

Carne y democracia

Meat and Democracy

Carne e democracia

CARLOS ASSELBORN*

RESUMEN: El ensayo recupera aportes del pensamiento crítico latinoamericano que se ocuparon de problematizar: a) las relaciones entre imaginarios utópicos alternativos y democracias de “seguridad nacional”; b) las relaciones entre subjetividad aterrorizada y políticas emancipatorias en los procesos de transición a la democracia, y c) las relaciones entre democracias de mercado y sensibilidad social meritocrática y sacrificialista. En tales procesos el achicamiento de la democracia implicó también el achicamiento del cuerpo que somos, naturalizados como individualidad egoísta cuya imaginación quedará circunscripta al realismo político conformista. Una democracia clausurada por la misma democracia se logrará recurriendo a la colonización de la subjetividad corporal.

PALABRAS CLAVE: *Cuerpo, democracia, subjetividad carnal, pensamiento crítico latinoamericano.*

ABSTRACT: This essay recovers contributions from Latin American critical thinking that were concerned with problematizing: a) the relations between alternative utopian imaginaries and “national security” democracies; b) the relations between a terrified subjectivity and emancipatory politics in the processes of transition to democracy; and c) the relationships between market democracies, and meritocratic and sacrificial social sensibility. In such processes the shrinkage of democracy also implied the shrinking of the body that we are, naturalized as a selfish individual whose imagination will be circumscribed to conformist political realism. A democracy closed by the democracy itself will be achieved by resorting to the colonization of the bodily subjectivity.

KEYWORDS: *Body, democracy, carnal subjectivity, Latin American critical thinking.*

RESUMO: O ensaio recupera aportes do pensamento crítico latino-americano que se preocupam em problematizar: a) as relações entre imaginários utópicos

* Doctor en Estudios Sociales de América Latina. Docente e investigador en la Universidad Católica de Córdoba-Unidad Asociada al CONICET, FFyH y FCPolyRRII. Director del proyecto “Legitimidad y normatividad: entre la construcción del orden y la utopía de la emancipación. Aproximaciones teóricas desde el pensamiento crítico latinoamericano”, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Católica de Córdoba, 2016-2018. (Argentina). <casselborn@yahoo.com.ar>.

alternativos e democracias de “segurança nacional”; b) as relações entre subjetividade aterrorizada e política emancipatória nos processos de transição para a democracia; c) as relações entre democracias de mercado e sensibilidade social meritocrática e “sacrificialista”. Em tais processos, o encolhimento da democracia também implicava o encolhimento do corpo que somos, naturalizado como um indivíduo egoísta cuja imaginação seria circunscrita ao realismo político conformista. Uma democracia fechada pela própria democracia será alcançada recorrendo à colonização da subjetividade corporal.

PALAVRAS-CHAVE: *Corpo, democracia, subjetividade carnal, pensamento crítico latino-americano.*

RECIBIDO: 17 de febrero de 2018. **ACEPTADO:** 05 de mayo de 2018.

CARNE, CUERPO Y DEMOCRACIA

Nuestra intención es recuperar la pregunta por la relación entre: procesos de construcción social de una determinada subjetividad político-cultural y procesos de democratización débiles y hasta anulados en contextos de democracia formal. La historia social y política latinoamericana del siglo XX muestra que ciertas matrices estatales, en su faz terrorista, posibilitaron la interrupción de las democracias institucionales en el momento en el que éstas ponían en riesgo la matriz de acumulación capitalista-liberal. Asimismo, la interrupción terrorífica sucedió también en las tramas complejas de la subjetividad social. En otros casos fue la misma subjetividad social la que impidió, rechazó o siquiera dificultó los procesos democratizadores regulados por el Estado. Tales procesos parecen indicar que la tesis “todo Estado es terrorista”, al menos en Argentina, sigue abierta al debate y a la problematización teórica. En última instancia, también existe una sociedad cuya subjetividad es terrorista, ésta es producto de diversos procesos históricos, entre los cuales se encuentran la justificación del exterminio de indios y la posterior persecución e invisibilización de los sobrevivientes, el “amansamiento” del gaucho desobediente, el proceso de blanqueamiento social, la tortura a opositores políticos, la represión a las demandas populares por derechos sociales o el ciclo de golpes militares (1930-1976). Se trata de marcas vigentes en una sensibilidad social que, en situaciones de amenaza e incertidumbre respecto al orden que le da sentido, exige y adhiere a pautas, sentimientos

y acciones explícitamente antidemocráticas. Esta sensibilidad con rasgos terroristas fue adjetivada por algunos politólogos como “pretoriana”.¹

Más allá de sus orígenes modernos, tanto en el plano histórico como en el conceptual, y más allá también de las delimitaciones politológicas y jurídicas, la *democracia* remite a dos presupuestos básicos: la igualdad como punto de partida para toda construcción de un orden colectivo y la emancipación como capacidad de los seres humanos de constituirse en sujetos cada vez que un orden se fetichiza. Otros nombres, ambiguos por cierto, podrían esbozarse para objetivar esta amalgama histórico-categorial emancipatoria: “socialismo”, “nueva sociedad”, “hombre nuevo”, “tierra sin males”, entre otros. “Democracia” es otro nombre más con el que una razón utópica ha estado presente, en el pensamiento y en los procesos emancipatorios latinoamericanos (Acosta, 2008: 123-131).² Sin embargo, ¿qué ocurre cuando mujeres y hombres, en nombre de su libertad individual, parecen negar *afectivamente* tanto la humanidad de otros seres humanos como la necesidad y la posibilidad de emancipación de diversos colectivos humanos cuya vida se encuentra amenazada?

Nuestra preocupación está centrada en la subjetividad corpóreo-política del “hombre de la calle”; aquel que está escondido entre las ciudadanías medias, especialmente las urbanas, pero también en las clases subalternas. Al parecer, un individuo despoltizado e indiferente, moralista y ventajero. Se trata de ese ciudadano que vemos celebrar con alegría el patriarcalismo, el racismo y clasismo cotidianos o aquel que cae obnubilado ante la riqueza y estilo de vida de ricos y famosos. Es ese ser para quien la fiesta es el tiempo dedicado para desconectarse del mundo tardocapitalista. Su vida parece una fuga. Fuga de un mundo que, según su versión, se encuentra plagado de responsabilidades individuales que atender y malvivientes que no puede eliminar o al menos golpear con ferocidad. En su carne, la fiesta deviene descanso fascista. En esa fiesta hay “vía libre”,

¹ “Los comportamientos pretorianos de la sociedad a lo largo del siglo XX revelan la poca creencia de ciudadanos y dirigentes en los valores de la democracia. El ‘pretorianismo’ es la aceptación de la participación de los militares en la esfera política. Cuando el orden constitucional pierde legitimidad, la solución de fuerza adquiere una vitalidad progresiva, y se asienta en la crisis de confianza en el Estado democrático. Sin apoyo civil los golpes militares no hubieran tenido lugar” (Quiroga, 2005: 39, Cf. Quiroga, 2004).

² Marcos Roitman (2001) distingue tres momentos de las democracias latinoamericanas a partir de los procesos histórico-políticos y económicos: a) la democracia en el orden oligárquico, b) la democracia en el modelo de crecimiento hacia adentro, y c) la democracia en el modelo de transnacionalización.

todo es posible: lo imposible es posible. Experimenta esa liberación como “permitida” en la que combina vida insatisfecha y conformismo político. En esa subjetividad se anudan rasgos de una cultura política no democrática e incluso antidemocrática, que se despliega en formas de sentir y disputar los afectos que funcionan como muros o vasos comunicantes con el entramado social. Allí opera una particular conciencia política de larga data, que se justifica desde el minimalismo democrático e intereses antidemocráticos.³ A esa conciencia menguada se ofrece un cuerpo cuyos deseos, pasiones, emociones y sentimientos se ajustan a esta contracción de la democracia. Porque de carne somos y con la carne sentimos.

