujeto histórico revolucionario, noción de clara estirpe hegeliana y en el fondo heredera de visión salvífica de la tradición judeo-cristiana. En la búsqueda de la clase o movimiento social más revolucionario sigue pesando la añoranza por el salvador de la humanidad. Pero como hemos visto el conflicto en la

.....
especial, ya que no es un injusticia especial la que padece sino la injusticia a secas (...) en una palabra, es la pérdida total del hombre y por tanto solo recuperándolo totalmente puede ganarse a sí mismo” (citado por Miras, 2002, 130).

47 Más crudas son las reflexiones de Nicolás Buenaventura quien reafirmó en la entrevista lo que había escrito años antes: el Partido Comunista Colombiano, a pesar de sus proclamas formales, terminó impulsando el programa de “hacer un país de propietarios” (1992, 68 y 89). En ese sentido fue tan funcional al capitalismo como la social-democracia: “nosotros nunca mezclamos el ‘socialismo’ con la lucha por la tierra (...) Nosotros construíamos el país de los propietarios y aún más, el país de los propietarios privados” (ibid. 76). Por lo que en realidad fue un partido de campesinos. Reconozco que fue Charles Bergquist quien llamó la atención sobre esta idea en una presentación oral en 2003 en la Universidad Nacional, sede Bogotá, asunto que el historiador norteamericano retoma para caracterizar a la izquierda colombiana.

sociedad contemporánea no es únicamente en la esfera productiva, ni se centra totalmente en torno al Estado. Por lo tanto no puede haber sujeto único de acción transformadora; se impone la pluralidad de actores sin que ninguno pueda reivindicar a priori su superioridad.⁴⁸

Ello no quiere decir que las clases hayan desaparecido y menos que sus necesidades hayan sido resueltas en el marco del capitalismo tardío. Por lo tanto hay mucho terreno para una acción de izquierda que busque “eliminar, modificar o suspender la lógica del capitalismo” (Heller y Fe-hér, 1985, 50). En esa acción política la izquierda logrará atraer a distintas capas sociales en pos de los fines que se propone, en un escenario nada estático, siempre cambiante.⁴⁹ De alguna manera es lo que Gramsci planteaba con la noción de hegemonía como una concentración temporal de clases y capas sociales en torno a un polo.⁵⁰ Así se puede entender la afirmación de Bourdieu: “la propensión a votar a la derecha aumenta a medida que aumenta el volumen del capital poseído” (1998, 449).

Con todo, subsiste un problema de fondo en esta distinción sobre la supuesta representación de clases por parte de la izquierda y la derecha: la apelación al pueblo que ambos polos del espectro político hacen. Consistente con lo arriba esbozado, la izquierda representaría al pueblo (explotado) y la derecha a las elites (explotadoras). Pero la derecha puede apelar también al pueblo entendido en el sentido conservador como la esencia –racial– de la nación, mientras cierta izquierda apela a

48 Estos son temas que hemos desarrollado teórica e históricamente en nuestro estudio de los movimientos sociales en Colombia (Archila, 2003).

49 Tal es el criterio “socio-económico” que José Luís Romero tiene para caracterizar a las derechas, al que lo pone en balance con el “político” ya visto. Con estas dos variables en juego, Romero construye una interpretación histórica muy ágil de las derechas latinoamericanas entre las cuales incluye al populismo: una tendencia nacida de las entrañas doctrinarias de la derecha señorial –criterio político– que, sin embargo, apela a las masas y busca ofrecer soluciones a sus necesidades –criterio socio-económico–. Los populismos serían paradójicamente grupos que surgen de la derecha y se despliegan hacia la izquierda (Romero, 1970, cap. 5). Desde un modelo como éste se pueden entender las coyunturas electorales en las que sectores obreros y populares apoyan políticas de derecha, mientras sectores burgueses le coquetean puntualmente a políticas de izquierda.

50 Aunque no falta quien diga que dicha noción “es una versión más sofisticada del esencialismo hegeliano” (Paramio, 1989, 176).

minoritarias elites ilustradas, sean éstas obreras o pequeño burguesas.⁵¹ A esto se podrá responder diciendo que lo que cada bloque representa no son las clases de carne y hueso, sino sus intereses, lo que nos lleva al siguiente considerando.

8. Equi-libertad

Por sucesivos cuestionamientos a los elementos de distinción analizados, llegamos a lo que Norberto Bobbio (1995) ha llamado el punto más compartido por todas las izquierdas –una especie de mínimo común denominador–: la búsqueda de la igualdad social.⁵² Esta distinción, que tiende a ser acogida por muchos autores y activistas, tiene tanto de largo como de ancho. Bobbio precisa que una cosa es ser igualitario –buscar disminuir las diferencias sociales y volver menos penosas las naturales– y otra igualitarista –afirmar la igualdad de todos en todo–.⁵³ Por ahora, y dejando de lado el problema de las diferencias sociales y naturales –punto discutible por no saberse dónde terminan unas y dónde comienzan otras–, parecería que la clave de la distinción radica en que la izquierda es más igualitaria –no igualitarista– que la derecha.⁵⁴

51 Sobre los cambios históricos en la apelación al pueblo véanse los ensayos de Stuart Hall y Peter Burke en el libro editado por Raphael Samuel (1984). En forma más radical Hardt y Negri proponen desechar la noción unitaria de pueblo para reemplazarla por la de una multitud que sería la convergencia común de singularidades (2004, 127-128). Claro que ellos reconocen que “la multitud necesita de un proyecto político para empezar a existir” (Ibid., 249), afirmación que no deja de tener un cierto tufillo vanguardista...

52 La búsqueda de la igualdad históricamente ha estado asociada con una forma de regulación estatal en contraste con la regulación del mercado que alimenta inequidades, punto de supuesta identidad de la derecha. Como lo insinuábamos en la reflexión sobre lo público, aunque este tema obra como un elemento de distinción, no es claro hoy que la izquierda asuma sin bemoles la defensa de lo público-estatal.

53 Para Heller y Fehér en experiencias como la de la revolución cultural china o el régimen de Pol Pot en Camboya se intentó hacer un igualitarismo con consecuencias nefastas (1985, 122 y 167). Unos años antes la economista Joan Robinson reconocía las tendencias igualitaristas en China, pero curiosamente las valoraba más positivamente: “el socialismo chino se propone resolver el dilema entre democracia e incentivos individuales (...) mediante una transformación de la moral” (1970, 128). Claro que cautamente advertía que la revolución china era muy joven, por lo que “otros veinte años nos mostrarían si la humanidad es capaz o no de llevar a cabo tal programa” (Ibid.).

54 Si bien no se puede afirmar que la derecha sea totalmente antiguitaria, ella tiende a justificar la desigualdad por condiciones “naturales” o por opciones personales. Incluso se llega a decir que “la implantación de medidas

El problema es que en Bobbio la distinción política reside en el principio de igualdad y no de libertad, la que para él sería más una postura de los moderados contra los extremistas autoritarios que propiamente un elemento de identidad de la izquierda. Aunque su propuesta es plausible, no deja de ser problemático excluir el eje libertad de la distinción entre derechas e izquierdas. A pesar de la inclinación de cierta izquierda por la dictadura del proletariado –la marxista-leninista– o la defensa coyuntural de cierto autoritarismo burgués –recuérdese el papel de la social-democracia alemana en la República de Weimar o del laborismo inglés contemporáneo–, el tema de la libertad ha sido y sigue siendo caro para la izquierda.

Conviene regresar a las tradiciones de la modernidad que dieron origen a la distinción entre derecha e izquierda: libertad, igualdad y fraternidad.⁵⁵ Ya veíamos que desde la misma interpretación de los eventos de la Revolución Francesa arranca una tensión “conceptual y práctica (que) no desaparecerá jamás de la dicotomía izquierda-derecha” (Heller y Fehér, 1985, 43). Aparentemente cada polo suprime al otro: “el primado de la libertad ha conducido a sacrificar la igualdad (capitalismo) y cuando se ha pretendido el primado de la igualdad se ha aniquilado a la libertad (socialismo)” (Bodei en Atili, 1997, 38). Con todo no es aceptable construir la distinción sobre la apelación de cada polo a uno de los dos principios. Y no lo es no solo por la historia de la izquierda, sino porque, como dicen Heller y Fehér, “en ausencia de libertad la izquierda no se

igualitarias (...) en sociedades que ya son desiguales, también puede ser nociva para el crecimiento económico” (Montenegro y Rivas, 2005, 98). Los mismos autores un poco más adelante expresan: “la conclusión inevitable de quienes toman en serio el tema de los incentivos es que es necesario tolerar un cierto grado de desigualdad” (ibid.). Con todo la desigualdad del mundo actual es tan ostensible que preocupa a los neoliberales. Así el Banco Mundial clama por políticas más igualitarias y de disminución de la pobreza –fenómenos relacionados pero diferentes como señala Jorge Iván González (2006, 246)–, claro que apelando a métodos curiosos que incluyen las privatizaciones y el desmonte de “privilegios” sindicales, iremedios que parecen empeorar la enfermedad! (Ferreira y Walton, 2005).

55 Hay quienes postulan la vigencia del principio de fraternidad entendida como solidaridad recíproca que da piso a prácticas igualitarias desde tiempos inmemoriales (Bowles y Gintis, 2001). En realidad no encontramos mucha literatura sobre este principio, al que se le considera el menos laico de los tres (Heller y Fehér, 1994), por lo que se le denomina solidaridad. Aunque se ha señalado su resurrección en las protestas antiglobalización, en general se le considera un apéndice de los otros dos o, cuando más, su dimensión universalista.

reconoce, pues donde no hay derecha, al menos como opción, no puede haber izquierda” (1985, 51). Tal fue la tragedia del socialismo real como tempranamente advirtió Rosa Luxemburg: “La libertad reservada exclusivamente a los partidarios oficialistas, únicamente a los miembros del partido gubernamental –por numerosos que sean– no es libertad. La libertad es siempre únicamente libertad para quien piensa de manera diferente” (1980, 36). En pocas palabras: sin libertad la izquierda no existe.

Para superar la trágica oposición que la modernidad ha hecho entre libertad e igualdad algunos proponen hablar de un criterio de *egaliberté* (Callinicos apoyándose en Balibar, 2003) –que traducimos como equi-libertad–. No se trata solo de poner en la misma balanza los dos principios, sino de reconocer que el uno no puede existir sin el otro para que cada cual alcance su máximo desarrollo. Aunque, con Bobbio, hemos reconocido que el asunto de la igualdad termina siendo el factor común de identidad de las izquierdas, siempre ellas han apelado a la libertad como el otro horizonte de su existencia, así en la práctica poco haya hecho por hacerla real.⁵⁶ Tal vez este asunto se vea más claro si enmarcamos estos principios en el ideal democrático, al que parece hoy adherirse en forma clara y radical la izquierda.

Desde los griegos, igualdad y libertad son principios constitutivos de la democracia.⁵⁷ En los tiempos modernos se retoma ese ideario en forma tal que, a juicio de Castoriadis: “es una tautología afirmar que la participación (del individuo en la formulación de leyes) solo realiza la libertad cuando ella es igualmente posible para todos” (1996, 5).⁵⁸ Aquí cabe la pregunta sobre si hay alguna diferencia entre derecha e izquierda en torno a la democracia, cuando hoy ambos polos dicen defenderla.

56 Desde la reflexión económica y filosófica sobre la igualdad, algunos autores como Rawls y Sen exigirán que se integre a la libertad.

57 Solón la denominó “isonomía”: igualdad ante la ley. Luego se la caracterizará como “poder –kratos– del pueblo –demos–” (Miras, 2002, 25). La igualdad ciudadana era básica para la consecución de la libertad de la ciudad. Por eso, para Joaquín Miras, los fines de la democracia –libertad e igualdad– son también medios (Ibid., 33).

58 Curiosamente una de las más claras definiciones de democracia la trae a colación Eduard Bernstein: “el mayor grado posible de libertad para todos” (1961, 143).

Siguiendo a Castoriadis creemos que la diferencia estaría no en términos procedimentales sino en los sustantivos, es decir no tanto en los medios como en los fines, aunque los primeros no son despreciables porque hacen parte de la “educación democrática” (Ibid., 1). Ello quiere decir que la izquierda no se contenta, como proponía Bernstein, con elecciones y parlamentos.⁵⁹ Propende también por una democracia con mayor equidad social que permita precisamente el ejercicio de la libertad –autonomía para Castoriadis– individual y colectiva. Como dicen Hardt y Negri es necesario refundar la izquierda sobre una clara opción democrática que radicalice sin reservas tanto la libertad como la igualdad (2004, 258).⁶⁰ La democracia no es algo ya construido y no posee un modelo uniforme, es una utopía en construcción.⁶¹

En este contexto la “dictadura del proletariado” es un hueso duro de roer para la izquierda contemporánea. Si bien se puede señalar que cuando Marx la postuló al calor de los eventos de la Comuna de París, ni de lejos anticipaba lo que ocurriría en los países del “socialismo real”. Para Rosa Luxemburg, siguiendo a Marx, era un régimen de transición en el que el nuevo Estado se defendería de la reacción, pero sin suprimir la democracia, como en efecto ocurrió desde los inicios de la revolución bolchevique. Por eso llega a anticipar que la “dictadura” que Lenin y Trotsky agencian no es de una clase sino de un partido.⁶² De esta forma

59 En palabras de Marta Harnecker, la izquierda debe propugnar por una democracia “real” que tenga tanto de igualdad socio-económica como de participación de los representados (2000, 326). Algo similar opina Octavio Rodríguez (2004, 33).

60 Según el historiador antioqueño Luís Antonio Restrepo, ya en los años ochenta Estanislao Zuleta hacia la crítica del pensamiento tanto liberal como marxista a partir de dos negaciones: “primero, no tomar la lucha por las libertades democráticas como pretexto para defender la desigualdad, los privilegios y la dominación de clase; segundo, no tomar la lucha por la igualdad, la justicia económica (...) como pretexto para abolir las libertades democráticas” (2004, 25).

61 Este tema lo desarrollamos en una reciente publicación que miraba la relación entre movimientos sociales y democracia en Colombia (Archila, 2006).

62 Para ella la (verdadera) dictadura del proletariado “no es de una pandilla, sino es la intervención más activa y libre de las masas populares en un régimen de democracia irrestricta (...) es un sistema para ampliar la democracia y no para su disolución” (1980, 41). Por ello proponía balancear el poder de los sóviets con una asamblea constituyente de elección popular, asamblea que disolvieron los bolcheviques una vez llegaron al poder. Con todo, al final de su crítica a la revolución rusa, en realidad el último escrito suyo, termina diciendo

la idea socialista se recorta enormemente al suprimirse el polo libertario en aras de una igualdad social, punto en donde fueron más las promesas que las realizaciones.⁶³

A pesar de esos desenlaces de los socialismos reales, la izquierda marxista-leninista continuó defendiendo la “dictadura del proletariado” al menos hasta la caída del muro de Berlín, aunque todavía hay quienes la sostienen. A nuestro juicio no es solo un asunto semántico que se pueda desechar formalmente, como sugiere Marta Harnecker (2000, 329), sino que es una opción que pone en juego la valoración de la democracia por parte de la izquierda.⁶⁴ Hoy la izquierda en general, retornando a su tradición libertaria, asume la defensa de la democracia mientras rechaza todas las formas de autoritarismo.⁶⁵

El retorno al ideario democrático por parte de la izquierda contemporánea no es solo hacia fuera, también obra hacia dentro. El llamado centralismo-democrático de los partidos inspirados en el marxismo-leninismo impidió un amplio debate interno, lo cual sacó a flote rasgos autoritarios que ya el anarquismo criticaba desde los inicios del movimiento socialista.⁶⁶ Todo deriva en que tanto hacia fuera como hacia dentro se está

que ante los logros alcanzados “ise esfuman por insignificantes todas las equivocaciones y defectos particulares del bolchevismo!” (Ibid., 48).

63 Por ello tienen razón Heller y Fehér al hablar de una “dictadura sobre las necesidades”, construida sobre la escasez (1985).

64 Ella propone que el concepto de “dictadura del proletariado” se depure lingüísticamente postulando que es un tipo de Estado más que un régimen de gobierno que mostró rasgos totalitarios en donde se practicó. Además de hacer una diferenciación artificial ella cae en claras contradicciones como decir que “la lucha por la democracia es inseparable de la lucha por el socialismo” (2000, 326), mientras defiende el caudillismo de Fidel Castro (ibid, 328).

65 En esto hay un revaloración de Rosa Luxemburg como una especie de primera disidente libre-pensadora del socialismo “real”. Para ella, por ejemplo, la democracia (que incluía el voto directo y universal) “es la fuente viva de la cual (...) emanan las correcciones de los defectos congénitos a las instituciones sociales, una vida política activa, libre y enérgica de las masas amplias” (1980, 33).

66 Y que retomaron sectores de izquierda no anarquista a lo largo del siglo XX, de los cuales es una expresión el citado texto de Holloway (2002), quien no solamente se opone a la toma del poder estatal sino a la necesidad de una conducción externa de la revolución por cualquier partido de vanguardia. Por su parte Harnecker hace la crítica al “centralismo”, más burocrático que democrático, pero sostiene el pilar del partido leninista: la necesidad de una organización que unifique eficientemente la voluntad revolucionaria (2000, 344 y ss). No

produciendo un cambio en la izquierda en torno a la valoración de la libertad de cara a la lucha por la igualdad; pero como dice la sabiduría popular “entre el dicho el hecho hay mucho trecho”.

Finalmente hay unos matices recientes en la búsqueda de la igualdad que introducen nuevas tensiones dentro de la izquierda y a la vez ponen nuevas fronteras con la derecha. Se trata de la apelación a la igualdad de clases o de la referida al reconocimiento de la diferencia –étnica, de género, opción sexual, etc.–. Bien parece que la “nueva” izquierda se movería en la segunda tendencia, mientras la “vieja” aferrada a una visión de clase se mantendría en la primera. Hilando más delgado se puede pensar que lo que está en juego es una contraposición entre los particularismos y el universalismo de la izquierda del que hacía gala Marx, como hemos visto.⁶⁷ En realidad los movimientos sociales –que no necesariamente son todos de izquierda– más que contraponer igualdad y diferencia, tratan de integrarlas en un marco creciente de universalismo, como lo entiende Habermas: “reconocer iguales derechos a los otros, a los extraños” (Habermas, 1991, 218 y 226). Al fin y al cabo, en el decir de Touraine, “somos iguales entre nosotros solo porque somos distintos los unos de los otros” (1998, 63).

Aquí la distinción con la derecha radicaría en que ésta reivindica la universalización homogeneizante de una experiencia particular –nacional, religiosa o racial, por ejemplo– en contra de políticas de respeto al otro diferente que implican una heterogeneidad social y una radical pluralidad.⁶⁸ Por ello los fundamentalismos, sean del origen que sean, no hacen

sobra recordar que si bien el autoritarismo interno fue más común en la izquierda comunista, no estuvo ausente en las vertientes social-demócratas y aún, paradójicamente, en las anarquistas.

67 Así para Heller y Fehér el posmodernismo con su “radicalismo nominal y relativismo cultural” pone en retroceso el universalismo de Occidente, del que es heredero la izquierda (1985, 113). Habermas, por su parte (1991), considera más grave el desafío de los particularismos nacionalistas y religiosos.

