

**EL ESTADO COMO PROBLEMA CONCEPTUAL: ESCRITURA,
RELIGIÓN Y POLÍTICA EN GUERRILLAS
LATINOAMERICANAS 1950-1980**

Francisco Angeles

A DISSERTATION

in

Hispanic Studies For the Graduate Group in Romance Languages

Presented to the Faculties of the University of Pennsylvania

in

Partial Fulfillment of the Requirements for the

Degree of Doctor of Philosophy

2017

Supervisor of Dissertation

Román de la Campa

Edwin B. and Lenore R. Williams Professor of Romance Languages

Graduate Group Chairperson

Ericka Beckman

Associate Professor of Romance Languages

Dissertation Committee:

Ericka Beckman, Associate Professor of Romance Languages

Marie Elise Escalante, Visiting Assistant Professor of Spanish

Enrique Sacerio-Garí, Dorothy Nepper Marshall Professor of Hispanic Studies

EL ESTADO COMO PROBLEMA CONCEPTUAL: ESCRITURA, RELIGIÓN Y
POLÍTICA EN GUERRILLAS LATINOAMERICANAS 1950-1980

COPYRIGHT

2017

Francisco Angeles

This work is licensed under the

Creative Commons Attribution-

NonCommercial-ShareAlike 3.0

License

To view a copy of this license, visit

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/us/>

AGRADECIMIENTOS

Agradezco en primer lugar a Román de la Campa, mi director de tesis, por todas las conversaciones y consejos recibidos durante mis años de estudiante doctoral, y también por su apoyo permanente para darle forma y dirección a este proyecto. En segundo lugar, a Marie Escalante, por su amistad y el interés permanente en mi trabajo. Tercero, a Julio Ramos por su generosidad al compartir sugerencias y conocimientos; y a Enrique Sacerio-Garí, por sus consejos durante el año que tuve la satisfacción de ser su colega en Bryn Mawr College.

Quiero también agradecer a quienes, incluso en la distancia, han sido mis interlocutores permanentes durante este proyecto: Jack Martínez Arias, Sebastián Uribe, Juan Francisco Ugarte y Lenin Pantoja; a mis amigos peruanos de Philadelphia (Roger Santiváñez y Américo Mendoza Mori); a la facultad de Hispanic Studies de University of Pennsylvania, de quienes he intentado aprender todo lo posible durante mi estadía en el departamento; y a mis antiguos colegas de Bryn Mawr College, que siempre estuvieron al tanto de este trabajo durante su etapa final. A todos ellos les agradezco su solidaridad y comprensión en ese momento de tránsito entre los estudios graduados, finalizando la tesis, y el inicio de la vida laboral.

Finalmente, agradezco a mis padres, a quienes incluso a la distancia siempre sentí presentes; y de manera especial Jennifer, mi compañera de siempre.

ABSTRACT**EL ESTADO COMO PROBLEMA CONCEPTUAL: ESCRITURA, RELIGIÓN Y
POLÍTICA EN GUERRILLAS LATINOAMERICANAS 1950-1980**

Francisco Ángeles

Román de la Campa

El surgimiento de los gobiernos de tendencia de izquierda usualmente agrupados bajo el nombre de marea rosada durante la primera década del siglo 21 ha vuelto a poner en cuestión el problema del Estado como agente revolucionario. Si en una época el establecimiento y consolidación del neoliberalismo y del capitalismo transnacional han permitido suponer que la capacidad del Estado ha sido reducida, estos gobiernos representan un reto teórico para evaluar la capacidad que todavía tienen o no los gobiernos. En este trabajo tomo una aproximación histórica a ese problema centrándome en cómo las personas que combatieron al Estado en distintos momentos (Cuba, Perú, Venezuela) conceptualizaron el Estado a través del análisis de textos producidos por los mismos combatientes, y también películas, documentales y novelas que representan y critican o juzgan esos intentos insurgentes centrándome siempre en el concepto del Estado. A partir del análisis he descubierto cómo los movimientos sociales estudiados han tenido una relación conflictiva con el Estado como concepto; en un principio, mirándolo como un ente integral, monolítico y cerrado, basado en una concepción religiosa del poder bajo el cual el Estado ocupaba el lugar de dios; posteriormente, busco momentos en que puede entenderse que esa visión integral del Estado como enemigo a combatir presenta fisuras, al ya no ser visto como ente integral. Lo que llamaré secularización de la actividad política termina siendo de esa manera en un proceso de des-secularización que nos lleva a pensar que la actividad política ya no se encuentra en el Estado por sí mismo, pero sí al avance hacia nuevas formas de política que encuentran ejecución en espacio y acciones determinadas.

TABLE OF CONTENTS

AGRADECIMIENTOS	III
ABSTRACT	IV
TABLE OF CONTENTS	V
INTRODUCCIÓN	VII
CAPÍTULO 1	1
GUERRILLEROS, VAGABUNDOS Y SACERDOTES: RELIGIÓN, SACRIFICIO Y SOBERANÍA EN ERNESTO GUEVARA	1
Guerrilleros y sacerdotes	12
Guerrilleros y vagabundos: lectura y quijotismo revolucionario	28
CAPÍTULO 2	56
GRIETAS, MÁRGENES Y LA (IM)POSIBILIDAD DE CONSTITUCIÓN: LA GUERRILLA PERUANA DE LOS 60	56
Los guerrilleros como redentores: socialismo y mesianismo en <i>El enemigo principal</i> de Jorge Sanjinés	60
Política radical y el (eterno) retorno de la religión: Mayta, utopía y cristianismo	70
Dentro y fuera de la lógica estatal: <i>Tierra o muerte</i> de Hugo Blanco	85
Militarismo dentro y fuera del orden estatal: el caso de Héctor Béjar	104

CAPÍTULO 3	126
EL ESTADO COMO TEXTO: LA INSTITUCIÓN MILITAR COMO LECTURA A TRAICIONAR EN LAS GUERRILLAS VENEZOLANAS	126
Única lectura, dos modos de acción: <i>Los últimos espectadores del acorazado Potemkin</i> de Ana Teresa Torres	152
Hacia una posible ruptura de la esencia militar: la desobediencia	172
EPÍLOGO	192
BIBLIOGRAFÍA	196

INTRODUCCIÓN

EL ESTADO COMO PROBLEMA CONCEPTUAL: ESCRITURA, RELIGIÓN Y POLÍTICA EN GUERRILLAS LATINOAMERICANAS 1950-1980

En *Philosophy for Militants*, Alan Badiou señala que el marxismo se constituye siempre sobre la base de un gesto doble: como construcción analítica y como intervención política (xi). De esa manera, su “filosofía para militantes” (título que, en mi interpretación, resalta que su lector ideal será aquel que, de uno u otro modo, después de la lectura intentará trasladar la teoría a la acción) permite pensar que existen dos modalidades de práctica filosófica: una, como dispositivo de conocimiento; otra, de transformación. Si nos centramos en la segunda alternativa, encontraremos que un emisor se dirige a un receptor —hablando o escribiendo—y que al interior de su mensaje se produce una confrontación entre materialismo e idealismo, de las cuales el primero sería más adecuado para el marxismo (8-10). Por esa razón, continúa Badiou, la política no es hija de la filosofía sino al contrario: el pensamiento se produce en circunstancias que le resultan externas y previas, como la ciencia, el arte y la política, que funcionan como sus “condiciones” de existencia y le permiten constituirse, pero al mismo tiempo le imponen un límite.

Este primer párrafo no solo introduce de modo muy sumario algunos temas que desarrollaré a lo largo de este trabajo, sino que se refiere a lo que puedo considerar una “metodología” para el mismo: en las páginas que siguen voy a concentrarme en la “filosofía” que una serie de “militantes” exhibieron en una serie de experiencias radicales de la política latinoamericana del siglo XX. O, dicho con más precisión, me centraré en la teoría —implícita en las acciones materiales o explícitamente enunciada en documentos— por una versión radical del militante: el guerrillero. Por eso, todos los antiguos combatientes que analizaré en este trabajo se movieron entre dos frentes: en el plano de las ideas y en la acción política material —es decir, extra-textual o, mejor, *no solo* textual. En el primero de los ámbitos lo hicieron en una doble condición: como lectores (de textos que pueden haberlos impulsado a ejecutar acciones políticas insurgentes) y también como escritores (que registraron las acciones ejecutados a partir de la condición anterior). Por esa razón considero que es muy importante reparar y problematizar la cadena entre escritura, lectura y acción, que puede también ser interpretada como el cruce y retroalimentación entre las “ideas” y la “historia”, para seguir con los términos que utiliza Badiou.

Inicio la escritura de este trabajo con el siguiente presupuesto: si fuera posible separar la política de lo real, si se pudiera pensar que existe algo no-político en lo real, esa parte no-política estaría en principio constituida por las condiciones naturales o geográficas de cierto territorio previas a cualquier tipo de pacto u ordenamiento social. Lo político sería entonces todo aquello que aparece como inscripción en dicha realidad pre-política o todavía-no-política; el acto político sería, de acuerdo con esta lógica, una

marca sobre ese espacio en blanco, una inscripción o una traza –y por tanto un texto. A lo largo de este trabajo pensaré que existe un tipo de inscripción específica –un tipo de texto—al que usualmente se ha agrupado bajo el término genérico de “guerrillas”. Como siempre ocurre con la escritura, la guerrilla en cuanto texto plantea preguntas; se desarrolla sin tener definidos de antemano todos los detalles al que su propio proceso lo irá a conducir; todos los descubrimientos y también las contradicciones con los que se irá encontrando durante su ejecución; incluso desprovistos de la certeza de que puede ser tan difícil alcanzar un hallazgo como darse cuenta de que se alcanzó uno de ellos. Por esa razón, me aproximaré al corpus guerrillero pensándolo más allá (o directamente en contra) de los objetivos que sus propios ejecutores delinearon: la acción como escritura puede entonces interpretarse sin tomar en cuenta los deseos o los propósitos de sus *autores* –autores en un doble sentido: como ejecutores materiales y como escritores que registraron aquellas acciones.

Una pregunta resulta necesaria en este punto: ¿por qué, en la segunda década del siglo XXI, alguien debería utilizar su tiempo y dirigir esfuerzo en escribir sobre guerrilleros latinoamericanos de décadas pasadas? ¿Cómo argumentar la pertinencia de un trabajo sobre antiguos insurgentes después de que incluso ellos mismos declararon su derrota definitiva y, en algunos casos, la claudicación de sus ideales? Tengo, para empezar, una respuesta breve: el interés por los guerrilleros no responde a ningún fetiche con la política radical, sino que viene contextualizado en una discusión más grande que está relacionada al papel del Estado en el ejercicio político contemporáneo. Si fuera posible resumir este tema y sus posibles avenidas de desarrollo en una pregunta de dos

líneas, esta sería: ¿el Estado continúa siendo una instancia necesaria para interrumpir las formas de vida del capitalismo globalizado o en esta época ya ha perdido cualquier posibilidad de constituirse como agente de transformación?¹

Una vez planteada esa pregunta inicial, me correspondía decidir desde dónde abordarla: qué experiencias —y qué tipos de textos— serían capaces de iluminar cómo se ha asumido la cuestión del Estado en la historia política latinoamericana de la segunda mitad del siglo pasado. Mi respuesta fue: a través de los guerrilleros. ¿Por qué los guerrilleros? Este es el momento de la primera apuesta (y por tanto de la primera hipótesis): si existe un *afuera* del Estado, una instancia que se constituye en oposición al poder centralizado del aparato estatal, ese estaría marcado por los guerrilleros en la medida en que quebraron *de facto* el pacto social que determina que el ejercicio legítimo de la violencia está monopolizado por el Estado². El siguiente paso, más complejo, es pensar el Estado como una tensión permanente entre su construcción discursiva y su realidad material. Si uno de los problemas para definirlo es identificar el lugar donde sus límites han quedado establecidos, para los objetivos de este trabajo asumo que dicha frontera es una línea difusa delineada por las acciones políticas de quienes lo combatieron. El *afuera* del Estado sería, bajo este punto de vista, el lugar donde se encuentran quienes lo combatieron. Considero que una exploración del término Estado —o aquello a lo que comúnmente se hace referencia con ese nombre— resulta necesaria para comprender mejor las luchas revolucionarias latinoamericanas de la segunda mitad del siglo XX. Pero no con la intención de escribir para ellas una *historia*, sino para trazar una genealogía que continua vigente —y esa vigencia, no el regodeo nostálgico en un pasado

supuestamente épico con objetivos que podríamos considerar tan solo arqueológicos— determina la importancia de este paseo intelectual por las décadas anteriores.

Existe, en ese sentido, una circunstancia histórica específica que vuelve necesario el análisis del problema del Estado en lo que respecta a su capacidad de agencia: la sucesiva aparición de una serie de gobiernos latinoamericanos con tendencia de “izquierda” usualmente agrupados bajo el nombre de “marea rosada”. A partir de la elección de Hugo Chávez como presidente venezolano en 1998, accedieron a la presidencia de sus respectivos países Evo Morales en Bolivia en 2006 y Rafael Correa en Ecuador en 2007, ambos todavía en el poder en el momento de escritura de estas líneas (2016); y en un segundo nivel, considerado menos radical pero no por ello excluidos como parte del mismo movimiento al menos en el imaginario y en el vocabulario intelectual y periodístico, Néstor Kirchner en Argentina en 2003 (continuado por su esposa Cristina Fernández desde 2007); Luiz Inacio Lula da Silva en Brasil en 2003 (seguido por Dilma Rousseff desde 2011); y en Uruguay por Tabaré Vázquez (2005) y José Mujica (2010)³.

El acceso al poder institucional de estos gobiernos que, con sus diferencias y particularidades se consideran de “izquierda” o directamente “socialistas”, centran la discusión sobre las posibilidades de toda política transformativa hacia el terreno más específico del problema del Estado. Bajo esta perspectiva, el Estado puede ser visto tanto como un dispositivo eficaz —acaso el único— para ejecutar los cambios profundos que se consideran necesarios para la sociedad, pero también como un estorbo en la búsqueda del

mismo objetivo. Como veremos más adelante, esas dos han sido las alternativas más extremas al pensar cómo darle forma al nunca del todo exterminado espíritu revolucionario. Bajo la primera perspectiva, la única opción real es capturar el Estado – tomar control del gobierno y del poder institucional— para utilizarlo en propio beneficio; bajo la segunda, se debía eliminarlo a través de la imposición del anarquismo o de lo que desde *El Estado y la revolución* (1917) Lenin llamaba “extinción del Estado”: una progresiva desaparición que resultaría natural en la medida en que las clases sociales dejaran de existir y, en consecuencia, su permanencia como reguladora de la lucha entre ellas terminara siendo innecesaria. A pesar de que ambas posiciones ganaron múltiples seguidores entre los guerrilleros no solo en Latinoamérica ni solo en la segunda mitad del siglo XX, ninguna de las dos contempló una posición que –a falta de mejor término— podría llamar *intermedia*; una tercera vía más adecuada para internarse en la complejidad del aparato estatal y pensarlo como *concepto*. En sentido contrario, este trabajo pretende cuestionar la unidad del aparato estatal e iluminar las grietas del Estado en cuanto *forma* bajo la certeza de que ninguna estrategia política o militar puede resultar efectiva sin que antes hayamos traspasado ese ejercicio conceptual.

Como punto de partida para trazar una dirección hacia el análisis de cómo el Estado resulta una forma que por su misma naturaleza nos conduce a su cuestionamiento, voy a apropiarme de los términos opuestos –pero necesariamente complementarios— que trabajó Antonio Negri en *Insurgencias* (1999): poder constituyente y poder constituido. El primero de ellos hace referencia a la energía creativa y el potencial transformador con el que los seres humanos se encuentran para ejecutar cambios efectivos en la realidad; el

segundo, a la serie de mecanismos institucionales creados para darle forma y dirección (control y restricción) a todo lo anterior. La máxima expresión del poder constituido sería ese aparato múltiple conocido como Estado. Bajo ese esquema, Negri repasa las distintas conceptualizaciones que han definido al poder constituyente a lo largo de la historia del pensamiento político, y las clasifica en tres: trascendente, inmanente e integral.

En la primera de ellas —la única a la que me referiré por el momento —Negri congrega a la versión de Estado desarrollada por Hegel, al pacto social de Rousseau, a las ideas sobre el mismo tema desarrolladas previamente por Thomas Hobbes, y a la misma noción de que existe algo a lo que podemos llamar *general will*. De acuerdo con Negri, todas estas conceptualizaciones tienden a la institucionalización; todas proponen un ingreso al sistema jurídico y, por tanto, asumen que el poder constituyente precede al constituido y en algún momento entrará en tensión con este último. Sin embargo, también defienden que ninguna acción puede ser efectivamente realizada por el poder constituyente. Por esa razón, a pesar del reconocimiento de que este preexiste a su formalización, argumentan que no existe otro modo de operación real que a través de su paso hacia la esfera constituida, que está representada por el parlamento, el gobierno, las instituciones públicas, todo lo cual puede ser expresado en una única palabra: Estado (Negri 4-5).

El tránsito, o traducción, entre uno y otro poder será el marco bajo el cual estudiaré de qué manera tanto la acción como el pensamiento se han acercado al problema del Estado para, a partir de ahí, analizar las posibilidades actuales de

transformación. En la teoría contemporánea, un caso paradigmático de la vertiente no-estatal es el trabajo conjunto que emprendieron Michael Hardt y el mismo Antonio Negri en las últimas dos décadas. Los autores de la trilogía iniciada con la publicación de *Empire* (2000) parten del presupuesto de que la contemporaneidad ya no puede ser asimilada con categorías que, si bien pudieron resultar útiles durante el siglo pasado, han caducado ante una realidad que desborda los espacios del Estado-nación. Los capitales transnacionales, las migraciones masivas y el flujo de información alrededor del mundo, sostienen ambos autores, volvieron obsoleta la configuración nacional⁴. Más cercano a la experiencia latinoamericana –aunque no restringido a ella y sin renunciar a constituirse como “teoría política” y no como crónica, antropología o historia— la perspectiva post-nacional es también la base del horizonte teórico que sigue John Holloway en *Change the World Without Taking Power* (2002). Holloway sostiene que hoy no tiene sentido discutir si el camino de la transformación pasa por la reforma o por la revolución, las dos vías que eran consideradas posibles un siglo atrás, en la época de debates como el que sostuvieron Rosa Luxemburgo y Eduard Bernstein (11). Reforma o revolución es un debate caduco, sostiene Holloway, ya que ambos toman como punto de partida el control del aparato estatal en un momento en el cual el Estado-Nación, sometido a los capitales transnacionales, ya no dispone de mayor capacidad de acción.

Aunque en principio esta idea concuerda con lo trabajado por los autores de *Empire*, las propuestas terminan siendo contradictorias: para Hardt y Negri, la fuerza opuesta al capitalismo globalizado es una multitud descentrada y no-identitaria; para Holloway, la autonomía territorial y la reafirmación de una identidad (aunque sea móvil y

fugaz). A partir de esta coincidencia que desemboca en discrepancia, voy a preguntarme de qué manera sería posible actuar políticamente en medio de una encrucijada que parece obligarnos a decidir entre un Estado que se insinúa como el único artefacto capaz de ejercer transformación en el orden capitalista, globalizado y neoliberal, pero también la barrera que cancela cualquier posibilidad de conseguir un cambio social profundo. Para ello, es necesario tomar en cuenta la posición contraria, que es por supuesto la defensa del Estado. Para el campo latinoamericano, asumiré como texto paradigmático el libro de John Beverley *Latinoamericanism After 9/11* (2011), sobre el que conviene realizar una crítica en mayor detalle, al que sumaré comentarios sobre otras intervenciones que, en distinta medida, adoptan también posición pro-Estatal: *The Actuality of Communism*, de Bruno Bosteels (2011) y *We Created Chávez. A Popular History of the Venezuelan Revolution* de George Cicariello-Maher (2013).

A pesar de que la izquierda más radical cuestione el sentido revolucionario de los gobiernos conocidos como la “marea rosada”, y aunque incluso se cuestione si en realidad estos gobiernos llegaron realmente alguna vez a conformar cierta unidad⁵, de acuerdo con Beverley la existencia misma de este fenómeno de tendencia izquierdista ha permitido que América Latina se convierta en “el único lugar del mundo donde el socialismo, al menos como posibilidad retórica, está en agenda” (8). Por ello, en un artículo posterior titulado “El ultraizquierdismo: enfermedad infantil de la academia” (2013), que puede considerarse como una extensión de lo avanzado en *Latinamericanism After 9/11*, critica el paradigma teórico de la poshegemonía, al que identifica con el libro del mismo nombre publicado por Jon Beasley-Murray⁶. En la formulación de este último,

poshegemonía es un concepto complejo y esquivo cuya esencia podría definirse de la siguiente manera: el momento poshegemónico no es una etapa histórica posterior a la hegemónica, como podría inicialmente entenderse, sino uno incluso más radical: el momento en que se revela que la hegemonía, en la versión clásica de Antonio Gramsci — que Beasley-Murray interpreta en su sentido tradicional: el consenso es mucho más importante que la coerción como elemento efectivo de dominio— en realidad nunca existió. En ese momento posterior a la caída del tiempo hegemónico, no solo su suspensión sino también su cancelación retroactiva, se pone en evidencia la ilegitimidad del contrato social y del Estado como ente detentor del poder. De esta manera, siguiendo lo avanzado por la trilogía de Hardt y Negri antes mencionada, Beasley-Murray afirma que es la *multitud*, y no el pueblo ni el proletariado ni el subalterno ni el sujeto postcolonial, el agente de cambio revolucionario.