Entenderemos por *carne* al sustrato biológico-histórico a partir del cual se produce y moldea el cuerpo que somos. No hay carne sin historia, sin “afuera”. Toda carne humana es carne política. La carne es política porque es *afuera*. Y las ideologías se vuelven eficaces cuando se “hacen carne” y logran organizar cuerpos.⁴ Lo experimentamos a diario: la carne ha sido amasada por luminosas *razones* que la comprimieron y *miedos* ocultos que la escindieron, lo que exaltó modos históricos por donde se expresa una sensibilidad colonizada. Y es en la vida cotidiana donde operan ciertas estructuras históricas de sentimientos que moldean las carnes socio-subjetivas. El asco frente a las clases populares, el odio al inmigrante racializado y proletarizado, el machismo encastrado desde el ajuar infantil y reproducido como amor paterno-materno son ejem-

³ Ansaldi y Giordano ensayan una explicación histórica: en América Latina, “la democracia –representativa, liberal o capitalista, como se quiera– es una idea implantada por grupos en general nada o escasamente burgueses, que han tratado de acomodarla, toda vez que les fue posible, a la cerrada defensa de sus intereses particulares, en claro contraste con las burguesías de Europa”, cuyos intereses estaban en pugna con los de la aristocracia. “El drama de América Latina es que la democracia burguesa, proclamada como objetivo, ha carecido, históricamente, de su sujeto principal, la burguesía democrática” (Ansaldi, Giordano, 2012: 507).

⁴ No es nuestra intención referirnos a la abultada reflexión que se ha llevado a cabo desde la filosofía occidental en torno a una supuesta ontología del cuerpo y/o de la carne (cf. los franceses preocupados por el cuerpo: Maurice Merleau-Ponty, Michel Henry y Jean-Luc Nancy, entre otros). Referirnos a estas teorías filosóficas trasciende los objetivos del texto. Aquí *carne* y *cuerpo* son conceptos utilizados para dar cuenta de un lugar-espacio-territorio o como quiera llamárselo, que se encuentra en permanente disputa tanto en los procesos de dominación como en los procesos de emancipación. Se trata de una expresión más de la crisis de las teorías que han sobredimensionado el problema de la conciencia de clase. No invisibilizamos dicho problema, por demás presente en la conflictividad histórica cotidiana, sino que presuponemos también aquí el asunto de una sensibilidad de clase que se ha totalizado en la sensibilidad social.

plos de ello. Sentimientos históricos que han penetrado la carne social, atravesando fronteras de clase, culturales, ideológicas y políticas. Alma colonizada en tanto extensión de un cuerpo colonizado.

La democracia realmente existente, es decir, la democracia como forma política de la dominación de clase (Ansaldi, Giordano, 2012: 507)⁵ es una operatoria política sobre la carne, a partir de la cual se producen y organizan los cuerpos. La democracia se transforma en antidemocracia cuando logra borrar del cuerpo la presencia de las relaciones colectivas e históricas que lo constituyen. En otras palabras, cuando logra ocultar el rastro del proceso conflictivo por el cual la carne sobreviene cuerpo ciudadano, cuerpo propietario y consumidor, cuerpo-capital,⁶ cuerpo racializado, cuerpo patriarcalizado o cuerpo político en proceso de liberación.

Carne, emociones, deseos, pasiones, en tanto expresiones de la sensibilidad subjetiva, son momentos del cuerpo y materia prima para diversas filosofías políticas. Desde las más represivas que achican el cuerpo a su funcionalidad conformista hasta las emancipatorias que lo ensanchan y potencian al colectivizarlo e historizar sus modos de constitución. De modo que las políticas y filosofías críticas serían aquellas que desprivatizan al cuerpo ligándolo con otros y a los procesos históricos que los constituyen. Las políticas y filosofías de la dominación escinden al cuerpo de su sustrato social y sectorializan la realidad. Ante esa realidad fragmentada y dividida sólo cabe pensar en un individuo enfrentado a problemas que son siempre particulares o sectoriales. No hay posibilidad allí de vincular los diversos problemas o conflictos entre sí porque ello obligaría a pensar también en alternativas colectivas. Ante la realidad trozada en partes aisladas sólo puede haber individuos exitosos o fracasados.

⁵ Así lo afirman: “La democracia es un régimen político, sí, pero en sociedades divididas en clases como las nuestras, es también, y sobre todo, una forma histórica de la dominación político-social de clase”.

⁶ “Capital quiere decir: cuerpo traficado, transportado, desplazado, recolocado, reemplazado, en posta y en postura, hasta la usura, hasta el paro, hasta el hambre [...]. Nada es más significante/significado que la clase y el esfuerzo, y la lucha de clases. Nada escapa menos a la semiología que los esfuerzos padecidos por las fuerzas, la torsión de los músculos, de los huesos, de los nervios. Mirad las manos, los callos, la mugre, mirad los pulmones, las columnas vertebrales. Cuerpo asalariado, sucio, suciedad y salario como un anillo enrosado de significación. Todo lo demás es literatura” (Nancy, 2003: 84).

La máxima expresión de dicho proceso divisorio ocurre en la tortura.⁷ La tortura separa al cuerpo del colectivo sociopolítico que lo contiene. Y no hay tortura sin esa carne de la cual está hecho el cuerpo subjetivo. Tampoco hay democracia. La tortura impone la escisión del cuerpo y con ello produce la privatización y la separación del cuerpo del ciudadano, ahora aterrado por aquel suplicio carnal. Desde esta interpretación, entendemos la tortura como toda acción orientada a la división y separación social de los cuerpos con el fin de reprimir o despotenciar sus posibilidades emancipatorias. Por su parte, la democracia –entendida más allá de sus variantes institucionales, jurídicas, administrativas y estatales– sería una apuesta histórico-corporal por la restitución de los lazos sociales. Esa restitución es conflictiva ya que implica la transformación de una sensibilidad torturada que subyace en el tejido social. Dicha sensibilidad torturada y colonizada se despliega aun hoy como apatía burguesa, privatista, intimista, miedosa, resentida y autoritaria.

Proponemos pensar la teoría política como una praxis particular sobre el cuerpo que somos y, al mismo tiempo, como oscilante extensión del mismo. Tal presupuesto subyace en el presente ensayo en torno a las relaciones entre subjetividad y política o, en otras palabras, sensibilidad y política en los múltiples procesos de transición a la democracia. En relación con ello, la política emancipatoria será la búsqueda, recuperación y construcción de un afuera donde dirimir los conflictos sociales. Contrariamente, la política antipolítica siempre impulsará la creación de un adentro: una interioridad donde cobijarse de la intemperie histórica; allí siempre se estará seguro, aguantando la puerta para que el afuera no invada esa triste y solitaria libertad.

REVOLUCIÓN Y DEMOCRACIA: ENTRE EL SACRIFICIO CORPORAL Y EL GOZO CARNAL

Tanto el triunfo de la Unidad Popular de Chile en 1970 como la derrota electoral del Frente Sandinista de Liberación Nacional en 1990 son acontecimientos que marcan un período significativo de la tradición liberacionista del continente latinoamericano. Edelberto Torres Rivas acuerda con el cierre de dicha etapa pero la retrotrae a la Revolución cubana

⁷ Esto es significativo para la historia política argentina, aunque no es privativa de ella. Para una historia documentada de la tortura en Argentina, cf., entre otros: Ricardo Rodríguez Molas (1985).