68 No sobra recordar, como lo sugiere Joan Scott (1988), que el opuesto de igualdad es la desigualdad y no la diferencia, la cual tendría como antítesis la homogeneidad.

parte del campo de la izquierda contemporánea, como nunca lo debieron haber hecho en el pasado.⁶⁹

Conclusiones

Después de este somero recorrido por los ejes de la distinción entre izquierda y derecha, es bueno llegar a algún puerto extrayendo conclusiones provisionales. Ante todo, es evidente que la distinción entre izquierda y derecha, lejos de desaparecer se mantiene y realimenta con nuevas fronteras. Ambos polos no solo son cambiantes sino plurales. Ubicándonos en la perspectiva de extraer puntos de identidad de ambos extremos, desde una simpatía por la izquierda, encontramos algunos que han marcado históricamente la distinción, así hoy no estén en boga. Tal es el caso de la distinción revolución-reacción, o modernidad y antimodernidad. Otros anotan más a diferencias en el interior de cada polo, pero siempre en referencia al otro, como ocurre con los atinentes a las formas de lucha y, en últimas, al dilema reforma o revolución. Así llegamos a la fórmula de la equi-libertad como el parteaguas de los extremos del espectro político contemporáneo: lo que diferenciaría hoy a la izquierda de la derecha sería la lucha por la igualdad acompañada por la libertad y recientemente por el respeto a la diferencia. Reivindicar tal lucha hace que la izquierda se proyecte al futuro como transformadora del orden existente, reviviendo la idea revolucionaria en otros moldes. Por esa vía (re)descubrimos que la democracia es el mejor vehículo para garantizar la equi-libertad.

A lo largo de estas páginas hemos encontrado suficientes razones para la existencia de la izquierda, sin que neguemos que ella es tan contingente como su contraparte. Baste señalar con Karl Polanyi que el capitalismo

69 Si se mira con cuidado, la izquierda tradicional u clasista se tocaría con la derecha en la concepción de la sociedad como constituida sobre esencias (de clase o nacional, según el polo político). A su vez la nueva izquierda y ciertos pensamientos críticos de la modernidad –algunos de estos no propiamente emancipadores– se acercarían en la crítica a una noción esencialista de la sociedad y máxime si ella está inspirada en el eurocentrismo y su idea de progreso...

no es la solución de los problemas del ser humano contemporáneo.⁷⁰ También hemos hallado muchos caminos de emancipación, algunos de los cuales recogemos a continuación sin calificarlos. Chomsky nos transmitía la metáfora de la jaula aprendida de unos indígenas brasileiros: ampliar la jaula, para él, es democratizar la estructura básica de nuestras instituciones (2002, 156). Por su parte los neozapatistas chapanecos nos hablan de la lucha por la “dignidad” como una forma de exigir la inclusión ciudadana y ensanchar realmente nuestras precarias democracias (Holloway, 2002, 212). Aparentemente ampliar la jaula y enarbolar la dignidad son exigencias mínimas, pero bien miradas ponen a temblar los ordenes existentes. Son ni más ni menos una petición de “democratizar la democracia”. Tal vez sean expresión de las necesidades radicales en las que piensan Heller y Fehér cuando hablan de “democracia radical” (1985 y 1994) o tal vez constituyan la formación “democrático-radical de la opinión y la voluntad”, sin la que, a juicio de Habermas (1991, 287-288), no podrán resolverse los desafíos del siglo XXI. Bien puede ser que la democratización de la democracia al hacer vigentes los principios de Libertad, igualdad y fraternidad, sienta las bases de lo que Perry Anderson llama el “neosocialismo” (en Anderson y otros, 1996, 28). De todo ello no tenemos certeza, pero lo que sí sabemos es que estos son algunos de los caminos para retornar al proyecto emancipador de izquierda que, a pesar de sus fracasos “reales”, sigue vigente. En ese sentido MARX VIVE y con más fuerza que antes.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

Anderson, Perry (1992), *Los fines de la Historia*, Bogotá, Tercer Mundo. ----- y otros, 1996, “La invención de la herencia: la izquierda ante el

⁷⁰ En su análisis elaborado en 1944 ya mostraba que los mercados autorregulados no funcionan –si es que realmente existieron–, crean más desigualdad y no necesariamente fortalecen la democracia (Polanyi, 2001).

- fin del milenio”, *Cuadernos Arcis/Lom*, Santiago de Chile, No. 4, noviembre-diciembre.
- Althusser, Louis (1976), *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI.
- Archila, Mauricio (2003), *Idas y venidas, vueltas y revueltas: Protestas sociales en Colombia, 1958-1990*, Bogotá, Cinep/Icanh.
- , (2006), “Los movimientos sociales y las paradojas de la democracia en Colombia”, *Controversia*, Bogotá, No. 186, junio.
- Atili, Antonella (1997), *La política y la izquierda de fin de siglo*, México, Cal y Arena.
- Bartra, Roger (2004), “Los nuevos espacios públicos de la izquierda”, en Néstor García Canclini (editor), *Reabrir espacios públicos, políticas culturales y ciudadanía*, México, Universidad Autónoma Metropolitana.
- Bernstein, Eduard (1961), *Evolutionary Socialism*, New Cork, Schocten Books (original de 1899).
- , (1990), *Socialismo democrático*, Madrid, Tecnos (original de 1898).
- Bobbio, Norberto (1995), *Derecha e izquierda. Razones y significados de una distinción política*, Madrid, Taurus.
- Bourdieu, Pierre (1998), *La distinción, criterios y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus.
- Bowles, Samuel y Gintis, Herbert (2001), “¿Ha pasado de moda la igualdad?”, en Roberto Gargarella y Felix Ovejero (compiladores), *Razones para el socialismo*, Barcelona, Paidós.
- Buenaventura, Nicolás (1992), *¿Qué pasó camarada?*, Bogotá, ediciones Apertura.
- Callinicos, Alex (2003), *Igualdad*, Madrid, Siglo XXI.
- Castañeda, Jorge (1994), *La utopía desarmada*, Bogotá, Tercer Mundo.
- Castoriadis, Cornelius (1996), “La democracia como procedimiento y cómo régimen”, *Iniciativa Socialista*, No. 38, febrero (original de 1994).
- Chávez, Walter (2005), “Ser de izquierda hoy”, *Barataria*, La Paz, Año 1, No. 2., marzo-abril.
- Chomsky, Noam (2002), *El bien común*, México, Siglo XXI (original de 1999).
- Ferreira, Francisco y Walton, Michael (2005), *La desigualdad en América Latina*, Bogotá, Banco Mundial/Alfaomega.
- Eley, Geoff (2003), *Un mundo que ganar. Historia de la izquierda en Europa, 1850-2000*, Barcelona, Crítica.
- Furet, Francois (1996), *El pasado de una ilusión*, México, Fondo de Cultura Económica.

- García, Marcelo (compilador), 1992, "El ideario socialista en un mundo en transición: una visión desde Europa y América Latina", *Documento de Trabajo*, CIDE, México.
- Ghiretti, Héctor (2002), *La izquierda*, Barcelona, Ariel.
- Giddens, Anthony (1994), *Beyond Left and Right*, Stanford, Stanford University.
- Gil, Felipe (1995), "La izquierda en América Latina", en Varios Autores, *Movimientos populares y conducción*, Quito, Fundación José Peralta.
- Gómez, Juan Guillermo (2005), *Cultura intelectual de resistencia*, Medellín, Desde Abajo.
- González, Jorge Iván (2006), *Ética, economía y políticas sociales*, Medellín, Región.
- Gramsci, Antonio (1967), *La formación de los intelectuales*, México, Grijalbo.
- Habermas, Jürgen (1991), *La necesidad de revisión de la izquierda*, Madrid, Tecnos.
- Hardt, Michael y Negri, Antonio (2004), *Multitud, guerra y democracia en la era del Imperio*, Barcelona, Random House.
- Harnecker, Marta (2000), *La izquierda en el umbral del siglo XX*, Madrid, Siglo XXI.
- Heller, Ágnes y Feher, Ferenc (1985), *Anatomía de la izquierda occidental*, Barcelona, Península.
- , (1994), *El péndulo de la modernidad*, Barcelona, Península.
- Hobsbawm, Eric (1994), *The Age of Extremes*, New York, Random House.
- , (1999), *On the Edge of the New Century*, New York, The New Press.
- Holloway, John (2002), *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Puebla, Viejo Topo/BUAP.
- Luxemburg, Rosa (1978), *Obras escogidas*, 2 Vols. México, Era.
- , (1980), *Sobre la revolución rusa*, México, Grijalbo (original de 1918).
- , (1989), *Reforma o revolución*, México, Fontamara (original de 1899).
- Marx, Carlos (1976), "Crítica al programa de Gotha", en Carlos Marx y Federico Engels, *Obras Escogidas*, Vol. III, Moscú, Progreso (original de 1875).
- Miras, Joaquín (2002), *Repensar la política, refundar la izquierda*, Madrid, Viejo Topo.
- Montaña Cuellar, Diego (1996), *Memorias*, Bogotá. Facultad de Derecho Universidad Nacional.
- Montenegro, Armando y rivas, Rafael (2005), *Las piezas del rompecabezas*, Bogotá, Taurus.

- Munera, Leopoldo (2001), “La tragedia de lo público”, *Trans*, Universidad Nacional, Bogotá, No. 1.
- Oakeshott, Michael (2000), *El racionalismo en la política y otros ensayos*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Paramio, Ludolfo (1989), *Tras el diluvio, la izquierda ante el fin de siglo*, México, Siglo XXI.
- Polanyi, Karl (2003), *La gran transformación*, México, Fondo de Cultura Económica (original de 1944).
- Rabotnikoff, Nora (2004), “Izquierda y derecha: visiones del mundo, opciones de gobierno e identidades políticas”, en Néstor García Canclini (editor), *Reabrir espacios públicos, políticas culturales y ciudadanía*, México, Universidad Autónoma Metropolitana.
- Robinson, Joan (1970), *Libertad y necesidad*, México, Siglo XXI.
- Rodríguez, César, Barret, Patrick y Chávez, Daniel (editores), 2005, *La nueva izquierda en América Latina*, Bogotá, Norma.
- Rodríguez, Octavio (2004), *Derechas y ultraderechas en el mundo*, México, Siglo XXI.
- Romero, José Luís (1970), *El pensamiento político de la derecha latinoamericana*, Buenos Aires, Paidós.
- Samuel, Raphael (editor), 1984, *Historia popular y teoría socialista*, Barcelona, Crítica.
- Sánchez, Ricardo (2001), *Crítica y alternativa, las izquierdas en Colombia*, Bogotá, Editorial La Rosa Roja.
- Tótono, Fauno, (2000), *Ser de izquierda*, Santiago de Chile, Planeta.
- Thompson. E. P., (1981), *Miseria de la teoría*, Barcelona, Crítica.
- , (1993), *Customs in Common*, New York, The New Press.
- Touraine, Alain (1998), *Igualdad y diversidad, las nuevas tareas de la democracia*, México, Fondo de Cultura Económica.

Comentarios a “La distinción izquierda/ derecha” de Mauricio Archila Neira¹

Pablo Pozzi*

El eje de esta discusión es tratar de lograr, con fines de investigación, una definición operativa del término “izquierda”. Todo esto en función del GT “Ser de izquierda en América Latina”. La importancia de esto tiene que ver con lograr delimitar el sujeto de estudio, y su complejidad con el mero hecho de que “todos sabemos” qué y quién es de izquierda, pero las inclusiones y exclusiones son por demás contradictorias.

De ahí que nuestro punto de partida ha sido el provocador ensayo de nuestro colega y compañero Mauricio Archila Neira. Digo provocador

* Profesor plenario de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Investigador del Instituto de Estudios de América Latina (INDEAL). Investigador de los Grupos de Trabajo CLACSO: “Historia oral e historia política. Estudiar la izquierda latinoamericana” 2011-2013 y de “Izquierdas, praxis y transformación social” 2019-2022. Coordinador de los Grupo de Trabajo CLACSO “Violencia y Política. Un análisis cultural de las militancias de izquierda de América Latina” 2013-2016 y de “Violencia y Política. “Ser de izquierdas en América Latina ayer y hoy” 2016-2019.

¹ Comentarios realizados en la mesa redonda ““Ser de izquierdas en América Latina ayer y hoy”, realizada durante la Asamblea 2018 de CLACSO, Buenos Aires 18 de noviembre.

porque en su apretada, cuidadosa y perceptiva síntesis, Archila Neira abre una cantidad importante de temas que son de importancia para el investigador de los movimientos políticos latinoamericanos. Este comentario no pretende, ni de lejos, ser exhaustivo con todo lo planteado por Archila Neira, sino simplemente plantear algunas de las ideas que surgen del texto.

Según Mauricio Archila “lo que pretende este ensayo es precisar la categoría política de izquierda y establecer los principales elementos de su identidad”. Para esto hace un recorrido de algunos de los principales pensadores sobre el tema, ubicando sus contribuciones en un contexto histórico y político. En particular, su perspectiva parte de dos nociones básicas:

1. “Los conceptos izquierda-derecha están mutuamente relacionados –son una diada”
2. A partir del surgimiento del término, durante la Convención Nacional Francesa en 1791, donde los Jacobinos se sentaban “a la izquierda” de los Girondinos, Archila Neira plantea que este es un término espacial “más topológico que ontológico” teniendo en mente que son “categorías políticas relacionales y no realidades ontológicas”; o sea, que no está relacionado con la metafísica que estudia el ser y sus cualidades.

Para explorar estas nociones, Archila Neira realiza un recorrido erudito explorando los diversos conceptos vertidos por filósofos como Richard Rorty (a la derecha) hasta Marx y Lenin (a la izquierda). Su conclusión es que el término izquierda, si bien muy debatido, es impreciso pero cuyo “meollo de la distinción es la igualdad balanceada con la libertad o la equi libertad”.

Como señalé al principio, se trata simplemente de plantear algunos de los temas que evoca el provocador planteo de Archila. El primero es si bien tiene razón que ambos conceptos, izquierda-derecha, cobran sentido por su opuesto, sus definiciones dependen mucho de quién la realiza, cómo y para qué. En este sentido, Archila Neira enfatiza sobre las

diferentes miradas de analistas políticos, filósofos y politólogos. Claramente, estas son perspectivas particulares, muy influenciadas por la caída del Muro de Berlín, y bastante auto referenciales: varios de los relevados están lidiando con sus propios pasados como “izquierdistas”, mientras que otros lo hacen en su disputa con “la izquierda”. Para todos es una disputa intelectual. En cambio, para la cadena Fox News, de Estados Unidos, la jefa de la bancada Demócrata Nancy Pelosi es una “izquierdista”, al igual que para los Dupont, Franklin Delano Roosevelt era “comunista”. Otro ejemplo es el caso de una carta escrita el 13 de octubre de 1965 por el director del AIFLD en Argentina, Andrew McLellan, donde expresaba su sorpresa que los sindicalistas argentinos Augusto Vandor, Andrés Framini, Fernando Donaires y Francisco Prado hubieran aceptado una invitación para visitar la Unión Soviética y China Popular. En la misma se expresaba que Vandor era muy amigo del dirigente automotriz norteamericano Víctor Reuther, un socialista anticomunista y opositor a la jefatura de la AFL-CIO de George Meany. Para McLellan esto demostraba que estos sindicalistas eran “de izquierda”, al igual que Reuther. Los tres argentinos y el norteamericano se hubieran sorprendido de encontrarse encuadrados con sus enemigos de la Federación Sindical Mundial.

Es evidente que el término también está tamizado no solo por el contexto y la época histórica (o sea su marco temporal), sino también por la cultura política que define los marcos relacionales a los que se refiere Archila Neira. Por su parte, una cuestión es la definición de “izquierda” a nivel intelectual, y otra muy distinta entre la militancia (sea esta de izquierda o derecha), como también a nivel popular. Pocas entre las muy varadas organizaciones marxistas, incluyen a los anarquistas dentro del campo de la izquierda, al igual que para otros ser “peronista de izquierda” es una contradicción en términos. Ni hablar de las exclusiones que generan los trotskistas hacia los Partidos Comunistas; o los últimos hacia los primeros. Basta recordar el libro de Mikhail Basmanov, *“El trotskismo contemporáneo, su esencia contrarrevolucionaria”*, para recordar a lo que me refiero.

Por otro lado, como bien señala Archila Neira, para Lenin no había “izquierda” sino más bien política del proletariado. Esto conlleva a que, para la militancia política “de izquierda” definir el término es algo casi irrelevante, ya que el término de referencia es la revolución protagonizada por las clases oprimidas (aquí, quizás, la discusión es qué y quiénes integran el proletariado en diversas épocas). Si bien para la militancia el término implica claras delimitaciones y la conformación de una identidad propia, donde hay inclusiones y exclusiones, también queda en claro que el término es más un problema de autodefinición de que categoría politológica o analítica.

El problema se complejiza aún más en términos de qué se considera como “izquierda” a nivel popular: es a este nivel donde las diferencias (tan importantes en los otros niveles) entre rebeldes, reformadores, progresistas y revolucionarios, se torna efímeras. Como señaló Williams: “La idea de rebelde aún lleva en su seno una fuerte valoración positiva, aunque de hecho los rebeldes son pocos. El rebelde se asemeja al miembro en cuanto tiene un vigoroso compromiso personal con ciertos objetivos sociales, una identificación positiva de su existencia personal con un patrón específico de iniciativa social. Los usos de su sociedad no son los suyos, pero al rebelarse contra una forma social procura establecer otra (Williams, 2003: 94, 98).”

Otra cuestión es el problema que el término significa para el investigador, y más aún para el historiador. Cuando el Archila Neira enfatiza en la noción topográfica de “izquierda”, en cierto sentido está devaluando un fenómeno socio político e ideológico importante. La diferencia entre Robespierre y Danton no era meramente dónde se sentaban en la Convención. Como bien señaló Albert Soboul, a la izquierda se sentaban los representantes de los *sans culottes*, mientras que profesionales y comerciantes (o sea la incipiente burguesía) estaba a la derecha, junto con antiguos miembros del *Ancién Regime*. Esto no es simplemente una ubicación en la heterogeneidad, sino que en cada ala se reunían individuos que compartían, más allá de sus propuestas específicas, una visión en torno al desarrollo de los eventos en Francia. Es la izquierda jacobina la que exige cortarle la cabeza a Luis XVI, mientras que la derecha se

opone. Digamos, una especie de síntesis de las diferencias entre ambos términos y posturas. Lo mismo podemos decir de la cita de Perry Anderson, que Archila Neira reproduce: “Sería sorprendente que el destino del socialismo reprodujera con fidelidad alguno de estos paradigmas”. Todo con referencia a *levellers*, jacobinos, liberalismo del siglo XX. A veces me llama la atención como las posturas de izquierda son reducidas a meras caricaturas de sí mismas. Confundir la admiración por Espartaco y su gesta, como se podría suponer del hecho que Luxemburgo y Liebknecht llamaran *Espartaquista* a su movimiento, con una propuesta política o ideológica específica es tergiversar el contenido del fenómeno político. Y al mismo tiempo, genera un serio problema en la investigación, porque tiende a predeterminar las conclusiones. O sea, si Rosa Luxemburgo denominó a su organización “Espartaquista”, entonces ¿se planteaba reproducir ese paradigma?