A la contra, Beverley afirma que el deseo de ruptura con la forma estatal, esencial al horizonte poshegemónico, implica un radicalismo mal entendido; no más que un pensamiento de imposible aplicación, por lo cual termina resultando inútil e incluso conservador. En contraste a esta política que considera inocua por su nula posibilidad de materializarse, Beverley manifiesta un apoyo directo a la marea rosada: “Here I am aligning myself in some ways with those governments” (125). De igual manera, se opone a la política no-identitaria de Hardt y Negri. En el segundo capítulo de su libro —de título bastante explícito: “The Persistence of the Nation (Against Empire)” — Beverley critica dicho proyecto teórico y concluye que es la nación (identidad) y no la multitud (no-identidad) la única instancia capacitada para oponerse al avance del capitalismo global.

La identificación entre las tres instancias identidad/nación/Estado le permita a Beverley concluir que todavía es “demasiado temprano” (teleología implícita que supone que en algún momento llegará el momento) para afirmar que la forma Estado-nación ha sido finalmente desbordada durante el capitalismo global, como sostienen Hardt y Negri.

Retomando los términos trabajados por Negri en *Insurgencias*, la propuesta de Beverley resulta claramente trascendente. Si en su trabajo de los años noventa pensaba al subalterno como el otro radical que, al regirse bajo una lógica distinta e ilegible, no podía ser capturado por el poder estatal, los gobiernos de la marea rosada aparecidos en el nuevo siglo habrían abierto la operación contraria: que el subalterno pasara a ocupar el territorio de lo constituido (el Estado), de tal modo que pudiera ejecutar transformación social desde ahí. Esa es la razón por la cual Beverley habla de “post-subalternismo”: no en el sentido de que se deban olvidar o abandonar los estudios subalternos, no como el reconocimiento de una derrota y la consecuente necesidad de inventar un reinicio sino todo contrario: que se debe ajustar el pensamiento a una realidad histórica en que el subalterno dejó de ser subalterno y ejerce el poder desde la esfera estatal.

Quizá por esa razón Beverley empieza situando la política latinoamericana del siglo XXI dentro de un panorama mundial y en las primera páginas explica por qué el título de su libro incluye como referencia temporal no una fecha asociada a Latinoamérica —por ejemplo los bicentenarios de la independencia de varios países de la región— sino un año fuertemente vinculado a Estados Unidos por los atentados del 11 de septiembre. Para Beverley los eventos del 9/11 no fueron un hecho sin consecuencias

para los países latinoamericanos, sino que marcaron un cambio radical en las relaciones que estos sostenían con Estados Unidos. Si hasta la década de los noventa los países de la región estaban regidos por las políticas neoliberales del llamado “consenso de Washington” (apertura de mercados, privatizaciones, reducción de la injerencia de los Estados en la regulación de la economía), el dominio de dicho documento comenzó a desvanecerse con el cambio de siglo. En este contexto fue muy significativo que la gran mayoría de países latinoamericanos rechazara enviar sus tropas a Irak y Afganistán. De acuerdo con Beverley, esa negativa fue una de las primeras manifestaciones de ruptura con el consenso que guiaba las políticas regionales desde los años setenta (6). A pesar de que no explica si negar apoyo militar a Estados Unidos simplemente expresaba un quiebre que ya venía en marcha, o si resultaba más bien el origen del disenso, en cualquier caso los atentados del 9/11 produjeron como efecto que Estados Unidos “pierda de vista” a Latinoamérica como región especialmente relevante para su política internacional, como había sido durante la Guerra Fría, y a cambio concentrarse en los territorios de Oriente Medio. Pasando de supuesta causa a supuesto efecto sin complicarse demasiado en los pasos intermedios, Beverley concluye que esta “distracción” norteamericana permitió que en Latinoamérica empezaran a ganar terreno los gobiernos posteriormente conocidos como marea rosada y que gracias a ella, Latinoamérica se ha convertido en “el único lugar del mundo donde el socialismo, al menos como posibilidad retórica, está en agenda” (*Latinoamericanism* 8).

A pesar de que no sé hasta qué punto es posible afirmar que algo, cualquier cosa, ocurre en un “único lugar del mundo”, estoy de acuerdo con Beverley en que estos

gobiernos plantearon una agenda diferente de la que se venía desarrollando. Positiva o negativa, de alcance material o limitado a su enunciación discursiva, sería una discusión que excede el alcance de este trabajo. Sin embargo, es innegable que en los gobiernos de la marea rosada como mínimo se presentó un distanciamiento discursivo del neoliberalismo. Y eso es muy importante: recordemos que en *Domination and the Arts of Resistance*, James Scott se hace una pregunta muy pertinente para la discusión que vengo planteando: ¿los pequeños actos de rebeldía sirven, como se suele suponer, para evitar una gran rebelión (del mismo modo que, se supone, los pequeños temblores cancelan al menos temporalmente la inminencia del gran terremoto)? ¿O, por el contrario, la mínima presencia de aquellos actos de rebeldía sirven para recordarnos permanentemente que la gran rebelión sigue siendo una posibilidad que en algún momento tendrá que cumplirse? Scott defiende la segunda opción. Si seguimos su diagnóstico para aplicarlo al caso latinoamericano, inclinarse por esa segunda posibilidad cancela las críticas que, desde una izquierda más radical, sostienen que los gobiernos de la marea rosada vendrían a ser una especie de “falsa” izquierda, moderada y ligera, declarativa y superficial, que impide el advenimiento de la “verdadera”: una que realmente se oponga al capitalismo globalizado. Por tanto, si estamos de acuerdo con Scott, el plano discursivo encuentra en la marea rosada el recordatorio permanente de una realidad que puede alcanzarse o que al menos sigue pendiente como tarea por la cual continuar luchando. El problema es que la defensa del socialismo “al menos como posibilidad retórica” no solo no conduce a Beverley a analizar las políticas de gobierno que pudieran contradecir dicha retórica, sino que tampoco lo lleva a hacerlo ni siquiera con la retórica misma. Beverley afirma que los

instrumentos para capturar el poder ya no pasan, como en décadas anteriores, por guerrillas ni revoluciones sino por la vía democrática, certeza que lo lleva a pronunciar una declaración tan expresiva como “es una cuestión de aquí y ahora, y de ganar elecciones (2013, 9), frase más política que intelectual. Quizá por ello se muestra sorprendido por que el rescate intelectual del leninismo, realizado por ejemplo por un autor tan influyente como Slavoj Žižek, haya olvidado un aspecto esencial del pensamiento del antiguo líder ruso: que los conflictos entre explotadores y explotados no se restringen a luchas al interior de cada Estado-nación, sino que también forman parte de un conflicto internacional entre naciones dominantes y naciones dominadas (32). Con esa puntualización, Beverley retoma un lugar común de la teoría revolucionaria de los años sesenta: distinguir los conflictos burguesía/proletariado en los países “desarrollados” de la lucha por la liberación nacional (en contra del “imperialismo”) de los países del entonces llamado “Tercer Mundo”. Sin embargo, al retomar el esquema de una doble lucha —una interna y otra externa— Beverley implícitamente ejecuta operaciones de sinonimia que quedan sin explicar. Con la certeza de que solo la nación es capaz de oponerse al capitalismo global, y que toda resistencia debería pasar por dicha instancia, defiende tanto la construcción de identidad como el Estado en cuanto soporte institucionalizado para oponerse al “imperialismo”. Pero estos desplazamientos no son en ningún momento problematizados, de tal manera que identidad, nación y Estado terminan siendo parte de una misma tríada que pareciera establecida de antemano como totalidad:

There is no clear line of separation between identity politics—and I understand Latinoamericanism to be a form of identity politics—and politics.... the

affirmation of “identity” (personal, ethnic, racial, class, civic, national, etc.), might be said to be the form of the political as such” (5)

¿Qué conclusiones podemos obtener de esta propuesta? Además de alinearse con la versión trascendente del poder constituido —aunque no utilice esos términos— habría que destacar su persistencia en el viejo modelo de las revoluciones de décadas pasadas: capturar el poder estatal como objetivo central. De esta manera la democracia, incluso en su aspecto más superficial (las elecciones), vendría a restituir el antiguo deseo de llegar al poder a través de las armas. La política formal en lugar de la violencia parecen contradecir más que confirmar su trabajo con la subalternidad, ya que en este nuevo escenario los cambios sociales se estarían produciendo —en caso efectivamente ocurrieran— desde un aparato previamente establecido y con una lógica previamente impuesta, todo lo cual contradice su vieja convicción de rescatar un logos *otro* capaz de resistir la lógica del capitalismo global. Por ello, celebrar que el subalterno finalmente haya alcanzado el poder le permite escapar de la antinomia Estado/subalterno y posicionarse en un espacio más fluido dentro del cual la subalternidad encontró finalmente su constitución —como si dicha constitución hubiera estado inscrita en el subalterno como un telos, algo difícilmente sostenible durante la etapa en que Beverley fue figura central del Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericanos. Por tanto, el Estado significa para él la posibilidad de superar la condición subalterna, lo que coincide con la vieja idea de capturar el poder que dominó a la militancia revolucionaria latinoamericana al menos desde la experiencia cubana de 1959.

El autor de *Subalternity and Representation* no es, sin embargo, el único que toma posición: como veremos en las siguientes páginas, desde el rechazo al radicalismo post-estatal que defiende el paradigma poshegemónico hasta el apoyo a los gobiernos de la marea rosada existe un solo paso, aunque sus autores no siempre lo exhiben de modo tan explícito. De modos distintos, con matices pero también contradicciones que analizaré en las siguientes páginas, Bosteels y Cicariello-Maher coinciden con Beverley en que cierto nivel de apoyo al Estado resulta necesario, al menos bajo las condiciones actuales, para ejecutar transformaciones sociales⁷. Por esa razón Bosteels dedica una buena cantidad de páginas de su libro a criticar lo que llama “izquierda especulativa”, lo que a grandes rasgos coincide con lo que Beverley, siguiendo una vieja fórmula leninista, denomina “enfermedad infantil de la izquierda”. Si relocalizamos el debate en las coordenadas que separan lo “especulativo” de lo “actual/real” —que como veremos más adelante son los términos que maneja Bosteels—este trabajo parte de la premisa, como antes he señalado, de que el pensamiento más productivo no se encuentra ni en la reafirmación total del Estado ni tampoco en la negación absoluta del mismo, sino más bien en los intersticios de esa *forma*; más específicamente, cómo el Estado sería una forma que se debe tanto defender —por ejemplo mediante el apoyo inicial a un gobierno socialista—como posteriormente destruir. ¿Cómo se consigue este doble movimiento de clara raigambre leninista? Como veremos a continuación, el libro de Cicariello-Maher sigue una vía bastante más cercana a la que quisiera proponer. Bajo ese modelo, el trabajo transformativo no consiste simplemente en tomar control de la forma establecida. En este caso, lo constituyente (representado por una serie de movimientos sociales venezolanos)

actuaría como garante de la ejecución de un poder democrático real, pero no a través de la simple entrada a la esfera institucionalizada, que es lo que sugiere Beverley, sino de una manera más compleja para lo que ha venido ocurriendo en Venezuela en las últimas décadas.

We Created Chávez, con parámetros semejantes a los utilizados en este trabajo, se propone desde un inicio como una tercera opción frente a dos alternativas que, pese a ser opuestas entre sí, el autor considera “peligros gemelos”: la fetichización⁸ del Estado y la fetichización del anti-Estado (16) –aunque no mencione a ninguno de ellos, Beverley y Beasley-Murray serían respectivos ejemplos de cada una de esas posiciones. Cicariello-Maher toma de esta manera distancia de un apoyo decidido a la marea rosada porque, de acuerdo con él, rechaza el verticalismo y la centralidad del liderazgo individual. Sin embargo, más allá de unas breves líneas que le sirven para tomar distancia de la perspectiva pro-Estado al menos en lo declarativo, el autor no cuestiona al Estado en cuanto tal, sino simplemente los posibles efectos indeseables que pueden ocurrir a partir del mismo (“verticalismo” y “liderazgo individual”). En este aspecto mi trabajo se distancia del de Cicariello-Maher: me llama la atención que apunte al liderazgo individual como un problema que puede suponerse ser estructural y no solo consecuencia de vicios individuales, no lo lleve también a cuestionar la democracia representativa como tal. Esta carencia parece llevar implícita la convicción de que el objetivo último (o acaso el único posible) sería perfeccionar el funcionamiento de la democracia, de ninguna manera una transformación o eventual destrucción del Estado, por mucho que en la parte final del libro se le señale como horizonte explícito de la lucha política. Esta última

conclusión no se justifica ni es coherente con lo que el autor ha desarrollado en capítulos anteriores, donde interpreta el funcionamiento de la Venezuela chavista como una dialéctica efectiva entre movimientos sociales y gobierno central. La aproximación más cercana hacia la posibilidad del fin del Estado sería que esos movimientos sociales incrementen progresivamente su poder y que en cierto punto esta situación conduzca a la “extinción” del Estado, como en el clásico modelo leninista desarrollado en *El Estado y la revolución* (1917). La diferencia que, en este caso, dicha hipotética extinción no estaría marcada por la desaparición de las clases sociales —mucho más identificables en la época del trabajo fordista— sino de algo más abstracto: la desaparición de la clase política oficial.

Lenin recuerda que, en contra de Hegel, Friedrich Engels pensaba que el Estado surgió como consecuencia de un antagonismo de clases irreconciliable; y que en esas circunstancias se presentaba como la instancia llamada a controlar los conflictos. Lo más interesante es que lo hacía *como si estuviera* por encima de la sociedad y no como lo que en realidad era: parte constitutiva de una de las dos clases en disputa (la dominante), que necesitaba de aquella instancia en apariencia neutral para no perder sus privilegios y su capacidad de dominación. Por tanto, sigue Lenin a Engels, una vez que las clases sociales desaparecieran y el “conflicto irreconciliable” cesara, la existencia del Estado ya no estaría justificada y, por lo tanto, iría naturalmente a desaparecer (43-53)⁹. Sin embargo, mientras llegaba el momento del fin del conflicto resultaba necesaria una fase de transición a la que Marx llamaba “socialismo” o “primera fase del comunismo”, durante la cual el Estado continuaba siendo necesario, pero ya no bajo el control de la burguesía

sino de la “dictadura del proletariado”. Evitar esta “etapa de transición” previa a la supresión total de las clases sociales —como por ejemplo buscaban los anarquistas— era para Lenin el objetivo de “utopistas” y “oportunistas” (149).

Todas estas ideas resuenan en la sección final de *We Created Chávez*. Si bien es cierto que Cicariello-Maher abandona términos esenciales para Marx y Lenin (no aparece, por ejemplo, la categoría “proletario”) y ajusta su análisis a la llamada época post-fordista, la variante de poder dual que defiende su libro se encuentra también en tensión dialéctica. Pero en su esquema el antiguo proletariado ha sido reemplazado por una serie de movimientos sociales. De esa manera, fuera de la enunciada pero nunca explicada declaración final de acabar con el Estado, nada en el modelo que propone este libro permite suponer que la extinción estatal se encuentre realmente entre sus objetivos. Quizá por esa razón su condena al “fetichismo anti-estatal” es mucho más dura que su tibia crítica al “fetichismo estatal”. Para el primer caso, Cicariello-Maher se concentra en el libro de John Holloway mencionado páginas atrás: *Change the World Without Taking Power*.

Holloway defiende una transformación que no tome como punto de partida la captura del poder estatal, como determinaba el modelo revolucionario del siglo pasado, sino una lucha por la autonomía y un ejercicio del poder que no pase por dicha instancia. Por ello, descarta que la entrada del subalterno al poder estatal implique alguna posibilidad de cambio, tal como quisiera Beverley, porque en su opinión el cambio de manos en el control del poder comete el error de suponer que el Estado tiene una capacidad de acción que en realidad hace mucho tiempo ha perdido (13), y que la

cuestión no se juega en quién es el detentor del poder, sino que el objetivo es “construir un mundo sin poder” (18). Este último punto es cuestionable. A pesar de que el horizonte que lo separa de Berveley es completamente opuesto, comete el mismo error: deslizarse hacia cierta militancia que parece reducida al mero lema antes que al programa político, mucho menos a las ideas que sirven como base para la constitución de dicho programa.

En ese aspecto, la posición mucho más pro que anti-Estado de Cicariello-Maher se mantiene lejos de la militancia. Más allá del desbalance en sus críticas a ambas posturas, descarta una transformación *from above* (la captura del aparato estatal como precondition del cambio), pero también una que sea completamente *from below* (en el sentido de Holloway, pero también de Negri: un poder ejercido sin la mediación estatal). *We Created Chávez*, por tanto, se establece en un espacio intermedio, a través de un proceso que el autor llama “dialéctico” y que se cristaliza bajo el concepto leninista de poder dual.

De esa manera, el libro plantea una aparente contradicción entre dos situaciones paralelas: por un lado, el deseo de “autonomía radical” del Estado por parte de numerosos movimientos sociales; por el otro, un apoyo indiscutible al poder estatal entonces liderado por Chávez por parte de esos mismos movimientos (5). Cicariello-Maher interpreta que, al menos durante el régimen chavista¹⁰, el poder en Venezuela tuvo como base fuerzas sociales que, por un lado, defendían una autonomía radical, lo que implicaba oposición no solo al régimen chavista en concreto sino también a algo más general: a la constitución misma del Estado en cuanto detentor único del poder oficial. Pero, por otro

lado, también defienden al régimen que critican, al menos cuando lo consideran expuesto al peligro de ser derrocado por la “derecha”. Un buen ejemplo de lo que el autor quiere demostrar es lo ocurrido con la vuelta de Chávez al poder en 2002, después del fallido intento de golpe de Estado del 11 de abril de ese año. Este episodio —que, desde una posición opuesta, curiosamente también es utilizado por Beasley-Murray para cerrar su libro— ocupa un lugar privilegiado en su recuento. Para este último, el regreso de Chávez al palacio presidencial después del efímero golpe demostró el poder real de la multitud; para Cicariello-Maher, el rápido reingreso de Chávez al gobierno tampoco fue un triunfo del gobierno, sino de los movimientos sociales. Es decir, el golpe contra el chavismo fracasó por la existencia de esos pequeños poderes que, en sumatoria, fueron los que en última instancia sostenían el régimen y por eso estuvieron en capacidad de devolver al presidente al Palacio de Miraflores. En ese juego dialéctico entre dos instancias opuestas y complementarias, Chávez no sería “causa sino efecto, no creador sino creación” del pueblo venezolano (21).

Cicariello-Maher, por tanto, identifica correctamente que la tensión entre ambos polos es la llave maestra que le permitirá leer la historia venezolana como una insólita combinación de apoyo y crítica simultáneas, a través de la cual un numeroso grupo de movimientos sociales (organizaciones indígenas, proletarios, campesinos, feministas, etc.) terminan conformando una especie de poder constituido que funciona bajo la figura soberana del Estado y el líder que lo representa. Pero no como articulación populista a la manera de Laclau, no en base a la contingencia superada a través de lo que, en la línea avanzada por Ferdinand de Saussure y luego Jacques Lacan, el teórico argentino definió

como significativo vacío¹¹, sino como permanente retroalimentación y mutua garantía de existencia y ejercicio: el poder real se ejerce desde los movimientos sociales, pero solo a través de un Estado que existe para garantizar que dicha ejecución realmente democrática llegue a producirse.