(1953/1959). Según su lectura, se trata de un momento de la conciencia social latinoamericana que aboga por cambios radicales y estimula una crítica profunda del orden capitalista (2011: 3). Indagar los derroteros teóricos e ideológicos de esa traza emancipatoria tal vez permita encontrar elementos para afrontar la pregunta por la democracia en el actual proceso sociopolítico latinoamericano: ¿por qué la democracia, luego de la etapa indicada por Torres Rivas, se convierte en reiteradas ocasiones en discurso ideológico para frenar procesos emancipatorios pretéritamente llamados “revolucionarios”?, ¿qué cuerpo solicita una revolución y qué cuerpo requiere una democracia?, ¿qué sensibilidad exigía, por ejemplo, una democracia socialista, una revolución popular o las democracias posdictatoriales y postransicionales de las décadas del ochenta y noventa del siglo pasado?, ¿qué sensibilidad social pretenden o pretendieron disputar las democracias posneoliberales de la última década en América Latina, especialmente en algunos países del Cono Sur? Se trata de preguntas cuyas respuestas no pueden perder de vista la profunda complejidad de los procesos históricos señalados. Intentaremos decir algo al respecto a partir de tres afirmaciones. La primera de ellas pertenece al primer presidente socialista de la historia elegido democráticamente, la segunda a un artista-cantautor revolucionario y la última a un representante de una institución patronal que nuclea a sectores terratenientes y capitalistas ganaderos de Argentina.

En una entrevista del 4 de septiembre de 1970, y al calor del triunfo de la Unidad Popular, Salvador Allende afirmará:

Nosotros vamos a hacer una *democracia auténtica*, porque va a participar el pueblo y no una minoría como hasta ahora. Cuando un pueblo tiene conciencia de las metas que debe alcanzar, ese pueblo es *capaz de sacrificios*. Yo estoy seguro que el pueblo de Chile está maduro porque ya ha entendido y entenderá mañana, que *tendremos todos que hacer sacrificios*. ¿Para qué? Para *sembrar para el futuro* (en Guzmán, 2004).⁸

A mediados de los años ochenta del siglo pasado, en Nicaragua y en el contexto de los enfrentamientos armados con la contra-revolución, Luis Enrique Mejía Godoy, el músico y compositor sandinista, entonará en una de sus canciones: “Para construir la patria, será preciso andar con el *puño cerrado*, el *ojo abierto*, el *brazo armado* y *organizado el corazón*, [...] para vencer!” (Mejía Godoy, 1983)

⁸ Las cursivas son nuestras.

Por último, en Argentina, en el año 2013, luego de la última dictadura –“militar por su forma, burguesa por su contenido” (Ansaldi, 2014: 16)– y luego también de gobiernos neoliberales y bajo un proceso político llamado nacional-popular, un referente del poderoso sector agro-ganadero arengará:

Hace 30 años recuperamos la democracia: hoy es urgente recuperar la calidad institucional, la transparencia de los actos de gobierno, la plena vigencia de los tres poderes independientes y de todos aquellos principios que hacen al Estado de Derecho. Es momento de poner toda la carne al asador: la calidad de nuestra democracia depende de todos y cada uno de nosotros. Y vale la pena (Ferrero, 2013).⁹

Son tres declaraciones, seleccionadas caprichosamente, pero que a pesar de la distancia temporal y geográfica que guardan entre sí, nos permitirán ilustrar algunas de nuestras reflexiones e hipótesis, aún en estado de cavilación.

El primer gobierno socialista llegado al poder por vía democrática exige al pueblo *sacrificios* para construir una sociedad nueva. La exigencia también es epocal, porque la lógica del sacrificio penetra y permea los discursos y la praxis de la liberación, lo que provoca serias contradicciones en la subjetividad social.¹⁰ Porque se llamaba a construir una sociedad democrática socialista, “auténtica”, es decir, igualitaria, justa, digna, bella, próspera y libre, pero dejando intacta aquella motivación subjetiva que organiza sociedades desiguales.¹¹ El problema aquí es la recurrencia al

⁹ Nota de opinión escrita por el presidente de CRA, Rubén Ferrero. Las cursivas son nuestras. La CRA se fundó en 1943 y se la caracteriza como organización de tercer grado que representa a intereses patronales terratenientes, la mayoría de las veces en alianza con la poderosa Sociedad Rural Argentina.

¹⁰ Para ahondar en dichas contradicciones subjetivas remitimos a los trabajos de Norbert Lechner, (1986, 2015).

¹¹ “Crear una nueva sociedad en que los hombres puedan satisfacer sus necesidades materiales y espirituales, sin que ello signifique la explotación de otros hombres. Crear una nueva sociedad que asegure a cada familia, a cada hombre o mujer, a cada joven y a cada niño: derechos, seguridades, libertades y esperanzas. Que a todos infunda un hondo sentimiento de que están siendo llamados a construir la nueva patria, que será también la construcción de vidas más bellas, más prósperas, más dignas y más libres para ellos mismos. Crear una nueva sociedad capaz de progreso continuado en lo material, en lo técnico y en lo científico. Y también capaz de asegurar a sus intelectuales y sus artistas las condiciones para expresar en sus obras un verdadero renacer cultural. Crear una nueva sociedad capaz de convivir con todos los pueblos: de convivir con las naciones avanzadas, cuya experiencia puede ser de gran utilidad en nuestro esfuerzo de autosuperación. Crear,

sacrificio. La misma muerte de Allende en la Moneda posee profundos caracteres sacrificiales. Sospechamos que la lógica sacrificial pertenece a las ideologías de la dominación. Se trata de un modo de legitimación de sistemas meritocráticos que jerarquizan a la sociedad, y refuerzan las relaciones asimétricas del poder. El sacrificio nunca ha sido verdaderamente democrático ya que exige obediencia a cierto poder a cambio de retribución individual. De modo que el problema no es el interés egoísta por la retribución; el problema es el mismo sacrificio que lo exige. Si no hay retribución, la lógica del sacrificio se debilita y ya no suscita adhesión. No se busca entonces liberarse de la razón sacrificial sino que se recurre a otro sacrificio más gratificante. Eso es lo que ofrece el capitalismo: sacrificio corporal a cambio de gozo carnal. En tal situación, el ciudadano se expresa de dos modos: como cuerpo organizado, es decir, reprimido, explotado y torturado para producir y reproducir la desigualdad y como carne que goza sólo por el hecho de que no todos pueden gozar. El gozo en sociedades desiguales es destrucción, no creatividad.¹² Así, la democracia es interrumpida por la lógica del sacrificio y por el gozo carnal privatizado presente en “las masas” de las cuales somos parte en varias ocasiones de la vida cotidiana. Para custodiar esa interrupción, la ideología agro-ganadera argentina exhorta a “poner toda la carne al asador”. Es la carne en función de la legalidad formal capitalista.

La canción de Mejía Godoy muestra que la revolución exige constituir un cuerpo nuevo con funciones precisas: puño cerrado, ojo abierto, brazo armado y corazón organizado. La revolución es una nueva organización del cuerpo en pos de la construcción de “la patria”. Más allá de los sentidos cargados de ilusión y mesianismo que sugiere la metáfora, rescatamos aquello de “corazón organizado”. Se trataría entonces de organizar corporalmente una voluntad en función de la revolución o la nueva sociedad con “hombres nuevos”. Todo ello es algo absolutamente extraño y extemporáneo para la subjetividad liberal que se ha consolidado en las sociedades contemporáneas, especialmente en las urbanas. El presente impugnaría como políticamente incorrecto la pretensión de una supuesta organización del corazón en función de una sociedad y una democracia alternativas a las realmente existentes. Se dirá: “demasiado voluntarismo y

en fin, una nueva sociedad capaz de convivir con las naciones dependientes de todas las latitudes, hacia las cuales queremos volcar nuestra solidaridad fraternal [...]” Salvador Allende 5 de Noviembre de 1970.