Y he aquí parte del problema. El investigador necesita definiciones operativas, lo suficientemente flexibles para que puedan ser rastreadas en un proceso determinado. Veamos un ejemplo de este problema. El politólogo James McGuire (1992) estudió el accionar político de los sindicatos argentinos y cómo afectó a la consolidación de la democracia durante el gobierno de Alfonsín. Lo más insólito es el esfuerzo de McGuire por tipificar y encuadrar las tácticas sindicales en la Argentina. Insólitamente (especialmente para los propios dirigentes sindicales) McGuire caracteriza la ideología de los grupos sindicales a partir de temas como su postura frente a la legalización del divorcio y frente a la política norteamericana en Centroamérica. Así los “25” emergen como “izquierda” puesto que “utilizan lenguaje cuasimarxista”, para ser caracterizados como “combativos estratégicos”. La posibilidad de que la postura de un agrupamiento sindical sea meramente coyuntural y responda a los vericuetos bizantinos del sindicalismo argentino no parece ni ocurrírsele a McGuire. La cuestión es que, a los sindicalistas argentinos, con algunas excepciones, jamás se les hubiera ocurrido autodefinirse como “de izquierda”, aun en los casos de que fueran miembros del Partido Socialista. Por algo su lema favorito fue “ni yanquis, ni marxistas, peronistas”. El tema de la autodefinición, de alguna manera, no puede ser eludido por los investigadores. Así, los Kirchner, vistos desde Estados Unidos, son

parte de los gobiernos “de izquierda” del continente; aunque ellos mismos hayan insistido varias veces que no son “de izquierda”.

Evidentemente también los investigadores pueden utilizar definiciones por demás restrictivas, que suenan más a sus propios prejuicios que a una herramienta para entender la realidad. Por ejemplo, algunos historiadores definen a la izquierda como “organizaciones de clase” (obrera). Para comprobar esto se trata simplemente de constatar la cantidad de obreros adherentes a tal o cual partido marxista, si marxistas dirigen o no sindicatos u otras organizaciones de masas, o la capacidad de movilización que tiene la organización. Por el contrario, la no adhesión de obreros a la organización marxista, o la membresía en un partido populista o liberal presupone niveles de despolitización, engaño, clientelismo, o baja conciencia. Esto, a su vez, encierra un problema metodológico: un complejo proceso social es reducido a una relación mecánica y constatado por un razonamiento tautológico. Si el partido es “de clase”, entonces su adhesión implica conciencia, y sabemos que los adherentes son “conscientes” porque adhieren al partido.

En mi consideración, los investigadores, debemos tomar en cuenta dos tipos de definición muy claramente diferenciadas. El primero es el de los mismos militantes de izquierda. La heterogeneidad de organizaciones y teorías, junto con las disputas y la competencia han hecho que sus integrantes tiendan a definir el término en formas por demás restrictivas, con cada sector arrogándose el derecho a definir inclusiones y exclusiones. Asimismo, ser de “izquierda” no necesariamente es sinónimo de revolucionario. Desde esta perspectiva, en la izquierda existen múltiples variaciones: reformista, burocratizada, clasista, revolucionaria. Por otro lado, para el común de la gente “la izquierda” es más una noción actitudinal que una definición ideológica precisa. Así la “izquierda” incluye a los marxistas, pero también a los anarquistas, a aquellos populistas que reivindican el cambio social, a sectores de la Iglesia Católica como los Sacerdotes del Tercer Mundo, e inclusive a sectores que serían considerados por “los militantes” como meramente progresistas. En la acepción popular, las fronteras entre izquierda, progresismo y liberales reformistas son bastante borrosas. En cambio, para los militantes estas

definiciones son más taxativas por cuanto hacen no sólo a la construcción orgánica sino a la propia identidad.

En mis diversas investigaciones, me he visto obligado a considerar que la “izquierda” se compone de todos aquellos grupos e individuos que, sean o no marxistas, se plantean el socialismo como fin. En este sentido, he tratado de tomar en cuenta tanto los debates académicos, como la perspectiva “militante”, y el “sentido común” popular. Por ende, considero el ser “de izquierda” no como una posición fija sino como un proceso dinámico con evolución histórica. Individuos y organizaciones que lo fueron en un momento determinado pueden dejar de serlo. No ajeno a esta situación se encuentra el cambio que la misma Izquierda fue experimentando según las coyunturas nacionales e internacionales. Así, si bien de ninguna manera he llegado a definiciones taxativas, tiendo a considerar que “ser de izquierda” es más una noción cultural, una estructura de sentimiento al decir de Raymond Williams (2003), que una precisión ideológica o siquiera de una praxis política. Mi comprensión es que el término “izquierda” es un sistema signifiante (que comprende señales y signos específicos) a través del cual se cuestiona un orden social y las formas en que se comunica, se reproduce, se experimenta. En términos operativos, ser de “izquierda” se enmarca en dos coordenadas que implican un compromiso de aceptación: la autodefinición del sujeto estudiado, y la consideración del investigador.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

McGuire, James (1992) “Union Political Tactics and Democratic Consolidation in Alfonso’s Argentina, 1983-1989”; *Latin American Research Review*, vol. 27, no. 1.

Williams, Raymond (2003). *La larga revolución*. Buenos Aires: Nueva Visión.

¿Podemos hablar de “ser de izquierda” en el siglo XVIII?

Joaquina De Donato*

La distinción entre izquierda y derecha, como topologías políticas, se acuñaron por primera vez durante la Revolución Francesa, cuando la Convención Nacional de 1792, órgano ejecutivo de la recién proclamada República, quedó dividida en tres bloques más o menos parejos. Los girondinos, simpatizantes de la alta burguesía francesa, se sentaron en los escaños a la derecha de la presidencia de la asamblea mientras que los jacobinos, republicanos intransigentes y más proclives a entablar vínculos con el movimiento popular parisino, se ubicaron a la izquierda. Como la “Llanura”, por último, se designó a aquellos diputados no comprometidos que brindaban su apoyo a un grupo u otro dependiendo de la cuestión discutida. Así, por una cuestión casual, surgió esta metáfora espacial que de ahí en adelante ha sido utilizada para referir a la composición dicotómica del universo político (Bobbio, 1996: 94). Sin embargo, como señaló Norberto Bobbio, advertir lo antitético de los términos (si se es de izquierda no se puede ser de derecha y viceversa) poco nos dice acerca del contenido que engloban las dos partes contrapuestas (1996: 129). Es por mucho pertinente preguntarse, entonces: ¿qué era “ser de

* Doctoranda de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Investigadora del Grupo de Trabajo CLACSO “Izquierdas, praxis y transformación social” 2019-2022.

izquierda” en el siglo XVIII? O en todo caso: ¿abarca el jacobinismo todo lo que “ser de izquierda” era? Esto es algo que solo podemos responder habiendo antes definido qué entendemos por “ser de izquierda”, y a su vez advirtiendo que “izquierda” o “derecha” son conceptos cuyo significado se forja, históricamente, en relación a construcciones socioculturales de las naciones en que se desarrollan (Pozzi & Cajías de la Vega, 2015: 11).

Según nuestra postura, esto es, desde la búsqueda por producir lo que se conoce como “historia desde abajo”, “ser de izquierda” es más una noción cultural que una ideología o praxis política (Pozzi & Cajías de la Vega, 2015: 10). Y es una noción que se imbrica con valores y aspiraciones igualitarias. Igualitario “no como la utopía de una sociedad donde todos son iguales en todo sino como tendencia, por una parte, a exaltar más lo que convierte a los hombres en iguales respecto de lo que los convierte en desiguales, por otra, en la práctica, a favorecer las políticas que tienden a convertir en más iguales a los desiguales” (Bobbio, 1996: 152). A su vez, “igualdad” también es un término relativo que se construye en relación con experiencias y procesos históricos. Por poner un ejemplo: ser “igualitario” a fines del siglo XVIII, para las clases trabajadoras, estaba intrínsecamente ligado a una defensa de la propiedad privada. La existencia de la propiedad, en tanto derivación del usufructo de esta y del trabajo, era la garantía de la existencia de la igualdad (Foner, 1976: 227). Hoy en día (y desde el siglo XIX) lo que entendemos como “izquierda” tiende a considerar a la propiedad como causa primera de la desigualdad. ¿Qué cambió? Mucho. En primer lugar, que en el siglo XVIII el modelo capitalista todavía no se encontraba consolidado, por lo que la asociación que nosotros tendemos a hacer entre “propiedad privada” y “burgués” significaba poco para un artesano o marinero en la década de 1790. Con esto no estamos queriendo decir que no había formas de empresa capitalista antes del siglo XIX sino simplemente, como advirtió Eric Hobsbawm, que el capital no estaba creando (aún) un modo de producción capitalista (1971: 78). Por otro lado, en el siglo XVIII todavía no se ha producido una separación entre las esferas de lo “político” y lo “económico” (Meiksins Wood, 2013: 242) por lo que la percepción que un trabajador tenía de sus derechos y obligaciones hacia el conjunto social

incorporaba ambas esferas al mismo tiempo. La propiedad era garantía de independencia y la independencia significaba, entre otras cosas, el poder actuar sobre el campo político con absoluta libertad, sin ser víctima de presiones por parte de las élites o tener que rendirles deferencia. Así, la propiedad colaboraba a que el trabajador fuera un buen ciudadano. Esto también implicaba que, desde los valores culturales de un artesano, por ejemplo, la concentración de la riqueza era peligrosa para la preservación de cualquier república y, por lo tanto, el bienestar de la misma dependía de que la brecha entre ricos y pobres nunca fuera demasiado amplia (Cotlar, 2011: 123).

Lo que tenemos aquí, entonces, es una cultura popular que podríamos llamar “izquierdista” en términos heurísticos, o sea, como una categoría analítica que sirve para organizar la evidencia histórica pero que reconoce que los sujetos portadores de esa cultura no se categorizaban a sí mismos de esa forma. Era “izquierdista” porque estaba construida sobre una serie de nociones igualitarias cuyo eje giró alrededor de la percepción del trabajo como fuente de dignidad. Trabajar no era solo una actividad económica sino también un acto moral y social. Individualmente permitía al artesano, granjero o marinero ser independiente, es decir, vivir dignamente sin tener que recurrir al Estado o a la caridad. Socialmente implicaba una responsabilidad hacia la comunidad, tanto desde el punto de vista de colaborar a su desarrollo como de no ser una carga. Existía una noción de lo que era legítimo en términos económicos, básicamente ligada a que nadie debía trepar en la escala social o beneficiarse a expensas de otros. En 1768, por ejemplo, en vista de la creciente pobreza que aquejaba a la ciudad de Filadelfia, un grupo de comerciantes puso en marcha un proyecto para construir un asilo que brindara asistencia a los pobres y al mismo tiempo pusiera a trabajar a aquellos que se encontraban en condiciones de hacerlo. De esa forma -creyeron-, los pobres podían colaborar a su propia manutención. Pero pronto estos comerciantes filántropos encontraron que por mucho que su subsistencia estuviera siendo amenazada, ningún pobre quería mudarse al asilo. Es más, lo juzgaron un insulto porque consideraban que ingresar al llamado *Bettering House* (el nombre es muy sugestivo) desbarataba sus

vínculos familiares, ultrajaba su dignidad y además minaba sus posibilidades de acceder a una independencia en el futuro.

Lo que casos como este sugieren es que, para las clases trabajadoras precapitalistas, la noción de una sociedad justa estaba en estrecha relación con una “igualdad de oportunidades” entendida en el sentido más literal del término, y que la merecían específicamente los sectores productivos de la sociedad. Decimos literal porque estas clases partían del supuesto de que el acceso a tierra, capital o trabajo era requisito previo para lograr esa “igualdad” entre productores. Y eso era algo que el gobierno, o la comunidad actuando por mano propia, tenía el deber de preservar. De ahí nuevamente su desconfianza hacia las clases que acaparaban más riqueza de lo que era moralmente legítimo poseer.

En términos ideológicos, la más acabada expresión de esta cultura “izquierdista”, al menos en lo que concierne al mundo atlántico, fue el radicalismo artesanal (en Estados Unidos y Gran Bretaña) y su variante durante la Revolución Francesa: el “sansculotismo”. En Estados Unidos y Gran Bretaña, además, ser radical era ser painita, es decir, seguidor de las ideas de Thomas Paine.

Paine fue un artesano, luego tendero, luego recolector de impuestos, luego escritor, autor de dos de los panfletos más populares de fines del siglo XVIII. El primero, *Sentido Común*, lo escribió a los pocos meses de haber emigrado a Pensilvania, entonces una de las trece colonias británicas en América. Se trató de un ferviente ataque contra la monarquía y todo lo que ésta representaba. Paine llamó a los colonos a unirse en pos de proclamar su independencia y adoptar el republicanismo como sistema de gobierno. Finalizada la guerra revolucionaria, y habiendo participado en ella como soldado y panfletista, Paine regresó a Inglaterra en 1787 para encontrar que la Corona había desencadenado allí una oleada represiva contra radicales y otros grupos disidentes. Dos años después, la Revolución Francesa dio comienzo. En su defensa Paine escribió *Los Derechos del Hombre*. Este panfleto representó un quiebre para el radicalismo inglés. Paine no solo se pronunció en contra de la -a su entender- inexistente constitución británica, los privilegios de la nobleza y el

sistema impositivo de la Corona, sino que también planteó una sociedad dividida entre sectores productivos y aquellos que vivían a sus expensas valiéndose del Estado como instrumento de dominación. Escribió a favor de la paz y de la adopción de un sistema republicano, el cual consideraba la más perfecta realización de la soberanía popular. Como señaló E. P. Thompson, Paine le dio al pueblo inglés una retórica de igualitarismo radical que permearía sus demandas y aspiraciones hasta bien entrado el siglo XIX (Thompson, 2012: 119).

Los Derechos del Hombre causó sensación entre las clases trabajadoras y pánico en el gobierno. En 1792, alertado por el poeta William Blake de que la Corona había lanzado una orden para su captura, Paine tuvo que abandonar Londres. Fue recibido en Francia y, en 1793, elegido junto con otros nueve miembros de la Convención Nacional para redactar una constitución para la República. La estadía de Paine en París, sin embargo, estuvo plagada de desencuentros. El problema fue la tensión entre su radicalismo político y su defensa de la libertad de mercado. A nivel político, Paine era hasta más radical que el ala “izquierda” de la Convención -los jacobinos- pero en términos económicos su defensa de la propiedad y el libre comercio lo hizo ser acusado de girondino. Su rechazo a la violencia callejera de los *sans-culottes* y su insistencia en que la revolución se mantuviera encausada por canales constitucionales, también lo separó del movimiento popular, de los mismos artesanos, jornaleros y trabajadores que lo reivindicaban en Estados Unidos y Gran Bretaña. Al final terminó preso durante el Terror y tras salvarse de milagro de ser guillotinado, regresó por invitación de Thomas Jefferson a su querida América, para morir siete años después en la más absoluta pobreza.

Quizás uno de los principales problemas que plantea la vida de Tom Paine es cómo juzgarlo en sus propios términos. Probablemente para muchos hoy, padeciendo las consecuencias de un capitalismo cada vez más despiadado, sus ideas suenan a poco: republicanism, democracia y libertad de mercado. De hecho, varios podrían señalar que la combinación de esos tres elementos fue sumamente funcional a la consolidación de los estados liberales a lo largo del siglo XIX. Por eso nuevamente insistimos en la observación de Bobbio: izquierda y derecha son conceptos

relativos, es el contexto histórico el que los dota de contenido. La cuestión no es si términos del siglo XVIII se repiten en los siglos que le sucedieron, la cuestión es qué significado imprimía en ellos un trabajador a fines de dicho siglo. Para los radicales painitas, el republicanismo no sólo significaba la abolición de la monarquía y los privilegios de los nobles, también representaba la creación de un sistema de gobierno que enarbolaba las aspiraciones de las clases productivas de la sociedad. La libertad de mercado, siempre y cuando fuera a la par con una “igualdad de oportunidades” real, y no permitiera a ningún individuo beneficiarse a expensas de otro, era requisito para que los trabajadores accedieran a su “independencia”. Y era algo que tenía que preservarse fuera por medio de la intervención estatal o de la comunidad actuando por vías extralegales. En este sentido, es llamativo que a Paine se lo suele considerar un defensor del *laissez-faire* siendo que, en *Los Derechos del Hombre*, sentó las bases para un Estado de Bienestar en Inglaterra. No solo planteó la necesidad de un sistema de jubilaciones y asistencia social para los pobres sino también educación para los niños hasta la edad de 14 años, pensiones para viudas y recién casados, y también un seguro para cubrir los servicios funerarios de trabajadores que murieran lejos de su hogar. Básicamente, reunió todas las vicisitudes que atentaban contra la independencia de las familias trabajadoras, fueran artesanos, jornaleros o trabajadores sin oficio, y dejó en el Estado el deber de neutralizarlas.

La comunidad, a través de la acción directa -organizarse en comités o manifestaciones callejeras-, era otra vía por medio de la cual la “igualdad de oportunidades” podía preservarse. En 1779, por mencionar un caso, un grupo de radicales de la milicia de Filadelfia persiguió por las calles a comerciantes considerados “acaparadores” (retenían los bienes a la espera de que la inflación subiera el precio de estos) y los “escoltaron” a la cárcel.

Esto último se entronca también con lo que ser “democrático” implicaba. “Democracia” y “representación” no eran sinónimos por lo que había muchas formas de ejercer la ciudadanía que iban más allá del acto de votar para elegir representantes. Los *sans-culottes*, por ejemplo, aspiraban a una democracia directa que actuara por medio de las secciones en que

París había sido dividida. En Estados Unidos, en cambio, las nociones de representatividad arraigaron gracias a la revolución de independencia y las constituciones (estadales y nacional) pero aun así en las décadas de 1780 y 1790 proliferaron clubes y sociedades democráticas que se plantearon actuar sobre la comunidad sin creer necesario recurrir a un cambio de legislación o canalizar sus quejas vía representantes electos.

Ahora bien, si bien “ser de izquierda” era estar infundido en estas nociones de un igualitarismo radical, los principales países y los contextos en que este radicalismo se manifestó devino en resultados distintos. En Estados Unidos, durante la década de 1790, Paine fue aplaudido como el campeón de los derechos del hombre pero cuando retornó a Nueva York en 1802 encontró a pocos dispuestos a invitarle un trago en la ciudad. Mucho había cambiado. La necesidad de las élites gobernantes de darle un cierre a la revolución de independencia -estimulado por la emergencia de sociedades democráticas e insurrecciones en 1786 y 1791-, y la cooptación de muchos radicales hacia las filas del jeffersonianismo, habían empujado a los painitas hacia los márgenes de la política. Perseveraron sobre todo en clubes, mutuales y sindicatos, y experimentaron un rebrote durante 1820 y 1830 (Laurie, 1980: 70).

El radicalismo en Gran Bretaña, por otra parte, tuvo dificultades en articular sus demandas democráticas con aquellas económicas. A esto debe añadirse una feroz represión por parte de una monarquía que tenía muy presente en su memoria el fallido experimento republicano de 1640 y la independencia de sus insurrectas colonias al otro lado del atlántico. Una serie de disposiciones legales, la suspensión del *habeas corpus* y la proscripción de toda manifestación “jacobina” arrastró a los radicales a la clandestinidad por las siguientes décadas. Sin embargo, como marca E. P. Thompson, aunque desarticulados, los grupos de painitas sobrevivieron y su influencia fue palpable en una variedad de movimientos populares en la primera mitad del siglo XIX (2012: 491).

En Francia, por último, los *sans-culottes* emergieron como una fuerza avasallante, pero de corta duración. Habían planteado una Francia libre de hombres ricos y pobreza, gobernada por artesanos y minifundistas

recompensados por la dignidad y utilidad de su trabajo, pero el Terror primero y el Directorio después pusieron fin a sus aspiraciones (McPhee, 2007: 163). Otra vez aquí la figura de Paine es interesante: fue reputado como girondino, pero estuvo entre las pocas voces que se pronunciaron públicamente en contra de la constitución de 1795 (un marcado revés respecto a las ambiciones democráticas de su antecesora).