Si retomamos una vez más los términos trabajados por Negri en *Insurgencias* para ponerlos en contacto con las ideas señaladas arriba, reconocemos que en principio la lectura de *We Created Chávez* ubica a los movimientos sociales en el lugar del poder constituyente. Esa identificación podría llevar a suponer que nos encontramos una vez más, como en el post-subalternismo de Beverley, con una posible traducción de tipo trascendente. Pero en este caso la situación es bastante distinta: ninguna de las dos instancias desaparece ni se transforma en la otra, sino que el poder se juega en la tensión entre ellas: “a constant struggle to both revolutionize the state and avoid its tentacles” (12). De esa manera, Cicariello-Maher evita las dos posiciones opuestas, para las cuales “the state is a superhuman entity to be either worshipped or feared but never transformed” (16). Por ello, la “historia popular” a la que hace referencia el subtítulo del libro apunta a una serie de reapariciones de fuerzas sociales que se van transformando, pero que siempre vuelven convertidas en algo distinto. Por eso, cuando en el primer capítulo reconstruye la frustrada historia de la guerrilla venezolana de los años sesenta, Cicariello-Maher le critica los mismos errores con que las guerrillas latinoamericanas han sido siempre objeto de ataque: las limitaciones idealistas de la vanguardia, su desconexión de las masas, la falta de construcción de un partido y de una subjetividad revolucionaria. Sin embargo, reconoce que el devenir guerrillero cumple una función

indispensable como parte de la cadena de reapariciones de brotes insurgentes, ya que en décadas posteriores a la derrota revolucionaria los mismos líderes o ex militantes de la guerrilla fueron piezas claves en la conformación de movimientos sociales constituyentes y garantes del poder. Por tanto, a diferencia de Beverley, quien reconoce en el ingreso del subalterno a la institucionalidad un valor por sí mismo, la propuesta de Cicariello-Maher es más compleja, ya que no se trata de una simple traducción entre poderes, la invasión de uno en el espacio del otro, sino que propone una retroalimentación entre dos fuerzas que convergen y se sostienen mutuamente. Este proceso que escapa de la teleología trascendente puede ser mejor explicado introduciendo las otras dos perspectivas que identifica Negri como versiones históricas del poder constituyente: la inmanente y la integral.

La versión inmanente considera que el poder constituyente forma parte del constituido. En consecuencia, su *inmanencia* lo es con respecto al orden legal: la legitimidad del orden jurídico depende de su capacidad de adaptación a las demandas surgidas desde el poder constituyente, por lo que este se vuelve “endógeno e interno” al proceso de constitución¹². El constituyente en primera instancia inyecta su fuerza al sistema constitucional, pero luego es transformado por el mismo. Por tanto, el poder constituyente no desaparece en lo constituido, sino que penetra el espacio formal (las leyes y la institucionalidad) para transformarse y posteriormente regresar a inscribirse en el cuerpo mismo de lo social.

Finalmente, la perspectiva integral considera lo institucional como elemento

original. La explicación es en realidad un principio: todas las sociedades llevan su inscripción jurídica en el orden de lo material. En palabras de Constantino Mortati, cada sociedad “possesses its own intrinsic normativity, which is indeed produced by its own organization around political forces or political ends” (citado por Negri, 9). Un ejemplo de esta interacción, también citado por Negri, es la idea de “ley revolucionaria” definida por Nicolás de Condorcet en 1793: una ley que “empieza, acelera y regula el curso de una revolución”. Las demandas transformativas que brotan desde los movimientos sociales pueden entonces ejecutarse bajo una legalidad que las ampara, pero que también las transforma. Por tanto, la ley no solo registra en su propia escritura el proceso revolucionario (material), sino que en un momento posterior a dicha inscripción discursiva, regresa a la instancia social para terminar de darle forma a dicho proceso (24). De esa manera, más que lo constituyente inscrito en el cuerpo mismo del aparato jurídico, como en la versión inmanente, en este caso tenemos que el orden jurídico se encuentra implícito en lo social; es decir, las leyes existen, desde su mismo origen, en la constitución misma del cuerpo social. A pesar de esta diferencia fundamental, ambas perspectivas comparten la certeza de que existe una interpenetración: un proceso y no una teleología. Por tanto, mientras estas dos últimas versiones consideran la tensión permanente como elemento esencial, la trascendental tiende a la teleología, y por eso sirve para explicar la llegada del subalterno al poder como argumenta Beverley

El segundo punto de contacto entre ambas versiones es que las dos se acercan a una versión específica de poder dual; para el caso venezolano, tal cual aparece en el modelo propuesto por Cicariello-Maher, el poder se juega en la tensión permanente entre

Estado y movimientos sociales. Pero la versión de poder dual en la que basa su trabajo no es en absoluto ortodoxa; se puede incluso afirmar que va a la contra de la formulación clásica cuyos presupuestos esenciales fueron en principio comunes a Lenin y Trotsky¹³. Como recuerda René Zavaleta Mercado, ambas versiones tienen en común los siguientes elementos: primero, el poder dual antecede a toda revolución; segundo, no es un hecho legal sino de facto; tercero, los dos poderes en pugna son opuestos y están abiertamente enfrentados; cuarto, la situación es transitoria, no puede extenderse por un tiempo muy prolongado. Esta formulación—en su transitoriedad, su exterioridad a lo legal y sobre todo en su enfrentamiento directo de urgente resolución—no coincide en absoluto con el análisis de Cicariello-Maher, en el que podría entenderse, incluso en contra de sus enunciados explícitos, que el poder dual se ha instalado como mecanismo permanente de gobierno. Sin embargo, en contra de esta interpretación, el final del libro adelanta que más adelante habrá una dispersión de poder que terminará precipitando la emergencia de un no-Estado (236). Al igual que Beverley, por tanto, Cicariello-Maher manifiesta tener consciencia de una aporía fundamental en el centro de su argumento, pero solo como ligero reconocimiento, ya que más allá de su efímera aceptación no alcanza a ser desarrollada. Por ello, cuando señala que el proceso venezolano no debe avanzar tan solo hacia un cambio de manos en la detención del poder sino hacia su disolución misma, no se detiene en ninguna hipótesis de cómo ocurrirá esta transformación, lo que deja el orden político otra vez en manos de un salto intempestivo de la eventualidad en el sentido trabajado por Badiou. Y mientras se espera ese evento fundacional, quedan dos problemas por resolver: primero, la dialéctica del poder, incluso en la versión venezolana,

mantiene su dependencia del Estado, instancia que, sin haber sido convenientemente deconstruida por el ejercicio crítico, se mantiene como única posibilidad de materialización de las fuerzas constituyentes. Segundo, el poder constituyente en el libro de Cicariello-Maher no es una multitud informe e inaprehensible, como en Hardt y Negri, sino una suma de pequeños poderes constituidos e institucionalizados en movimientos sociales con códigos y jerarquías establecidas:

the official establishment of local comunal councils throughout Venezuela, a process that began in earnest with the 2006 Law on Communal Councils, which encouraged the proliferation of small, self-governing units throughout the country (244)

De esa manera su acceso —incluso si se presenta como “dialéctico” y no trascendente— a la esfera constituida corre el riesgo de replicar el esquema anterior; es decir, una vez en el espacio del poder podrían construir una nueva hegemonía que reemplace a la anterior, con lo cual volveríamos a la versión original del poder dual reseñada líneas arriba: un cambio en las manos que detentan el poder, no la disolución del mismo.

Por todo lo mencionado hasta aquí, la genealogía del poder constituyente, que con distintos nombres (subalterno, multitud, proletario, pueblo, movimientos sociales) subyace a los libros comentados hasta el momento nos sirve para enunciar una de las preocupaciones centrales desde las cuales surge este trabajo: ¿qué tan conveniente resulta utilizar o descartar el poder constituido como herramienta de expresión del poder

constituyente? Negri rechaza, al menos en principio, los procesos de constitución. Sobre la perspectiva trascendente sostiene que poco o nada del poder creativo y original de lo constituyente se mantiene después de la constitución, y por eso “la trascendencia del poder constituyente es su negación” (6). Más cauto, con la versión inmanente se mantiene igual de escéptico: “claiming... that the evolution of the State also implies the progressive realization of a set of constituent norms, the determination that these norms assume in the real movement becomes totally uncertain” (7).

La desconfianza que demuestra en ambas citas se vuelve mucho más evidente hacia el final de *Insurgencias*, donde dedica un capítulo entero a la multitud, la línea que seguirá en años posteriores en los trabajos publicados con Michael Hardt. Y sin embargo, aunque la articulación de la multitud como instancia que materializa el poder constituyente podría llevarnos a suponer una defensa de la espontaneidad, Negri concluye el primer capítulo de *Insurgencias* afirmando lo contrario: que no existe ninguna intención de defender ese impulso, sin que eso signifique someterse a la constitución de las fuerzas originarias. En este punto nos encontramos en un claro impasse cuyo núcleo podría resumirse en una sola pregunta: ¿cómo volver funcional lo constituyente sin ser absorbido por el aparato estatal/burocrático/institucional de lo constituido?

Esa es la pregunta que elude Beverley con su llamado militante a ganar elecciones, pero que en cierta medida asumen tanto Cicariello-Maher como Bosteels. Si, como veremos más adelante, una de las dificultades que se presentan al estudiar el Estado se encuentra en el desajuste entre su aspecto ideológico y su aspecto material, lo que

impide distinguir con precisión sus límites, Beverley parece consciente de esa dificultad, pero no ofrece análisis al respecto. Por ello, es curioso que en cierto momento de *Latinamericanism After 9/11* incluso se permite cuestionar explícitamente al Estado como concepto: “el Estado no es, por supuesto, una sola cosa, sino un complejo y variable campo de relaciones que van transformándose” (114). Sin embargo, aunque esta afirmación promete abrir otra vía capaz de enriquecer su línea argumental, pronto abandona este efímero conato y con ello renuncia a internarse en la complejidad del análisis estatal y termina señalando que tomar control del Estado “no deja de tener significado”¹⁴. Lo curioso es que, como indiqué páginas atrás, Beverley acepta que la marea rosada quizá no sea socialista en sentido estricto, pero que al menos mantiene en el nivel retórico una alternativa al orden capitalista. Por tanto, de la lectura de *Latinamericanism After 9/11* podemos concluir que, sin importar cuánto defienda a la marea rosada, finalmente su autor traslada a un futuro indeterminado el advenimiento de un socialismo que resulte indiscutible en cuanto tal. Y mientras tanto, tan solo nos queda la democracia representativa; es decir, resulta imposible vislumbrar desde la actualidad cualquier cambio estructural. Por ello, el salto hacia el cambio *verdadero* se mantiene en suspenso, y como la solución al enigma no aparece insinuado por ningún lado, depende de cierto mesianismo, la llegada del un acontecimiento siempre diferido pero también siempre *por venir*. Por todo ello, la contradicción más importante que presenta este libro es que, por un lado, desplaza al futuro —a ese más allá trascendental— la promesa de un verdadero socialismo, sin analizar cómo la actual retórica devendrá en transformación material; y que por otro lado defienda la necesidad de pensar en lo inmediato (ganar

elecciones, controlar aparatos estatales), aunque esa inmediatez solo sea útil para seguir manteniendo la promesa de un futuro que no deja de presentarse incierto.

Los casos de Cicariello-Maher y Bosteels son distintos. Como hemos visto, el primero interpreta la política venezolana como la “acumulación estratégica” de una serie de poderes que, una vez articulados, producen una situación de poder dual. *The Actuality of Communism*, por su parte, también pretende rescatar al Estado como instancia indispensable hacia la emancipación final que representaría el advenimiento del comunismo. De manera análoga a Cicariello-Maher, busca también una especie de “tercer espacio”, que en este caso no es el intento de escape a la dicotomía entre los “fetiches” estatal y anti-estatal, sino la búsqueda de una salida a otra encrucijada: la que separa la “continuación dogmática de la política partidaria” y “el sueño filosófico especulativo” (9). En ese esquema, Bosteels defiende el reconocimiento de la *situación actual* como condición necesaria para evitar perderse en especulaciones filosóficas que no conducirán a ninguna transformación:

... the reaffirmation of communism as an idea or hypothesis untainted by its actual history is as naive and ultimately as ineffective as its so-called hard empirical evidence, the chapters in this book seek to work out a *dialectic* between leftism and communism, itself transversal to the dialectic between philosophy and actuality, or rather, as I prefer to think of it, between theory and actuality (18-19, énfasis mío)

He rescatado esta cita, en primer lugar, para resaltar que desde la introducción Bosteels manifiesta su intención de desmarcarse de la especulación “pura”, que considera inútil; segundo, porque en ella aparecen los primeros rasgos de lo que considero una posición ambigua frente al problema que él mismo plantea. Utilizar la palabra *dialéctica*, por tanto, no implica solo describir un procedimiento sino que también constituye un acto reivindicativo: mantenerse dentro de los términos hegelianos asumidos por Marx subrayan la idea de que el Estado continúa siendo una instancia inevitable en la ruta hacia el comunismo. Por tanto, la cita arriba mencionada condensa bastante bien la contradicción esencial de *The Actuality of Communism*: por un lado, un discurso explícito que defiende el punto medio, la moderación, o visto más filosóficamente, una “dialéctica” que nunca llega a explicarse exactamente cómo funciona; por el otro, la condena a descartar las hipótesis desligadas del estado actual de las cosas: “To avoid the trap of the speculative leftism, therefore, a certain degree of duplicity and impurity must be preserved in the articulation between the old state of things and the new emancipatory truth” (29).

Después de reafirmar la necesidad de desligarse de la especulación “pura” —que Bosteels identifica como una crítica de Ranciere a Althusser y de Bensaïd a Badiou— los dos primeros capítulos del libro argumentan la necesidad de separar la filosofía política y la “teoría”, y toman posición en contra de la primera y en favor de la segunda¹⁵. Pero, ¿a qué se refiere exactamente con una “teoría” que contraste con la filosofía? En breve: la teoría mantiene una relación directa y necesaria con lo real. El primer capítulo defiende que el pensamiento filosófico solo se justifica si adquiere una dimensión tangible en el

“mundo real”; los sistemas filosóficos, por tanto, no *existen* realmente mientras se mantengan en el terreno de la especulación y no tomen en cuenta las circunstancias sobre las cuales se desarrollan. Este es uno de los pocos postulados asumidos plenamente por el libro, y sería por tanto uno de los puntos por discutir: ¿qué tan conveniente es la radical separación entre política y filosofía? ¿Qué tanto vuelo puede alcanzar la filosofía si permitimos que el estado actual de las cosas cercene permanentemente su potencial?

La idea del comunismo que intenta definir Bosteels se inclina entonces hacia la acción directa e inmediata, que podría corresponder mucho más a procedimientos de izquierda usualmente considerados como “moderados”, tales como la sociedad civil, ejemplo del reconocimiento del estado actual de las cosas y la necesidad de contemplar el contexto sobre el que se interviene como condición indispensable, aunque no suficiente, para el éxito de cualquier empresa emancipatoria. Sin embargo, surgen varios problemas en este punto. En primer lugar, cabe preguntarse si el reconocimiento del estado actual de las cosas implica, como puede inferirse, que el futuro es una única e indiferenciada etapa; una totalidad que no puede subdividirse en distintos momentos, cada uno de los cuales presenta sus propias aperturas y limitaciones. Si creemos en esa supuesta homogeneidad temporal no existiría ninguna diferencia en tentar el salto desde la filosofía hacia la realidad ahora mismo que en algún momento del futuro –cuando puede resultar igual de inocente e inútil. Por eso no queda claro si Bosteels admite que el futuro puede presentar circunstancias ahora inimaginables en las cuales será posible actuar de una manera por ahora vetada o si, por el contrario, piensa que el plan emancipatorio está constituido por

una serie de etapas, una progresiva transformación teleológica que en algún momento llevará a alcanzar lo que por ahora resulta negado.

Observo dos posibles respuestas a esta cuestión, ninguna demasiado alentadora: una, que Bosteels esté sugiriendo que el cambio debe darse hoy mismo y exclusivamente en base a lo que hoy parece permitido. De esa manera, el gran quiebre ocurre hoy y después solo queda esperar sus consecuencias, por mucho que tarden en llegar (con lo cual atribuiría implícitamente a esta época la capacidad de dar el golpe final sobre la historia). La segunda alternativa sería el planteamiento de un proceso teleológico mediante el cual las circunstancias actuales estarían produciendo cambios leves que en algún momento puedan llevarnos a que el *evento* termine siendo un *hecho* (ambos términos en el sentido de Badiou); es decir, consecuencia natural de un proceso y no circunstancia no contemplada por el mismo. El problema que quedaría por resolver, en este segundo caso, es ubicar un punto dentro de la cadena teleológica en el cual opere un cambio que resulte natural y radical al mismo tiempo, de tal manera que sea capaz de transformar la extrema imprevisibilidad del acontecimiento en un mero hecho. Luego habría que explicar también por qué esa transformación no se puede tentar ahora mismo – lo que, en los terrenos de Bosteels, es condenado como simple “especulación”.

A pesar de las coincidencias con los libros analizados antes, *The Actuality of Communism* no solo se distancia de ellos en una sofisticación teórica notoriamente mayor, sino en un aspecto mucho más importante para mi trabajo: que no acepta que hoy exista un Estado que, ni siquiera con cambios necesarios para su perfeccionamiento, haya

alcanzado cierto nivel de funcionamiento deseable. Al mismo tiempo, sin embargo, mantiene en la “actualidad” la promesa del futuro por alcanzar. En este sentido se explica la inclusión de una cita de Fredric Jameson, quien recuerda que para Hegel no existe división entre potencialidad y realidad, ya que la *actuality* incluye también sus potencialidades y posibilidades. Por tanto, la promesa de un comunismo posible no está desplazada hacia el futuro sino que de alguna manera ya se encuentra en el presente (37). A partir de este reconocimiento, dedicar la sección final de su libro al vicepresidente boliviano Álvaro García Linera parece probar que, en su lectura, la realidad contemporánea del país altiplánico es el espacio donde el verdadero “actuality of communism” debiera como mínimo evaluarse como fenómeno legítimo.

Ese capítulo final, cuyo título coincide con el del libro, ensaya una lectura de la obra de Álvaro García Linera, comunista autodidacta y vicepresidente de Evo Morales. No una lectura detenida de los libros de García Linera, sino una suma de declaraciones en entrevistas alternadas con información biográfica e ideas diversas tomadas de diferentes textos. Considero que este énfasis en la figura de García Linera responde a la necesidad de seguir pensando (o más bien a la imposibilidad de dejar de pensar) en el terreno de lo constituido como punto de llegada. Pero también parece resaltar su puesto oficial en el gobierno ya que García Linera, antiguo activista político, no niega su pasado anterior a la vicepresidencia, en el que escribía bajo el seudónimo de Qhananchiri. Por el contrario, propone una continuidad entre las etapas anterior y posterior a la asunción al poder institucionalizado. El problema es que esta situación nos lleva nuevamente a centrarnos en el Estado como lugar al que necesariamente se debe llegar. Comentando una entrevista

a García Linera, Bosteels señala que “the State, provided that it is subjected to a new constituent power, might be one of the embodiments that potentialize or empower the communist horizon from within”. Y poco después, ante la pregunta de qué se puede hacer desde el Estado, cita directamente al vicepresidente: “support as much as possible the unfolding of society’s autonomous organizational capacities... to potentialize forms of communitarian economy” (247).

Estos dos fragmentos nos vuelven a acercar a la forma leninista de un *withering away* del Estado que solo puede ejecutarse desde adentro. Por ello, si existe una apuesta decidida en *The Actuality of Communism*, esta partiría por la permanencia al menos temporal a la configuración estatal. Aunque Bosteels se mueve con cautela, (“neither idealizing nor prejudging experiments such as the one unfolding today in Bolivia”, 238), concluir su libro con la experiencia boliviana posterior al ascenso de Evo Morales al poder permite suponer que es en ese país donde deberíamos centrarnos para analizar las posibilidades de un comunismo que simultáneamente existe y es sometido a prueba. Para ello, rescata de García Linera en primer lugar la categoría del “plebeyo” como agente revolucionario. Mi primer cuestionamiento es que, más allá de lo meramente terminológico, no encuentro mayor diferencia entre esta categoría y, por ejemplo, el clásico lumpenproletario marxista. O, más teórica y menos empíricamente, al “subalterno” construido por el discurso postcolonial. Coincidiendo con Negri, quien observa que la promesa de la sociedad comunista de volverse real se encuentra no en contra sino en el centro mismo de la configuración capitalista, Bosteels conjuga con bastante inteligencia la posibilidad de que no se necesite salir de las circunstancias

actuales para esperar un cambio real. El problema no es esa maniobra teórica que le permite a un tiempo mantenerse en la “dialéctica” entre la especulación vana y la utopía posible, sino que después de haber analizado y cuestionado las propuestas de Slavoj Žižek y Jacques Rancière, elige a un teórico (García Linera) que terminó en uno de los puestos más altos del gobierno de su país, gesto que evidentemente reafirma la legitimidad del Estado. ¿Hasta qué punto es posible descargar de simbolismo el gesto de virar completamente hacia el trabajo teórico de una persona que, en última instancia, decidió ingresar por completo al terreno político institucionalizado a través de su exitosa postulación a la vicepresidencia de la república?