¹² Hinkelammert, F. (1972, 2017).

demasiado riesgo de incurrir en totalitarismos y mesianismos autoritarios”. Pero esta lectura ¿no será un producto más de una específica organización del corazón por parte de la dominación? En la actualidad, el corazón que siente con los sentimientos de la dominación se sigue organizando no sólo por los medios de comunicación sino también a través de las políticas económicas, educativas, de seguridad, y por modos de entender, por ejemplo, la estructura de la familia (Jelin, 2015). Se trata de experiencias en donde se soslaya la carga emancipatoria de la democracia. Porque las más de las veces, en estos intersticios de la vida cotidiana, *la democracia es usada como freno para la democracia*: siempre es mal vista la mejoría socio-económica de los pobres, siempre es rechazada toda pedagogía que pretenda apartarse del criterio meritocrático, la seguridad parece ser la seguridad del sistema de organización de las relaciones sociales y la desigualdad de derechos es legitimada recurriendo a la naturalización de las funciones dentro de la familia: “Muchos *derechos* y pocas *obligaciones*”. La frase, por demás repetida y escuchada en la vida cotidiana, devela un trasfondo histórico en el que las posibilidades emancipatorias de la democracia –los derechos conquistados y la capacidad colectiva para conquistarlos fueron reprimidas, diezmadas y adormecidas.

En lo que sigue proponemos señalar dos aportes del pensamiento crítico latinoamericano que intentan explicar este achicamiento de la democracia en la subjetividad y cultura política de las sociedades contemporáneas.

DEMOCRACIA ATERRORIZADA Y DEMOCRACIA UTOPIZADA

Durante la década de los ochenta del siglo pasado, los procesos de transición hacia la democracia coincidieron con el corrimiento y hasta borradura de la revolución del horizonte epocal (Lechner, 1988). Para muchos, este desplazamiento se le celebró con pasión. La impronta revolucionaria y la subjetividad que la sostenía –que tampoco se habían extendido socialmente al “hombre común”– serán reducidas a “error histórico” y “perversión vanguardista”. La revolución será tachada y sólo comprendida como clausura de la política o como “no-política”. Tal lectura revela que la vuelta a la democracia luego de las dictaduras, como los procesos de democratización resultantes, tendrá su basamento carnal-subjetivo en el terror interiorizado y en la utopización de la democracia. La *democracia aterrorizada y utopizada* parece subsistir también en el optimismo por el retorno democrático latente en diversos movimientos sociales que algunos

llamaron “izquierda social”: aquí el terror interiorizado y la democracia utopizada devendrán, en ciertas ocasiones, interpelación ético-higiénica. La impronta revolucionaria, en tanto deseo de transformaciones radicales, será condenada recurriendo a su tachadura moralizante: *soberbia* vanguardista, *dogmatismo* ciego, *autoritarismo violento*; todos pecados cometidos por sujetos que soñaron con ser dioses jugando a hacer el cielo en la tierra. Así, la revolución desfallece en la interpretación que la reduce a belicismo ingenuo y subjetividad militarizada. La moralización y la inflación ética de las opciones políticas devienen entonces despolitización y desencanto impotente. La actual juridización y judicialización de la política, en el contexto latinoamericano, son expresiones de ello. Desde esa despolitización y desencanto se construye “el lado bueno”, continuamente amenazado por infiernos que amagan con erosionar el presente repleto de inocentes buenas intenciones. Un presente donde todos juntos podremos vislumbrar un futuro con esperanza; con tal de que seamos buenos, generosos y humildes, es decir, si no discutimos tanto, si dejamos de hablar y nos arremangamos, si “cada uno hace lo que le toca” e impedimos que la política lo corrompa todo, en fin, si “ponemos toda la carne al asador”.

¿Qué pasó para que “la vuelta de la democracia” terminara borrando del horizonte social la posibilidad de imaginar la revolución como modo de producción de praxis emancipatorias eficaces? Nuestra hipótesis sostiene que para pensar la democracia como horizonte emancipatorio –en otras palabras, la democracia desalojada de sus modulaciones capitalistas, reaccionarias, racistas y patriarcalistas– supone volver a revisar las múltiples inflexiones y transiciones históricas a *partir de las transformaciones de la subjetividad-sensibilidad política de las sociedades*. Historizar procesos nos ayuda a pensar por qué en nombre de la democracia se le obstruye *afectivamente*. Por el contrario, una democracia con rasgos emancipatorios habilita tiempos y espacios para la desfetichización de las relaciones sociales, es decir, de las posibilidades históricas para trastocar tanto la carne aterrorizada como los modos de suspender el tiempo con la lógica del cálculo. Porque terror y tiempo administrado, encastrados en las carnes subjetivas, son también formas sutiles en que la *democracia formal* lubrica y reproduce su brutal legalidad. ¿Cuánta fetichización y desfetichización ocurrió en las democracias postdictatoriales, en las democracias neoliberales y en las democracias “progresistas”, “nacional populares” o “posneoliberales” en la historia contemporánea latinoamericana?

La democracia aterrorizada

Nos concentraremos en un conjunto de textos de León Rozitchner (Argentina, 1924-2011), escritos entre 1986 y 2003, reunidos en *El terror y la gracia* (2003).¹³ Se trata de notas que vieron la luz en un “tiempo de desdichas”. Y se propone con estos escritos:

Dar cuenta de los fenómenos sociales como para que la “mayoría silenciosa”, que al callar ha otorgado los hechos más infames, aprehenda y perciba los límites que en sí mismos los inmoviliza: *despertarles las ganas de la vida* en la sensibilidad dormida, amortajada (Rozitchner, 2003: 16).¹⁴

Veamos algunos de ellos:

- I) El terror y la gracia son propiedad del poder; estas herramientas pertenecen a un modo de producción de subjetividades reprimidas y aterradas sobre las cuales se fundan las actuales democracias liberales. El regreso de la democracia liberal es la gracia concedida por el poder del terror. La democracia retornada es la pervivencia del terror que se presenta como gracia. Y porque no hay gracia sin terror previo, en esa amalgama se juega la fe en un poder externo: Dios, la economía o el Estado, o, en última instancia, la creencia de que la salvación siempre será individual. Para Rozitchner se trata de una “fe inservible, nacida del desconsuelo y la impotencia” (2003: 24). El terror y la gracia, suministrados por el poder, vacían el sentido de las acciones colectivas transformadoras, ya “nada depende de lo que nosotros hagamos” (2003: 25).

- II) La democracia se asienta sobre el fondo de una dictadura anterior. Esto es claro para el proceso histórico argentino. Ello explica la afirmación de la permanente inmadurez de la democracia y la eterna transición hacia lo mejor de ella. Rozitchner da cuenta de la teoría del militar prusiano von Clausewitz (1780-1831), para quien la guerra o la violencia extrema es otra forma de la política:

Ambas, democracia y dictadura, son dos modalidades de la política, y constituyen el ámbito alternante en el cual se debaten las contradicciones sociales. La democracia cuya forma simulan, es el lugar del poder bueno, árbitro pacificante de los conflictos sociales. Ámbito abierto para un juego aparentemente libre de amenazas, esta pacificación resulta del terror del genocidio

¹³ Algunos de ellos reeditados en Rozitchner, 2015.

¹⁴ Las cursivas son nuestras.

anterior que quedó todavía activo. De esa amenaza callada, pero ardiendo aún en nuestra carne viva, depende nuestra gracia presente (2003: 27).