Esta diversidad de contextos y experiencias no solo nos explican los vaivenes del radicalismo sino también la fluctuación en la reputación del mismo Tom Paine. La necesidad de la Corona británica por reprimir cualquier atisbo de republicanism o crítica contra el orden político volvió a las propuestas de *Los Derechos del Hombre* sumamente subversivas. En Estados Unidos, el ímpetu republicano de Paine fue bien recibido mientras se libraba la revolución, pero una vez lograda la independencia necesitó ser acallado. En Francia, por último, Paine estuvo a destiempo en todo momento. Si bien las ideas de los *sans-culottes* diferían poco con sus propuestas, la forma de llevarlas adelante -sumado al contexto bélico-, disoció a Paine del movimiento popular parisino.

En resumen, podemos hablar de “ser de izquierda” en el siglo XVIII. Podemos porque es útil en varios sentidos. Primero: ayuda a entender la influencia y accionar de las clases trabajadoras en una etapa previa a su proletarización, y concede hacerlo en una escala atlántica, o sea, advirtiendo el ida y vuelta, impacto e influencia de la circulación de ideas y trabajadores entre Estados Unidos, Francia y Gran Bretaña. En segundo lugar, permite darle a las aspiraciones y formas de acción de las clases trabajadoras precapitalistas, una coherencia que el prefijo “pre” tiende a desmotivar. Por último, colabora a juzgar la cultura de los sectores populares haciendo hincapié en el igualitarismo que la nutría, en esa concepción comunal que articulaba lo individual y lo colectivo, la democracia y la propiedad, la libertad y el “bien común”.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bobbio, Norberto (1996) (1995) *Derecha e Izquierda: Razones y Significados de una Distinción Política* Madrid: Taurus.
- Cotlar, Seth (2011) *Tom Paine's America: The Rise and Fall of Transatlantic Radicalism in the Early Republic* Virginia: University of Virginia Press.
- Foner, Eric (1976) *Tom Paine and Revolutionary America*. Londres: Oxford University Press.
- Hobsbawm, Eric (1971) *En torno a los orígenes de la Revolución Industrial*. México: Siglo XXI Editores.
- Laurie, Bruce (1980) *Working People of Philadelphia 1800-1850*. Filadelfia: Temple University Press.
- Mcphee, Peter (2007) *La Revolución Francesa, 1789-1799*. Barcelona: Crítica.
- Meiksins Wood, Ellen (2013) (1986) *¿Una política sin clases? El post-marxismo y su legado* Buenos Aires: Razón y Revolución.
- Pozzi, Pablo & Cajías de la Vega, Magdalena (Coord.) (2015) *Cultura de Izquierda, Violencia y Política en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.
- Thompson, E. P (2012) (1963) *La Formación de la Clase Obrera en Inglaterra*. Madrid: Capitán Swing.

Giuseppe Garibaldi

La influencia del “héroe de dos continentes” en el movimiento obrero argentino

Mariana Mastrángelo*

La pregunta que sirve de disparador en este artículo refiere a si el garibaldismo, así como las tendencias de izquierda que trajeron los inmigrantes a fines del siglo XIX, tuvo influencia en la formación del movimiento obrero argentino. El planteo surge de la revisión de la bibliografía sobre el tema (Iscaro, 1958, Falcón, 1986, Suriano, 2001, Poy, 2015, por mencionar algunos), donde no encontramos referencias que indiquen que Giuseppe Garibaldi y su ideario libertario tuviera ascendencia en el mismo, como sí se remarca el predominio del anarquismo, socialismo y el sindicalismo en sus orígenes. Sin embargo, se puede rastrear la presencia del garibaldismo en distintos tipos de fuentes, por ejemplo, en

* Universidad Nacional de Chilecito (Undec). Instituto de Estudios de América Latina (INDEAL-UBA). Fundación de Investigaciones Sociales y Políticas (FISyP). Investigadora de los Grupos de Trabajo CLACSO: “Historia oral e historia política. Estudiar la izquierda latinoamericana” 2011-2013, “Violencia y Política. Un análisis cultural de las militancias de izquierda de América Latina” 2013-2016 y “Violencia y Política. “Ser de izquierdas en América Latina ayer y hoy” 2016-2019. Actual co-coordinadora del Grupo de Trabajo CLACSO: “Izquierdas, praxis y transformación social” 2019-2022. Argentina. Mail: mariana_mastrangelo@hotmail.com

las memorias de obreros de izquierda, ya sean anarquistas, socialistas o comunistas. En los nombres de las primeras asociaciones mutuales y en las festividades que los inmigrantes italianos conmemoraban; o en nombres de calles, plazas y monumentos con la figura de Garibaldi, no solo en Buenos Aires, sino en La Plata, Rosario o Córdoba. Intentaremos reconstruir en esta oportunidad algunos de estos vestigios que los ideales del garibaldismo dejaron como marcas, visibles e invisibles, en la memoria colectiva y que se expresaron en una cultura obrera de izquierda. Partimos de la noción de la existencia de una cultura de obrera de izquierda (Mastrángelo, 2011) desde sus orígenes en la Argentina, donde los obreros, ya sean urbanos o rurales, se organizaron en función de experiencias y prácticas que consideraban correctas y que les servía para aunar intereses comunes, más allá de coincidencias políticas e ideológicas. Esto no quiere decir que la ideología no esté presente ni sea importante, sino que el concepto de experiencia (Thompson, 1989) y estructuras de sentimiento (Williams, 1980) nos sirve a los investigadores para enriquecer el complejo análisis de la formación y organización del movimiento obrero argentino. En este sentido, creemos necesario incorporar no solo la influencia de las tradiciones de izquierda tradicionales, sino también cómo el ideario del garibaldismo fue parte de este proceso.

La inmigración es considerada como uno de los elementos fundamentales en la formación del movimiento obrero argentino, siendo la mano de obra barata de las primeras fábricas en ciudades como Buenos Aires, Rosario o Córdoba, o los peones rurales en el interior del país. Asimismo, eran los portadores de experiencias y tradiciones políticas y culturales europeas que esparcieron por el país. En el caso de la inmigración italiana, esta fue esencial en la conformación social y cultural de la “pampa gringa”. Roberto Ferrero plantea que en “la pampa gringa, la generalidad de los italianos eran liberales y garibaldinos”. Para la época, esto significaba ser progresista, republicano y de izquierda (Ferrero, 1999:81). Esta tradición liberal se plasmó en las Sociedades Mutualistas Italianas, y se pueden apreciar en sus denominaciones, como “Unione e Benevolenza”, “Sociedad Italiana Garibaldi”, “XX Settembre e Lavoro”, “Società Lavoro e Fratellanza”, “Società Giuseppe Mazzini”, “Sociedad Operaria Italiana de Socorros Mutuos”, por mencionar algunos de ellos. De la misma manera,

en sus estatutos, el espíritu liberal quedaba evidenciado ya que, entre sus fines, por ejemplo, la sociedad mutual italiana “Unione e Benevolenza” de la ciudad de Córdoba enunciaba:

“La felicidad para nosotros, la estima para la colonia, y una mayor gloria para la patria amada...la gloria de las naciones se funda y se asienta en la conformidad de las ideas... y sobre todo con el culto y la práctica de la verdadera libertad” (Iparraguirre et al, 1968: 29).

Podemos sumar las festividades que se llevaban a cabo en las ciudades del interior cuando la colectividad italiana festejaba el 20 de septiembre de 1870, día en que las tropas italianas recuperaron Roma y consumaron la unidad italiana. Esta fecha era preparada con gran antelación, los programas se redactaban en castellano e italiano, y la prensa difundía y promocionaba estos eventos. Esta festividad era tan relevante que, en el caso de Córdoba, el gobernador radical José Antonio Ceballos lo declaró feriado provincial durante su período de gobierno (1928-1930). Los eventos que se llevaban a cabo ese día eran muy variados. Por ejemplo, en la ciudad de Laboulaye, los actos conmemorativos ocupaban el día 20 y 21 de septiembre, donde se comenzaba con 21 bombas para anunciar el inicio de la jornada, la banda musical acompañaba el evento y tocaba piezas elegidas para la ocasión. El acto se llevaba a cabo al frente del Salón de la Sociedad Italiana, donde se reunía la colectividad italiana y los oradores asignados daban un discurso conmemorativo. Luego, en columnas y con sus respectivas banderas, recorrían el pueblo, y saludaban a las otras sociedades mutuales, como la española y la francesa. El recorrido incluía el saludo a las autoridades locales y luego se realizaba un brindis, lunch y baile en la sede de la colectividad (Ferrero, 1999:82). Estos actos conmemorativos eran similares en todos los pueblos y ciudades argentinas con presencia de inmigrantes italianos. También, se recreaba en algunos actos el momento en que el ejército italiano, dirigido por el general Cadorna, el 20 de septiembre de 1870 sitio y avanzó sobre la Roma Papal, donde consiguió abrir una brecha en la Muralla Aureliana (*Brecchia di Porta Pia*). Este era el caso de la ciudad de San Francisco, donde:

“La fiesta garibaldina era un día emocionante. Comenzaba con un desfile que terminaba con la vívida parodia de la toma por asalto de la Roma Papal. La Avenida del Libertador San Martín, frente a la Sociedad Italiana ‘XX Settembre e Lavoro’, era el lugar del bélico espectáculo. El desfile, presidido por las figuras consulares de la colectividad italiana, se enardecía a medida que avanzaba. Fruncían los ceños, posesionados de bélico furor y acometidos por el sentimiento de la unidad italiana, convertidos de súbito en camisas rojas, recorrían la avenida hasta traspasar la ‘porta pía’, armada para la ocasión, gritando ¡Roma nostra, Roma nostra! Terminado el episodio garibaldino se servía un vermú con maní en la sede de la Sociedad Italiana” (Martínez, 1963:56 y 57).

Estas festividades, como observamos en el párrafo anterior, dan cuenta de la importancia para la colectividad italiana de la unificación italiana y de mantener la tradición, a miles de kilómetros de distancia de su patria. Ahora bien, estas tradiciones pueden ser inventadas o resignificadas, como señala Hobsbawn (2002). Si analizamos el relato, la tradición sobre la toma de la Roma Papal en el año 1870 estaría readeuada ya que el General Cadorna avanzó y sitió la ciudad, pero en este caso Garibaldi no formaba parte de su ejército, como tampoco sus camisas rojas. Garibaldi participó de lo que se llamó la segunda guerra de independencia italiana donde era mayor general de los Cazadores de los Alpes, compuesto por 3000 soldados. Con ellos conquistó Varese, Como, Brescia y en las negociaciones de paz, Víctor Manuel II de Saboya logró la anexión de Lombardía, tras la que vendrían las de Parma, Módena, Toscana y Romaña, al solicitar sus gobiernos provisionales su unión al Piamonte. El siguiente objetivo de Garibaldi fue lograr la anexión del Reino de las Dos Sicilias, el más próspero de la península italiana, al Piamonte. En el año 1860 organizó la “expedición de los mil”, compuesta por estudiantes, maestros, aventureros, nobles y plebeyos que fueron entrenados para el combate. Para esta nueva expedición, Garibaldi recurrió a la ayuda económica de amigos como Alejandro Dumas y de todos aquellos que, alrededor del mundo, adherían a su ideario libertario. Por ejemplo, en Inglaterra, Estados Unidos, Chivilcoy (Buenos Aires), y distintos países latinoamericanos por donde Garibaldi había estado y participado en distintos procesos revolucionarios, realizaron una colecta para reunir dinero y armas para

el “Revolucionario interminable” (Maiello, 2019: 91). Para esta ocasión, Garibaldi hizo confeccionar una casaca militar de color roja, y de esta manera comenzó su expedición con los mil garibaldinos llamadas los “Camisas Rojas”. De esta manera logró conquistar Sicilia y su intención era avanzar sobre Roma, pero aquí fue frenado por el rey Víctor Manuel II y el Conde Cavour y, tras reconocer al rey, se retiró a la isla de Caprea, desde donde siguió su espíritu revolucionario y se unió al ejército francés para combatir contra los prusianos. Es por ello por lo que, en la representación de la fiesta garibaldina de la ciudad de San Francisco, hay una resignificación de la memoria colectiva al recordar la entrada a Roma por el General Cadorna con los “camisas rojas”.

Los orígenes de la legión llamada los “camisas rojas” de Garibaldi se remontan al año 1843, en la ciudad de Montevideo. Garibaldi y sus legionarios, formado por camaradas y masones, que lo acompañaron en distintas expediciones que Garibaldi realizó por Europa y por América, liberando a los pueblos de la opresión y llevando el ideario revolucionario a su paso. En la década de 1830 Garibaldi se sumó a la sociedad secreta de los Carbonarios y junto a Giuseppe Mazzini luego formaron Joven Italia, organización que tenía un doble objetivo: liberar al pueblo por medio de la educación, y la formación de una República Democrática. Sus ideales eran los de la Revolución Francesa: Derechos de los hombres, progreso, igualdad jurídica y fraternidad. Mazzini era más bien el ideólogo, y Garibaldi el hombre de acción. En el año 1834 participó activamente por la unificación italiana, ganando los galones de capitán en la Marina del Piamonte, también fue uno de los artífices de la insurrección del Piamonte (combatiendo del lado revolucionario de la Dinastía de Saboya), lo que le costó una condena a muerte y lo obligó a huir primero a Marsella, y de allí a Brasil. En el año 1836 Garibaldi llegó a Río de Janeiro, acompañado de varios de sus camaradas de la Joven Italia, como Juan Lambert (Maiello, 2019). Allí se vinculó a Bento Gonçalves Da Silva, líder corsario que peleaba por destronar la monarquía portuguesa y tenía como objetivo crear la República de Río Grande do Sul. Libró varias batallas junto a Gonçalves Da Silva y tras su derrota, debió huir hacia el Río de la Plata, recalando primero en Maldonado, donde fue interceptado por barcos enviados por Manuel Oribe de la Banda

Oriental. Herido, huyó y llegó a Gualeguay (Entre Ríos), donde estuvo varios meses hasta que se recuperó. En esta ciudad, en el año 1837 fundó una Logia, formada por algunos vecinos y sus legionarios. Esta fue una de las tantas logias que se fundaron en Argentina tras su paso, donde estableció vínculos con personalidades políticas como Bartolomé Mitre, y fue admirado por otros, como Faustino Sarmiento, José Urquiza y Julio A. Roca. Éste último, en su primera presidencia, en 1882, año de la muerte de Garibaldi, realizó un gran acto en la Plaza Miserere, donde se congregaron más de ochenta delegaciones masónicas y una gran cantidad de admiradores con banderas y retratos del líder revolucionario. En el año 1904 se inauguró, durante la segunda presidencia de Julio A. Roca uno de los primeros monumentos de Garibaldi en Argentina, en la actual Plaza Italia, con fondos y gestiones de una de las logias masónicas porteñas de la época (Gutiérrez Viñuelas, 2006). Como se puede observar, afinidades ideológicas (a través de la masonería) habían cimentado las relaciones entre los garibaldinos y los sectores liberales porteños que eran miembros de la Generación del '80. Para los emigrados políticos, "Buenos Aires representó en la República Argentina entre 1852 y 1862 lo mismo que simbolizó el Piamonte en Italia entre 1848 y 1861" (Sabatto et al, 1990: 23). Esta asociación de procesos había hecho que lucharan, desde Montevideo junto a Fructuoso Rivera en el año 1843, Garibaldi y sus Camisas Rojas, contra el gobierno de Juan Manuel de Rosas. Esto cobraría sentido ya que Garibaldi, más allá de sus ideales nacionalistas, se consideraba a sí mismo un *internacionalista* y esto quedó evidenciado en el hecho de que años más tarde, adhirió a la I° Internacional en París ya que consideraba que había que luchar por la libertad en cada rincón de la tierra (Engels, 1871). Algunos de estos seguidores de Garibaldi, compuesto por estos legionarios, camaradas y masones que lo acompañaron por gran parte de sus luchas por Europa y América, se asentaron en Argentina, en las filas liberales. Más tarde la participación se extendió a la colectividad italiana que se engrosó con la inmigración. En el interior del país, sobre todo en la pampa gringa como ya mencionamos, los inmigrantes italianos a fines del siglo XIX, que en muchos casos habían participado en estas legiones o que se identificaban con el ideario garibaldino, continuaron con su tradición.

Las memorias obreras también dan cuenta de este apego al ideario garibaldino de los inmigrantes italianos que llegaron a fines del siglo XIX a la Argentina. Por ejemplo, Pedro Chiarante, hijo de inmigrantes del sur de Italia, cuya familia al llegar al país se asentó en Buenos Aires, en el barrio obrero de Mataderos, recuerda cómo, por medio de uno de sus hermanos mayores se familiarizó en un principio con el diario *La Vanguardia* del Partido Socialista (PS). Lo interesante de su memoria es que, junto a esta anécdota, relata la admiración de su padre por Garibaldi:

“...El periódico partidario comenzó a entrar a la casa y luego nos habituamos a su presencia. El viejo, simpatizante y admirador de Garibaldi y de sus ideas de emancipación y liberación, leía el editorial en vos alta y así en todos, de una manera u otra, se fue generando un clima de simpatía hacia esas ideas” (Chiarante, 1976:27).

En un hogar obrero, donde tanto padre como hijos se sintieron atraídos por el Partido Socialista, lo que se menciona casi como al pasar, de que “el viejo era admirador de Garibaldi y de sus ideas de emancipación y liberación”, se presenta como una continuación entre el ideario garibaldino del padre y la receptividad en un principio a la prensa de izquierda y luego a las ideas socialistas por parte de toda la familia. Chiarante, con el tiempo, se hizo comunista y fue uno de los principales protagonistas de la conformación del Sindicato de la Construcción, la FONC (Federación Obrera Nacional de la Construcción).

Un ejemplo similar encontramos en la memoria de Domingo Varone. También, hijo de inmigrantes del sur de Italia, Varone recuerda que su padre era católico, pero que no quería a los curas, a quienes consideraba holgazanes, “amigos de la buena vida y lejos de los pobres”. También, su padre era seguidor de las ideas de Garibaldi:

“...Conservaba cierta predilección por las ideas republicanas, pero mezcladas con simpatías por la monarquía y el garibaldismo. En una de las paredes de la casa colgaban los retratos de los “héroes de la unidad italiana”: el rey Víctor Manuel, Mazzini, Cavour y Giuseppe Garibaldi” (Varone, 1989:17).

En el caso de la familia Varone, el garibaldismo se entrelaza en un universo más complejo, donde se mezcla la religión católica con otros protagonistas de la unificación italiana como Giuseppe Mazzini y el rey Víctor Manuel. Muchos inmigrantes italianos venían de tradición católica, que se entretecía con ideas republicanas, eran monárquicos y también socialistas. Esta aparente contradicción, no era considerada así por los inmigrantes. Como recuerda Roberto Ferrero de su abuela italiana, que era socialista y católica:

“...A ella no le molestaba, no era las que llevaban el socialismo filosóficamente hasta el último extremo, que significaba ser socialista y ateo. La gente común no se hace esos planteos. Ella votaba socialista e iba a misa. Las dos cosas” (Mastrángelo, 2012: 130)

Es interesante la reflexión de Ferrero acerca de que la gente común no tiene contradicciones entre ser católico y socialista como es el caso de su abuela, o en el ejemplo de la familia de Domingo Varone, que era católica, pero también garibaldina y monárquica. Lo que podemos trazar aquí es una continuidad entre estas tradiciones familiares y el ingreso a la militancia de izquierda de los ejemplos citados. Chiarante se acercó primero al socialismo y luego militó en el Partido Comunista (PC), Ferrero militó en la izquierda nacionalista de Abelardo Ramos y Varone en su juventud, se acercó primero al anarquismo y luego se afilió al PC. Lo que podemos observar aquí es la importancia de la transmisión cultural de tradiciones y experiencias de los padres inmigrantes, con una impronta garibaldina y de izquierda, hacía sus hijos.