Esta posición nos coloca cerca del territorio que Cicariello-Maher detectaba como dialéctica entre poderes que luchan por su autonomía y un aparato constituido que existe para volver viable lo que de otro modo no sería operativo. Ambos libros, como mencioné anteriormente, coinciden también en situarse en un espacio intermedio: el de Cicariello-Maher entre los fetiches Estado y anti-Estado; el de Bosteels, entre “el dogmatismo de la política partidaria y el sueño filosófico especulativo” (9). Al igual que en *We Created Chávez*, en este caso tampoco parece existir paridad en el distanciamiento crítico de ambas posiciones: mientras que el rechazo a lo político partidario aparece simplemente enunciado, e incluso podría pensarse en contradicción con la parte final del libro, al criticar el “izquierdismo especulativo” Bosteels es mucho más específico: rechaza el deseo de una “*tabula rasa* of the present state of things, including all classes, parties, and ideological apparatuses of the State” (24). Pocas páginas más adelante reafirma la misma idea cuando se opone a la idea de Badiou de un “comienzo absoluto” que niegue las

circunstancias materiales desde las cuales surge, sin más soporte que su propia fuerza negativa (27). En conclusión: mientras Cicariello-Maher no es tan directo al criticar lo que denomina fetiche estatal como sí lo hace con el anti-estatal, Bosteels tampoco es igual de preciso al descartar la política partidaria como lo es con el pensamiento izquierdista “especulativo”. Estos dos libros, sin duda muy valiosos, son también el síntoma de lo que por el momento parece una imposibilidad: la de proponer un esquema teórico coherente que permita salir de lo estatal sin pasar por rupturas que impliquen reinicios bíblicos ni saltos mesiánicos, a los cuales ambos juzgan correctamente como imposibles. La diferencia con el trabajo que me propongo realizar se encuentra en que al interior de dicha aceptación pareciera venir implícita la renuncia a la posibilidad de, como mínimo, cuestionar la forma Estado. Y, en mi opinión, ese es uno de los aspectos en los cuales el latinoamericanismo contemporáneo tendría que centrar sus esfuerzos. Desde ese punto de vista, lo importante no es que el socialismo exista en Latinoamérica al menos en el nivel retórico, como piensa Beverley, sino que dicha existencia (solo retórica o más que eso) empuje al latinoamericanismo hacia una forma novedosa de pensar, siguiendo los términos que utiliza Negri, la tensión entre poder constituyente y poder constituido. Los libros que he comentado son de suma importancia para avanzar hacia ese objetivo, pero resultan todavía insuficientes pensando en ese objetivo. Esto no impide, sin embargo, que Bosteels alcance a enunciar una especie de programa para reflexionar teóricamente sobre la posibilidad de un comunismo contemporáneo, que considero valioso y necesario: primero, historizar la “hipótesis comunista”, para utilizar los términos del título de uno de los libros más recientes de Badiou (2010), no solo en las

ya conocidas experiencias de Europa Occidental y la Unión Soviética, sino en todo momento histórico en el cual cierta movilización social enfrentó los privilegios de la propiedad, la jerarquía y la autoridad –este trabajo de alguna manera respondería a ese llamado; segundo, la “actualización” de ideas que no tienen que ser kantianas ni platónicas, sino más bien materiales, inscritas en cuerpos sociales concretos (239). Ambos aspectos responden también a la pregunta planteada al inicio del capítulo dedicado a García Linera: ¿en qué medida el comunismo hoy es un movimiento real y no solo un espectro del pasado? (225).

Estas son las coordenadas en las cuales este trabajo quiere constituirse como una pequeña intervención. Una vez establecido el campo y las respuestas ofrecidas dentro del latinoamericanismo contemporáneo al problema planteado, en estas páginas finales de la introducción explicaré de qué manera voy a acercarme al tema del Estado como concepto. Como hemos visto, existe un desajuste entre realidad material y versión discursiva; es decir, una posición “utópica” y otra considerada por los anteriores “presentista” (en la nota 7 explico mejor el desarrollo de este debate más allá del campo latinoamericano). En este trabajo, voy a basarme en la figura del lector como instancia decisiva en la decisión entre dos tipos de posiciones. Como desarrollaré con más detalle en el primer capítulo, podemos interpretar que toda estrategia militar es, ante todo, un tipo de escritura; dicho de otra manera, toda estrategia es un relato incluso cuando no ha sido registrado como tal en palabras. La acción guerrillera, o más precisamente un conjunto de acciones que pueden ser consideradas como tales, son inscripciones en la realidad; como en todo relato, es posible determinarle límites, una primera y una última

palabra, un inicio y un final –incluso si, en un momento posterior al relato, este sigue produciendo efectos, como ocurrió con las acciones armadas que surgieron como réplica de una experiencia (de un relato) original¹⁶. Los efectos en la realidad pueden mantener continuidad con el relato original, pero también contradecirlo. Si ocurre lo segundo, la nueva acción material será otro relato que entrará en tensión con el anterior. Pero no lo aniquilará. En consecuencia, toda acción se ubica en medio de dos relatos: uno anterior y uno posterior. Y como resulta necesario pensar en las relaciones entre relato anterior, acción material y relato posterior, la figura del lector –o de un tipo específico de lector: aquel que, antes o después de su lectura, inscribe en la realidad acciones materiales — ocupa un lugar central en este trabajo. El lector actúa como juez, es una instancia de decisión; determina la distancia entre lo deseado y lo posible y en ese proceso altera el relato original para producir uno nuevo.

En “Ernesto Guevara, rastros de lectura” (2005) de Ricardo Piglia, texto que analizaré en el primer capítulo, hay una escena que simboliza muy bien esta cuestión. Piglia describe una escena en la cual el Che Guevara, tomándose un pequeño descanso en medio de su lucha revolucionaria en Sierra Maestra, aparece *leyendo*. La escena no era infrecuente: Guevara tenía libros, una mochila llena de libros que se había llevado al combate, lo que en principio parece absurdo en un guerrillero. Tal como sostiene Jeremy Weinstein, el éxito o el fracaso de las empresas guerrilleras dependía en gran medida de su capacidad para abastecerse de bienes que fueran pequeños y livianos, pero que al mismo tiempo tuvieran un alto valor en el mercado. De esa manera, se les podía transportar con facilidad e intercambiarlos por dinero o armas cuando fuera necesario –el

oro y los diamantes son, por ejemplo, recursos ideales para un guerrillero (Weinstein 47-49). Desde este punto de vista, los libros resultan objetos indeseables para una guerrilla porque representan exactamente lo opuesto: mucho peso y escaso valor económico. Sin embargo, durante su lucha revolucionaria el Che Guevara nunca se desprendió de sus libros. Y cuando fue capturado en Bolivia llevaba consigo no solo pesados volúmenes sino también los manuscritos de su diario (Piglia 2005, 108).

Libros en la mochila de un guerrillero: pocas cosas menos pertinentes para una lucha revolucionaria. De igual manera, pocas cosas tan cargadas de un sentido metafórico que me gustaría rápidamente interpretar: el peso (físico) de los libros sería la materialización del “peso” (ideológico, pero también estratégico) que impone la lectura al momento de pasar a la acción. Y como el lector —en su variante *lector con potencial revolucionario*— es quien decide qué hacer con lo que ha leído, que puede ser tanto un libro como un plan nunca escrito que se mantiene como intuición estratégica militar, la importancia del relato previo me lleva a preguntarme si la lectura restringe las opciones que eventualmente podrían alcanzarse al pasar a la acción material o si, por el contrario, las ideas producidas desde el ámbito intelectual constituyen la única posibilidad de ejercer transformación en el campo de lo político. También es posible un espacio intermedio: los textos ciertamente configuran la acción, pero también restringen las opciones al momento de abandonar su espacio original discursivo para abismarse a la complejidad de lo real.

Uno de los objetivos de este trabajo es analizar cómo la tensión entre teoría y práctica ha sido comprendida tanto por los mismos combatientes (guerrilleros y revolucionarios, algunos en exacta oposición al Estado y otros desde su mismo seno) como por teóricos y escritores de ficción: ¿son errores de lectura (o de interpretación) posteriormente aplicados a la realidad los que llevaron al fracaso a los intentos transformativos? ¿O fue la distancia entre ambas dimensiones de realidad las que impidieron que lo que parecía posible en la especulación deviniera imposible al ponerse en contacto con las múltiples variables que constituyen lo *real*? Para acercarme a estas preguntas, retomaré la imagen simbólica convocada líneas arriba —Ernesto Guevara leyendo en el campo de batalla—, que además funciona como engranaje para combinar la tensión entre teoría y praxis con la problemática sobre el Estado. El Che leyendo en el campo de batalla: Piglia sugiere que la lectura significaba para Guevara un corte temporal con la dura realidad de su contexto; a la contra, quiero preguntarme por las continuidades entre la experiencia con los libros y aquel otro tipo de experiencia de balas y asesinatos: ¿las lecturas le permitieron al Che alcanzar los objetivos que se había propuesto, como ocurrió en Cuba, o fueron más bien el estorbo que precipitaron su fracaso, como en Congo y en Bolivia? Incluso si me limitara a estudiar la exitosa experiencia cubana, cabe preguntarse si la lectura le permitió a Guevara leer con acierto la realidad y plantear correctamente sus objetivos, y por esa razón estuvo en capacidad de capturar el poder; o si por el contrario, más allá del triunfo militar obtenido por la guerrilla de Sierra Maestra, fue incapaz de dirigir sus propósitos en la dirección adecuada, tal como podría interpretarse si se analiza el largo devenir del régimen de Fidel Castro.

En cuanto a la metodología, en primer lugar establezco que mi campo son los estudios latinoamericanos desde las humanidades, espacio abierto que me permite utilizar con libertad aportes de la crítica literaria, la ciencia política, la historia y la teoría política, sin necesidad de restringirme del todo a las convenciones que regulan cada una de dichas disciplinas; me permite además combinar textos habitualmente considerados *reales* (no solo la literatura considerada de no-ficción sino sobre todo textos directamente políticos escritos en coyunturas específicas) con trabajos de ficción (novelas y películas). De esa manera puedo analizar objetos culturales —creados o no con esa expectativa— que informan sobre las intuiciones que tuvieron sobre el Estado quienes se lanzaron a una aventura guerrillera. Pero también me permite considerar en mi análisis textos de ficción, que en otras disciplinas no tendrían el carácter de *evidencia* —para utilizar un término tan caro a las ciencias sociales—, que sin embargo al encontrarse liberados de la atadura a lo *empírico*, en mi opinión permiten adentrarse en cómo los procesos históricos y sociales han sido percibidos y cómo se les ha puesto a circular. Más allá de la intención de sus autores, la ficción condensa, refracta, manifiesta, recrea modelos de interpretación, percepciones, miedos, paranoias y esperanzas que de ninguna manera son producto de un creador individual en medio de su abrumadora soledad, sino todo lo contrario: el resultado de un proceso complicado a través del cual el autor recoge, asume, mezcla, cuestiona, la serie de discursos establecidos en torno a eventos históricos. Creo que nada de eso sería posible fuera de la ficción. Pero como tampoco he querido limitarme al discurso comúnmente conocido como crítica literaria, encontré en el cruce de disciplinas

la metodología que he considerado más adecuada para el tipo de propuesta que pretendo realizar.

Por ello, el corpus que he elegido estudiar está compuesto tanto por la producción textual de quienes lo combatieron (los guerrilleros) como por documentales, películas y novelas que recrean dichas experiencias. Si mi apuesta inicial se basaba en la idea de que solo quienes lucharon contra el Estado eran capaces de imponerle a este un límite no solo teórico sino también material, ¿qué ideas sobre el Estado podemos recoger a partir del análisis de esos textos (escritos) producidos sobre la base de otros textos (ejecutados)? A partir de estas preguntas, analizaré hasta qué punto el Estado aparece como un problema conceptual en los textos de los combatientes, pero no solo en cuanto instrumento que se debe aceptar o rechazar en su totalidad, como subyace a las opciones que defienden su control o su aniquilación, sino pensando en que una posible desintegración conceptual del aparato estatal sea capaz de abrir nuevas vías para el ejercicio político material.

Abordaré estas preguntas desde un ámbito incluso más restringido: guerrilleros latinoamericanos que, en la segunda mitad del siglo XX, lucharon contra el Estado ya sea de manera directa (combatiendo militarmente sus fuerzas represivas), simbólicamente (cuestionando sus jerarquías y su ordenamiento burocrático) o resistiendo su incorporación a un proyecto nacional. El arco histórico que he elegido se iniciará con el Che Guevara y terminará con el proceso venezolano insurgente que llegó al poder después de ganar las elecciones de 1998. Cuba, Perú y Venezuela: guerrillas que desembocaron en gobiernos “socialistas” liderados por un civil militarizado (Fidel

Castro) o directamente por militares: Juan Velasco Alvarado (1968-1975) en el caso peruano, y Hugo Chávez (1998-2013) en el venezolano. Cuba, Perú y Venezuela: tres tiempos y tres escenarios. Pero experiencias relevantes a partir de las cuales la idea misma de lo que el Estado realmente *es* se fue transformando. A lo largo de este trabajo, sobre la base del análisis de textos escritos por guerrilleros, memorias, textos teóricos y novelas, ofrezco tres posibles respuestas a esa cuestión, cada una de las cuales corresponde a un capítulo.

El primero estará centrado en Ernesto Guevara, a quien asumo como la persona que encarna simbólicamente el inicio de los movimientos guerrilleros latinoamericanos de la segunda mitad del siglo XX. Como la Revolución Cubana desencadenó el impulso de replicar la experiencia en otros países de la región, la tomo como el inicio de la insurgencia latinoamericana que combatió al Estado a través de métodos guerrilleros. Tomando como referencia teórica al primer Carl Schmitt, analizaré en principio los textos escritos por el mismo Guevara, en especial sus libros *Guerra de guerrillas* (1960) y *Pasajes de la guerra revolucionaria* (1963); luego, las dos películas de Steve Soderbergh englobadas bajo el título de *Che (El argentino y Guerrilla, 2008)*; el documental de *Sacrificio* de Erik Gandini y Tarik Saleh (2001); una serie de representaciones visuales que comparan a Guevara con Jesucristo; y el antes mencionado ensayo de Ricardo Piglia “Ernesto Guevara: rastros de lectura”. Empezaré demostrando la concepción religiosa sobre la cual se constituye la guerrilla para trazar la relación entre esta supuesta mirada teológica sobre la revolución y qué efectos puede producir en la manera en que se conceptualiza al Estado; es decir, si la guerrilla surge bajo conceptos religiosos –que son

por definición predefinidos e inmóviles— me preguntaré si esta inmovilidad de origen cristiano, al ser transferida al pensamiento sobre el Estado, terminó restringiendo las posibilidades de transformación una vez controlado el aparato estatal. También, en sentido opuesto, buscaré momentos en los cuales la aparente totalidad de la forma Estado presenta grietas; es decir, fragmentos que nos permitan interpretar que también se insinuaba cierto cuestionamiento a dicha totalidad.

El segundo capítulo estará dedicado a analizar el corpus narrativo sobre la experiencia guerrillera peruana de los años sesenta y algunas representaciones literarias y filmicas sobre la misma. Voy a detenerme en textos escritos por quienes lideraron dichas experiencias: *Perú 1965: apuntes sobre una experiencia guerrillera* (1969) de Héctor Béjar y *Tierra o muerte* (1972) de Hugo Blanco, libros escritos en prisión, donde sus autores cumplían arresto político después de los eventos guerrilleros que comandaron por separado. A pesar de que ambos parten del reconocimiento del fracaso —por lo cual se detienen en explicar las razones de la “derrota” para luego ofrecer una especie de programa que posteriormente les permita tomar el poder—voy a aproximarme a ellos con un presupuesto diametralmente opuesto: si ambos juzgaban que no haber podido capturar el poder estatal era un fracaso, yo resaltaré que en sus acciones intermedias ese aparente fracaso consiguió poner en evidencia las grietas del Estado, no solo como conjunto de prácticas a veces contrapuestas, sino incluso como concepto. A partir de ese presupuesto pueden estudiarse los distintos modos en que el Estado aparece representado, incluso más allá de lo que ellos mismos pudieron percibir. Finalmente, en este capítulo también analizaré la única novela sobre la guerrilla peruana escrita por Mario Vargas Llosa,

Historia de Mayta (1983), que retoma las relaciones entre política y religión; y la película de Jorge Sanjinés *El enemigo principal* (1973), que desde una posición totalmente opuesta a la de Vargas Llosa mantiene, sin embargo, la estructura mesiánica para comprender los procesos guerrilleros de la época.

En el tercer capítulo analizaré el proceso venezolano iniciado durante la lucha contra la dictadura de Marco Pérez Jiménez —que terminó con su derrocamiento en 1958— y se extiende hasta el gobierno que empezó con la subida de Hugo Chávez al poder cuatro décadas más tarde. Abordaré este proceso a través del estudio de textos escritos por antiguos combatientes y declaraciones donde hablaban de su experiencia pasada y del futuro que planeaban para su lucha. Para comenzar, me centraré en el análisis de textos de Douglas Bravo y Fabricio Ojeda, militantes de importancia en las luchas más tempranas; luego extenderé el abordaje a las memorias de un antiguo participante de la guerrilla (*Entre las breñas* de Argenis Rodríguez, 1964) y a una novela que se aproxima a la experiencia ficticia de un antiguo combatiente: *Últimos espectadores del Acorazado Potemkin* (1999) de Ana Teresa Torres. Asumiendo continuidad entre los movimientos guerrilleros de décadas pasadas y el chavismo, una evaluación del pensamiento y la acción de los años sesenta resulta pertinente para comprender cómo el Estado fue conceptualmente percibido en diferentes momentos. Si a simple vista puede parecer que el problema del Estado en cuanto cuestión teórica fue resuelta en un simple cambio de manos (Chávez toma control del aparato por décadas controlado por un sistema bipartidista), tanto antiguos guerrilleros como investigadores académicos coinciden en señalar que Chávez no fue simplemente el continuador del

ejercicio del poder, sino que bajo su gobierno surgió una nueva manera de pensar en el Estado. Tomando en cuenta que la especificidad del proceso venezolano estaría en cierta alianza entre revolución y militarismo, la existencia misma de dicha alianza eliminaría la posibilidad de una guerra producida entre dos instancias fijas, estables y previamente constituidas. Por tanto, usar en beneficio propio una de las instancias constitutivas del Estado (las fuerzas armadas) pondría en evidencia la falta de unidad de la forma Estado, y abriría la posibilidad de ejecutar una política diferente. A través de los materiales arriba mencionados, este capítulo se internará en esa problemática.

Notas

¹ Podría también asumirse la cara opuesta de la pregunta, que en el fondo es la misma, a pesar de que sus efectos sean contrarios: ¿puede todavía el Estado constituirse como soporte efectivo para el desarrollo de ese mismo capitalismo? ¿O también ha perdido capacidad para dicha función? Aunque la es pregunta importante, adentrarse en esta vía conduciría a un trabajo complementario, pero también opuesto.

² Max Weber. “Politics as a Vocation” (1918).

³ De estos últimos solo Vásquez, reelecto en 2015, se mantiene en el cargo al momento de la escritura de estas páginas (2016).

⁴ De acuerdo con Hardt y Negri, el nuevo “imperio” no es del todo negativo si se piensa en los efectos de su imposición, ya que ese mismo capitalismo transnacional, al verse liberado de las restricciones nacionales de los Estados, abriría la puerta para el advenimiento del

⁵ En *El insomnio de Bolívar*, el escritor mexicano Jorge Volpi, citado por Beverley, sostiene: “el triunfo o el avance de los partidos o líderes de la izquierda obedecen más a tensiones sociales y económicas internas que a una suerte de epidemia regional... No existe, para decirlo llanamente, una izquierda latinoamericana” (14, énfasis en el original).

⁶ *Posthegemony. Political Theory and Latin America*. University of Minnesota Press, 2010.