III) En Clausewitz no sólo la guerra es un medio de la política. En términos de Rozitchner, la política posee una doble apariencia: dictadura, es decir guerra sin política; y democracia, o sea, política sin guerra (2003: 28-29). La democracia aparece entonces como tregua: “Un ámbito de tregua con la población derrotada, donde el vencedor, la dictadura, puede ya darse el lujo de abrir un espacio jurídico cuyas leyes y cuya política vuelven a resurgir en el campo de la democracia que le continúa” (2003: 30).

Es lo que ocurrió en el período menemista (1989-1999), un “ajuste terrorista democrático en la economía”:

En la dictadura se destruyeron los lazos sociales, cada uno volvió a separarse de los otros, a sentir que tenía que defender su propia vida. Pero eso se ratifica, bajo otra modalidad, ahora en la economía neoliberalizada. Entonces se nos concede la gracia de darnos ‘libertad’: sucede que ya no representamos ningún riesgo, aceptamos todo lo que nos imponen. Hasta legamos a pedir que lo hagan (2003: 30).

IV) Las posibilidades de una política popular efectiva no residen en la capacidad ofensiva, siempre menor a la del poder dominador, sino en las cualidades defensivas: “La ofensiva va a la conquista de la riqueza ajena, la defensiva en cambio trata de no ser despojada de lo que le es propio” (2003: 32). Siguiendo también a Clausewitz, ese poder defensivo reside en una fuerza moral que no tienen los dominadores. Se trata de una estructura subjetiva que Rozitchner interpreta como anhelos de justicia que “mueven a los cuerpos colectivos”. Esa estructura subjetiva es la que “por ahora, entre nosotros, está vencida” (2003: 32). Hay que descubrir las propias fuerzas, es decir, el poder real que se tiene y que está presente “en la corporeidad viva” de las mayorías. Si no se es capaz de organizar esta corporeidad viva, “la democracia será aceptada como una apariencia consoladora de nuestro fracaso y de nuestras desventuras” (2003: 33). Asimismo, el terror permanece por mucho tiempo en la sociedad, porque:

El efecto fundamental del terror consiste en que no accede a la conciencia. La angustia que produce al aterrarnos nos escinde, penetra en la profundidad del cuerpo, y la conciencia queda anulada en su libertad crítica y de pensamiento” (2003: 34).

El terror llega hasta el inconsciente, rompe los lazos sociales, inmoviliza y se piensa irremediamente en cuidarse sólo a sí mismo (2003: 35).

V) La izquierda no se preocupó por los modos en que la dominación penetra en la estructura subjetiva de los sujetos. Ignora entonces el vínculo entre la historia personal y la historia colectiva: lo que “cada uno no sabe pero actúa, es muy importante cuando pensamos al ciudadano como sujeto político” (2003: 35). A diferencia de la izquierda, el poder, en este caso militar, sabe a la perfección lo que significa una subjetividad resistente. Por eso dicho poder distingue tres niveles: primero la conciencia, luego la preconciencia donde opera el imaginario y por último el inconsciente, que sólo puede ser transformado por el terror. Terror aplicado también en democracia (2003: 34).

VI) La izquierda olvida que la organización psíquica de los individuos es también un problema político. Esa estructura psíquica está constituida por estratos y el más profundo, inconsciente y arcaico es el nacimiento. Es la unidad simbiótica del niño con la madre: “de esta unidad primaria el cuerpo infantil se irá abriendo y extendiendo al espacio social histórico adulto” (2003: 36). Más allá de su maduración como cuerpo y autonomización respecto al cuerpo de la madre hasta alcanzar la conciencia, la marca de esa unidad primigenia permanece. Sin embargo, en el racionalismo occidental cristiano, la razón pierde ese fundamento:

El adulto racionalista y cristiano, aunque sea ateo, es idealista: reprime la madre, la *mater*, el materialismo primero que funda la conciencia. Porque la conciencia patriarcal que luego adquirimos, que es el lugar de clarividencia y de conocimiento, ignora lo fundamental de su propio origen. Ignora el proceso corporal, imaginario y simbólico por medio del cual la conciencia se constituyó como conciencia. Y esto es lo importante: nosotros no tenemos conciencia del proceso histórico individual que nos produjo como seres conscientes adaptados (2003: 36-37).¹⁵

En tiempos de terror, se reaviva la marca arcaica materna, se busca cobijo en ella ante la desaparición de todo poder histórico de protección y contención. Pero es el terror el que logra penetrar en ese “fundamento arcaico materno y trata de anular aún ese último lugar de resistencia” (2003: 37).

VII) Quien primero logra esa intromisión terrorífica es el cristianismo. No hay capitalismo ni neoliberalización sin cristianismo (2003: 38).

¹⁵ La cursiva es del original.

Para Rozitchner la religión cristiana “elaboró el fundamento subjetivo inconsciente, las coordenadas básicas sobre las que se apoya la dominación en Occidente” (2003: 37). Las primeras figuras protectoras, padre y madre, son diluidas; y el hijo queda solo. El cristianismo hace desaparecer el padre carnal y produce un Dios Padre espiritual. De la misma forma transforma a la madre protectora y carnal en madre virgen, inmaculada, que no siente placer, madre sin deseo y negadora de la carne (2003: 39-40). La madre arcaica es el impulso carnal-vital, el deseo de vivir, fuerza viva que alimenta resistencias y rebeldías. El Jesús rebelde condenado a morir por enfrentar al poder es deformado y ocultado por el cristianismo como aquel que sacrifica su cuerpo “siguiendo el ejemplo de su madre al convertirse en Virgen” (2003: 41). Para Rozitchner la emancipación supone pensar no sólo la economía y la política, sino también la religión en tanto “producción histórica de sujetos vencidos” (2003: 42). Ante el fetiche materno de la Virgen María el autor opondrá las Madres de la Plaza, ellas vuelven a “engendrar a sus hijos asesinados por rebeldes ahora en la realidad política, como un nuevo lugar de vida” (2003: 42).

La democracia utopizada y economía para minorías

La democracia utopizada es un recurso más del poder de la dominación para justificar la represión de las demandas de los subalternos. La democracia se cancela como posibilidad mediadora para la emancipación cuando es utopizada; cuando se le concibe imaginariamente como institución perfecta y pura, desasida de la conflictividad histórica y de las “aspiraciones populares”. De allí que en nombre de “la verdadera” democracia se reprime todo intento de democratización, principalmente cuando éstos se orientan hacia una transformación de la estructura económica de la sociedad. Es un utopismo de carácter formalista y abstracto, vacío de utopías críticas del orden. El utopismo es la expresión de la ideología de la pureza y desestima toda mediación histórica que interpele las formalidades legalizadas y normativizadas en una sociedad. En cambio, las utopías adquieren potencia crítica cuando incorporan la factibilidad de las praxis emancipatorias en su crítica.

Franz Hinkelammert (Alemania, 1931), a lo largo de su producción teórica, tanto en Chile como en Costa Rica, ha trabajado esta tesis desde una crítica a la razón utópica (Hinkelammert, 2002). Para nuestra lectura, el utopismo es además desencanto hecho política, expresión de la despolitización como política cotidiana; pureza moral e ideológica que termina

socavando la democracia no sólo como proceso de emancipación sino, incluso, como mero sistema formal.

Veamos algunos de los argumentos centrales de su interpretación (Cf. Asselborn, Carlos, 2015; Cerutti Guldberg, et. al. 2015):

I) Las democracias latinoamericanas no fueron las mismas luego de las dictaduras de seguridad nacional. Las consecuencias económicas, políticas y sociales deterioraron de tal modo las estructuras de la sociedad que fue imposible siquiera pensar en una vuelta a las democracias liberales pre-dictatoriales. Esta situación es la que, para Hinkelammert, condiciona los debates sobre la democracia y la democratización. Todo intento de redemocratización será posible si se posee la capacidad para solucionar las crisis económicas, sociales y políticas anteriores de modo distinto al llevado a cabo por las dictaduras. Entre los condicionantes de más peso aparece el problema económico de las mayorías, relegado por la preocupación en torno a la restitución de las reglas del “juego político”. Esto puede observarse en el hecho de que aún hoy, luego de varias décadas de vida democrática, existen serias dificultades para revisar leyes y decretos referidos a las economías nacionales, imparcidos durante los regímenes dictatoriales burgueses.