Como pudimos observar hasta aquí, la presencia del ideario libertario y revolucionario de Garibaldi es una tradición que impactó de manera positiva, no solo en la colectividad italiana por medio de las asociaciones mutualistas, sino también en la formación del movimiento obrero, a través de la transmisión generacional de este legado. El paso de Garibaldi por el Río de la Plata dejó marcas visibles e invisibles, en la conformación de logias masónicas en Gualagay, Entre Ríos, en las colectas que se organizaron en Chivilcoy para ayudar al líder revolucionario en sus expediciones para la unificación italiana, en monumentos, nombres de calles

y plazas. También sus legionarios, los “camisas rojas” que se asentaron en el país y continuaron con sus ideales, vinculándose con la elite política de la época y también conformando la colectividad italiana junto a la inmigración, reforzaron esta transmisión del ideario garibaldino. Estos inmigrantes, que también eran admiradores y seguidores de Garibaldi, difundieron sus experiencias a sus hijos nacidos en Argentina, donde se amalgamó este ideario revolucionario a las ideas de izquierda que comienzan a circular en la época, como el anarquismo y el socialismo. La transmisión de esta tradición será determinante en la politización de miles de obreros que se sumaron a las filas del Anarquismo, el PS y luego el PC. De esta manera podemos trazar una continuidad en las prácticas y experiencias de los inmigrantes italianos y sus hijos, que pasaron a engrosar en las décadas de 1910 y 1920 las filas de la clase obrera argentina. En este sentido creemos indispensable incorporar el ideario garibaldino como una de las influencias que nutrió esta cultura obrera de izquierda. Giuseppe Garibaldi, el héroe romántico y revolucionario, que junto a sus camisas rojas navegó entre los dos continentes, entre Europa y América, llevando los ideales republicanos para liberar a los pueblos oprimidos, siguió viva y de esta manera anidó en la memoria colectiva.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bertoni, Liliana (2001). *Patriotas, cosmopolitas y nacionalistas. La construcción de la nacionalidad argentina a fines del siglo XIX*, Buenos Aires: Fondo de Cultura de Económica.

Candelaresi, Ana María (1999). “Entre lo dicho y lo hecho. Los inmigrantes italianos en la provincia de Córdoba a fines del siglo XIX”, *Azzura, Revista publicada por el Instituto Italiano di Cultura de Córdoba*, Córdoba, Año VII.

Chiarante, Pedro (1976). *Pedro Chiarante. Ejemplo de dirigente obrero clasista*. Buenos Aires: Editorial Fundamentos.

Corbiere, Emilio (1984). *Orígenes del comunismo argentino*, Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Engles, Federic (1871). “Giuseppe Garibaldi’s Statement and its Effects on the Working Classes in Italy”. *Engels Record of his Report at the General Council Meeting of November*

- 7, 1871, *The Eastern Post*. N° 163, November 11.
- Falcón, Ricardo (1986). *El mundo del trabajo, 1890-1914*, Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Ferrero, Roberto (1999). *La "pampa gringa" cordobesa*, Córdoba: Ediciones del Corredor Austral.
- Gutiérrez Viñuela, Rodrigo (2006). "Iconografía artística de la italianidad en Latinoamérica". En: *Il Risorgimento Italiano in America Latina*. Génova, Fondazione Casa de America.
- Iscaro, Rubén (1958). *Origen y desarrollo del movimiento sindical argentino*, Buenos Aires: Editorial Anteo.
- Maiello, Julián (2019). *Giuseppe Garibaldi, perfil de un revolucionario*. Buenos Aires: Editorial Dunken.
- Mastrángelo, Mariana (2011). *Rojos en la Córdoba obrera, 1930-1940*. Buenos Aires: Imago Mundi
- Mastrángelo, Mariana (2012). "Mi abuela cantaba Bandiera Rossa y La Internacional e iba a misa todos los días. Memoria popular y cultura obrera" en *Historia, voces y memoria*. Revista del Programa de Historia Oral, INDEAL, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Número 4 junio.
- Sábato, Hilda y Cibotti, Ema (1990). "Hacer política en Buenos Aires: los italianos en la escena política porteña 1860-1880", en *Boletín N° 2 del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*, 3era, Serie 1er. Semestre, Universidad de Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras.
- Suriano, Juan (2001). *Anarquistas. Cultura y política libertaria en Buenos Aires, 1890-1910*. Buenos Aires: Editorial Manantial.
- Poy, Lucas (2015). *Los orígenes de la clase obrera argentina*. Buenos Aires: Imago Mundi. (2da edición).
- Thompson, Eduard P. (1989). *Tradición, revuelta y consciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*, Barcelona: Editorial Crítica (Tercera Edición)
- Varone, Domingo (1989). *La memoria obrera*. Buenos Aires: Editorial Cártago.
- Williams, Raymond (1980). *Marxismo y literatura*, Barcelona: Ediciones Península.

Izquierda, cultura obrera y neoliberalismo

El sentido común como espacio de lucha de clases en Tucumán

Alejandra Pisani*

La categoría política de izquierda es y ha sido a lo largo de la historia objeto de debates que tuvieron efectos políticos concretos. En la actualidad uno de los ejes de esos debates gira en torno a su pertinencia, habida cuenta de la crisis del “socialismo real” que a partir de la caída del muro de Berlín abrió un período de incertidumbres, replanteamientos y de una pretendida disolución de las fronteras con la derecha (Archila, 2006). Este debate supone de manera más o menos solapada otra discusión que refiere a la vigencia del proyecto político de las izquierdas. Es decir, lo que está en juego en esas discusiones no es sólo si la noción de izquierda es pertinente para caracterizar a las diversas formas de organización y lucha actuales contra el orden establecido sino, en el mismo movimiento, la determinación de la vigencia de la abolición de la propiedad privada como proyecto político.

* Docente de la Facultad de Ciencias Sociales (UBA). Investigadora del Grupo de Trabajo CLACSO “Izquierdas, praxis y transformación social” 2019-2022.

En este marco, durante los últimos años han adquirido cada vez más fuerza las posiciones articuladas en torno a la noción del “fin de la historia”. Noción que comienza a circular hacia fines de la década de 1980, cuando Francis Fukuyama (1990) planteó que la disolución de la URSS no sólo implicaba el fin de la guerra fría sino el fin de la historia como tal, es decir, el fin de la evolución ideológica de la humanidad y la consolidación de la democracia liberal occidental como forma de gobierno universal de los seres humanos. A partir de entonces esta perspectiva fue recuperada de diversos modos por visiones que han penetrado profundamente en el sentido común y que postulan la inviabilidad de los proyectos revolucionarios argumentando que la globalización económica torna imposible cualquier régimen social que se sitúe por fuera del mercado mundializado y la interdependencia de las actividades productivas, políticas y culturales capitalistas (García Linera, 1999).

Diversos estudios (Dardot y Laval, 2013; Harvey, 2007; Murillo 2018 y 2020) han planteado que esas posiciones forman parte de estrategias neoliberales de gobierno de los sujetos y las poblaciones. Estas estrategias tienen entre sus núcleos centrales la colonización de las subjetividades a través de lo que se anunció como una “revolución cultural” que debería transformar los valores y los sentimientos orientándolos hacia la naturalización del interés personal, a la libertad individual y la competencia como aspectos constitutivos de lo humano.

Pero la noción del “fin de la historia” tiene efectos más profundos en la modulación del sentido común, no sólo apunta a construir como una verdad autoevidente que el régimen social capitalista constituye la culminación de un proceso evolutivo y lineal, sino que niega la pertinencia misma de la historia como clave analítica del presente. Así, los argumentos que postulan el carácter anacrónico de la izquierda como categoría analítica operan una esencialización de esa categoría y de los proyectos políticos que representa.

En relación a estas visiones sostendremos aquí que la categoría izquierda no es una esencia inmutable, sino una categoría relacional que se construye (y se transforma) en el marco de relaciones de fuerza

históricamente situadas. En otras palabras, frente a las estrategias neoliberales que apuntan a modular el sentido común en la naturalización del orden social actual por medio de una deshistorización y substancialización de “la izquierda”, plantearemos que la conceptualización de dicha categoría y el análisis de su pertinencia para el presente no puede ser abordados en abstracto y propondremos algunas líneas de indagación a través de la recuperación de una experiencia concreta: la de la clase obrera tucumana en las décadas de 1960 y 1970.

El sentido común y las luchas obreras en el sur tucumano.

“... creo que cada individuo nace ya... si tenés todos los sentidos ya nacés con todo... Hay una edad que quizás vos no lo manifestás ni la desarrollás, cuando sos mandada, acatás órdenes. Pero cuando vos ya tenés tu edad de desarrollar tu pensamiento, tu sentimiento y de decir ‘bueno, esto es lo mío’, es como la vocación, que uno elige...’ entonces bueno, decís ‘¿esto es, acá estoy y de aquí nadie me saca, que sea lo que dios quiera’. ¿Por qué? Porque yo creo que esta es la parte que realmente merecemos’, los derechos, como personas, como seres humanos, saber hacer prevalecer los derechos, que hay que lucharlos a los derechos para que no te los arrebaten, y que si no luchas y te quedás con las manos cruzadas bueno, no sólo uno te los va a venir a arrebatar. Entonces ¿qué es lo que tenés que hacer?, tenés que luchar, pelearla, discutirla, enfrenlarla... y eso es lo que te lleva.... Entonces por eso te digo, yo creo que eso de decir ‘soy izquierdista’, ‘soy revolucionaria’ ya nacés vos con eso, es una vocación más en tu vida... porque si no no lo harías”

La cita corresponde al testimonio de Beba, hija de una familia obrera de la ciudad tucumana de Famaillá, quien en las décadas de 1960 y 1970 militó en el campo de la izquierda, primero vinculada al Peronismo de Base y luego al Partido Revolucionario de los Trabajadores – Ejército Revolucionario del Pueblo y forma parte de un conjunto más amplio de

1 Entrevista con Beba, Famaillá, Tucumán. Entrevistada por GIGET en julio de 2012.

entrevistas a trabajadores y militantes de base “setentistas” del sur tucumano realizadas entre 2005 y 2012². En esas entrevistas hay quienes, como Beba, se definen abiertamente como de izquierda, pero hay también quienes, habiendo encarnado prácticas diversas que supusieron un cuestionamiento al orden social capitalista, no se definían (ni lo hacen ahora) como de izquierda. Es más, en muchos casos se trata de sujetos para los cuales la identificación política no pareciera haber sido un problema relevante. Esos testimonios, sin embargo, aportan a la conceptualización de la categoría política de izquierda y lo hacen porque nos abren todo un horizonte de problemas vinculados a la experiencia concreta y cotidiana de la clase obrera y al peso específico de esa experiencia en el proceso de lucha de clases desarrollado en Argentina en las décadas de 1960 y 1970.

¿Cómo caracterizar las prácticas de estos sujetos? Si pensamos el “ser de izquierda” como la adopción de ciertos principios doctrinarios o como la filiación política a un partido revolucionario, su inscripción en el arco político de la izquierda se torna difuso. Ahora bien, si entendemos que la izquierda no es una esencia, sino una categoría relacional que se define en relación a la derecha como el otro polo de un antagonismo, entonces podrían ser incluidas en ese arco político, en tanto prácticas que supusieron un obstáculo al despliegue de los proyectos de las clases dominantes. Pero no se trata única ni centralmente de determinar el alcance de la categoría de izquierda, sino más bien de indagar su pertinencia en relación a los procesos concretos de politización que se desplegaron en el marco y fueron condición de posibilidad del auge de la lucha de clases durante las décadas de 1960 y 1970.

Sin pretender agotar este problema, diremos que el comportamiento de la clase obrera tucumana en el período bajo estudio parece abonar la hipótesis de Pablo Pozzi (2015), según la cual la politización constituye un proceso social complejo que tiene como punto de partida irremplazable

² Las entrevistas fueron realizadas en el marco del trabajo realizado por el Grupo de Investigación sobre el Genocidio en Tucumán (GIGET) y se encuentran alojadas en el “Archivo Testimonial sobre el Operativo Independencia y la dictadura militar en Famaillá, Tucumán (1975-1983)”.

la experiencia práctica de la clase. Los testimonios relevados son ricos en indicios de la existencia de un sentido común articulado en torno a una noción de “nosotros contra otros”, forjado en el quehacer cotidiano de los trabajadores y transmitido oralmente de generación en generación. Ese sentido común, además, pareciera haberse articulado con valores más conscientes, dando lugar a una cultura que, aunque heterogénea en muchos aspectos, habilitó de una percepción del mundo en términos de antagonismo social y permitió una lectura de la realidad como injusta y factible de ser modificada a través de la acción colectiva.

En la experiencia de estos sujetos, además, la militancia en organizaciones de izquierda no aparece un punto de partida, un despertar a la conciencia originado en la “revelación” de las injustas condiciones en las que vivían por parte de influencias externas, sino un momento – dentro de un proceso complejo y no lineal– en el que se condensaron y adquirieron un nuevo sentido toda una serie de valores y percepciones previos. En este punto, entendemos que las opciones partidarias son importantes porque sus lineamientos programáticos nos permiten una vía de acceso a esas nuevas formas de comprender el mundo. Sin embargo, los testimonios indican que esos lineamientos no se inscribieron en tablas rasas, sino que fueron “asimilados” en un sentido común previamente forjado, construyendo modos de lectura de la realidad nuevos que no necesariamente se correspondieron con los definidos por las organizaciones. Esto tuvo efectos concretos, entre ellos, el despliegue de toda una serie de prácticas en las que las fronteras político-partidarias fueron permeables, lo que se expresó en diferentes formas de articulación entre grupos de extracciones diversas y en la participación de sujetos sin vínculo orgánico con organizaciones políticas.

Así, el estudio del comportamiento de los trabajadores tucumanos aporta a comprender a la experiencia cotidiana de la clase y al sentido común forjado en ella como una dimensión fundamental en la conceptualización de la categoría de “izquierda”. Esto, sin embargo, no implica negar la importancia de las organizaciones revolucionarias que abierta y conscientemente buscaban conducir la lucha contra el régimen o el gobierno, ni de los militantes cuyo horizonte y politización no era una difusa

actitud ante el mundo, sino una actividad concreta de organización y transformación de ese mundo. De hecho, una parte considerable de los trabajadores tucumanos formaban parte de ese grupo. Pero precisamente, sus trayectorias e historias nos ayudan a ver que esas experiencias se encadenan con distintas maneras de conciencia y acción, con infinidad de canales de expresión del inconformismo, con diferentes niveles de compromiso. Se trata, entonces, de advertir que entre ambas instancias existe una relación dinámica y compleja que no es de exterioridad ni se expresa necesariamente en el ámbito de la consciencia de los sujetos. En otras palabras, lo que aquí sostenemos es que la militancia orgánica de izquierda existió y fue fundamental en el despliegue de las diversas formas de lucha y resistencia de la clase obrera, pero esa militancia fue el aspecto más visible de toda una red de prácticas mucho más difusas y menos cuantificables, pero no por ello menos importantes para comprender la dinámica de la lucha de clases las décadas de 1960 y 1970.

El sentido común como blanco de las estrategias de subjetivación neoliberales

La centralidad del sentido común en la conceptualización de la noción de izquierda no sólo se vincula con la importancia que parece haber tenido en el despliegue de proyectos de izquierda en el período bajo estudio, sino también con el hecho de que ese sentido común muy tempranamente fue percibido como un problema y como un blanco de intervención por parte de las clases dominantes. En relación con esto, diversas investigaciones han planteado que en Argentina la dictadura iniciada el 24 de marzo de 1976 marca el momento de desbloqueo de las formas de gobierno neoliberales que, como hemos mencionado, encuentran en la modulación del sentido común una de sus dimensiones fundamentales. Este proceso —que se había iniciado emblemáticamente en América Latina unos años antes, con el asesinato del presidente chileno Salvador Allende— supuso la implementación de estrategias basadas en la difusión del terror en el conjunto social y en la práctica sistemática de la desaparición forzada de personas y tuvo entre sus objetivos centrales la disolución de los valores, percepciones y formas de vinculación entre

pares que hasta ese momento habían operado como obstáculo a la reproducción del orden social capitalista. La eficacia de esas estrategias supuso una transformación de las condiciones de lucha y resistencia de las clases trabajadoras y llevó a una profunda reconfiguración de las relaciones políticas, culturales y económicas.

De este modo, el genocidio perpetrado durante la última dictadura cívico militar marca un punto de inflexión en el despliegue del neoliberalismo en Argentina, no sólo porque ha posibilitado la instauración de un nuevo modelo de acumulación del capital, sino también porque marca el momento en el que las estrategias orientadas a la modulación del sentido común lograron modificar las condiciones que hacían posible la construcción y la trasmisión intergeneracional de los valores y las percepciones que permitían una lectura de la realidad en términos de antagonismo social.

Pero esa transformación no surge de un momento a otro, es el resultado de una multiplicidad de procesos previos a través de los cuales las clases dominantes fueron ensayando diversas estrategias que les permitieron acumular saberes sobre la importancia de la modulación del sentido común para el gobierno de la lucha de clases y sobre las formas de llevar a cabo dicha modulación. En el caso tucumano, esa transformación tiene diversos antecedentes y, en cierto modo, una temporalidad propia que encuentra en el cierre de ingenios azucareros de 1966 y en el Operativo Independencia de 1975 dos momentos fundamentales.

En relación al primero de estos antecedentes plantearemos muy sintéticamente que siete años antes de que la Escuela de Chicago pusiera en marcha su «experimento social» en Chile, Tucumán padeció un ensayo del mismo estilo, menos conocido quizás porque fue, en cierto modo, fallido³. Ese experimento consistió en el cierre de 11 de los 27 ingenios azucareros existentes, lo cual, dado el peso de esa agroindustria en la economía provincial, acabó por producir la destrucción de entre 40 y 50

³ El historiador Roberto Pucci (2007) señala que la escuela de Chicago también tuvo un rol en el experimento tucumano a través de una alianza estratégica con distintas instituciones académicas que legitimaron el proyecto de reforma estructural de la economía tucumana.

mil puestos de trabajo, la migración de aproximadamente un cuarto de los habitantes de la provincia y una crisis social de enormes proporciones (Murmis y Waisman, 1969; Osatinsky, 2006; Paolasso y Osatinsky, 2007). El cierre de ingenios fue una política exitosa para el capital en términos de reconversión productiva y supuso una profunda transformación de las condiciones materiales de lucha de los trabajadores que llevó al debilitamiento de sus organizaciones gremiales y a una fractura entre trabajadores ocupados y desocupados.

Sin embargo, esa reconversión no implicó una clausura de la capacidad de lucha de las clases trabajadoras. Las pautas culturales forjadas a lo largo de su experiencia histórica permitieron que las gravísimas consecuencias sociales que acarreó el cierre de ingenios fueran leídas en términos de un problema colectivo y habilitaron, así, un proceso de rearticulación. Indicios de esto son la capacidad de un sector de la clase obrera para generar un nuevo ciclo de movilizaciones del conjunto del movimiento azucarero en 1973/1974 y la participación de algunos sectores de los trabajadores azucareros en las insurrecciones populares que alcanzaron su máxima expresión durante el Tucumanazo de 1970 con la creación de la Coordinadora obrero-estudiantil (Crenzel, 1991; Kotler, 2007; Nassif, 2014 y 2018). Ambos procesos muestran que, aun a la defensiva, la clase trabajadora azucarera iba a significar un fuerte obstáculo para la profundización del proyecto neoliberal. No alcanzó con los ajustes estructurales y la violencia represiva habitual.