⁷ Estos debates al interior del latinoamericanismo tienen, como mínimo, un claro antecedente del que quisiera ofrecer un breve repaso. El primer número del siglo XXI de una revista emblemática como *New Left Review* tenía como artículo central un texto de Perry Anderson —uno de los lectores más influyentes de Antonio Gramsci—significativamente titulado “Renewals”. En ese artículo, Anderson afirmaba que en ese momento, inicios del siglo XXI, cualquier intento revolucionario había dejado de tener sentido, lo que inició un debate que condensa bastante bien las preocupaciones teóricas desde las cuales surge este trabajo. En “Renewals”, Anderson afirmaba que los años sesenta exhibieron una serie de condiciones políticas, intelectuales y culturales que permitieron pensar en proyectos revolucionarios, pero que cuarenta años más tarde, al momento de la escritura de su artículo, las circunstancias habían cambiado radicalmente, lo que debía necesariamente alterar la dirección en la búsqueda de toda transformación de orden político. No demasiado lejos de refrendar el célebre “fin de la historia” declarado por Francis Fukuyama unos años, Anderson señalaba que la imposición global del neoliberalismo (en sus términos, “the most succesful ideology in world history”) alteró completamente el terreno sobre el cual operar, de tal manera que el liberalismo democrático occidental que rige la política y la economía contemporáneas resulta demasiado poderoso como para constituir una fuerza en oposición a él. Por esa razón, continúa Anderson, es necesario recomenzar con una dosis de “realismo”; es decir, el reconocimiento de la “derrota histórica sufrida por la izquierda” como punto de partida para

pensar en opciones que sintonicen con los nuevos tiempos. Una década más tarde, también en *New Left Review*, se publicaron en una misma edición (marzo-abril 2012) dos artículos que retomaban la discusión planteada por Anderson. Uno de ellos —firmado por el historiador de arte T.J. Clark— seguía a grandes rasgos los argumentos que había ofrecido Anderson a inicios de siglo. Clark aceptaba que su visión era pesimista y podía incluso ser juzgada “reformista” (“the label does not scare me”), pero que él la consideraba simplemente “antiutópica”: todo lo ocurrido durante la primera década del siglo XXI reafirmaba que, tal como había adelantado Anderson diez años antes, la única posibilidad de reconstituir la izquierda implicaba la renuncia a los grandes ideales y cualquier posibilidad de revolución, al menos como se le había entendido anteriormente. A la contra, en su artículo convenientemente titulado “Presentism?”, la socióloga Susan Watkins rechazaba la claudicación defendida tanto por Anderson como por Clark. Watkins apuntaba a que las circunstancias históricas nunca son invariables ni imposibles de revertir con el paso del tiempo, por lo que la rendición definitiva no debe ser nunca una posibilidad. Por tanto, lo que Watkins denominó “presentismo” se manifestaba como una denuncia contra quienes, sintiéndose incapaces de continuar la lucha contra una coyuntura desfavorable, ni siquiera en el nivel de las ideas, renunciaban a sus ideales a cambio de mínimos retoques sociales y políticos, que parecían mucho más susceptibles de realización bajo el imperio neoliberal.

En sintonía con Watkins, en un artículo publicado en 2010 que posteriormente pasó a formar parte de su libro *The Hegel Variations*, Fredric Jameson definió dos tipos de utopía: una como *modelo* y otra como *impulso*. De acuerdo con Jameson, la primera implica una *práctica política*: la adopción de acciones específicas encaminadas hacia un cambio revolucionario; la segunda descarta la posibilidad de ejecutar dichas acciones y, por el contrario, se mantiene en la dimensión de lo inmanente y no espera nada más que *ser* (13). Pese a su aparente inmovilidad, sostiene Jameson, la utopía como *impulso* es mucho más radical porque, al encontrarse liberada

de un programa político concreto, es la única capaz de abrir camino hacia formas todavía no imaginables que puedan finalmente conducir a un comunismo verdaderamente utópico. Jameson rechaza prácticas políticas ya conocidas y predeterminadas que considera fallidas —por ejemplo el socialismo de Estado, cuyo fracaso paradigmático es el estalinismo. Sin embargo, descartar las rutas ya transitadas le permite dejar abierta la posibilidad de que, partiendo por el rechazo a canjear la fuerza creativa por la banalidad de un programa político específico, en algún momento será posible saltar hacia el terreno material provistos de un esquema teórico lo suficientemente poderoso como para derrotar cualquier coyuntura del presente.

⁸ Resulta cuestionable la utilización de la palabra “fetiche”, que al menos bajo el entendimiento clásico marxista, como atributo de la mercancía, merecería una explicación mayor que el libro no ofrece. Podría parecer una referencia directa al libro de Holloway, que es criticado en este punto, ya que *Change the World...* incluye tres importantes capítulos dedicados a analizar el fetiche y el anti-fetiche, los términos que utiliza Cicariello-Maher para referirse al Estado.

⁹ Aunque se puede cuestionar a Engels cómo llegará a producirse dicho proceso —lo que nos sitúa en otro problema tan complicado como el anterior—al menos ofrece una respuesta teórica a cómo llegaría a ejecutarse la mencionada “extinción”.

¹⁰ La escritura del libro de Cicariello-Maher fue anterior a la muerte de Hugo Chávez, por lo que en su lectura el régimen chavista resulta inseparable de la figura del expresidente venezolano.

¹¹ *On Populist Reason*. London: Verso, 2005.

¹² En este punto Negri sigue a Ferdinand Lasalle.

¹³ Zavaleta Mercado cita a Trotski para ofrecer una rápida definición de poder dual: “la clase llamada a implantar un nuevo sistema social, si bien no es aún dueña del país, reúne de hecho en

sus manos una parte considerable del poder del Estado, mientras que el aparato oficial de este último sigue en manos de sus antiguos detentores” (26).

¹⁴ Hay un solo paso entre esta proclama militante a favor de “ganar elecciones” y su crítica tanto a un paradigma teórico anti-estatal como la poshegemonía, como a un movimiento político-militar como el zapatismo por no haber apoyado al PRD en las elecciones presidenciales mexicanas de 2006. En su opinión, que el EZLN haya decidido mantenerse al margen de la política formal durante la campaña del candidato “de izquierda” Andrés Manuel López Obrador canceló la posibilidad de alcanzar un gobierno del tipo marea rosada en México y por ello terminó siendo cómplice involuntario de la “derecha” (118).

¹⁵ Más allá de las razones político-intelectuales, puedo interpretar que esta diferencia y consecuente preferencia por la teoría sobre la filosofía acaso se encuentre más contaminada por cuestiones prácticas de lo que al autor le gustaría: defender la trinchera de los estudios de área para diferenciarse del trabajo que producen los departamentos académicos de filosofía, de manera que a un tiempo puede abandonar la literatura sin necesidad de apartarse de los estudios de área que, en principio, estaban basados en esos estudios literarios dejados de lado. Esta apuesta implícita debería en realidad ser considerada una verdadera propuesta de campo, incluso bastante más radical que el contenido de las ideas expuestas sobre el comunismo. Bosteels, sin embargo, está menos interesado en la reorganización del campo de estudios latinoamericanos que en vincularse a través de ellos con la discusión continental –lo cual es totalmente legítimo, por supuesto. Tal vez por esa razón no se detiene en este punto.

¹⁶ Si los efectos son parte constitutiva del origen o son nada más que “efectos”, separados de la causa original, sería una discusión muy interesante, que abriría nuevos temas de discusión. Pero también sería una discusión diferente. Para este caso, por razones metodológicas o de

funcionalidad, estoy asumiendo que los efectos son contingentes, y por tanto no pueden ser considerados parte constitutiva del *texto* original.

CAPÍTULO 1

GUERRILLEROS, VAGABUNDOS Y SACERDOTES: RELIGIÓN, SACRIFICIO Y SOBERANÍA EN ERNESTO GUEVARA

El subtítulo de la biografía sobre Ernesto Guevara publicada por Jon Lee Anderson en 1997 (“A Revolutionary Life”) podría comprenderse en un sentido superficial: Guevara decidió llevar la vida de un revolucionario, tal como afirma en su conocida frase “la obligación de un revolucionario es hacer la revolución”. Como señala Michael Lowy, esta frase no es de ninguna manera tautológica, sino que enfatiza la praxis como horizonte imprescindible del impulso revolucionario (1996, 11). Y sin embargo, podemos interpretar “revolutionary life” también en un sentido más específico y en mi opinión más interesante: una “vida revolucionaria” significa en realidad una vida que rechaza la posibilidad de escribirse y terminar convertida en biografía. Visto de esta manera, la vida revolucionaria sería un modo específico de existencia que resiste contemplarse a sí misma como una forma final, clausurada e inamovible. En contra de esa rigidez, la vida revolucionaria se constituye como un proceso, fluido e interminable, sin conclusión ni objetivo último. Quizá por esa razón, al entrar triunfante a La Habana el 1 de enero de 1959, el Che les explica a sus eufóricos combatientes que no han ganado la revolución sino que esta recién se encuentra a punto de comenzar.

La escena final de la primera parte del *biopic* de Steven Soderbergh sobre el Che (2008) es muy significativa al respecto. Cuando avanzan por la carretera hacia la capital, Guevara observa que uno de los guerrilleros va conduciendo un Cadillac rojo, cuyo antiguo poseedor había sido funcionario del recién derrocado gobierno de Fulgencio Batista. El Che ordena detener el vehículo y le exige a su conductor que regrese al pueblo de donde lo tomó y que se dirija a La Habana en su propio vehículo. Y si no tiene vehículo, debe ir caminando. Esta escena, con la que Soderbergh cierra la historia cubana del Che Guevara—la segunda parte abordará su fallida campaña en Bolivia—refuerza la idea de que la revolución se construye de manera permanente, no es algo terminado ni fijo que se alcanza ante un enemigo en específico del cual, una vez vencido, se pueden tomar sus pertenencias, lo que implicaría un regreso del orden previo bajo nuevas manos y de ninguna manera una transformación. “Lo importante no es tomar el poder, sino saber qué hacer con el poder”, afirman al inicio de la misma película los futuros guerrilleros cuando discuten en México sus planes revolucionarios. Y Guevara replica dicho paradigma en su “vida revolucionaria”: en lugar de consolidar su posición sobre formas establecidas, va rompiendo con todo lo que se espera de ella para proponer un movimiento inesperado. “No tengo pensado retirarme como revolucionario”, afirma en una entrevista en Nueva York en 1964, también incluida en la película de Soderbergh, como si ser revolucionario fuera una profesión, pero sobre todo una manera irrenunciable de existir. Por esa razón, no sorprende que la película omita el largo período en que Guevara ocupó altas posiciones dentro del gobierno cubano, su actividad estatal primero como Ministro de Industrias y luego como Director del Banco Nacional, tareas que, bajo

esa perspectiva de movilidad, no corresponderían con una legítima “vida revolucionaria”. Por todo ello, el filme recomienza cuando Guevara reaparece como revolucionario: ya ha renunciado a su vida establecida bajo los parámetros establecidos del poder estatal y ha vuelto al campo de batalla, esta vez en Bolivia.

La segunda parte de la película de Soderbergh retoma la historia en 1965. En escena aparece Fidel Castro leyéndole a la ciudadanía una carta en la que Guevara, cuyo paradero era desconocido, renunciaba a su puesto en el gobierno, al partido, a su nacionalidad cubana (que le había sido concedida en virtud de sus méritos) y terminaba señalando que se marchaba a combatir a otros lugares. Esta decisión demuestra su rechazo a constituir una vida, y evidencia que para él una auténtica vida revolucionaria debe ser siempre un proceso fluido. Por tanto, abandonar la comodidad de las altas esferas del gobierno para aventurarse a la calamidad de la vida guerrillera, con todas las penurias que esa decisión implicaba para la vida cotidiana (falta de comida y bebida, la vida permanentemente en riesgo, caminatas interminables y especialmente tortuosas para un asmático sin medicinas, como queda registrado en *Pasajes de la guerra revolucionaria*) es en mi interpretación la verdadera vida revolucionaria en cuanto decisión de no aceptar lo establecido. En consecuencia, más que una lucha por conseguir objetivos políticos determinados, como podría suponerse a partir de la misma idea de ejecutar un “revolución socialista”, la vida revolucionaria está constituida del mismo modo en que se planificaba la táctica militar de la guerrilla: movimiento permanente, dificultad de ser ubicado e identificado, negación a todo lo establecido. De forma análoga

a las características de la guerrilla, el objetivo de una “vida revolucionaria” sería nunca constituirse bajo parámetros predeterminados: luchar, vencer, tomar control del Estado. La de Guevara sería entonces una no-vida (o una vida no reductible a biografía) como resistencia a formas previamente fijadas, de las que no se puede escapar ni siquiera después de una revolución victoriosa.

Sin embargo, esta visión móvil de las cosas contrasta con otra perspectiva, más bien estática, con la que Guevara conceptualizaba el combate. De acuerdo con el Che, existían dos bandos en pugna durante la lucha revolucionaria: los guerrilleros y los peones del Estado. Sin cuestionarse nunca que los grupos en conflicto eran efectivamente dos, Guevara trabajó sobretodo para fortalecer el propio, de tal manera que gran parte de sus esfuerzos estaban destinados a evitar deserciones, castigar a los traidores, aplicarle rigor a sus subordinados y fomentar el respeto incuestionable hacia el líder (Fidel Castro). Hay entonces una contradicción entre ambas perspectivas: por un lado, el movimiento permanente que lo llevó a luchar en Congo y en Bolivia¹; por el otro, la rigidez con que observaba a quienes, de uno u otro lado, participaban en la lucha revolucionaria.

En una de las partes más importantes de *The Concept of the Political*, Carl Schmitt señala que diversos campos producidos por el pensamiento y la acción humana, a los que considera “relativamente independientes”, están determinados por dicotomías: el campo de la moral está definido por la distinción entre lo bueno y lo malo; el estético, por la oposición entre lo bello y lo feo; el económico, por lo rentable y no rentable (26). Schmitt se pregunta si es posible establecer una distinción, diferente de las tres anteriores,

que sirva como criterio para definir el campo de lo político, y su respuesta es: las acciones y motivaciones políticas pueden ser reducidas a la distinción entre amigo y enemigo. Agrega Schmitt que esa antonimia no debe remitir a ninguna de las anteriores, ni tampoco ser una combinación de ellas, de tal manera que en los otros campos el enemigo puede detentar atributos positivos: ser moralmente bueno, estéticamente bello o económicamente rentable, pero que en ningún caso deja de ser enemigo porque “intends to negate his opponent’s way of life and therefore must be repulsed or fought in order to preserve one’s own form of existence” (27).

Si aplicamos este concepto a la manera en que Guevara observaba la lucha revolucionaria, encontramos que le asigna las categorías de amigo y enemigo a cada una de las partes en pugna. Sin embargo, suponer que Guevara observaba a las dos partes en pugna como fuerzas cuyos componentes eran inamovibles sería reducir su visión de la lucha, ya que era consciente de que tanto los amigos como los enemigos eran susceptibles de desplazamiento. Los guerrilleros traidores ofrecen un buen ejemplo de que la ubicación a uno u otro lado de la fórmula no es siempre permanente; de igual manera, aquellos soldados del Ejército Cubano que hacia el final de la campaña de Sierra Maestra se negaron a luchar contra el ejército revolucionario demuestran que también era posible moverse en sentido opuesto. Sin embargo, y esto es lo decisivo, la diferencia amigo/enemigo, que en sus términos sería “guerrilleros” y “peones del Estado”, nunca es cuestionada, sin importar que los individuos que conforman cada grupo pueden eventualmente ir rotando de uno a otro lado. Para Guevara, entonces, las personas al

interior de cada grupo podían cambiar, pero nunca los grupos que conformaban el núcleo alrededor del cual se organizaba la lucha. Esa manera de observar la política, como voy a argumentar en las páginas que siguen, se mueve en la siguiente tensión: movilidad biográfica y militar (los ataques relámpago de la guerrilla, la vida que renuncia a establecerse) en contraste a la fijeza conceptual que organizaba sus ideas. Y desde dicha oposición, como intentaré demostrar, puede leerse el alcance y las limitaciones del pensamiento guevarista sobre el Estado.

Podemos rastrear la diferencia entre los dos aspectos señalados arriba en un artículo de James Petras, en el que defiende la vigencia de Guevara apuntando la necesidad de distinguir sus ideas políticas de sus estrategias militares. Petras concluye que lo valioso del Che no lo encontramos en sus tácticas guerrilleras (rechazadas incluso por sus antiguos defensores, como de manera paradigmática ocurrió con Régis Debrays), sino en sus ideas políticas. A partir de este desplazamiento que deja atrás lo militar para abrazar lo político, Petras conecta a Guevara con diversos movimientos latinoamericanos de fines del siglo XX: los Sin Tierra en Brasil, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional en México, la Federación Nacional de Campesinos de Paraguay, los sindicatos mineros en Bolivia, la Federación de Indígenas y Campesinos de Ecuador, etcétera (13), de tal manera que podríamos rastrear su vigencia incluso hasta el siglo XXI.

Petras identifica dos aspectos que considera relevantes. El primero es el siguiente: el Che fue capaz de reconocer que el “imperialismo” era el origen del poder político mundial y, por tanto, resultaba necesario identificarlo como el enemigo a combatir. Este

reconocimiento, que no representaba ninguna novedad ni siquiera en su propio contexto, difícilmente puede ser defendido como un avance teórico. Sin embargo, el segundo promete mayor complejidad: de acuerdo con Petras, el elemento común que enlaza a todos los movimientos mencionados líneas arriba no es el uso de armas sino un “estilo político” que transforma las relaciones sociales y de producción en contra del reformismo que se produce dentro de sistemas democráticos limitados a lo electoral². La idea de un “estilo” político no es una simple metáfora sino, de manera más profunda, una marca sobre el discurso: se renuncia a la gran narrativa de la transformación social, al menos en un primer momento, para entregarse a la acción directa en un registro pequeño, íntimo, casi como si fuera una narrativa pequeña, fragmentaria, aplicada a la socialización cotidiana, más allá del poder central y de las lumbres del Estado, en las pequeñas grietas donde su poder comenzaba a eclipsar.

Por eso, cuando Guevara define los objetivos de la guerrilla, se mueve en un doble registro entre lo micro y lo macro: por un lado, la lucha revolucionaria que busca tomar el poder, aspecto que será mucho más visible en su etapa como hombre de Estado, tal como se evidencia por ejemplo en “El socialismo y el hombre en Cuba” (1965). Sin embargo, existe también una acción en el micro-nivel, donde las luchas tienen un objetivo muy específico: una reforma agraria que permita la reapropiación de la tierra. “La reforma agraria es el motor de la lucha”, escribe el Che en *Guerra de guerrillas* (79).

Esta lucha en dos niveles queda también explícita en *Pasajes de la guerra revolucionaria*: existe una simultánea batalla micro contra los terratenientes y una macro

contra el Estado. Estas dos batallas no son independientes ni susceptibles de separación, sino que en el ejercicio cotidiano de la primera está implicada la segunda. Existía, entonces, una comprensión de la lucha como fenómeno fluido, al interior del cual resultaba imposible separar los objetivos y resultados de una lucha independiente de la otra. “(Eutimio) era uno de los tantos campesinos que luchaba por sus tierras contra los terratenientes de la región, y quien luchaba contra los terratenientes, luchaba al mismo tiempo contra la guardia que era la servidora de aquella clase”, escribe el Che en *Pasajes de la guerra revolucionaria* (94), lo que sigue el lineamiento general elaborado por Mao Tse-tung en su clásico trabajo sobre la guerrilla³: una etapa dentro de la lucha revolucionaria y no un objetivo en sí mismo (41).

Considero que el núcleo del pensamiento de Guevara se encuentre en el cruce entre esos dos momentos. Por ello, a diferencia de Petras, no creo que pueda separarse tan radicalmente lo político de lo militar, sino que habría que ver lo militar como una lectura, aunque sea intuitiva, no del todo consciente ni racionalmente elaborada, del campo político. Pero también podemos pensar el recorrido en sentido opuesto: las ideas políticas se van transformando en base a los combates militares producidos en el camino hacia el objetivo planteado con anterioridad a las primeras acciones. Esta dialéctica entre teoría y praxis está vinculada a cómo la idea del Estado se mueve en permanente retroalimentación entre lo político y lo militar, y no separados por la tajante división que defiende el artículo de Petras. Por eso, más que separar el pensamiento político del militar, habría que detenerse en los cruces entre ambos: cómo uno informa y transforma

al otro, una de cuyas consecuencias más importantes para este trabajo sería la certeza de que no puede pensarse el Estado sin considerar la vida cotidiana, o sus efectos en ella, como parte constitutiva del mismo.

Guevara reconoce implícitamente esta dialéctica en *Guerra de guerrillas*, cuando señala que a la “educación” teórico-ideológica que los guerrilleros deben ofrecer a los pobladores, se le debe sumar un elemento práctico: resaltar la necesidad del trabajo de la tierra, en base al cual podría emprenderse la reforma agraria (142), que a su vez transformará las ideas. “Nunca han sospechado aquellos sufridos y leales pobladores de la Sierra Maestra el papel que desempeñaron como *forjadores de nuestra ideología revolucionaria*” (143, énfasis mío), escribe, lo que resulta muy significativo para resaltar la interacción entre teoría y práctica, y la dialéctica producida entre ambas, lo que prometía una renovación largamente esperada por la izquierda. Tal como señala Diana Sorensen, cuando aparecieron los revolucionarios cubanos pareció abrirse la posibilidad de una praxis articulada a un programa utópico en un momento en el que existía un profundo pesimismo sobre las posibilidades transformativas y reinaba la certeza de que la Ilustración había finalmente conducido al totalitarismo y a la destrucción de lo múltiple, simplificado ahora dentro del esquema de lo universal (15, 218). En este contexto, la revolución cubana reabría una avenida que en Europa, a consecuencia del estalinismo, parecía clausurada. La apertura fue posible gracias a dos elementos: la praxis como necesidad (o la teoría que se construye a través de ella) y la combinación entre una acción micro y una macro. En la lectura que voy a proponer en las siguientes páginas, estas

circunstancias surgen de la aceptación de presupuestos religiosos, que preexistían en la población y les permitieron a Castro, Guevara y los demás guerrilleros del Granma operar dentro de un territorio ideológico y de unos ideales que, si bien resultaban nuevos para los pobladores de Sierra Maestra, resonaban bajo el territorio mejor conocido de los conceptos cristianos.