II) Pueden distinguirse tres modos de ordenamiento social durante el período comprendido entre los años sesenta y mediados de los ochenta del siglo pasado: a) *democracias liberales*, b) *dictaduras de seguridad nacional* y c) *democracias de seguridad nacional*. Los procesos de recuperación de la institucionalidad democrática, apoyados por los Estados Unidos, no estarán orientados a disolver el Estado de Seguridad Nacional sino a racionalizarlo (Hinkelammert, 1987: 214). En la *democracia liberal* existe una aparente ambivalencia, fatal para ella misma. Al ser democracia formal está abierta a diversas transformaciones, incluso de sus relaciones de producción. Pero como democracia burguesa, tiene un único y determinado contenido económico-social de matriz capitalista. Ahora bien, por ser democracia burguesa debe promover su transformación en el caso de que la misma sociedad burguesa no sea capaz de integrar económicamente a la población, la cual ha adquirido el derecho al voto universal. Las dictaduras tienen, por lo tanto, la función de anular y desactivar esta paradoja:

En el grado en que el sistema capitalista no logra la integración económica de la población, el voto universal lleva a la transformación de la democracia liberal de masas y de la propia sociedad burguesa. La democracia liberal se vuelca ahora contra sí misma. O vuelve a la democracia liberal de minorías, o tiene que ser transformada en democracia de Seguridad Nacional,

la que quita expresamente al poder político representativo la soberanía y lo transforma en poder autónomo. Como tal, se limita a la ejecución de una política, que es trazada por otro poder soberano. No siendo posible el regreso a la democracia minoritaria, la democracia liberal es disuelta por los propios partidos de esa democracia liberal (Hinkelammert, 1987: 220-221).

III) Las *democracias de Seguridad Nacional* solucionan el problema de la ambivalencia propia de las democracias liberales de masas. Para Hinkelammert las democracias liberales de masas mostraron cierta estabilidad en los países centrales: empleo, sistemas de seguridad social, distribución de los ingresos, que permitieron un alto grado de integración de la población. Estas políticas, que siempre fueron exigencias de los socialismos, al concretarse, obligan a los mismos partidos socialistas revolucionarios a transformarse en partidos reformistas. La confianza en la capacidad de la *democracia liberal de masas* de disolver los movimientos revolucionarios e integrar a la sociedad llega hasta la crisis del petróleo de 1973. En los países centrales se habla ahora de democracias controladas frente a los “efectos anarquizantes” de los movimientos ligados a la “democracia emancipativa”. No ocurre lo mismo en América Latina, donde las energías están puestas en defender la democracia liberal frente a los movimientos socialistas. Estas tendencias, aunque disímiles geopolíticamente, parecen combinarse en el modo en cómo se pretende disolver la revolución mediante el reformismo de los estados burgueses. Así lo demostraron las perspectivas de la CEPAL, el modelo de sustitución de importaciones y la legalización de los sindicatos. Nuestro autor ejemplifica con casos históricos, como lo fueron el peronismo argentino y la promoción popular de la democracia cristiana chilena, basados en ejemplos europeos como los de Holanda, Bélgica, Suecia, Francia y Alemania (1987: 223). Sin embargo, el desarrollismo entra en crisis al radicalizarse la tendencia contradictoria entre el crecimiento de la productividad del trabajo y el estancamiento del empleo, en otras palabras: el crecimiento industrial y el aumento de la pobreza, que estrechan significativamente el espacio para las reformas. Tal situación trae aparejada una crisis de legitimidad de los movimientos populistas y de la propia democracia liberal, y refuerzan el surgimiento de las tendencias revolucionarias. Incluso los mismos movimientos populistas y reformistas se transforman en movimientos revolucionarios.

IV) Para Hinkelammert en América Latina aparece algo totalmente inconcebible en Europa: un reformismo revolucionario, que es la más dinámica de las fuerzas en los movimientos socialistas latinoamericanos. En

esa situación, el reformismo no podía no ser revolucionario (1987: 225). Por lo tanto, en América Latina, la discusión entre revolución o reforma oscurece el debate. Aquí las reformas no fueron eficaces, de haberlo sido, las fuerzas revolucionarias estarían adormecidas:

Por lo menos en América Latina, la revolución aparece con la frustración de esfuerzos reformistas serios e impostergables frente a los límites impuestos por las propias estructuras de la sociedad burguesa vigente. Y donde no es esa la razón, los movimientos revolucionarios se transforman ellos mismos en sectas demagógicas, sin ninguna vocación mayoritaria (1987: 226).

Frente a estas expresiones revolucionarias, la burguesía tiende a redefinirse. Se mitifica la democracia liberal y se llega a defender un utopismo democrático que es utilizado contra las tendencias de ampliación de la democracia con respecto a los derechos sociales y económicos. El mito democrático se basa en la pureza de sus valores tales como tolerancia, pluralismo, pura paz, y se des-historifica la propia democracia: “la democracia llega a ser una palabra para una ética social de relaciones humanas entre gentes que no tienen problema económico alguno” (1987: 226). Las reivindicaciones populares son ahora exigencias, desmesura, producto de la envidia y la soberbia. Para estas perspectivas ninguna de estas reivindicaciones son “democráticas”. De allí que la disyuntiva, para los partidos de la democracia liberal, se dirime ahora entre democracia o reformas. El mismo reformismo del estado burgués es visto como subversión de la democracia. Con este argumento,

el utopismo democrático de los grupos dominantes de la sociedad burguesa llama a las FFAA para salvar la democracia de la reivindicación popular, para salvar a la democracia del pueblo. El utopismo democrático llama a la dictadura de Seguridad Nacional, la promueve y, por fin, la instala (1987: 227).

Y estas dictaduras intervienen para hacer desaparecer cualquier interpelación.

V) Para Hinkelammert los terrorismos de Estado están asentados en una pseudomística del utopismo democrático y su ideología purista que ejerce el terror como garantía de su estabilidad y continuación en la sociedad: “El miedo de que vuelva el terrorismo de Estado, es el resorte del regreso a la democracia pura y sin apellido, cuya legitimidad ya no depende de la solución de ningún problema concreto” (1987: 227-228).

VI) Por lo tanto, las democracias de Seguridad Nacional se legitiman desde el mito de una democracia protegida de las aspiraciones populares, una democracia que habla de diálogos y no de intereses. La radicalización de este mito demanda siempre más represión. La “democracia pura” reclama el carácter de Seguridad Nacional y su estabilidad está dada por una estructura de poder político “que asegura que la muerte por el aparato represivo es más terrible que aceptar la muerte por hambre. Sobre esta base, la democracia abstracta se hace realidad” (1987: 228). Así, la mitificación de la democracia se produce en el momento en que el pensamiento burgués abandona la reflexión sobre la soberanía popular. Hinkelammert describe un proceso más de fetichización de las instituciones, donde la utopía, en tanto imaginación de lo imposible para pensar lo posible, es anulada por la utopización, convirtiéndose entonces en instrumento de dominación.