En 1975, otro experimento tuvo a Tucumán como epicentro: fue allí donde se ensayaron por primera vez las políticas represivas que la dictadura cívico militar instaló un año después en todo el país. En febrero de ese año, la presidente María Estela Martínez de Perón ordenó a las fuerzas armadas y de seguridad aniquilar el accionar de «elementos subversivos» en Tucumán⁴. El cumplimiento de tal tarea implicó un reordenamiento de los aparatos represivos del Estado, que desdoblaron su actividad en una faz pública y otra clandestina. Bajo la conducción del Ejército, las fuerzas armadas y de seguridad secuestraron, antes del

⁴ Decreto Secreto N° 261/75 emitido por el Poder Ejecutivo Nacional el 5 de febrero de 1975.

golpe de Estado, a 769 personas, que fueron recluidas en 60 espacios de detención clandestina. En el sur tucumano el Ejército desplegó una política de ocupación territorial, cientos de efectivos fueron a instalar bases y campamentos militares en los mismos pueblos azucareros que habían resistido tenazmente la embestida de la dictadura anterior⁵. El terror fue amplificado y multiplicado a través de los mecanismos de control poblacional que incluyeron censos, razias, controles de identidad y requisas en las casas. Estas estrategias fueron acompañadas con las llamadas “campañas de acción cívica” que consistieron, básicamente, en políticas de asistencia a la población que implicaron nuevas formas de interpelar a quienes eran objeto de asistencia, ya no se apuntaba a garantizar derechos sino a prevenir la subversión (Jemio, 2019).

Lo que nos interesa subrayar en relación a estas cuestiones es que la violencia estatal bajo la forma del secuestro y desaparición formó parte de una estrategia más amplia cuyo núcleo no está sólo en las muertes que produjo sino en lo que se propuso con ellas: transformar y someter a quienes quedaron vivos (Feierstein, 2007; Lemkin, 2009). El genocidio produjo desaparecidos, sobrevivientes, asesinados, niños apropiados y toda una amplia lista de represaliados, pero no se detuvo allí. Al mismo tiempo, y utilizando el terror que esas prácticas generan, transformó (y continúa transformando ya que los efectos de ese terror persisten) a quienes quedan vivos, tiende a producir sujetos obedientes y, en lo posible, identificados con quienes detentan el poder. En esta transformación la modulación del sentido común ha sido un blanco estratégico fundamental que se ha orientado a desarticular todos aquellos valores y percepciones que hasta ese momento habían permitido una lectura de la realidad en términos de antagonismo social y a obturar la transmisión de experiencias y valores ligados a la lucha y resistencia de los trabajadores.

⁵ En esa zona la profundidad de la política represiva fue tal, que existen pueblos que registran 1 víctima cada 26 habitantes, siendo el promedio de la zona sur, en general, 1 víctima cada 238 habitantes (Jemio, 2019).

El sentido común como espacio de lucha de clases

El breve recorrido por la experiencia de la clase obrera tucumana en las décadas de 1960 y 1970 apunta a fundamentar la hipótesis que el sentido común constituye una dimensión fundamental para la conceptualización de la categoría de izquierda, no sólo porque históricamente parece haber operado como una de las condiciones del auge de la lucha de clases en las décadas de 1960 y 1970, sino también porque la modulación de ese sentido común ha sido y continúa siendo hoy uno de los blancos centrales de las estrategias de gobierno de la lucha de clases por parte de las clases dominantes.

La eficacia de estas estrategias es innegable, el avance del neoliberalismo en los últimos años es prueba de ello, sin embargo, esto no implica que su objetivo esté cumplido. Los valores gestados a lo largo de la experiencia histórica de la clase obrera permanecen en las memorias y en las prácticas de los trabajadores. Persisten en su sentido común, aún conviviendo de manera contradictoria con aquellos valores construidos por el neoliberalismo. Se trata entonces de comprender que el sentido común es una de las dimensiones en las cuales hoy se despliega la lucha de clases, en una historia que, pese a los diversos intentos de clausurarla, sigue abierta.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Archila, Mauricio (2006) “La izquierda hoy. Reflexiones sobre su identidad”. Ponencia para el seminario *Marx Vive*, Bogotá, octubre-noviembre.
- Crenzel, Emilio. (1991a). *El tucumanazo (1969-1974)*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Dardot, Pierre, & Laval, Christian (2013). *La nueva razón del mundo*. Barcelona: Gedisa.
- Feierstein, Daniel. (2007). *El genocidio como práctica social. Entre el nazismo y la experiencia argentina*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

- Fukuyama, Francis (1990) ¿El fin de la historia? *Estudios públicos*, vol. 37, no 5, p. 31.
- García Linera, Álvaro (1999). “¿Es el Manifiesto comunista un arcaísmo político, un recuerdo literario? Cuatro tesis sobre su actualidad histórica”, en Raquel Gutiérrez, Raúl Prada, Álvaro García Linera, Luis Tapia, *El fantasma insomne. Pensando el presente desde el Manifiesto comunista*. La Paz: Muela del Diablo
- Harvey, David., & Mateos, Ana Valera (2007). *Breve historia del neoliberalismo* (No. 49). Madrid: Ediciones Akal.
- Jemio, Ana. (2019). *El Operativo Independencia en el sur tucumano (1975-1976). Las formas de la violencia estatal en los inicios del genocidio* (Tesis de Doctorado no publicada). Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Kotler, Rubén (2007). El Tucumanazo, los Tucumanazos, 1969-1972. Memorias enfrentadas: entre lo colectivo y lo individual. En «Estado, Política y Sociedad en una Argentina en crisis» (1955- 1976). *XI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia*. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Tucumán, San Miguel de Tucumán. Recuperado de <http://cdsa.academica.org/000-108/563.pdf>
- Lemkin, Raphael (2009). *El dominio del Eje en la Europa ocupada*. Buenos Aires: Prometeo y EDUNTREF.
- Murillo, Susana. (2018). “Neoliberalismo: Estado y procesos de subjetivación”. *Revista de la Carrera de Sociología, UBA*.
- Murillo, Susana. (2020) “La potencia de la vida frente a la modulación del deseo y el terror, en tiempos neoliberales”, en *Revista Theomai*, Estudios Críticos sobre sociedad y desarrollo (versión digital). bernanl: Red de estudios sobre Sociedad, naturaleza y Desarrollo (en prensa).
- Murmis, Miguel, y Waisman, Catalina. (1969). Monoproducción agroindustrial, crisis y clase obrera. La industria azucarera tucumana. *Revista Latinoamericana de Sociología*, 1. 344-383.
- Osatinsky, Ariel (2006). Las transformaciones económicas y el deterioro social de Tucumán en los años de Onganía. En *XIII Encuentro de Cátedras de Ciencias Sociales y Humanísticas para las Ciencias Económicas*, Asociación de Docentes de Ciencias Sociales y Humanísticas para las Ciencias Económicas, Jujuy.
- Paolasso, Pablo y Osatinsky, Ariel (2007). Las transformaciones económicas y sociales de Tucumán en la década de 1960. En *VIII Encuentro de la Red de Economías Regionales en el marco del Plan Fénix y I Jornadas Nacionales de Investigadores de las Economías Regionales*. Universidad Nacional de Entre Ríos, Concepción del Uruguay, Entre Ríos.

Pozzi, Pablo (2004). *Por las sendas argentinas: el PRT-ERP, la guerrilla marxista*. Buenos Aires: Imago Mundi.

Pozzi, Pablo (2015). Trabajadores y procesos de politización y rebelión. *Esboços: histórias em contextos globais*, 22(33), 17-28.

Pucci, Roberto. (2007). *Historia de la destrucción de una provincia. Tucumán 1966*. Buenos Aires: Ediciones del Pago Chico.

Nassif, Silvia (2014). *Las luchas obreras tucumanas durante la autodenominada Revolución Argentina (1966-1973)* (Tesis de Doctorado). Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Nassif, Silvia (2018). La huelga azucarera de septiembre de 1974 en Tucumán: un hito del movimiento obrero durante el tercer gobierno peronista. *Población & Sociedad*, 25, 2, 83-110. Recuperado de <https://doi.org/10.19137/pys-2018-250204>

Notas acerca de la izquierda peronista y el peronismo revolucionario

Marcelo Langieri*

I.

A manera de introducción vamos a señalar a la categoría *izquierda peronista* como una expresión político-ideológica, como parte constitutiva de la nueva izquierda, adoptada por sectores del movimiento peronista cuyas metas estratégicas son el socialismo y la soberanía popular. Al *peronismo revolucionario* a su vez lo entendemos como una tendencia del movimiento peronista que se corporiza a través de distintas expresiones que asumen una política contestataria del sistema relacionada a la cuestión nacional y social. Esta tendencia reconoce distintas experiencias a lo largo del tiempo a partir del derrocamiento de Perón en 1955.

* Fue militante de Montoneros. Es licenciado en Sociología, docente e investigador (UBA/UNPAZ/CLACSO). El autor integra el Grupo de Trabajo CLACSO "Izquierdas: praxis y transformación social".

II.

Existe un mito muy extendido acerca que la izquierda, como campo político ideológico, tiene una incomprensión histórica del peronismo. Si tomamos, a trazo grueso, las primeras tres etapas del peronismo: 1. La del primer gobierno, el peronismo fundacional; 2. La del golpe del '55 a la primera resistencia y 3. La de los años '60 y '70, veremos que en las tres etapas se observa un fuerte proceso de peronización del activismo de izquierda, proceso que obedece a distintas razones. En la primera etapa se produce un fenómeno de peronización de cuadros medios y bajos del sindicalismo con origen o tradición política en la izquierda (comunistas, socialistas y anarquistas) en función de las conquistas sociales obtenidas en el período. En las etapas siguientes, de manera más marcada en la de los años '60 y '70, se conjugan la radicalización del peronismo junto a la peronización de la izquierda en un proceso de alza de masas.

Es decir que se observa un proceso relacional entre el peronismo, como fuerza política, con las ideas de izquierda. Ideas que se expresan centralmente en la igualdad y la justicia social como postura superadora de la meritocracia y la movilidad social ascendente enarbolados por el liberalismo progresista. Proceso que construye actores políticos, dentro del peronismo, que se transforman en un polo de atracción para las masas y los cuadros políticos y sociales, de manera particular para la militancia juvenil y sindical en distintos momentos históricos, de manera especial en las etapas del peronismo en el llano.

El origen del mito que la izquierda no comprende al peronismo refiere en primer término a la incapacidad de la llamada "izquierda tradicional", Partidos Comunista y Socialista, para entender las características rebeldes del peronismo. De manera especial por la caracterización de fascista del movimiento peronista. El carácter identitario de izquierda de estos partidos tuvo como efecto el desplazamiento de sentido de la izquierda como contenido ideológico a la Izquierda como identidad política y como bandera. Por otro lado, la construcción del mito también estuvo relacionada al rechazo ideológico de los sectores de derecha del peronismo ante las posiciones combativas y radicalizadas asumidas por

amplios sectores del movimiento que dieron lugar a categorías macartistas frente a los sectores provenientes o identificados con posiciones de izquierda. La caracterización de la izquierda como identidad política, relacionada a comunistas y socialistas, con la izquierda como ideología fue perdiendo peso en consonancia con el desarrollo de la nueva izquierda, la radicalización del peronismo y la asunción de las banderas socialistas por estos últimos. Esta situación fue utilizada en la disputa interna entre los sectores radicalizados y reaccionarios del peronismo en relación al desplazamiento de la lucha de clases al interior del movimiento.

John William Cooke, considerado el mentor del peronismo revolucionario, es el principal referente del espacio de convergencia entre peronistas combativos y marxistas. Su instalación en la Cuba revolucionaria, cuna del activismo de la Nueva Izquierda, refuerza este perfil. Cooke fue elegido representante de la delegación argentina que participó en las conferencias de la OLAS y de la Tricontinental, realizadas en Cuba, en 1966 y 1967, las coordinadoras internacionales más representativas que preconizaron la lucha armada y la guerra revolucionaria.

Para Cooke si el peronismo quería incidir en los desafíos de la época debía postular la revolución social. La toma del poder implicaba cambiar el régimen de la tierra, la expropiación a grandes sectores de la industria y la socialización de la producción.

Los primeros destacamentos armados del peronismo revolucionario recogieron el legado y asumieron las principales caracterizaciones y dispositivos estratégicos difundidos por Cooke. Tanto el Ejército de Liberación Nacional (Uturuncos) como las Fuerzas Armadas Peronistas (FAP), una década después, se lanzaron a la lucha armada por el camino del “foco” insurgente de implante rural. Las dos experiencias desplegaron fielmente los principios y recomendaciones cookistas, aunque fueron las FAP las que luego de la guerrilla de Taco Ralo retomaron sus directivas de combinar la actividad armada rural con el trabajo en los movimientos urbanos de masas. En realidad, Taco Ralo fue un campamento preparatorio de la guerrilla rural cuyo desbaratamiento por parte de la policía precipitó la aparición pública del grupo. Se creó así un hecho político al

asumir el proyecto de desarrollar la lucha armada. No obstante, a las primeras guerrillas peronistas, anteriores a la aparición de Montoneros, FAR y Descamisados, se las presenta con una fuerte convicción foquista y rural. Caracterización que aparece sobredimensionada en la literatura política dado que el desarrollo concreto de la guerrilla se desplaza rápidamente del campo a la ciudad en función de la existencia de un fuerte movimiento obrero en los grandes centros urbanos.

Una contribución muy significativa en la interpretación del peronismo, que relativiza el mito de su incompreensión, fue la realizada por el Partido Socialista de Vanguardia. La discusión sobre el carácter del peronismo, junto a la lucha armada y la cuestión del poder, son parte de los ejes de la conformación de la nueva izquierda y relativiza las remanidas generalizaciones acerca que las izquierdas “no comprendían” al peronismo o que el movimiento estudiantil era “gorila” *per se*. Más allá de los sectores antiperonistas existentes en el estudiantado durante el primer peronismo, sobre esta base se construyeron supersticiones que eran repetidas durante la década del ‘60 cuando el movimiento estudiantil vivía profundas transformaciones y reformulaciones. Estas lecturas fueron apuntaladas por ciertos intelectuales y agrupaciones afines ligadas al peronismo.

En los años ‘60 tanto la FUBA como varias agrupaciones universitarias desarrollaban una militancia solidaria con las luchas del movimiento obrero y hubo quienes apoyaron el voto en blanco propiciado por el peronismo en diversas elecciones de los tempranos ‘60. Desde 1960 el Partido Socialista de Vanguardia y su órgano de difusión, *CHE*, construían un diálogo fecundo con los hombres del peronismo revolucionario, especialmente con Cooke.

III.

El desarrollo de la izquierda peronista encuentra nuevos y distintos hitos. Uno de ellos es el Movimiento Revolucionario Peronista (MRP), que fue una organización política liderada por Gustavo Rearte. Fue una de

las organizaciones fundadoras de las Fuerzas Armadas Peronistas (FAP). Otras de las vertientes fundamentales del peronismo revolucionario fueron el Movimiento de la Juventud Peronista, dirigido por Envar El Kadri y Acción Revolucionaria Peronista liderada por John William Cooke. Todos los personajes y organizaciones nombrados tuvieron una clara trayectoria revolucionaria y de reivindicación del socialismo.

El MRP, aunque levantaba la lucha armada tuvo un escaso desarrollo militar y tenía una fuerte relación con el movimiento de masas. Resulta compleja su caracterización como foquistas. Su línea política atribuía a los destacamentos armados la tarea de realizar operativos que hostigaran al régimen y convergieran con la agitación gremial. Un momento culminante de la lucha fueron las tomas de fábricas de 1964 donde a *lo largo de los siete operativos en los que se distribuyen las ocupaciones, según datos de la CGT, 3.913.000 trabajadores ocupan 11.000 establecimientos* (Cotarelo-Fernández, 1994, 13). Tomas que procuraban crear un clima insurreccional que propiciaba el regreso de Perón a la Argentina.

Sin duda, la influencia de la Revolución Cubana proveyó un modelo renovado de socialismo, atento a la asociación que se realizaba entre socialismo, el Partido Comunista y el llamado socialismo real. Cooke fue el intelectual que hizo el aporte teórico y político más significativo a la estrategia de convergencia entre peronismo y socialismo. El pensamiento de Cooke siempre fue complejo. En su discurso se puede distinguir que el camino abierto por el foco guerrillero, reconocido como acelerador en la maduración de las condiciones revolucionarias, debía confluir con los levantamientos de masas animados por los trabajadores urbanos de fuerte presencia en la realidad argentina. Este es un antecedente importante para repensar la aplicación de la teoría del foco en el desarrollo de la guerrilla.

IV.

La experiencia específica de la lucha armada y su relación con la lucha de masas en Argentina pone en discusión el uso de la violencia y

la caracterización como foquista y militarista en las organizaciones de vanguardia, de manera especial en el peronismo revolucionario.

La comprensión del fenómeno de la violencia revolucionaria exige la revisión de categorías consagradas que son más fruto de disputas políticas en el marco de una cultura derrotista, heredera de las lecturas políticas de los años 80 y 90, más que de la reflexión metódica. Un ejemplo clásico de esta situación es la caracterización de foquistas y la aplicación automática de esta categoría a todas las organizaciones armadas de los años 70. El origen, desarrollo, inserción política y social, influencia cultural y masividad de la experiencia del peronismo revolucionario obligan a problematizar éstas y otras conceptualizaciones instaladas como explicativas de la experiencia. La revisión del peso y sentido que tuvo la teoría del foco en la práctica armada argentina resulta indispensable para comprender la realidad.

La elaboración de la estrategia para la toma del poder definió otro de los núcleos de la identidad del peronismo revolucionario, y forma parte del proceso de convergencia entre peronismo y socialismo. Los planteos sobre una cuestión tan crucial como ésta trascendieron los límites del peronismo e integraron los debates que acompañaron al desarrollo y la expansión del multifacético fenómeno de la Nueva Izquierda.

En esas circunstancias inaugurales, la impronta de la cubanización acentuó uno de los perfiles más significativos del peronismo revolucionario. El insurreccionalismo y la preparación y lanzamiento de la lucha armada aparecían como las vías más propicias para la depuración del movimiento de sus elementos más espurios y para forzar la derrota de un régimen empeñado en la exclusión del peronismo y de su líder expatriado.

El peronismo revolucionario no sólo combatió los ardides y conductas de los grupos moderados o negociadores de su propio movimiento, sino que libró también una batalla ideológica contra la “izquierda reformista” (léase partidos comunista y socialista).

La traición frondicista del '59, la represión del Plan Conintes; el desconocimiento del resultado electoral del 18 de marzo de 1962, que consagrara a Andrés Framini como gobernador de Buenos Aires; la proscripción del peronismo en las elecciones de julio de 1963, que ungieron a Illia como presidente; el impedimento del Operativo Retorno, frustrando la llegada de Perón en Río de Janeiro, a fines de 1964, los intentos de fragmentación e ingreso condicionado del neoperonismo a la arena política, inducían a los grupos radicalizados a confiar en las vías insurreccionales o de lucha armada.