Michael Lowy (1996) recuerda que Friedrich Engels fue uno de los primeros en intentar explicar cómo la religión cristiana había asumido diversas materializaciones a través del tiempo, lo que iba en contradicción de la idea de un cristianismo como una “timeless essence”. Por el contrario, el cristianismo asumió formas históricas definidas: primero como religión de los esclavos; luego, como ideología estatal durante el Imperio Romano; más tarde, adaptado para servir a las jerarquías feudales; finalmente, como sostén de la sociedad burguesa (8). Engels, además, fue capaz de percibir que, a pesar del aparente sometimiento, la religión mantenía una doble dimensión: por un lado, era conservador en cuanto fuente de legitimación del orden establecido, tal como se evidencia en los ejemplos arriba mencionados: ideología al servicio del poder. Pero también, de acuerdo a las circunstancias históricas, tenía la capacidad de asumir un papel crítico, que podía incluir la simple protesta hasta llegar al papel directamente revolucionario. Por esa razón, como señala Engels en *On Religion*, socialismo y cristianismo compartían la búsqueda de un paraíso, un lugar otro, una misma utopía cuya única diferencia es que la religión la situaba en un momento posterior a la muerte, mientras que el socialismo en la vida terrenal (citado por Lowy 1996: 9). La coexistencia

de dos dimensiones opuestas al interior del cristianismo es también reconocida por Ernst Bloch, quien lo registra en los siguiente términos: por un lado, el servicio de la iglesia oficial y del poder, a través de la mistificación de los poderosos; por el otro su fuerza subversiva, anticipatoria, creadora de lo “not being yet” (15). Este segundo componente tiene, además, una justificación estructural, señalada por Max Weber: la fraternidad religiosa y los valores del mundo capitalista que toman al mercado. la competencia y el cálculo especulativo como terreno sobre el cual desarrollarse, abren una brecha irreconciliable entre cristianismo y capitalismo⁴.

En consecuencia, los puntos de contacto entre ambos son los siguientes: primero, marxismo y cristianismo rechazan las perspectivas individualistas (liberal, racionalista, empirista o hedonista), ya que ambas comparten su fe en valores trans-individuales; segundo, ambos consideran que los pobres son víctimas de injusticia; tercero, ambos contemplan a la humanidad en conjunto, como una unidad esencial más allá de diferencias de raza o nación; cuarto, ambos le otorgan especial valor a la idea de comunidad, compartir los bienes y rechazar la competencia y la alienación; quinto, ambos son críticos del capitalismo y de las doctrinas económicas del liberalismo; sexto, los dos tienen una esperanza especial en un futuro reino donde se impongan la fraternidad, la paz, la justicia y la libertad (69)⁵.

Sin embargo, también existen diferencias entre socialismo y cristianismo. Quizá la más evidente sea que para el cristianismo los pobres no cumplen el papel revolucionario que los proletarios adquieren en el marxismo (70). Lo que distinguió a la

Teología de la Liberación de todo el trabajo cristiano anterior es que a partir de ella los pobres ya no eran simplemente dignos de piedad o compasión sino que, como en el marxismo, se convertían en agentes de su propia liberación (73). Una segunda diferencia, visible por ejemplo en el “Mensaje a la Tricontinental” de Guevara, es que la idea del amor por la humanidad sería el motor revolucionario, como en el cristianismo. Pero, a diferencia de este último, el amor viene acompañado de su reverso: un odio profundo hacia el enemigo, sin el cual no se le puede derrotar (Lowy 2007: 23). En lo que sigue, analizaré cómo el pensamiento de Guevara se ubica en medio de estas tensiones entre el pensamiento ateo del marxismo y la base cristiana que, a pesar de esa aparente contradicción, lo fundamenta.

Guerrilleros y sacerdotes

Para analizar la situación arriba señalada, empezaré refiriéndome al documental *Sacrificio. Who betrayed Che Guevara?*, dirigido por los suecos Erik Gandini y Tarik Saleh, que es un buen punto de partida para exponer las relaciones entre religión y práctica política tal como aparecen representadas para el caso del Che. Pero también son útiles para retomar las ideas de Carl Schmitt en torno al vínculo entre teología y política, resumido en su conocida fórmula de que “all significant concepts of the modern theory of the state are secularized theological concepts” (2005, 36). A lo largo del capítulo haré referencia a una de los efectos principales de la sentencia schmittiana: “the omnipotent

God became omnipotent lawgiver” (36), que condensa bastante bien su perspectiva sobre el origen de uno de los problemas políticos por excelencia: la legitimidad.

Ya desde el mismo título, el documental de Gandini y Taleh se inscribe dentro de una estructura claramente policial: descubrir al culpable de un crimen—en este caso el asesinato del Che. Más allá de la motivación de los directores o de cualquier posible falta de objetividad por parte de los mismos⁶, incluso más allá de quién fue el responsable de la “traición”, lo más interesante es comprobar cómo la película reafirma implícitamente que hubo *un* culpable, más allá de quién haya sido. Es decir, el documental surge de la hipótesis de que la muerte de Guevara en Bolivia no fue consecuencia de una serie de circunstancias políticas y militares, tampoco de la poderosa combinación de fuerzas desplegadas para defender intereses económicos, sino a algo más sencillo: la fórmula cristiana sacrificial de la traición.

El relato policial que anuncia el título, sin embargo, descarta rápidamente la investigación que serviría para encontrar al “culpable”, y a cambio se transforma en una especie de alegato de defensa que pretende descartar la culpabilidad del argentino Ciro Bustos, usualmente señalado como culpable de la “traición” que terminó con el asesinato de Guevara en el poblado de La Higuera en octubre de 1967. De relato policial a defensa judicial: el cambio no es simplemente formal, sino que replica los dos extremos (movilidad/inmovilidad) que, de acuerdo a lo explicado al inicio de este capítulo, definían a Guevara. Mientras que el relato policial está basado en una investigación, se mueve para descubrir lo oculto, busca una respuesta, la defensa judicial ya ha decidido de

antemano cuál es esa respuesta y se limita a pensar la mejor manera de argumentarla. Y este mecanismo es clásico en más de un sentido: no solo porque la forma judicial del discurso nos remonta hasta la *Poética* de Aristóteles como uno de los orígenes del discurso que mucho más tarde sería conocido como “literatura”, sino también porque, como ocurre en el discurso religioso, mantiene inalterable la división entre el bien (a quien se va defender) y el mal (el culpable que debe ser identificado).

Según la leyenda que el documental intenta desbaratar, al ser presionado por sus captores del ejército boliviano, Ciro Bustos, quien había sido capturado junto a Régis Debrays semanas antes del asesinato del Che, le entregó a sus custodios una serie de dibujos de los guerrilleros, entre los cuales aparecía Guevara. Esta supuesta colaboración, sigue la leyenda, habría servido para confirmar la presencia del argentino en territorio boliviano y colaboró decisivamente en su captura. En la serie de entrevistas que realiza el documental se cuestiona esta versión semi-oficial. Y a la vez, de manera tácita, se refuerza otra: que efectivamente existió *un* traidor. De esa manera, toda la película gira alrededor de la idea de la traición, como si Guevara fuera una especie de Jesucristo cuyo *sacrificio* (título de evidente filiación cristiana) fue consumado por la traición de un Judas a quien los directores se habrían propuesto identificar.

Por esa razón, a lo largo de la película se muestran diversas imágenes de Guevara rodeado de guerrilleros, que vendrían a ser la versión contemporánea—o, más cerca de los términos que maneja Schmitt, *secular*—de los apóstoles. Una de las fotografías que exhibe el filme retrata a tres combatientes: Bustos, Debrays y el mismo Guevara (quien

previsiblemente se encuentra entre los otros dos). La imagen parece la versión guerrillera de la Última Cena: el traidor aparece camuflado entre los fieles sin delatar sus verdaderas intenciones. Bustos y Debrays, uno a cada lado del Che: la imagen no puede ser gratuita ni su valor restringido a mero valor documental. Por el contrario, resume el punto que la película busca evidenciar: que el traidor es o Bustos o Debrays. Y al tomar partido por la inocencia del primero, implícitamente se culpa al segundo⁷.

El énfasis en la traición como desencadenante de la muerte del Che no es, sin embargo, una simplificación creada por los cineastas suecos. Por el contrario, la figura de la traición aparece repetidamente en los escritos de Guevara. De modo particular, podemos encontrar referencias a ella en *Pasajes de guerra revolucionaria*, que dedica algunas de sus páginas más conocidas (por ejemplo el capítulo significativamente titulado “Fin de un traidor”) a la pena de muerte aplicada a Eutimio Guerra, quien había aceptado matar a Fidel Castro a cambio de dinero (112). De manera más general, la excepcionalidad de la vida guerrillera, su existencia al margen de las reglas que organizan la vida social, explican la centralidad de la idea de traición y el rigor de su castigo. Esta característica queda también puesta en evidencia en otro aspecto llamativo del documental que vengo comentando: a lo largo del filme se repite varias veces, como una letanía que resuena gracias a una reiterativa voz en *off*, la frase “los revolucionarios no son gente normal”. El Che pronunció la frase una vez, pero la película la repite todo el tiempo, de labios del mismo Guevara, como si quisiera convencer al espectador de que estas palabras encierran una verdad incuestionable o como si en ellas quedara encerrada

la respuesta a múltiples preguntas. Sin embargo, más allá de cierto esencialismo que la frase parece defender, existen elementos concretos, incluso desde el punto de vista estratégico-militar, que permiten pensar en qué sentido esta frase podría adquirir un sentido adicional. Si nos remontamos a *Guerra de guerrillas*, recordaremos que en este libro, publicado en 1961, el Che señala una característica muy específica que coloca al guerrillero en una posición exactamente opuesta a la de una persona “normal”. Escribe Guevara: “todo lo que es favorable a la vida humana, con su secuela de comunicaciones, de núcleos urbanos o semi-urbanos, de grandes concentraciones de gente, de terrenos fácilmente trabajados por la máquina, etc., colocan al guerrillero en una situación desventajosa” (74). Por tanto, todas las comodidades que volverían al hombre normal una persona sedentaria, establecida, atada a un territorio y a un modo de vida, esas mismas circunstancias, empezando por un territorio favorable para ser habitado, producen en el guerrillero todo lo contrario: su vida en estas condiciones se vuelve “más nómada, más incierta” (74).

A partir de esta elemental relación entre hombre y territorio, donde lo favorable se vuelve un problema, mientras que el territorio difícil, inaccesible, impenetrable, termina significando una ventaja, el guerrillero se mueve bajo otra lógica, otro estilo de vida, que lo coloca en contra de lo que el hombre “normal”—en cuanto producto y difusor inconsciente de cierto sistema de funcionamiento social—debe resistir. No es, por tanto, un elemento que funciona solo en la teoría (y *Guerra de guerrillas* se pretende un manual teórico), sino que en la vida cotidiana, en ese día a día que puede ser monótono, tedioso,

sin mayores vicisitudes o cúspides de adrenalina como los que podría suponerse que un combatiente enfrenta en todo momento, queda marcada la diferencia con el resto de seres humanos. Esta diferencia coloca al guerrillero en otra dimensión, que para Guevara tendría que ver con el acceso a cierto “sagrado” que a partir de la guerrilla se intenta trasladar al conjunto de la sociedad.

Guerra de guerrillas permite trazar una genealogía mediante la cual las acciones guerrilleras encuentran un antecedente en las evangelizaciones ocurridas durante el proceso conquistador del siglo XVI a partir de una coincidencia elemental: en ambos casos se apela a un más allá trascendente (en este caso, el socialismo) que justifica la violencia. Y aunque ese trascendente es explícitamente religioso durante las luchas conquistadoras—como se puede percibir por ejemplo en las cartas de Hernán Cortés, pero también en escrituras surgidas desde la orilla opuesta, como los *Comentarios Reales* del Inca Garcilaso de la Vega—en el caso de Guevara no opera de manera tan explícita. Es decir, aunque su discurso de ninguna manera se propone difundir el cristianismo, mantiene sin variación el sustrato religioso que siglos antes promovía la evangelización y a través de ella justificaba todos los excesos conquistadores.

En *Guerra de guerrillas* encontramos numerosos elementos que permiten esta lectura. La misma retórica que utiliza Guevara para referirse a las acciones emprendidas por su grupo apoya la idea desde su aspecto más visible: el lenguaje. Por ejemplo, cuando determina que una de las funciones de los guerrilleros debía ser enseñarle a la población la necesidad de adquirir conciencia de clase, o cuando explicaba que el imperialismo

era la fuente del mal, se refiere al “mensaje” que los guerrilleros deben difundir, como una especie de apostolado que operaba de manera similar a la evangelización ocurrida durante de la conquista de América en el siglo XVI. Recordemos que durante la gesta conquistadora española, el mensaje cristiano llegaba acompañado del fusil. Esto fue muy evidente en el *Requerimiento*, texto redactado en 1513 por el jurista Juan López de Palacios para ser leído antes de emprender acciones militares contra una población o un territorio específico, y en el que se instaba a la rendición pacífica bajo amenaza de que, en caso no se cumplieran las condiciones de los conquistadores, se pasaría a utilizar las armas para consumir lo que de cualquier manera sería considerado “derecho divino”. Con una lógica semejante, los guerrilleros apelan a un trascendente análogo (la igualdad, la justicia, el bien) como herramientas de legitimación de sus acciones armadas. Por ello, aunque el contenido del discurso de Guevara sea político, su estructura nunca deja de ser religiosa.

Lo mismo ocurre en *Pasajes de la guerra revolucionaria*: desde las primeras páginas llama la atención una especie de providencialismo, para utilizar una palabra usual en las crónicas de los conquistadores; existe la misma convicción de pelear en defensa de la verdad y la justicia, lo que pretende ser demostrado a partir de momentos específicos en que la “buena fortuna” les permitió a los guerrilleros salir bien librados de situaciones en las que su vida corría peligro. Entre numerosos ejemplos registrados por el libro del Che, quisiera destacar el episodio en que el grupo de Guevara avanzaba por Arroyo del Infierno: uno de los guerrilleros, que iba al frente, llevaba puesto un casco del ejército de

Batista, que había guardado como trofeo de guerra después de una exitosa emboscada. Al ver a ese soldado con el casco enemigo, el grupo de Camilo Cienfuegos, quien se mantenía lejos, a la expectativa, los confundieron con soldados del Estado y quisieron atacarlos. El Che señala que la “buena fortuna” jugó en su favor para salvarlos de una muerte casi segura: en ese momento el grupo de Cienfuegos estaba limpiando sus armas, y el único fusil activo era el del mismo Camilo, quien disparó contra ellos, pero el primer tiro no dio en el blanco e inmediatamente después su “fusil automático se trabó impidiéndole seguir disparando” (100).

Otro rasgo que comparten conquistadores y guerrilleros es la lucha contra el territorio: siempre se mueven por terrenos desconocidos de la difícil geografía americana, en los que se encuentran expuestos a peligros permanentes, por lo que en cualquier momento pueden morir (89). Pero no era solo el terreno lo que había que enfrentar sino que unos y otros, con cuatro siglos de diferencia, muestran similar preocupación por el comportamiento de los pobladores de la zona, que siempre son potenciales delatores. Todos estos cruces entre conquistadores y guerrilleros alcanzan su forma más nítida cuando se piensa en el “mensaje” que ambos llevan consigo, garantía del futuro éxito, pero también justificación a cualquier tipo de violencia. Y es a partir de ese mensaje que resulta natural pensar en la figura de Ernesto Guevara mezclada con la de Jesucristo. O, mejor, transformada por la de Jesucristo, reconstruida bajo su modelo.

La estrecha relación entre religión y política a partir de ambas figuras puede observarse en las imágenes de quien David Kunzle llama “Chesucristo”. En un artículo

en el que analiza las proximidades entre ambos personajes, Kuntze fotografía y analiza diversas representaciones históricas que trabajan a partir del cruce entre ambos personajes, como por ejemplo *Che Radiant* de Alfredo Rostgaard, *Last Supper of Chicano Heroes* de José Antonio Burciaga o *Crucifixation with Che as Jesus and Nicaraguan peasants and soldiers* de Raúl Arellano. De acuerdo con Kuntze, las coincidencias no se limitan a la muerte violenta que ambos sufrieron: los dos murieron jóvenes (a la mitad de sus treinta); los dos fueron doctores (Cristo un sanador milagroso, el Che un médico entrenado); los dos mostraron especial preocupación por la lepra; los dos insistieron en que las personas debían dejar a su familia, a sus amigos y sus privilegios para unirse a ellos, sacrificarlo todo, incluidas sus propias vidas (100).

Sin embargo, la coincidencia entre ambos no sería, como puede erróneamente suponerse, una simple superposición de figuras, sino que incluye también la manera cómo ambos han sido despojados de contenido político para que se les presente bajo una imagen apolítica que se resumiría en un bastante general llamado a la paz en cuanto concepto sin tiempo y sin historia. La famosa fotografía de Alberto Korda tomada para el periódico *Revolución* representaría este aparente error, que podría también ser interpretado como manipulación para despojar de contenido político al guerrillero argentino. Esta conocida foto, la más reproducida de la historia de la fotografía, pasó por un proceso que en el lenguaje marxista ortodoxo podríamos calificar de *alienante*: mercancía despojada de sus circunstancias de producción. Como ya apuntaba Lenin en *El Estado y la revolución*,

en vida de los grandes revolucionarios, las clases opresoras les someten a grandes persecuciones, acogen sus doctrinas con las rabias más salvajes, con el odio más furioso, con la campaña más desenfrenada de mentiras y calumnias. Después de su muerte, se intenta convertirlos en íconos inofensivos, canonizarlos, por así decirlo, rodear sus *nombres* de cierta aureola de gloria para “consolar” y engañar a las clases oprimidas, castrando el *contenido* de su doctrina revolucionaria, mellando su filo revolucionario, envileciéndola (41, énfasis en el original)

La célebre foto de Korda, cuya existencia siguió lo indicado por Lenin décadas atrás, fue captada durante un evento después del atentado que ocasionó la muerte de 81 trabajadores y dejó 200 heridos tras la explosión en las costas cubanas del barco francés *La Coubre*, que traía municiones que Cuba había comprado a Bélgica. La fotografía fue tomada al día siguiente, durante los funerales en el cementerio de La Habana, con la presencia de Jean Paul Sartre y Simone de Beauvoir, en el cual Fidel Castro culpó a la CIA por el atentado. Lo interesante para el tema que vengo desarrollando es que el *odio* que Guevara sintió en ese momento, como afirma el mismo Korda, es abandonado una vez que la foto se convierte en símbolo y mercancía, para abrirle espacio a una imagen mucho menos política. Como sostiene Kuntze, Guevara pasó de esta manera por un proceso de “desarme”, mediante el cual se privilegió sobre él una mirada que lo asociaba a la lucha por la paz y la justicia, y de ninguna manera con la violencia y la revolución, tal como originalmente había ocurrido (97). “The Che iconography is, in general, that of loving, smiling, happy, genial man” (99), dice Kuntze para graficar este proceso mediante

el cual se le quitó simbólicamente las armas para presentarlo como un hombre de paz; es decir, un tránsito similar al que probablemente operó con Jesucristo, ya que de acuerdo con Kuntze es probable que Jesús haya también formado parte de una resistencia armada, una de las tantas que existieron durante el periodo de lucha contra la ocupación romana, y que después fue olvidada por omisión o deliberadamente durante la escritura de los Evangelios por los cuales se llegó a conocer su vida.

De acuerdo con todo lo expresado hasta aquí, queda establecido que la lucha armada era al mismo tiempo una especie de evangelización, que remontaría la genealogía guevarista al menos hasta Jesucristo, pasando por los conquistadores españoles del siglo XVI. Al igual que los soldados ibéricos siglos antes, los guerrilleros (otro ejército no oficial) contaban también con dos mecanismos de lucha: la “verdad” que, cual apóstoles cristianos, debían difundir entre las poblaciones de la Sierra Maestra; y el fusil como garante del cumplimiento de la propia voluntad. Los guerrilleros deben ir “diseminando la *verdad incontrovertible*”, escribe Guevara en *Pasajes de la guerra revolucionaria*, y esa verdad incontrovertible es, para empezar, la certeza de que el pueblo no puede ser vencido, por lo que “quien no sienta esta verdad indubitable no puede ser guerrillero” (52).