Para nuestra interpretación, la utopización de los procesos históricos, de los sujetos y de las instituciones es un problema alojado también en la subjetividad individual y colectiva. Es una forma de sentir que simplifica la realidad en buenos y malos. Porque el utopismo piensa y siente la realidad (los conflictos, los actores políticos y las mediaciones institucionales) desde la pulcritud ético-política. Desde esa sensibilidad higiénica, todo está sucio y frente a esta suciedad sólo está el individuo aislado, sin posibilidad de reconstituir lazos sociales ya que también éstos han sido contaminados. Se trata de un componente sensible-subjetivo que abunda en el imaginario social cotidiano. Ese imaginario utopista deviene fascismo y violencia, mezcla de asco por las clases subalternas y preocupación por las formas. Su cuna es el profundo sentimiento de insatisfacción y frustración –especialmente manifiesta en las clases medias (Semán, 2016)–, y el sentimiento de impotencia, presente también en los supuestos sujetos políticos críticos. Insatisfacción por no tener experiencia histórico-corporal de una realidad que fue previamente idealizada. Impotencia por no encontrar los sujetos puros necesarios para la transformación. De modo que el hombre común siempre se siente más insatisfecho y menos impotente. Cree en su impulso y confía que con su sacrificio y mérito llegará a alcanzar alguna porción de ese mundo, ensoñado como bueno, limpio y ordenado. Esa mala utopía ha poblado y potenciado un imaginario que negará toda novedad histórica revolucionaria.

DEMOCRACIAS SIN CUERPOS Y DEMOCRACIAS EN BUSCA DE CUERPOS

Hay y hubo democracias sin cuerpos. Las *democracias sin cuerpos* son aquellas donde prima la formalidad, la ley, las instituciones, la división de poderes del Estado, la libertad individual sometida a la normatividad vigente en detrimento de la capacidad subjetiva de interpelación cuando estos constructos se fetichizan. Producto del reordenamiento que impondrá la modernidad, la democracia oficia de alma que controla al cuerpo, siempre amenazante con su desmesura.¹⁶ Es la ley del vencedor impresa en el “corazón”, en el cuerpo, en la carne social: democracias fetichizadas.

Las *democracias en busca de cuerpos* refieren a todos aquellos procesos históricos de emancipación que interpelan el primado de la formalidad y normatividad vigente en las relaciones sociales. Democracia entendida como pluralidad de procesos democratizadores en tanto experiencias colectivas emancipatorias. Procesos cuyo contenido material que le da sentido, permite abrir e instituir espacios y tiempos donde se forjan momentos de subjetivación política, es decir, de politización de las necesidades y de los deseos. Dicho de otro modo: se trata de democracias con capacidad para activar tiempos y espacios de desfetichización.

Las tesis de Rozitchner proponen repensar el vínculo ineludible entre proceso histórico de construcción de una subjetividad que ha interiorizado el terror y los modos de comprender la democracia desde ese mismo terror. Porque la carne aterrorizada resta cuerpo a la democracia y es la materia para constituir individuos impotentes, insensibles y sacrificiales;

¹⁶ En un documento fechado en septiembre de 1981, La Multipartidaria, órgano que aglutinaba los partidos políticos más representativos de Argentina y que abogaba por la recuperación de la institucionalidad democrática, diagnosticará: “La etapa de la subversión deshumanizada y violenta ha concluido. Junto a la acción de las Fuerzas Armadas existió el firme rechazo de la conciencia moral del pueblo que supo ver en la subversión la expresión de la desmesura, la insensatez y el crimen. Esa misma conciencia moral alentada por las grandes ideas éticas de la paz y el respeto a la persona humana rechazó falsas soluciones de agresión y dolor y es la que en esta hora reclama la recuperación inmediata del estado de derecho” (AAVV, 1982: 28). Para esta lectura, el pueblo argentino y su conciencia moral rechazó los “dos demonios” y la misma Multipartidaria se presentará como demostración de que es posible unirse, dejando atrás “viejas rivalidades”: por fin se había alcanzado una madurez para vivir “en democracia”. Para nosotros, salvando las distancias con respecto al contexto epocal, se trata de un modo de comprender la democracia desde el terror y el utopismo, ¿persiste algo de todo ello en los sentimientos políticos de la sociedad argentina contemporánea?

“el poder clavó su aguijón de muerte en mi cuerpo para que no sienta nada”, afirma (Rozitchner, 2003: 319). Y este proceso se replica en la democracia. De allí la importancia de volver sobre ello en contextos de restauración democrática-neoliberal.

Hinkelammert, con su crítica a la utopización de la democracia como freno a procesos de democratización, ofrece insumos para seguir pensando cómo y por qué el formalismo y el utopismo democrático –libertad individual + propiedad + instituciones = ley– logran inmiscuirse en la subjetividad carnal-corporal de grandes porciones de la sociedad. Subjetividad que rechaza afectivamente los procesos de democratización, especialmente los llevados a cabo por los pobres y subalternos de la sociedad.

Nos propusimos releer las perspectivas aludidas porque en ellas subyace el supuesto de que radicalizar la democracia exige desmontar una sensibilidad/subjetividad colonizada y adiestrada para frenar las democracias en busca de cuerpos.

La democracia emancipatoria exigiría organizar “el corazón” en oposición al organizado por los sistemas de dominación. “Organizar el corazón” significa aquí *colonizar* la sensibilidad o *liberar* sus potencialidades emancipatorias. Y decir sensibilidad es decir: emociones, pasiones, deseos y sentimientos; miedo, terror, odio, asco, amor, angustia, esperanza, confianza y desconfianza, resentimiento, gozo, placer; todos nombres con los que se puede rebasar el concepto de “sensibilidad”. Por supuesto que sostener la necesidad de organizar “el corazón” en función de la emancipación puede suscitar sospechas de manipulación, totalitarismo y voluntarismo salvacionista. A pesar de ello, nos parece elemental sostener la pregunta: ¿alcanza con desmantelar los mecanismos con los cuales se colonizan los corazones, es decir, eso que llamamos sensibilidad? ¿Es que de aquí en más irrumpirá por añadidura el nuevo corazón, la nueva sensibilidad? La tarea es por demás compleja, ardua y conflictiva y, las más de las veces, no encuentra sujetos que la lleven a cabo porque éstos se cansan o terminan enredados en esas mismas seducciones placentero-opresivas.

¿Qué economía, qué educación, qué Estado, entre otras mediaciones sociales, será necesario proponer para construir colectivamente nuevos deseos, nuevas formas de sensibilidad, nuevas formas de gozar? ¿Cabría en esas praxis algún tipo de prohibiciones?¹⁷ Por ejemplo: ¿Se llamaría

¹⁷ Cf. Las tesis de Eduardo Grüner en torno a la prohibición productiva, así por ejemplo: “La ficción social negativa de la prohibición, entonces, busca el muy material efecto de

a la austeridad para frenar el consumo como práctica jerarquizadora y, por lo mismo, antidemocrática? Incluso más, prohibir modos de gozar y llamar a la austeridad, ¿no han sido desde siempre recursos para sostener y reproducir sociedades conformistas y desiguales? Entonces: ¿pueden abrirse posibilidades para pensar otra democracia sin preguntarnos por los modos de gozar?, ¿en manos de quiénes ha estado la hegemonía del ocio, la alegría y el tiempo libre?, ¿no hay allí un núcleo subjetivo a revisar para destrabar los procesos de democratización de las sensibilidades sociales?, ¿no podría leerse desde esta perspectiva la historia política de nuestras sociedades latinoamericanas y, para nuestro caso, de la historia político-subjetiva del país? En nuestro contexto nacional: ¿qué praxis, movimientos y colectivos políticos lograron producir un quiebre crítico y emancipatorio en la subjetividad/sensibilidad de la sociedad argentina, es decir, en su modo de sentir la realidad y las relaciones sociales? Y por último ¿qué quedó de todo ello? Porque el poder de dominación parece que ha sido más eficaz y, por supuesto, más violento y cínico a la hora de instaurar esas transformaciones en el “corazón”, en el cuerpo, en la carne social.