El empobrecimiento de los sectores obreros, la proscripción del peronismo, la concentración de la riqueza en las oligarquías terratenientes e industriales, las continuas interferencias de los militares en el régimen político configuraban un cuadro de situación apto para el lanzamiento de la lucha revolucionaria. A partir del golpe de 1966, dadas las circunstancias mencionadas, y el anuncio de un ciclo de 20 años para la regularización político institucional, no resultaba ser la respuesta más adecuada la construcción de un partido político legal dentro de una estrategia electoral y parlamentaria.

V.

Uno de los hitos fundamentales de la lucha revolucionaria en la historia argentina lo constituye el secuestro y ajusticiamiento del General Aramburu. Se constituye como tal en base a dos circunstancias fundamentales: en primer término, por su valor simbólico. Aramburu era uno de los personajes centrales del golpe que en 1955 había derrocado al gobierno peronista y en el momento de su secuestro se postulaba como una salida alternativa frente a la crisis política de la dictadura de Onganía. En segundo término, la acción de Montoneros perforaba el blindaje de la dictadura militar y demostraba su vulnerabilidad golpeando en el corazón de la autodenominada “Revolución Argentina”: un general de la Nación y ex presidente de facto era secuestrado y ejecutado por un grupo insurgente.

El desconocimiento político de Montoneros, que hacía su aparición política con esta acción, dio lugar a especulaciones conspirativas al interior de un régimen que estaba en descomposición. Las especulaciones procuraban desvirtuar el carácter vindicador de la acción que tenía un fuerte impacto político y despertaba amplias simpatías en las masas peronistas. Hay que recordar que la Argentina de la época vivía un proceso de alza de masas que recorría el país y que había encontrado en los centros urbanos y fabriles grandes expresiones de lucha y organización popular. La creación de la CGT de los Argentinos, expresión sindical combativa del movimiento obrero, y de manera especial el Cordobazo y otras puebladas que se sucedieron en distintos centros urbanos del país son los ejemplos más notorios de esta situación.

El aramburazo representa un salto cualitativo en la determinación política de los grupos revolucionarios y forma parte de una nueva etapa en el enfrentamiento antidictatorial, antimperialista, antiburocrático y antipatronal que estaba en curso y que caracterizaba a la nueva izquierda. No se trataba ya de ensayos sino de la realización de una acción que conmovía a la sociedad argentina y que ponía de manifiesto la vulnerabilidad del sistema perforando su blindaje. Se trataba de un magnicidio que tenía un profundo sentido político dada la trayectoria del General Aramburu y su participación en el golpe del '55 y en el gobierno de la llamada Revolución Libertadora; hechos que habían dejado una marca indeleble en la memoria del pueblo argentino.

Uno de los mitos construido en torno a Montoneros, dada su conmoviente irrupción en la política nacional, tuvo como base el origen cristiano de varios de sus fundadores. Estas especulaciones y prejuicios desconocían el proceso de radicalización de amplios sectores de la militancia cristiana a partir del Concilio Vaticano II y, de manera especial, en el diálogo de cristianos y marxistas que llevaron a los sectores más radicalizados de la militancia de origen cristiana a asumir compromisos revolucionarios reivindicando el socialismo.

Montoneros en su desarrollo fue confluyendo con otras expresiones provenientes de la izquierda, como las guevaristas Fuerzas Armadas

Revolucionarias (FAR), o de otros grupos de la izquierda que habían formado parte junto a las FAR de los grupos argentinos que participaron de la experiencia del Che Guevara en Bolivia y que aportaron a un proceso de fusión en una sola organización.

La figura del Che Guevara fue parte constitutiva fundamental de la nueva izquierda y de la izquierda peronista. Sin embargo, el ícono fundamental del peronismo revolucionario fue Eva Perón. Evita, como se la llamaba desde un profundo sentimiento popular, se transformó en la figura central de la izquierda peronista y en la representación de las banderas transformadoras y revolucionarias del peronismo. La Evita montonera era la síntesis simbólica de la radicalización política del peronismo, de manera especial, de los sectores juveniles del movimiento.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Cotarelo, María Celia y Fernández Fabián (1994). *La toma de fábricas. Argentina 1964*. Documento de trabajo N° 2. Programa de Investigación sobre el Movimiento de la Sociedad Argentina.

Breves notas historiográficas sobre la izquierda peronista

Andrea Copani*

Desde una perspectiva histórica, pensar la izquierda en Argentina a partir de la segunda mitad del siglo XX implica necesariamente reflexionar sobre sus intersecciones con el peronismo. Esto ha involucrado, en primer término, un esfuerzo por ofrecer definiciones sobre ambas cuestiones -izquierda y peronismo- que permitan establecer coordenadas teóricas de referencia, pero que a la vez expresen la naturaleza conflictiva y dinámica de ambos universos, entrelazados en su historicidad. En segundo término, ha significado recorrer y desmenuzar expresiones concretas del fenómeno desde una variedad de formatos y anclajes disciplinares.

En su intervención en este boletín, Pablo Pozzi sugiere que una definición conceptual de la izquierda (o del “ser de izquierda”) para ser operativa debe traer consigo indefectiblemente notas del orden de la “autopercepción” de los protagonistas de la historia a reconstruir, que se amalgamen con el bagaje teórico de quien investiga. Advierte también que esa definición puede encontrar una suerte de síntesis en la idea de un cuestionamiento intelectual y práctico al orden social y sus

* Doctoranda en Historia de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Investigadora del Grupo de Trabajo CLACSO “Izquierdas, praxis y transformación social” 2019-2022.

expresiones concretas. Reflexionar sobre el peronismo deriva en una operación similar: dar cuenta de un fenómeno dinámico, contradictorio, aprehensible –siempre parcialmente- a través de una multiplicidad de manifestaciones tanto subjetivas como estructurales, en conflicto y esquivas a cualquier intento de cristalización¹.

La idea de condición de posibilidad de un peronismo de izquierda aparece indisociable del contexto post 1955, tras el derrocamiento del segundo gobierno de Perón en septiembre, que había sido precedido por el bombardeo a la Plaza de Mayo desde aviones de la Marina de Guerra unos meses antes. La dictadura, el exilio de Perón, la proscripción del partido y la persecución y encarcelamiento de líderes políticos y sindicales (que incluyó en ocasiones su eliminación física) fueron el marco en el cual surgieron con claridad tendencias anticapitalistas y socialistas al interior del movimiento. También lo fueron los escenarios que se abrieron con el triunfo de la revolución cubana en 1959 y la irrupción de movimientos imperialistas y de liberación a escala continental y mundial.

Las tendencias del peronismo de izquierda se expresaron en figuras emblemáticas como John William Cooke y Juan José Hernández Arregui –ubicables también en el panorama más amplio de la “izquierda nacional”, así como en expresiones colectivas de diverso tipo: experiencias sindicales, culturales, artísticas, políticas y político-militares, que han tenido diversos grados de visibilidad a lo largo de la historia. Esta diversidad de expresiones compromete además a una multiplicidad de sujetos: hombres y mujeres atravesados y atravesadas por identidades de clase, género, etnia, determinantes generacionales y otros vectores culturales y materiales.

No es el objeto de este ensayo ofrecer un estado del arte respecto del fenómeno de la izquierda peronista ni inquirirlo de modo exhaustivo²,

1 En este sentido, es potente la ya clásica propuesta de Daniel James de analizar el surgimiento del peronismo valiéndose de la noción de “estructura de sentimiento” acuñada por Raymond Williams a los fines de caracterizar experiencias sociales dinámicas, complejas y conflictivas, que como tales escapan a formas fijas de encasillamiento (James, 1990: 139).

2 Para un estado de la cuestión sistemático respecto del fenómeno, ver Acha et al (2017).

sino esbozar algunas pinceladas sobre el modo en el cual fue pensado historiográficamente, referenciando algunos trabajos de gran relevancia, y remarcar ciertos puntos innovadores que ha ofrecido el campo de la historia reciente en Argentina en los últimos años, algunos de los cuales están en pleno despliegue en la actualidad.

Por un lado, existe una serie de producciones que podrían considerarse clásicas en Argentina y el extranjero que han procurado definir conceptualmente la izquierda peronista, periodizarla e identificar tendencias en su interior (Ciria, 1974; James, 1976; Gil, 1989). Algunos de estos esfuerzos se posicionaron dentro de la historia de las ideas y la historia intelectual, y buscaron rastrear las manifestaciones discursivas y simbólicas del fenómeno en cuestión (Terán, 1991; Altamirano, 1992).

En las últimas décadas, y en el marco de la consolidación de la historia reciente como campo específico, esos primeros abordajes del fenómeno, que perseguían inquietudes conceptuales aspirando a construir modelos y tomaban el tema a escala general, dieron lugar a estudios más específicos, que se ocuparon de indagar en expresiones históricas concretas de ese peronismo de izquierda, y lo hicieron fundamentalmente estudiando aquellos movimientos y líderes que las encarnaron, introduciendo de modo más o menos medular la figura del propio Perón. Especial atención tuvieron en esta línea las experiencias del peronismo revolucionario de las décadas del 60 y 70, cuya muestra más cabal fue el devenir de organizaciones político-militares como las Fuerzas Armadas Peronistas, las Fuerzas Armadas Revolucionarias y, fundamentalmente, Montoneros, así como sus organizaciones de superficie (Lanusse, 2005; Gillespie, 2008; Campos, 2010; González Canossa, 2012). También diversos trabajos se ocuparon de reconstruir la vinculación entre izquierda peronista, clase obrera y movimiento sindical (Schneider, 2005; Lorenz, 2007; Bozza, 2009).

En los últimos años es posible identificar ciertas tendencias historiográficas novedosas, muchas actualmente en el centro de las agendas de investigación académica sobre el pasado reciente.

Un primer punto a destacar en este sentido es la ampliación de los estudios de caso, más allá de las organizaciones “canónicas” de la izquierda peronista, que implican un gran esfuerzo de recolección de evidencia empírica en diversos soportes, tanto documentación escrita como testimonios orales y fuentes fotográficas, audiovisuales y sonoras. Este desplazamiento hacia los “márgenes” permite también un corrimiento respecto de los líderes tradicionales hacia otras biografías de hombres y mujeres de menor notoriedad pública (Grammatico 2011; Camelli, 2019).

Asimismo, se observa una novedad respecto de las escalas de análisis. Aquí se advierte una ampliación de la agenda de investigación en términos de alcance federal, que se ha expresado en estudios a nivel provincial y local de la izquierda peronista (Nassif, 2016).

Otra novedad –que expresa una tendencia historiográfica más extendida– es la mirada sobre el fenómeno a través del prisma de otras categorías, que se suman a la perspectiva de clase, presente desde estudios más tempranos. Esto es notorio en la introducción de lenguajes de género y sexualidad, etnicidad e identidad generacional (Viano, 2015; Sepúlveda, 2015).

En este último sentido, cabe destacar también una serie de acercamientos recientes al tema, ya por fuera de la indagación sistemática desde la historia o las ciencias sociales, procedentes fundamentalmente de la literatura, que sin embargo es fértil mencionar porque su propia irrupción deviene también un nuevo espacio de generación de fuentes históricas. Se hace referencia aquí a la dimensión afectiva del abordaje, que aparece en relatos autobiográficos más o menos ficcionales de hijos e hijas de militantes políticos de la izquierda peronista (Alcoba, 2007; Bruzzone, 2008; Robles, 2013), muchos de ellos y ellas detenidos-desaparecidos y asesinados, que en clave personal recuperan fenómenos colectivos y permiten adentrarse en una dimensión íntima, pero que no deja de ser elocuente respecto de los procesos sociales a analizar. Estos relatos, que se ubican en el registro de lo memorial, ofrecen además emisores inéditos y en gran medida disruptivos.

Uno de los determinantes para que esta renovación haya sido factible fue el acceso a fuentes previamente inexploradas o inaccesibles. En este punto, jugó un rol nodal el hallazgo y la apertura al público de documentación recopilada en el marco del juzgamiento de los crímenes de lesa humanidad cometidos en la Argentina durante la última dictadura cívico-militar. Este proceso no solamente permitió reconstruir desde los divergentes pero muchas veces conectados mundos de la investigación académica y el litigio penal los hechos, procesos y sujetos involucrados en la represión, sino también las formas de organización y las experiencias de militancia política de quienes fueron blanco de la política represiva. El peronismo de izquierda, en tanto claro foco de esa política, constituye un tópico sobre el cual la reconstrucción judicial permitió acceder a fuentes antes desconocidas o poco exploradas. Por otra parte, la propia producción testimonial y de otros elementos probatorios en el transcurso de los juicios se ha vuelto en sí misma una fuente de potencial indagación, en permanente estado de ampliación. Para dar algunos ejemplos, ha habido juicios centrados en la represión a determinados grupos identificados con la izquierda peronista, como los trabajadores de Astilleros en zona norte del Gran Buenos Aires, militantes de la Juventud Universitaria Peronista, así como el caso del juicio que investiga la represión a la Contraofensiva de la organización Montoneros.

Otra novedad en términos de fuentes es la centralidad que en las políticas de archivo revisten actualmente los archivos personales o colecciones particulares y que permiten la preservación y sistematización de acervos antes inhallables. El tratamiento archivístico de estos repositorios permite indagar en la trayectoria personal y política de referentes de la izquierda peronista como modo de entrada al fenómeno (Allende y Del Zotto, 2018).

En suma, es factible pensar la cuestión de la izquierda peronista como un problema histórico que interpela profundamente las construcciones teóricas útiles para inteligir realidades de enorme complejidad. En ese sentido se percibe la productividad de contar con definiciones dinámicas, que alberguen la naturaleza conflictiva de esas expresiones. Además, las miradas historiográficas sobre el problema expresan de algún

modo tendencias de mayor aliento que se registran en el campo de estudios del pasado reciente en Argentina, tanto en términos de perspectivas analíticas como en relación a los universos de fuentes disponibles. Sin duda esas intersecciones entre izquierda y peronismo han provocado ríos de tinta y aún son terreno fértil para nuevos hallazgos empíricos y analíticos que permitirán tejer narrativas historiográficas sobre un pasado que no deja de ser presente.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Acha, Omar; Campos, Esteban; Caruso, Valeria; Vigo, Mariano (2017) "Izquierda peronista: una categoría útil para el análisis histórico", en *Historiografías*, 14, pp. 68-90.
- Alcoba, Laura (2007) *La casa de los conejos*. Buenos Aires: Edhasa.
- Allende, Santiago y Del Zotto, Nicolás (2018) "Izquierda, peronismo y género: el archivo de Alicia Eguren en la Biblioteca Nacional", en *Revista Electrónica de Fuentes y Archivos (REFA)*. Córdoba, Argentina: Centro de Estudios Históricos "Prof. Carlos S. A. Segre-ti", año 9, número 9, pp. 228-235.
- Altamirano, Carlos (1992) *Peronismo y cultura de izquierda (1955-1965)*. College Park, Latin American Studies Center, University of Maryland, n. 6.
- Bozza, Juan (2009) "La voluntad organizada. La CGT de Los Argentinos, una experiencia de radicalización sindical", en *Anuario del Instituto de Historia Argentina*, n. 9, pp. 179-208.
- Bruzzone, Félix (2008) *Los topos*. Buenos Aires: Mondadori.
- Camelli, Eva (2019) *El Movimiento Villero Peronista (1973-1976)*. Buenos Aires: Gorla.
- Campos, Esteban (2010) "Del catolicismo renovador a la lucha armada. Nueva teología, peronismo y violencia en los primeros números de la revista *Cristianismo y Revolución* (Argentina: 1965- 1967)", en *PROHAL monográfico*, vol. 2. n. 2, pp. 57-82.
- Gil, Germán (1989) *La izquierda peronista*. Buenos Aires: CEAL.
- Gillespie, Richard (2008) *Soldados de Perón. Los Montoneros*. Buenos Aires: Sudamericana.
- González Canosa, Mora (2012) *Las Fuerzas Armadas Revolucionarias. Orígenes y*

- desarrollo de una particular conjunción entre marxismo, peronismo y lucha armada (1960-1973). Tesis de doctorado en Ciencias Sociales, Universidad Nacional de La Plata.
- Grammatico, Karen (2011) *Mujeres montoneras. Una historia de la Agrupación Evita*. Buenos Aires: Ediciones Luxemburg.
- James, Daniel (1976) "The peronist left, 1955-1975", en *Journal of Latin American Studies*, 8, pp. 273-296.
- James, Daniel (1990) *Resistencia e integración. El peronismo y la clase obrera argentina*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Lanusse, Lucas (2005) *Montoneros. El mito de sus doce fundadores*. Buenos Aires: Vergara.
- Lorenz, Federico (2007) *Los zapatos de Carlito. Una historia de los trabajadores navales de Tigre en la década del setenta*. Buenos Aires: Norma.
- Nassif, Silvia (2016) *Tucumán en llamas: el cierre de ingenios y la lucha obrera contra la dictadura (1966-1973)*. Tucumán: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán.
- Robles, Raquel (2013) *Pequeños combatientes*. Buenos Aires: Alfaguara.
- Schneider, Alejandro (2005) *Los compañeros. Trabajadores, izquierda y peronismo, 1955-1973*. Buenos Aires: Imago Mundi.
- Sepúlveda, Patricia (2015) *Mujeres insurrectas: condición femenina y militancia en los 70*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Terán, Oscar (1991) *Nuestros años sesenta. La formación de la nueva izquierda intelectual en la Argentina, 1955-1966*. Buenos Aires: Puntosur.
- Viano, Cristina (2015) "Amistad y militancia en Montoneros. Apuntes generizados", en *Contenciosa*, Año III, nro. 4.

La izquierda en México

José Pantoja Reyes*

Como se mostró en las elecciones de 2018, en el que se eligió presidente de la república y se renovó el congreso, la izquierda mexicana vive un florecimiento que probablemente no tiene ningún antecedente en la historia del país. La alta votación que recibió la candidatura de Andrés Manuel López Obrador, reconocido como un político de izquierda, muestra que en la opinión de la mayor parte la población era aceptable y, tal vez necesario, que la izquierda política gobernará al país. La votación popular del 2018, más que a un partido o partidos, tuvo como centro la elección de un dirigente político que ha encabezado un amplio movimiento de oposición política-electoral a los gobiernos neoliberales y se ha enfrentado a los partidos y burocracias políticas que han dominado el país las últimas cuatro décadas.

El voto fue emitido, y no sólo para elegir a un gobernante, como parte de las múltiples acciones de un amplio movimiento social y político que ha resistido y enfrentado las políticas neoliberales que empobrecieron y saquearon al país en el proceso de reintegración del territorio y de la economía mexicana a las necesidades del capitalismo mundial y sus centros hegemónicos. Ciertamente la candidatura de AMLO también fue apoyada por grupos empresariales y por agrupaciones que generalmente

* Doctor en Antropología y Licenciado en Historia, Profesor de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (México).

se identifican con posturas de derecha, pero la gran mayoría de los votantes provienen de sectores populares y que de una u otra manera se han visto involucrados con las movilizaciones por la defensa de derechos sociales, contra la violencia laborales, territoriales, ecológicos, etcétera, a lo largo de las últimas décadas.

Un movimiento social inclinado hacia la izquierda

Las elecciones y la lucha electoral, ha funcionado como un catalizador de un amplio, heterogéneo, muchas veces disperso, discontinuo movimiento social (predominantemente popular) que ha enfrentado a un régimen antipopular, antinacional y antidemocrático o desde el otro lado, pro capitalista, dependiente y autoritario.