Dentro y fuera de la revolución: identidad fija, límite definido, uno está dentro o está fuera, es o no es guerrillero, está con el bien o con el mal. Este trasfondo religioso es visible desde el inicio de *Guerra de guerrillas*, en el que Guevara se esfuerza en dotar de un aura religiosa a los compañeros muertos, como si quisiera construir una especie de

mitología religioso-guerrillera, en la que los fallecidos no solo son héroes sino una especie de mártires o santos a los que se debe recordar como luchadores que cayeron peleando por un objetivo social. En términos de Schmitt, el enemigo “is not merely any competitor or just any partner of a conflict in general. He is also not the private adversary who one hates. An enemy exists only when, at least potentially, one fighting collectivity of people confronts a similar collectivity. The enemy is solely the public enemy” (2007a, 28).

Esa manera de pensar en amigos y enemigos, siempre dentro de un marco colectivo, nunca personal ni individualmente, explica la manera en que Guevara, ya desde la dedicatoria de su primer libro a su antiguo compañero de combate Cienfuegos (“A Camilo”), asocia las características de su propio grupo con la filiación religiosa con la cual construye la colectividad a la que pertenece. Cienfuegos “practicaba la lealtad como una religión” y “era devoto de ella” (38), escribe el Che: que el guerrillero más emblemático de la Revolución Cubana elogia a uno de sus compañeros mediante la atribución de características religiosas ofrece un temprano elemento para comprender en base a qué presupuestos organizaba su pensamiento. Pero este no es un caso aislado, sino una muestra de lo que encontraremos con frecuencia a lo largo del texto. Por ejemplo, cuando se refiere al trabajo de masas, Guevara menciona que el guerrillero debe llevar su “prédica” (75) hacia el pueblo, y que “debe tener una conducta que lo acredite como *sacerdote* de la reforma que pretende” (80, énfasis mío), y que por esa razón “debe constituir un *ejemplo* en cuanto a su vida” (81, énfasis mío). “Uno de los grandes factores

educativos es el ejemplo... Por ello los jefes deben constantemente ofrecer el ejemplo de una vida cristalina y sacrificada” (108).

Sacrificio, ejemplo, muerte: la idea de sacrificar la propia vida por una causa que la trascienda está siempre presente en Guevara. Como Ciro Bustos relata en el documental titulado precisamente *Sacrificio*, el Che les había asegurado que ninguno de ellos, ni Guevara ni ninguno de quienes peleaban a su lado en Bolivia, iba a sobrevivir la lucha, pero que de ninguna manera eso debía frenar la necesidad de ejecutarla. Con esto no solo demostraba la necesidad de pertenencia colectiva, sino sobre todo que lo importante es el objetivo trascendente, más allá del destino individual, y que el sacrificio personal era una necesidad para alcanzar la utopía por la que se estaba luchando. El relato guerrillero, por tanto, mantiene el componente cristiano de predicar con el ejemplo, el sacrificio que debe replicarse. Pero también la necesidad de ser *escrito* para que su influencia no permanezca restringida a los testigos directos. *Guerra de guerrillas*, con su declarado propósito de servir de modelo (explícitamente militar y soterradamente religioso) vendría a iniciar la serie de textos producidos por la misma guerrilla que apuntaban a establecer un dispositivo de *acción* que resulta gatillado ya no solo desde la experiencia directa (observar el sacrificio del líder para imitarlo), sino desde la textualidad: escritura, lectura y aplicación sería el esquema mediante el cual surgieron otras guerrillas inspiradas por el *relato* de la experiencia cubana.

Lectura y ejemplo, literatura y religión: la convergencia de estos elementos pone en evidencia las relaciones que guardan entre sí. El ejemplo, limitado por cuestiones

materiales a los testigos corporalmente presentes en el momento de las acciones (las pocas decenas de combatientes que el Che tenía en Bolivia) se fortalece en el relato, a través del cual será capaz de abrirse a un número insospechado de potenciales testigos (los lectores), quienes a su vez podrán actualizar, no solo en la lectura sino en la misma acción material, el ejemplo del que fueron indirectos testigos. Como en “Tema del traidor y del héroe”, el cuento en que Borges planteaba la utilización de la literatura como punto de partida para construir la historia, es decir la idea de que “la historia copie a la literatura” (Borges 1974, 497) y no solo en sentido opuesto, la guerrilla latinoamericana puede ser contemplada como el relato romántico de cientos de lectores que, inspirados por los relatos que encontraron, pensaron sumarse a ese aparente movimiento de la historia y dejaron los libros para abismarse al campo de batalla.

La guerrilla latinoamericana como un proceso de lectura/relectura/aplicación, dentro del esquema borgeano del “Tema del traidor y del héroe”, podrían ser una primer acercamiento, tentativo, insuficiente, y sin embargo coherente, con la lectura que sugiere Juan Duchesne Winter en base a la idea de mimesis en tres niveles desarrollada por Paul Ricouer. De modo esquemático, siguiendo a Duchesne (41-44), podríamos resumir el esquema de Ricouer de la siguiente manera: la Mimesis I implica que las acciones, o al menos las estrategias planteadas antes de tomar el fusil, siguen una especie de relato (todavía no realizado) al cual se intentará ajustar la realidad. Esta primera característica implica *lectura*: visto de este modo, la acción no sería sino la representación de ese cuasi-relato al que podríamos llamar estrategia guerrillera. Bajo este esquema, *Guerra de*

guerrillas sería un registro de lo conseguido, pero también una especie de balance: qué tanto se consiguió y qué tanto no se consiguió adaptar la realidad (las acciones militares efectivamente emprendidas) a ese cuasi-relato no escrito, pero sí intuido, presente, al menos bajo la forma de táctica, estrategia o al menos ideal. Si las acciones pueden narrarse, como dice Ricouer, es porque de alguna manera ya venían previamente articuladas en base a signos (a lo que Duchesne llama “repertorio cultural” o “experiencia histórica acumulada”, 40). La Mímesis II, por su parte, implica la escritura de los hechos: fijar lo conseguido en base a la realidad prefigurada por el relato anterior (*Pasajes de la guerra revolucionaria* sería un buen ejemplo). Finalmente, en la Mímesis III, la acción material (a la que de modo más general podríamos llamar *la vida*) se reinventa a partir de la narración producida en la escritura de la Mímesis anterior. En los términos que Borges utilizó en “Tema del traidor y del héroe”, este sería el punto en el cual, finalmente, “la historia copia a la literatura”.

La lectura que plantea Román de la Campa en el capítulo de *Latinoamericanism* dedicado a explorar las relaciones entre Borges y el Che enfatizan de igual modo la importancia del componente textual en la historia de las guerrillas latinoamericanas. De manera más radical, de la Campa interpreta que la revolución habría sido un *texto*. No solo que no existe revolución sin textos, sino que la revolución misma—por la que entiendo la sumatoria de guerrillas y revoluciones surgidas en diferentes partes del subcontinente—fue no solo un texto, sino uno producido en una línea genealógica cuyo origen se remontaría, otra vez, a Borges, y de manera más específica a su cuento “Tlon,

Uqbar, Orbis Tertius”. En este relato lo social aparece como un campo imposible de ordenar y la biblioteca, núcleo de su universo literario, mantiene siempre un exceso, con lo que Borges estaría desenmascarando, o directamente deconstruyendo, la fantasía de una totalidad donde las naciones tienen un lugar establecido y consolidado.

En la genealogía trazada por de la Campa, conviene resaltar que tanto Guevara como los hermanos Fidel y Raúl Castro fueron entrenados en México bajo las órdenes de Alberto Bayo Giroud, veterano de la Guerra Civil Española, y cuyo texto *150 preguntas a un guerrillero* fue utilizado en México como manual de entrenamiento por los tres combatientes, y posteriormente inspiró la escritura de *Guerra de guerrillas*. Pero lo más importante, señala de la Campa, es que el texto de Bayo no se habría limitado a transcribir la experiencia de Sandino en Nicaragua, con lo cual la serie de referencias bibliográficas acaso podría conducirnos a que Sandino fue el autor de todas las guerrillas latinoamericanas desde la década de 1930, teniendo a la revolución Cubana y la de Nicaragua como su principales victorias (37). De esta manera, Sandino habría entregado un cuerpo textual que definió la historia latinoamericana durante medio siglo (38).

Dejando pendiente la pregunta sobre si esta serie textual es la manifestación de una historia o de un *plot*, o si solo implica un conjunto de estrategias específicas de lucha (la guerrilla como forma), voy a insertar en la discusión de esta línea textual avanzada por de la Campa y Duchesne, el texto que Ricardo Piglia le dedica al Che, titulado “Ernesto Guevara: rastros de lectura”, incluido en *El último lector* (2005), al que hice referencia en la introducción de este trabajo.

Guerrilleros y vagabundos: lectura y quijotismo revolucionario

En la versión que ofrece Piglia en “Ernesto Guevara: rastros de lectura”, el Che es un lector radical que, a la manera del Quijote, sale a vivir las aventuras que ha leído. Este proceso tiene como base un intento de filiación mediante el cual lo literario y lo político difuminan sus fronteras de tal modo que ambos encuentran un mismo origen, previo a la distinción, en la generación *beatnik*. De acuerdo con Piglia, Guevara sufre múltiples transformaciones a lo largo de su vida, que lo llevan de escritor en ciernes a viajero, luego a médico, y finalmente a revolucionario. Los elementos que ofrecen cierta continuidad a dichas actividades son la lectura y la escritura. Por eso, desde 1945 hasta su muerte en 1967, Guevara escribe diarios, algunos tan célebres como el de su recorrido por Latinoamérica en motocicleta (popularizado por la conocida película de Walter Salles) o el diario final de Bolivia. Piglia presenta a Guevara como solución al viejo problema de la tensión entre lectura y acción política, dos actividades a las que usualmente se considera excluyentes—de ahí la aparente necesidad de elegir entre vida y literatura. El retrato de Guevara que presenta este texto se mueve en sentido el contrario y funciona como articulador de ambas instancias: la lectura es aquello que permite darle sentido a la experiencia; no su suspensión, sino más bien, en la misma línea avanzada por Borges, lo que la define y le da forma. Veámoslo con mayor detalle.

Al inicio de su texto, Piglia recuerda el episodio de *Pasajes de la guerra revolucionaria* en el que Guevara cuenta que, tras el desembarco del Granma, cae herido y piensa que va a morir. En ese momento recuerda el final de un cuento de Jack London:

un hombre que se encuentra al borde de la muerte piensa cómo afrontar este hecho con dignidad; es decir, busca en la literatura un modelo para aplicar en su vida. A partir de esta breve mención a la literatura como origen de realidad, en coincidencia una vez más con “Tema del traidor y del héroe”, Piglia concluye que este deseo trascendente de la lectura, este paso hacia la experiencia como consecuencia natural, coloca a Guevara muy cerca del Quijote, el paradigma de lector radical que busca en la ficción el modelo para la vida que quiere experimentar. Sin embargo, en este caso no estamos ante la adquisición de conocimientos librescos con los cuales el lector sale a enfrentar lo real, sino ante una pulsión más intensa: vincular vida y lectura, intentar romper definitivamente su frontera. Guevara sería entonces, “el último lector”, de acuerdo al diseño que da título al libro de Piglia, porque representa su versión más acabada: aquel que es capaz de transformarse en hombre de acción. Pero no como una cancelación o superación de su esencia lectora, sino como el momento en que finalmente se consigue la ruptura definitiva de la frontera que separa la vida de la lectura: como si remarcara que en la vida encontraremos el fin último de la experiencia de la lectura. O como si lo material fuese ya, desde un inicio, parte constitutiva del proceso de lectura, aunque solo se alcance en la versión más radical de todos los tipos de lectores que pueden existir.

¿Cómo es posible el encuentro entre dos instancias tradicionalmente separadas? De acuerdo con Piglia “es el intento de escapar de cierto lugar estereotipado de lo que se entiende por un intelectual, lo que empuja a la política y a la acción. La política aparece como un punto de fuga, como un lugar de corte y transformación” (126). Esta pulsión

política que permite abrir camino hacia la integración de vida y lectura, “forma parte de una tradición literaria: cómo salir de la biblioteca, cómo entrar en acción, cómo ir a la experiencia, cómo salir del mundo libresco, cómo cortar con la lectura como lugar de encierro. La política aparece a veces como el lugar que dispara esa posibilidad” (127).

A partir de aquí podríamos responder una pregunta implícita: ¿por qué a Piglia le interesa recuperar un personaje como Guevara? Para ello habría que recordar que tanto en *Respiración artificial* como en *Crítica y ficción*, Piglia explica por qué “El sur” es el mejor cuento de Borges—y también el favorito de su propio autor. Su respuesta es: porque en ese cuento se hace visible la unión de las dos vertientes de la literatura argentina decimonónica—la europeísta y la gauchesca—que Borges, en opinión de Piglia, resume y clausura (2001b, 132). De acuerdo con este esquema, Piglia encuentra en Guevara a la figura histórica que encarna al ficticio Juan Dahlmann, el protagonista de “El sur”: la materialización histórica del lector en el campo de batalla. Piglia, podemos concluir, lee a Guevara desde Borges, y desde esa posición traza el límite donde la lectura deviene acción. O, más precisamente, donde la frontera entre ambas instancias finalmente se disuelve.

Ya que Piglia se muestra especialmente interesado por las condiciones específicas bajo las cuales surgió la subjetividad del Che—y acaso resulte más adecuado utilizar el menos político término “personalidad”—y menos en abordarlo como síntoma de un proceso histórico mayor, tiene sentido que se detenga en sus enfermedades para explicar la esencia lectora del futuro guerrillero. Guevara es presentado como un lector; sus

lecturas son por tanto el punto de partida, la condición necesaria pero no suficiente, para su posterior devenir revolucionario. ¿Por qué leía Guevara?, es la pregunta que Piglia intenta abordar. Y su respuesta es: porque era asmático. Su condición de lector “se remonta a la infancia y está ligada al otro dato de identidad del Che Guevara: el asma. La madre es quien le enseña a leer porque no puede ir a la escuela y ese aprendizaje privado se relaciona con la enfermedad. A partir de entonces se convierte en un lector voraz. Estaba loco por la lectura, dice su hermano Roberto. Se encerraba en el baño para leer” (110). La enfermedad, de esta manera, viene vinculada a la lectura, dos características inseparables: “la lectura, entonces, lo acompaña desde la niñez igual que el asma. Signos de identidad, signos de diferencia” (110).

Una vez establecida su esencia lectora, es necesario determinar qué leía el Che, o al menos con qué movimientos compartía ciertas características generales. En primer lugar, la generación *beat*: “Guevara, el joven que quiere ser escritor, en 1950 empieza a viajar, sale al camino, a ese viaje que consiste en construir la experiencia para luego escribirla. En esa combinación de ir al camino y registrar la inmediatez de los hechos, podemos ver al joven Guevara relacionado con la *beat generation* norteamericana” (114). Piglia identifica en dicha generación, al igual que en el futuro guerrillero, un deseo compartido por unir el arte y la vida. Pero esta vez desde una experiencia inversa, pero complementaria, a la del Quijote: ya no salir a vivir lo que uno lee, sino vivir algo para después escribirlo. Salir de viaje (ir “al camino”, como en el título de la novela de Jack

Kerouac) para volver y escribir la experiencia de lo vivido: “escribir y viajar, y encontrar una nueva forma de hacer literatura, un nuevo modo de narrar la experiencia” (115).

Piglia se cuida de no señalar que los viajes iniciales de Guevara por Latinoamérica hayan sido resultado directo de la influencia beatnik, lo que en cierto modo hubiera resultado un anacronismo, y por esa razón apunta a algo más interesante: observar tanto al Che como a los beatnik como síntomas de cierto espíritu aventurero característico de la época (los años alrededor de 1950). Y esta variante es interesante, a mi juicio, porque trasciende la explicación psicológica sobre la cual venía sosteniendo la construcción de su personaje (asma, reclusión, lectura solitaria) y alcanza a identificarlo con una marca de época más que como emergencia individual en base a circunstancias particulares. Ese espíritu, entonces, se habría manifestado en cierta “cualidad anticapitalista en la vida cotidiana... (e) impugnación de la sociedad. La fuga, el corte, el rechazo. Actuar por reacción y, en ese movimiento, construir un sujeto diferente” (116). Este espíritu compartido por los beatnik coincide con ciertos rasgos de época que terminarían predisponiendo a Guevara a su posterior actividad revolucionaria: el viajero, quien está “en el camino”, se encuentra “voluntariamente afuera de la circulación social, afuera del dinero y del mundo del trabajo... el vagabundo, el nómada, el que rechaza las normas de integración” (118) es entonces también un sujeto con características especiales, ya que su misma existencia se define por oposición a la lógica de la producción, por su exterioridad, al menos hasta cierto punto, al sistema capitalista. De esa manera, y aunque en los beat no existiera espíritu revolucionario en el sentido político-

militar que sí adquirió en Guevara, ya había una predisposición a la ruptura con el sistema. Y esa condición es justamente un punto de partida para la salida a la experiencia, pero también para la vuelta dialéctica a la lectura como necesario complemento. Y entonces Guevara sale “al camino”, a recorrer Latinoamérica cuando es todavía un estudiante de medicina y aspirante a escritor, pero dentro de las condiciones a las que su actividad lectora lo habían conducido. Por tanto, tenemos que volver a ellas para comprender cómo, en el extraño rompecabezas que compone el texto como retrato fragmentario e incluso contradictorio, se produjo la emergencia del guerrillero.

Piglia señala que, de acuerdo a su diario personal, Guevara había venido leyendo a Marx al menos desde 1945, pero afirma también que “esas lecturas no convierten a nadie en guerrillero” (124). Lo que es capaz de producir su transformación en combatiente es el encuentro con la realidad. Pero no con una realidad librada al azar, sin contexto y sin marco, sino una previamente configurada por las lecturas. Y eso ocurre específicamente en Bolivia en 1952, durante su viaje “en motocicleta”, el momento en el cual la realidad y las lecturas finalmente se interceptan y producen al nuevo sujeto. Como mencioné arriba, si por un momento sustraemos la mención a los beatnik, Piglia parece especialmente interesado en buscar una explicación psicológica a su personaje, explorar los antecedentes “letrados” desde los cuales fue posible cierta disposición de ánimo que terminó desencadenando su posterior acción revolucionaria. Es decir, más que un sujeto histórico, colectivo, producto de determinadas circunstancias que una persona en concreto podría llegar a encarnar, el autor de *Respiración artificial* resuelve el problema

de la construcción del sujeto de manera mucho más individual: una persona en específico, en este caso el joven Ernesto Guevara, leyó unos cuantos libros, gracias a ellos configuró una forma de observar la realidad que, en contacto con lo extra-textual, lo llevó a convertirse en una persona distinta de la que había sido. Y de esa manera se establece que la lectura es un subsuelo que necesita de la realidad como agente catalizador; es decir, la lectura por sí misma no basta para producir al sujeto revolucionario. Pero queda de igual modo implícito que la realidad por sí misma, sin la mediación de las letras, tampoco hubiera sido capaz de producirlo.

Esta idea de la vida prefigurada por la lectura, también anticipada en las propuestas de Duchesne y de la Campa mencionadas antes, puede ser encontrada en “Ernesto Guevara...”, sobre todo cuando se identifican dos momentos muy específicos donde literatura y experiencia se cruzan para producir al nuevo sujeto: en primer lugar, las lecturas marxistas que Guevara había realizado en su juventud adquieren una forma distinta durante su viaje a Bolivia en 1952. Hasta ahí todo en orden. Pero en segundo lugar, y esto es lo problemático, Piglia menciona como hecho definitivo para la emergencia del sujeto revolucionario el encuentro de Guevara con Fidel Castro en México en julio de 1955. Castro, podemos inferir, es el factor que de alguna manera condensa los dos polos (lectura y experiencia, ideología y presencia física), y cuando Guevara se encuentra con él en México se pone de manifiesto que el relato en cuanto tal, la letra escrita, termina cediendo terreno en orden de importancia.

Por tanto, no bastan las condiciones adecuadas (la realidad boliviana de 1952), ni siquiera modeladas por la lectura previa, sino que estas requieren cierta corporalidad (la gestualidad o el carisma de Fidel Castro) para que el nuevo sujeto pueda emerger.

“Castro lo encuentra (a Guevara) a las ocho de la noche y lo deja a las cinco de la mañana convertido en el Che Guevara”, escribe Piglia (130), limitando de esa manera la construcción del nuevo sujeto a un hecho específico: la conversación de esa noche de julio de 1955. De esta afirmación puede concluirse que la letra por sí misma está condenada a no producir ningún efecto práctico. Y quizá por esta razón la idea de un “último lector” como lector radical falla, y cede espacio a la segunda versión de lector de Guevara que Piglia presenta sin mayor transición, al menos sin hacer explícito que se mueve hacia otra versión, que sería exactamente la opuesta: la lectura ya no como parte constitutiva de la vida, y menos aun como su origen, sino más bien como su suspensión.