Las preguntas que nos hacemos exigen, por supuesto, mayor rigor conceptual y justificación teórica. Pero las proponemos como expresión de un nuevo ciclo histórico abierto en el país y en el Cono Sur latinoamericano: ¿cómo organizar, en consecuencia, el corazón para impedir que esta época profundice aquellos deseos aterrorizados y, por eso mismo no democráticos, en la vida cotidiana del “hombre de la calle”, ese individuo que vota con odio y esperanza y se entretiene contemplando la sonrisa del amo? ¿Cómo organizar el corazón cuando experimentamos también que ese mismo “hombre de la calle” es el que habita en nosotros y en ciertos pedazos de sujetos políticos críticos? ¿No habrá que volver entonces a revisar, problematizar y debatir el parentesco de la democracia con la revolución?, como afirma Ansaldi:

organizar la sociedad en torno de ciertos imaginarios que orienten sus prácticas positivas. El verdadero poder, decíamos, el más insidioso, el que cala más profundamente en la subjetividad social o en las pulsiones colectivas, [...] ese verdadero poder no hay que buscarlo tanto en la acción prohibitiva –aunque sin ella el poder no podría existir como tal– sino en la articulación entre esa acción prohibitiva y la producción de determinados objetos de deseo sustitutivos de lo prohibido” (Grüner, 2009: 94). Las cursivas son del original.

Es que, quiérase o no, en el eventual caso de una radicalización de la democracia que ponga en peligro (real o imaginado) el orden, el poder y los privilegios de la clase dominante (y de las auxiliares de ellas), lo que será punto fundamental de la agenda tendrá el clásico nombre de revolución. Que podrá ser sólo política (cambia la estructura del poder político y la forma del Estado), o bien social (cambia la estructura de la sociedad y, por consiguiente, la del Estado). Entonces, democracia y revolución deberían mostrarse distantes del estereotipo que las presenta como antagónicas y excluyentes, como también de aquel otro que reduce la revolución a la violencia (2014: 29).

Tal vez, historiar las pocas o muchas transformaciones subjetivas emancipatorias sea la punta del ovillo con la cual se comience a recuperar sentimientos y formas de gozar arrebatadas, expoliadas y privatizadas. Quizás así podamos recobrar algo de esa alegría robada y violada por la alegría neoliberal sin que esto devenga memoria estéril o gozo escindido de la vida cotidiana.

BIBLIOGRAFÍA

- ACOSTA Y. (2008); *Filosofía latinoamericana y democracia en clave de derechos humanos*. Montevideo: Nordan-Comunidad.
- ANSALDI W. (2014); “De la vox populi, vox deus, a la vox populi, vox mercatus. La cuestión de la democracia y la democracia en cuestión” en *Revista Estudios* nº 31, CEA-UNC, Córdoba, Enero-Junio 2014, pp. 13-31.
- ANSALDI W., GIORDANO V. (2012); *América Latina, la construcción del orden. Tomo II: de las sociedades de masas a las sociedades en proceso de reestructuración*. Buenos Aires: Ariel.
- ASSELBORN, C. (2015); “La supresión de la democracia por medio del utopismo democrático”, en M. L. Gili y G. Pérez Zavala compiladoras: *Estudios latinoamericanos: diálogos interdisciplinarios sobre sociedad, historia, cultura, frontera y territorio I* - 1a ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Aspha, 2015, pp. 115-117.
- AVV (1982); *La propuesta de la multipartidaria*. Buenos Aires: El Cid Editor.
- CERUTTI GULDBERG, H., VILLACORTA C., ASSELBORN, C., PACHECO, O. CRUZ, G. (2015); “Filosofar desde sujetos y procesos liberadores de Nuestra América”, en M. L. Gili y G. Pérez Zavala compiladoras: *Estudios latinoamericanos: diálogos interdisciplinarios sobre sociedad, historia, cultura, frontera y territorio I* - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Aspha, 2015, pp. 107-125.

- FERRERO, R. (2013); “Hoy la democracia necesita que pongamos toda la carne al asador”, en <http://www.cra.org.ar/0/vnc/nota.vnc?id=7730>, consultado el 7 de julio de 2016.
- GRÜNER, E. (2009); “Elogio (no del todo en broma) de lo prohibido” en *Revista Pensamiento de los Confines* N° 23/24, FCE, Buenos Aires: Abril 2009, pp. 89-98.
- GUZMAN, P. (2004), coproducción, guión y dirección; *Salvador Allende*. Documental.
- HINKELAMMERT F. (1972); “La situación de la sexualidad dentro del materialismo histórico”, en *Cuadernos de la Realidad Nacional*, Universidad Católica de Chile, CEREN, N° 12, Abril de 1972, p. 229. Reeditado en HINKELAMMERT, F. (2017); *Franz Josef Hinkelammert: la vida o el capital: el grito del sujeto vivo y corporal frente a la ley del mercado*; edición y prólogo a cargo de E. FERNÁNDEZ NADAL, Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO/ALAS, pp. 271-292.
- , (1987); *Democracia y Totalitarismo*, Costa Rica: DEI.
- , (2001); *El nihilismo al desnudo: los tiempos de la globalización*. Santiago de Chile: Editorial Lom.
- , (2002); *Crítica de la razón utópica*. Edición ampliada y revisada, Bilbao Desclee de Brouwer.
- JELIN, E. (2010); *Pan y afectos. La transformación de las familias*. Buenos Aires: FCE.
- LECHNER, N. (1986); *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas-Siglo XXI.
- , (1990); *Los patios interiores de la democracia. Subjetividad y política*. Chile: FCE, (1ª edición 1988, Chile: FLACSO).
- , (2015); *Obras IV. Política y subjetividad, 1995-2003*, edición a cargo de I. Semo, F. Valdés Ugalde, P. Gutiérrez, México: FCE, FLACSO.
- MEJÍA GODOY, L. E. (con Mancotal) (1983); “Para construir la Patria” en *Para construir la patria*, LP, Nicaragua.
- NANCY, J. (2003); *Corpus*. Madrid: Arena Libros.
- QUIROGA H. (2004); *El tiempo del ‘Proceso’. Conflictos y coincidencias entre políticos y militares. 1976-1983*. (Segunda Edición revisada y ampliada), Rosario: Editorial Fundación Ross y Homo Sapiens Ediciones.
- , (2005) “El tiempo del proceso”, en *Nueva Historia Argentina Tomo 10, Dictadura y democracia: 1976-2001*. Dirección del tomo: Juan Suriano, Buenos Aires: Sudamericana, pp. 33-86.
- RODRÍGUEZ MOLAS R. (1985); *Historia de la tortura y el orden represivo en la Argentina*. Buenos Aires: Eudeba.

- ROITMAN ROSENMAN, M. (2001); *La razones de la democracia. América Latina y la democracia*. Segunda edición revisada y aumentada. Madrid: Sequitur-CLACSO.
- ROZITCHNER, L. (2003); *El terror y la gracia*. Buenos Aires: Grupo Editorial Norma.
- , (2015); *Escritos políticos*. Prólogo de Diego Andrés Sztulwark; Cristián Sucksdorf. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Biblioteca Nacional.
- SEMÁN P. (2016); “Las clases medias y la imposibilidad de parar de sufrir”, en H. Vanoli, P. Semán y J. Trímboli (Prólogo de Hinde Pomeraniec) (2016); *¿Qué quiere la clase media?*. Buenos Aires: Capital Intelectual, pp. 65-87.
- TORRES RIVAS, E. (2011); “Interrogando al pensamiento crítico latinoamericano” en *Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano*, N° 43, Año 4, 17 de septiembre de 2011, Buenos Aires, CLACSO, pp. 3-4.