Numerosas luchas de resistencia por la defensa de los territorios, contra las mineras, en defensa de los derechos ambientales, contra la privatización del agua, por la defensa de la educación universitaria gratuita, contra la violencia criminal, por los desaparecidos, contra los feminicidios se sumaron a las emprendidas por movimientos tradicionales más orgánicos y más claramente definidos como de izquierda, como el movimiento popular urbano, el de los pueblos indígenas y, aunque muy disminuido, pero existente el de la resistencia sindical. Si bien, esas resistencias han tenido grandes dificultades para lograr una coordinación amplia y permanente, han encontrado coyunturas momentos en los que se agruparon las movilizaciones y se ha visibilizado su extensión y conciencia, como ocurrió en las grandes movilizaciones contra la represión en la población de Atenco, Estado de México en 2006; la insurrección civil de Oaxaca en 2006; la privatización de las pensiones, del agua, de los energéticos, de los estudiantes de la normal de Ayotzinapa desaparecidos en 2006 pero también en las coyunturas políticas, particularmente en las que se presentaron por la insurrección del EZLN en 1994 y durante las elecciones federales y los fraudes electorales de 1988 y 2006.

En ese proceso de entrecruzamiento con los movimientos políticos civiles, militares y electorales, los movimientos sociales de resistencia y

defensa se han politizado y orientado hacia la izquierda. Grosso modo, pues en algunos casos activistas y dirigentes se incorporaron a los gobiernos priistas (Partido Revolucionario Institucional-PRI) y panistas (Partido Acción Nacional-PAN) como ocurrió en las movilizaciones contra la violencia durante el sexenio de Felipe Calderón del PAN (2006-2012) y Enrique Peña Nieto del PRI (2012-2018) y con agrupaciones feministas y de derechos humanos en el sexenio de Vicente Fox del PAN (2000-2006).

Si bien los grupos y activistas políticos identificados con idearios de izquierda y del socialismo, han tenido su contribución en ese proceso de politización, creo que en la base de la orientación hacia la izquierda de las clases populares en México ha estado el proceso de deslegitimación del estado frente a la población. Habrá que señalar que la implementación de las políticas neoliberales fueron acompañadas con la promesa del fin del régimen del partido único, dominado por el PRI (y sus versiones previas) desde el fin de la revolución mexicana (1920) hasta el año 2000 que se aceptó el triunfo del opositor partido de derecha, PAN; sin embargo, el pluralismo político (en el que se incluyó al Partido de la Revolución Democrática (PRD) originalmente de izquierda) y el triunfo de la oposición no se tradujo en democratización del país, por lo contrario, la corrupción, la pobreza, la desigualdad se incrementaron a la par que se sucedieron los fraudes electorales a todos los niveles de gobierno. La inconformidad social contra el llamado sistema de partidos fue traducida y materializada tanto en la lucha contra los fraudes electorales como en los movimientos sociales de resistencia que asumieron demandas y prácticas más radicales a la vez que la represión del régimen, indistintamente del signo ideológico se incrementó para sofocar desde la más pequeña protesta. El rechazo al régimen llegó a su nivel más bajo cuando las terribles consecuencias sociales y humanas (con miles de muertos y desaparecidos) de la militarización y la violencia criminal promovidas desde el estado, se hicieron sentir en todos los sectores de la población y de la economía.

La politización y orientación hacia la izquierda de la población puede ser difusa pero no por ello es menos real, o si se quiere incluso contradictoria

y frágil si la contrastamos con la de las organizaciones sociales o la de los movimientos sociales en los que casi siempre las demandas sociales o reivindicativas quedan encuadradas en discursos políticos de izquierda. Para que la oposición de izquierda triunfara en las elecciones tuvo que superar enormes campañas de descrédito, amplias políticas represivas para sofocar los movimientos, criminalización de la política a través del despliegue y promoción desde el estado de las organizaciones del narcotráfico (con la corrupción y asesinato de políticos y copamiento violento y armado de territorios y poblaciones); por ello, pienso que el argumento de la izquierda radical (por cierto, muy similar al de la derecha), de que la población ha sido engañada por López Obrador simplifica tanto el proceso político que culminó con su triunfo electoral como el de la formación de una conciencia de izquierda entre los grupos populares mexicanos. Cierto, la orientación electoral hacia la izquierda de la mayoría de los grupos populares no garantiza que arraigue un programa político de izquierda o uno de carácter anticapitalista, ni se consolide una cultura de izquierda entre la población, pero el triunfo electoral de la izquierda, en este momento no sólo representa una acción defensiva contra las políticas draconianas del neoliberalismo en México, sino también expresa la conciencia de la necesidad de la participación popular en los asuntos de gobierno (del estado). Un escenario nuevo favorable para la reflexión y la acción de las fuerzas tradicionales que se reivindican de izquierda como a las nuevas generaciones dispuestas a alterar el orden establecido.

Izquierda, izquierdas

El triunfo electoral de la izquierda reabrió un debate que parecía olvidado: el de la identidad de la izquierda y de quien puede ser aceptado en ese espectro político. En particular, el EZLN y algunos agrupamientos anarquistas, han cuestionado el carácter de izquierda del gobierno de López Obrador y, por el contrario, lo consideran un gobierno que se ha disfrazado de izquierda, engañando a la población, para dar continuidad a los proyectos capitalistas neoliberales. El cuestionamiento no sólo ha sido discursivo, sino que van de la mano con diversas acciones

realizadas (y promesa de otras) para enfrentar en lo general al gobierno obradorista, y detener algunas de las obras impulsadas por el actual gobierno, como el tren maya o la termoeléctrica en el estado de Morelos.

Es entendible que en la disputa política por posicionar un grupo y a sus definiciones programáticas, se descalifique a otras, sobre todo cuando una de ellas ha triunfado, parcialmente como en este caso, y se convirtió en gobierno, pero la reflexión sobre el significado del triunfo electoral de la izquierda no creo que pueda reducirse a la competencia entre las agrupaciones, sobre todo porque considero que el triunfo electoral de 2018 sobre el régimen no fue producto de un grupo político sino de un movimiento social y político, que se ve reflejado en la diversidad de actores y posiciones al interior del gobierno federal pero también de los gobiernos estatales en donde gana MORENA y que puede influir en los resultados que arrojen las políticas gubernamentales. Asimismo, el movimiento social que empujó hacia el triunfo electoral de izquierda no tiene propiamente formas de control y de orientación del gobierno, su representación en él es dispersa y acotada, por lo que la decepción y frustración pueden imponerse y la orientación de izquierda entre la población puede revertirse.

La categoría “izquierda” señala una posición en el espectro político, digamos que es una identidad espacial en el que puede agruparse un conjunto grupos, movimientos o personajes que comparten objetivos, demandas, lenguajes comunes que generalmente se oponen a regímenes autoritarios, a la desigualdad social; a la “injusticia” y por lo mismo promueven la democratización de la vida política (y no solo la democracia); buscan la igualdad social (y no sólo la igualdad política) y se proponen disminuir o eliminar la desigualdad social y la pobreza, asimismo, buscan defender, restituir u obtener derechos económicos, sociales y políticos de los grupos populares (y no sólo de las personas), marginados o explotados. En cuanto posición espacial del espectro político, los grupos que participan de la izquierda son cambiantes, no el campo de demandas y de intereses que define esa identidad. Asimismo, tanto los programas como las estrategias son diversas, incluso grupos o movimientos que se asumen de izquierda pueden carecer de esos programas

o de estrategias de largo plazo, en ese sentido se puede hablar más de una cultura de izquierda que propiamente de un programa que defina ese espectro político.

En ese marco de definición es que podemos reconocer el crecimiento de la izquierda en México durante las últimas cuatro décadas. Si sólo consideráramos a los partidos políticos o a los grupos socialistas, por el contrario, tendríamos que asumir que la izquierda ha decrecido tanto por la cantidad de grupos como por su organicidad de esa tendencia. El crecimiento de la izquierda, también es diversificación: organizaciones y movimientos sociales (urbanos, campesinos, laborales), grupos y organizaciones feministas; grupos de defensa de derechos humanos, organizaciones ecológicas populares, proyectos alternativos (cooperativistas, comunales, etcétera) de producción, consumo y comercialización; grupos y espacios de comunicación y de educación popular; organizaciones de salud alternativa de corte popular; además, de grupos políticos de izquierda propiamente. Diversidad en contenidos programáticos, desde los puntuales en reivindicaciones sectoriales pero que implican cambios en los ordenamientos legales y de políticas gubernamentales hasta los que enarbolan programas políticos estructurados de carácter democráticos, nacionalistas y socialistas. Pero también diversidad en estrategias: movilizaciones y acciones civiles practicadas por los movimientos reivindicativos, boicots de consumidores, acciones de autodefensa comunitaria, de participación electoral, acciones insurreccionales o lucha armada. La izquierda mexicana es un conjunto barroco con grandes dificultades para coordinarse y establecer un eje de acción común, en ciertos momentos, sobre todo en respuesta a ciertas políticas gubernamentales, ha logrado concitar enormes movilizaciones, pero veces en torno a un proyecto de cambio, como ocurrió en las elecciones de 2018.

Ideas de izquierda

Dentro de la cultura política popular en México, hay ciertas nociones que han formado parte del arsenal ideológico de los grupos populares,

tales como el de igualdad social, nacionalismo y democratización. Esas nociones, y el imaginario social que las sustenta, han sido parte del lenguaje de la izquierda mexicana y son piezas cardinales en el discurso político del actual gobierno de AMLO. Incluso si, como afirma los grupos de izquierda opositores, sólo fuesen parte de argumentos retóricos para engañar a la población son un indicador de la importancia que tienen para el movimiento social y político mexicano.

Por ahora, me ocuparé del nacionalismo pues su uso político ha resultado problemático dentro de la izquierda, pero particularmente de las tendencias socialistas.

El nacionalismo ha formado parte de la cultura popular desde el siglo XIX, sobre todo después de la intervención estadounidense (1847-48) y si bien, formado parte de las reivindicaciones populares como ha ocurrido en otros países con pasado colonial, también ha sido utilizado por la derecha, para justificar regímenes autoritarios y movilizar a la población a favor de las burguesías nacionales. El nacionalismo, forma parte de un campo de disputa cultural e ideológico.

Después de la revolución, el estado mexicano fue un activo promotor del nacionalismo, de una versión del nacionalismo que no sólo buscaba encauzar las energías sociales contra la intromisión estadounidense en México sino la de impulsar una política que homogeneizar culturalmente a la población y ayudará a implementar políticas de integración nacional que eliminaran los regionalismos. Servía también como justificación del carácter autoritario del estado y era esgrimido para reprimir los movimientos opositores y populares.

Los partidos socialistas, el oficialista Partido Popular Socialista (PPS) y el semioficial Partido Comunista mexicano (PCM) apoyaron el nacionalismo estatalista y aludían a él para justificar su apoyo al gobierno o alguna de las administraciones en particular (es decir, su “alianza con la burguesía progresista”), también servía para justificar sus políticas y tácticas de conciliación clase.

Los movimientos populares, por lo menos hasta los años sesenta, enmarcaban sus reivindicaciones en un discurso nacionalista; ocurría así porque consideraban que como parte de la nación tenían derechos que debían ser atendidos por el estado, no sólo se trataba de una noción impuesta por el estado, sino que forma parte de la cultura social y política de los grupos populares. A su vez, el nacionalismo era utilizado en el discurso de las protestas como espacio para la negociación con el Estado, pues les permitía deslindarse de la supuesta infiltración extranjera para desestabilizar el país que era parte del discurso anticomunista de la guerra fría.

Para la década de los años setenta, el discurso nacionalista estatal había sufrido un gran desgaste en y si bien seguía siendo utilizado como propaganda oficial, sobre todo en el combate contra los grupos armados, tenían un menor impacto entre una población que estaba cada vez menos dispuesta a movilizarse en apoyo del régimen y entre la crecía el descontento social. Finalmente, el nacionalismo fue desplazado de las políticas y objetivos culturales del estado a partir del sexenio presidencial de Carlos Salinas de Gortari (1988-1994) y sustituido por el discurso de modernización y globalización que acompañaron las políticas neoliberales promovidas por la alianza entre el PAN –PRI (a la que se incorporó el PRD, en 2012)

La nueva izquierda socialista de los años setenta, producto de escisiones de los partidos socialistas tradicionales o formados paralelamente a ellos, estaban menos interesados en promover la ideología nacionalista, aunque seguían dando una gran importancia al anti-imperialismo pero se hicieron más internacionalistas. Trataban de distinguirse de las versiones tradicionales del socialismo mexicano, con un lenguaje que ponía el acento en la lucha de clases y en el enfrentamiento con el estado. La relación entre la izquierda socialista y el nacionalismo se hizo problemática, como lo muestran los debates sobre el nacionalismo y la izquierda de los años ochenta y requería un nuevo tratamiento tanto por la importancia que tenían en la cultura popular como por la apertura de la economía mexicana que se avecinaba después de la crisis del 76,

la petrolización de la economía en el periodo del presidente José López Portillo y la incorporación de México al GATT.

Los debates en torno al nacionalismo entre la izquierda socialista adquirieron una mayor complejidad por la emergencia de las movilizaciones de los pueblos indígenas de esas décadas y de su papel posible y futura la revolución socialista en México. Los grupos étnico-nacionales habían sido objeto de una política sistemática de integración y de desaparición impulsada por el estado mexicano a través de las políticas indigenistas, pero, a despecho de esas intenciones, no sólo sobrevivieron, sino que formaron un movimiento propio, en un principio alentado por algunos activistas de izquierda, de orientación maoísta y leninista, que participaban en el movimiento campesino del cual muchos pueblos indígenas eran parte. El nuevo movimiento indígena representó un reto para el diseño de una política socialista y una estrategia clasista, de quienes en general no les daban importancia política pero que, sin embargo, estaban en el centro de la cuestión nacional.

Independientemente de los debates de la izquierda socialista, el nacionalismo popular siguió siendo parte importante en el imaginario de las movilizaciones sociales del periodo; en particular, fue parte importante del discurso político de los movimientos políticos de los años de 1988-1994. Por ejemplo, los argumentos nacionalistas fueron parte sustancial del discurso de ruptura de la escisión que sufrió el partido oficial (PRI) encabezada por Cuauhtémoc Cárdenas en 1987; al formar la Corriente Democrática dentro del PRI, denunció que ese partido se había alejado de los “principios de la Revolución mexicana” y convirtió el binomio anti nacionalismo y anti democracia en el polo a combatir por el movimiento cardenista. Se formó un amplio movimiento que incluyó a todos los agrupamientos de izquierda y concito a una gran participación popular en la elección de 1988, logró ganar la elección, pero fue arrebatada mediante un masivo fraude electoral. En esa movilización política electoral se incorporaron las distintas agrupaciones de la izquierda socialista que también participaron en la creación de un nuevo partido, conjuntamente con la Corriente Democrática de Cárdenas, el Partido de

la Revolución Democrática (PRD) que se definió como de izquierda sin ser socialista.

El movimiento electoral del 88 tuvo un mayor impacto en la desaparición de la mayoría de los grupos socialistas (por lo menos los que tenían una mayor influencia social y política) que la caída del Muro de Berlín. Lo que era impensable para la izquierda socialista un par de años antes, ocurrió con la formación del PRD. En ese partido confluyeron la tendencia que se articulaba en torno al PCM (que había desaparecido para dar paso al PSUM y luego al PMS) y la tendencia plural que se oponía a línea del antiguo PC (a la que consideraban reformista y de conciliación de clase), compuesta por agrupamientos leninistas, maoístas y trotskistas (algunos de ellos también habían vivido procesos de integración como el Frente de Partidos de Izquierda Revolucionaria (FPIR); asimismo, se incorporaron organizaciones sociales de izquierda que formaban parte centrales nacionales de masas como la Coordinadora Nacional del Movimiento Popular (CONAMUP) Coordinadora Nacional Plan de Ayala (CNPA), Coordinadora Sindical Nacional COSINA), entre otras.

Así, se formó una alianza amplia entre grupos y movimientos de izquierda que en teoría parecía revertir la tradicional alianza nacionalista en la que el Estado subordinaba a la izquierda; el nacionalismo sirvió como un espacio de diálogo en el seno de un movimiento opositor, que reivindicó un nacionalismo de orientación popular como uno de sus ejes, el otro era el de la democracia.

Por su parte, las organizaciones socialistas de orientación armada se encontraron con el nacionalismo de otra forma. Dentro del campesinado existía (podemos decir que aún existe) el recurso de las armas para lograr sus reivindicaciones, una recurrencia sostenida en un par de siglos, con dos revoluciones sociales de por medio en el que los campesinos fueron protagonistas (la independencia y la Revolución mexicana). Durante el siglo XX, la lucha armada entre el campesinado continuo presente, pero encontró una adaptación moderna en los años sesenta: la incorporación de ideas socialistas a su programa reivindicativo. Las guerrillas campesinas (la mayoría de autodefensa) además de incorporar

en su ideario programas socialistas, se vincularon con grupos y activistas de izquierda. Estos movimientos armados rurales fueron reprimidos y prácticamente aniquilados a finales de los años setenta como parte de la “guerra sucia” que emprendió el Estado para destruir a las organizaciones armadas socialistas.

Algunos grupos y activistas de la lucha armada sobrevivieron a la aniquilación y volvieron a formar organizaciones armadas se dirigieron a hacia las áreas rurales y tuvieron como base fundamental a campesinos (entre las más importantes estaban, por un lado, el Partido Revolucionario Obrero Clandestino Unión del Pueblo (PROCUP) y el Partido de los Pobres (PDLP) (que se fusionaron) y, por otro, el Frente de Liberación Nacional (FLN).

A su vez, la población campesina de las regiones en la que operaron los grupos armadas para crear las nuevas organizaciones armadas era mayoritariamente indígena (de diversas etnias); sin embargo, en un inicio las reivindicaciones de carácter étnico-nacional no tuvieron un lugar importante pero esa situación cambio en el proceso de formación de sus respectivos ejércitos populares, el Ejército Popular Revolucionario (el EPR) y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) respectivamente. Por un lado, el movimiento indígena aumentó su actividad y presencia nacional al mismo tiempo que las nuevas políticas neoliberales amenazaban con despojar a las poblaciones indígenas de sus territorios ricos en recursos naturales, llevaron a las organizaciones armadas a poner en primer plano las demandas de carácter nacional de los pueblos indígenas.

En el caso del EPR, la discusión sobre el papel de los pueblos y comunidades indígenas en la revolución fue uno de los motivos que llevaron a una escisión y dieron pie a la formación del Ejército Revolucionario del Pueblo Insurgente (ERPI); dentro del EZLN, después de la insurrección de diciembre de 1994, hubo un cambio en las reivindicaciones programáticas que llevaron al desplazamiento de los objetivos socialistas por los étnico-nacionales y modificó el lenguaje característico de los grupos armados socialistas hacia uno nuevo de carácter vernáculo y de tono

globalifóbico. Con esos cambios favorecieron al EZLN, pues le permitieron allegarse de apoyos dentro de los movimientos indígenas en México como los de carácter internacional, además de que le posibilitaron construir un escenario de negociaciones que obligaron al gobierno federal llegar acuerdos que le obligaban a reformar la constitución en materia de cultura indígena y a reconocer a las poblaciones indígenas como sujetos de derecho con lo que, al mismo tiempo se establecieron obstáculos y limitaciones a las políticas neoliberales sobre los recursos naturales en territorios indígenas.

El nacionalismo popular, arraigado en la cultura política popular, ha constituido un eje de movilización y articulación para el movimiento social y político y sigue siendo parte de los activos culturales de la izquierda mexicana.



Boletín del Grupo de Trabajo
Izquierdas: praxis y transformación social

Número 3 · Diciembre 2020