En esta segunda perspectiva, apolítica, Guevara lee como una manera de escapar a las penurias cotidianas, como si a través de la lectura consiguiera una salida del espacio público para cobijarse en lo privado. El tránsito de lo público hacia lo privado implica también la vuelta del individualismo en contra del alcance social que necesariamente domina lo político, tal como queda definido en la idea de enemigo que propone Schmitt: el otro, el extraño, aquel que quiere negar nuestra forma de vida (Schmitt 2007, 27). La lectura, vista de esta manera, desvinculada de la vida social, pierde el carácter político que la sustentaba como productora de modos de vida y origen mismo de la realidad que vendría determinada desde el cuento de Borges varias veces mencionado. De acuerdo con

Piglia, este contraste se vuelve incluso más visible si se piensa que el lector es una figura sedentaria, estática, mientras que el guerrillero se define precisamente por la movilidad. Conviene entonces recordar lo mencionado en la introducción de este trabajo: la versión de guerrilla teorizada por Guevara y posteriormente por Debray—el llamado “foquismo”—respeta las características clásicas de la guerrilla, que se remontan al menos hasta Mao: movilidad, invisibilidad, ocultamiento. Por tanto, un factor clave para el éxito o el fracaso de la guerrilla depende de la posibilidad de abastecerse de elementos de mucho valor, pero escaso peso y dimensión física. Los libros, como mencioné en la introducción, son objetos indeseables para una guerrilla: poco valor desde el punto de vista del intercambio comercial y considerable peso físico. Y cuando es capturado en Bolivia, el Che lleva consigo sus manuscritos del diario y algunos libros, lo que de alguna manera marcaría su falta de pertenencia total a la categoría de guerrillero, a cambio de seguir atado a la lectura.

Podemos entender entonces que los libros configuran la acción, pero también la limitan, aunque sea por la coincidencia con su aspecto material; es decir, por su peso que dificulta el desplazamiento. El razonamiento no estaría del todo errado si tomamos en cuenta que uno de los cauces que tomó el ejemplo guevarista entre los movimientos latinoamericanos de los sesenta señalaba que la acción material (es decir, los asaltos de la vanguardia foquista) eran una necesidad previa a la construcción de un partido que termine produciendo la revolución, que era la otra alternativa.

Piglia utiliza el problema de la movilidad del guerrillero para introducir un aspecto que constantemente reaparece en su texto: la comparación entre Guevara y Antonio Gramsci. Este último se encuentra preso, inmóvil, encerrado en las cárceles fascistas, situación que lo coloca en contraste absoluto con el guerrillero, definido ante todo por su capacidad de movilización. Este contraste, que es en realidad bastante circunstancial, se complementa con uno más profundo: la diferencia en las posiciones políticas de ambos personajes. Mientras que Guevara pensaba en la acción como el inicio del accionar revolucionario, Piglia escribe que Gramsci, desde la prisión, construye la noción de “hegemonía, de consenso, de bloque histórico, de cultura nacional-popular” (109). Destaco las cuatro caracterizaciones, que Piglia coloca una detrás de la otra sin detenerse en ninguna, para concluir que, en su análisis, el concepto de hegemonía está directamente vinculado, y acaso superpuesto, al de “consenso”, la cual ha sido su interpretación más funcional o al menos su versión más difundida. Relacionar hegemonía con consenso (en contra de coerción) demuestra que Piglia *usa* pero no analiza *Los cuadernos de la cárcel*, con lo cual renuncia de partida a una revisión del concepto de hegemonía con el simple objetivo de caracterizar a Guevara bajo cierta tipología de “lector”.

Sin embargo, la interpretación coerción versus consenso como eje sobre el cual se constituye el concepto gramsciano de hegemonía ha sido bastante cuestionado. Por ejemplo, Peter Thomas (2009) sostiene que el carácter fragmentario e incompleto de los escritos de Gramsci, sobre todo aquellos redactados en prisión, obligan a su

decodificación más que a su simple lectura (42), y que ese hermetismo natural han despertado el deseo permanente de recuperar (o producir) un Gramsci “auténtico” o al menos uno “representativo” (44), del cual han surgido diversos gramscianismos, opuestos entre sí, que responden a distintos proyectos políticos. De esa manera, sigue Thomas, Gramsci aparece como leninista, antiestalinista, posmarxista, etc., pero también como filósofo, sociólogo o crítico literario (44). Sin embargo, Thomas advierte que esta apertura de la obra no debe hacernos olvidar que no todos son fragmentos susceptibles de ser analizados en su propia autonomía, ya que sí existe un sentido integral en la obra. Un intento muy influyente de restituir ese sentido integral lo encontramos en el clásico “The Antinomies of Antonio Gramsci”, artículo de Perry Anderson publicado como texto central del número 100 de *New Left Review* en 1976 que, en opinión de Thomas, habría terminando “reduciendo la complejidad dialéctica” (161) del concepto de hegemonía tal cual fue pensado por Gramsci. Thomas señala que, en la lectura de Anderson, la hegemonía viene definida por cuatro rasgos: primero, la producción de consenso en contraste a la coerción; segundo, su adecuado funcionamiento depende de la sociedad civil y no del Estado; tercero, su terreno de desarrollo ideal es Occidente, más propicio para la “guerra de posiciones” (mientras que en Oriente se debe seguir aplicando la “guerra de movimiento”); cuarto, puede utilizarse tanto para un liderazgo burgués como para uno proletario (160). Finalmente, Anderson señala una ilustrativa comparación: mientras que para Machiavelli el consenso debía ceder ante la coerción como mecanismo de gobierno, para Gramsci tenía que ser exactamente al revés: “not combat with and

armed State, but ideological conversion of the working class to free it from submission to capitalis mystifications” (citado por Thomas, 162).

De acuerdo con Thomas, el problema de la influyente lectura de Anderson (que es la que Piglia adopta al contrastar a Gramsci ya no con Machiaveli sino con el Che Guevara, lo que nos conduce hacia el problema de la soberanía) es que supone que para Gramsci el consenso y la coerción se encuentran en una relación de antinomia cuando en realidad “la relación solo puede ser racionalmente comprendida como una relación dialéctica” (163). La hegemonía no es, entonces, la antítesis de la dominación, sino que demuestra que el “liderazgo” (palabra que Lenin utilizaba como sinónimo de hegemonía) constituye un método efectivo de dominación. De esa manera, el liderazgo entendido como consenso es una forma de poder político ejercido sobre las clases cercanas a la dominante, mientras que la dominación efectiva (o coerción) se aplica a quienes se oponen a él. El consenso es entonces efectivo para producir alianzas de clase, pero eso no significa que la coerción deje de aplicarse en simultáneo a sectores excluidos. En consecuencia, concluye Thomas, la capacidad de producir alianzas y liderazgo está en estrecha relación con la capacidad de utilizar paralelamente la fuerza con quienes no son parte del poder (163). No se puede pensar consenso sin coerción; no hay hegemonía donde no existe esa dialéctica.

Dentro de ese esquema, que Piglia utilice los cuatro términos arriba mencionados para condensar el pensamiento de Gramsci (hegemonía, consenso, bloque histórico, cultura nacional-popular, 109) parecen simplemente aplicar la idea del artículo de

Anderson: la construcción de un consenso como forma de hacer política en contraste a la “coerción” de la cual Guevara y cualquier otro guerrillero sería, al menos en principio, fiel representante. Lo más interesante, sin embargo, no es el olvido o renuncia de Piglia a una revisión del concepto gramsciano, lo que a fin de cuentas no era imprescindible en un texto que se propone retratar al Che como lector, sino los efectos que nos permite interpretar el contraste entre Guevara y Gramsci. Ambos representarían los dos lados de la “antinomía” (consenso en Gramsci, coerción en Guevara) de dos maneras diferentes. La primera, literaria y superficial: el cuerpo inmóvil de Gramsci preso en una cárcel fascista en contraste al de Guevara moviéndose por Sierra Maestra. La segunda, mucho más relevante, apunta a las posiciones políticas de ambos: fijas en Guevara, móviles en Gramsci. La movilidad física del guerrillero contrasta con cierto estancamiento mental o ideológico del mismo, mientras que el reposo obligado del prisionero italiano no impide el dinamismo ideológico de su propuesta política.

Este contraste puede ser leído como una toma de posición frente a una pregunta que mantiene relevancia en la discusión actual, potenciadas por el surgimiento (y el desplome como alternativa viable) de la marea rosada: ¿cómo ejecutar cambios efectivos desde el Estado-nación? Recordando que las dos opciones desarrolladas por la “izquierda” a lo largo del siglo XX fueron el reformismo y la revolución, como mencioné en la introducción (Holloway 11), Guevara claramente representa para el caso latinoamericano la opción revolucionaria, mientras que Gramsci encarnaría una especie muy particular de reformismo, que vendría a ser la hegemonía. “Ernesto Guevara, rasgos de lectura” parece

escribirse con esta dicotomía como telón de fondo, y ofrece como respuesta una limpia posición en favor de la segunda. “La teoría del foco y la teoría de la hegemonía: no debe de haber nada más antagónico”, escribe Piglia (109), como inscribiendo la discusión en los mismos términos. Y de inmediato su postura se vuelve más explícita: si Guevara tiene como único movimiento el estrictamente físico, no el de ideas, Gramsci propone la construcción de una cultura nacional que pueda crear consenso y de esa manera aplicar cambios efectivos en la realidad política del país. Guevara se rige por una lógica estrictamente militar: atacar el poder y capturarlo; Gramsci, a la contra, busca la trascendencia en la cultura nacional popular, que debía ser el subsuelo sobre el cual construir la hegemonía.

Podríamos pensar esas dos opciones en el debate sobre el Estado, y las adhesiones y oposiciones que despierta la llamada marea rosada dentro del latinoamericanismo contemporáneo. Pero si ubicamos la discusión en una perspectiva histórica, podríamos también pensarla como una toma de posición sobre las opciones de la izquierda argentina tras el final de la dictadura militar en 1983. Aunque una discusión mayor sobre ambos debates excede los objetivos de este trabajo, puedo afirmar que el texto de Piglia lleva implícita la idea de que Guevara no tenía un plan político para el momento posterior a la victoria militar. El libro de Duchesne plantea una crítica en este mismo sentido:

el foco plantea un hiato, un vacío entre la destrucción de una esfera institucional y la construcción de la esfera alterna. Destruye completamente una ley, y la destruye completa y directamente... La única mediación entre la institucionalidad destruida

y su supuesto reemplazo parece ser la pura virtud del guerrero sumada a la potencia de las armas. Ello supone un salto al vacío” (39).

Siguiendo a Michel Foucault, Duchesne recuerda que el asalto a la ley implica el necesario regreso de la ley, o el regreso dialéctico de aquello que se pretende destruir, en virtud de la cual sería necesaria la destrucción de la negación de la ley burguesa, lo que no se podría producir ni siquiera desde el punto de vista teórico:

¿Cuán *otra* puede ser una institucionalidad, como la que implica el foco guevarista, predicada sobre el corto circuito violento de la institucionalidad? ¿No implica ese corte suspendido en el vacío un retorno o recaída en el poder del mito supeditado al mito mismo del poder, es decir el retorno a la cruel Ley sin mediaciones que sostiene el poder despótico y arbitrario, legitimado exclusivamente sobre el mito de su fuerza? (39, énfasis en el original).

Aunque Piglia no se detiene en el alcance teórico de los cuestionamientos arriba expresados, su posición se encuentra estrechamente vinculada a estos problemas: al señalar el estancamiento del pensamiento guevarista, Piglia no solo parece condenar la imposibilidad de construir una alternativa política después de una guerrilla victoriosa, sino que eso lo lleva a defender la construcción nacional hegemónica gramsciana como única alternativa deseable. Por tanto, ¿escribe Piglia desde el reconocimiento de la derrota, y desde allí pretende mantener viva una esperanza revolucionaria, solo que ya no mediante las armas, condenadas de antemano al fracaso, sino a través de la construcción de consenso? ¿O, por el contrario, debemos entender su apuesta como un modo de

colocar la “democracia” como horizonte incluso más importante que la “transformación”?

Aunque ambas lecturas pueden ser válidas, el texto aquí comentado no incluye elementos que permitan atribuirle a la opción gramsciana demasiado potencial, no al menos como proyecto político con un lineamiento más o menos articulado. Y por eso, lejos de centrarse en ese potencial, Piglia se detiene en el análisis de los errores políticos del Che y lo presenta como un sujeto revolucionario en el sentido individual (un guerrero constituido por ciertas virtudes—el ascetismo, la valentía, la lealtad—que son imitables antes que transferibles). Para Guevara no se trataba entonces de construir un sujeto revolucionario en el sentido que tiene para Gramsci. Esta diferencia abre el paso a una segunda, que resulta fundamental: Gramsci piensa cómo construir consenso, cómo negociar con el enemigo, cómo fragmentarlo; Guevara, por su lado, piensa solo en el amigo: el propio grupo, su preparación y su estrategia; mientras que el enemigo aparece inmutable y homogéneo. La definición de Schmitt de la política como la distinción entre amigo y enemigo encuentra aquí un ejemplo de errónea aplicación: al centrarse en su propio grupo y poner énfasis en mantener la lealtad de sus huestes en lugar de negociar con un enemigo que es también susceptible de mutación, fragmentación, traición y alianza, el Che descartó la posibilidad trascendente de un proyecto político. Por tanto, Guevara observó como una forma congelada lo que en realidad estaba en movimiento; miró al enemigo como uno, sólido y monolítico, y ese error le impidió llevar adelante un proyecto político viable después del triunfo revolucionario.

¿Cancela esta lectura las posibilidades revolucionarias? Ciertamente no. Más allá de la abierta preferencia que Piglia manifiesta por la opción gramsciana, si el texto le deja algún espacio a la alternativa revolucionaria, esta pasaría por la comprensión de que el enemigo es una instancia mutable con la que se puede negociar, transformar y eventualmente incluir en el propio proyecto político. Desde este punto de vista, la figura religiosa de predicar con el ejemplo puede reforzar al propio grupo, pero también es un síntoma del desdén que despierta reparar en las fisuras del enemigo. Como mencioné páginas atrás, Guevara utiliza la imagen del sacerdote/predicador para referirse a Camilo Cienfuegos, a quien establece como paradigma del guerrillero. El Che escribe que el jefe “debe ser un perfecto *asceta*” (177, énfasis mío), con lo que subraya un rasgo más religioso que la lealtad—que podría ser considerada también un mero atributo político o militar), ya que implica renuncia a los bienes materiales y a las aspiraciones privadas, tal como los seguidores cristianos dejaban atrás sus bienes y sus familias para entregarse a la difusión del “mensaje”.

Concentrado en el ejemplo, Guevara utiliza sus problemas de salud como prueba del “sacrificio” realizado en favor de la lucha guerrillera: por ejemplo el recuerdo del sufrimiento que le ocasionaba el asma (*Pasajes* 121-123), condición agravada por la falta de medicamentos, lo que le dificultaba incluso caminar en momentos en que era necesario huir con rapidez por la proximidad del enemigo. Soderbergh elige precisamente una escena de ataque asmático como una de las primeras de su película, cuyo poder

visual supera largamente la descripción del libro de Guevara, en la que se muestra con especial intensidad lo tortuoso que le resultaba al Che avanzar en esas condiciones.

Este guerrillero disminuido es presentado en contraste con los cincuenta hombres que llegan como refuerzos a Sierra Maestra en marzo de 1956. A pesar de su juventud y buen estado de salud, el medio centenar de hombres presentaban todos los defectos que los guerrilleros del Granma habían sufrido al inicio de las acciones: “falta de disciplina, falta de acomodo a las dificultades mayores, falta de decisión, incapacidad de adaptarse todavía a esta nueva vida” (*Pasajes* 127). Ese es el momento en que el ejemplo sirve para aleccionar a la tropa, especialmente a la recién alistada. No solo se requiere disciplina, sino también ascetismo religioso, tanto en el racionamiento de la comida como en el control del impulso sexual: mientras la tropa guerrillera tenía expresamente prohibido intentar cualquier acercamiento sexual con los pobladores (escena bien retratada en la película de Soderbergh), el ejército enemigo aparece como libidinoso, lo que marca una diferencia esencialista entre ambos bandos y recuerda la sentencia “los guerrilleros no son gente normal”, que contiene un matiz evidentemente positivo.

Si los guerrilleros son impulsados a llevar una vida ascética, en *Pasajes...* se presenta el caso opuesto para el enemigo cuando Guevara menciona a un militar que ejemplifica la vida disipada, entregada a los placeres carnales, que en su perspectiva caracteriza a los militares: Joaquín Casillas, militar del ejército de Batista a quien se le había encargado el asesinato de Fidel Castro, puede ser mantenido bajo la lupa por los guerrilleros, ya que sus movimientos son previsibles. “Casillas iba los domingos por la

zona, pues *siguiendo las costumbres inveteradas de los militares*, tenía una querida allí” (186, énfasis mío). La oposición frontal entre dos maneras opuestas de encarar la vida (la ascética y la licenciosa, ambas definidas bajo una perspectiva cristiana) deviene en una especie de guerra santa donde el “mal” está encarnado en el enemigo: la “mentira” es producida desde el poder y se opone a la “verdad” que llevan consigo los guerrilleros como si fuera un atributo intrínseco y natural a ellos.

El problema que enfrenta cualquier cuestionamiento del Estado como forma congelada es que la soberanía que las huestes revolucionarias se atribuyen a sí mismas es una réplica perfecta de aquella que se adjudica el Estado desde su mismo origen. Para Schmitt, el soberano es “aquel que decide en el estado de excepción”. El otro aspecto de relevancia es considerar que la excepción, de acuerdo con Schmitt, aparece en una situación que pone en extremo peligro la existencia del Estado (2). La excepción, entendida como la suspensión del orden legal en un territorio determinado, no puede ser predeterminada por la ley, a pesar de que su suspensión está contemplada por la misma ley, que es el paradoja que analiza Giorgio Agamben al inicio de *Homo Sacer* (15-18). Lo importante, sin embargo, es que el acto soberano que reafirma el poder estatal tiene un sustrato religioso que lo sostiene. Y esto es coherente con todas las perspectivas que el Che ha ido acumulando tal como he analizado a lo largo de este capítulo: soberanía, legítimo uso de la violencia, la guerrilla como apostolado y sacrificio, la certeza de la posesión del bien y la verdad, todas las cuales están fundamentadas en el Estado. Por tanto, Guevara no fue capaz de vislumbrar no solo un proyecto político que pudiera ser

coherente, sino que replicó exactamente la estructura monolítica del Estado, a su vez herencia de las concepciones religiosas que, como hemos visto, determinaban su manera particular de narrar las historias y permeaban también su lenguaje.

Esta situación pone de manifiesto que la inmovilidad en las ideas políticas de Guevara no se restringen, como pensaba Piglia, a la falta de un proyecto político para el momento posterior a la toma del poder, sino que desde el origen mismo, la teología política de Guevara replica, como en la sentencia de Schitt, su base religiosa. Esto lo lleva a considerar que tiene legitimidad en las acciones de la violencia, no solo en el campo de batalla con el ejército de Batista, sino en las ejecuciones extrajudiciales que cometió especialmente con quienes consideraba traidores. Además, esta réplica a pequeña escala de un Estado no se limita a la utilización de la violencia en la administración de una justicia al margen de la ley oficial, sino que pasa también por el establecimiento de un territorio. Como Guevara escribe en *Guerra de guerrillas*, las tropas revolucionarias deben estar dispuestas a abandonar incluso una de sus características fundamentales, la movilidad, una vez alcanzado cierto nivel de consolidación en un área determinada. Es decir, la guerrilla puede seguir siendo una guerrilla en cuanto grupo constituido, con ideales compartidos por los cuales luchar, pero también con objetivos específicos, que deshacen su misma esencia guerrillera para dar un paso hacia la constitución de una forma organizativa diferente.

El capítulo “Principio, desarrollo y fin de una guerra de guerrillas” empieza señalando el ataque y repliegue como esquema básico de acción, pero también manifiesta

que una vez que la guerrilla se ha consolidado y ha ganado una cantidad suficiente de hombres debe dejar de lado su movilidad y el grupo tiene que asentarse en un lugar “inaccesible” (127). Una vez tomado el control de este territorio se debe iniciar la “vida sedentaria”: adoctrinar a las masas y establecer pequeñas industrias, como zapatería, fábrica de tabaco, talleres de costura, hospitales, panadería, etcétera. En este punto, de acuerdo con Guevara, la guerrilla ya ha tomado la forma de “un gobierno en pequeño” (127). Sin embargo, las actividades que el grupo ejecuta en adelante no se limitan a las de un “gobierno en pequeño”, como podrían ser interpretadas funciones elementales como regulación administrativa. De esta manera, la guerrilla resolvió problemas sanitarios y empezó a cobrar impuestos, una de las atribuciones exclusivas que definen lo estatal (143). También se atribuyó el “adoctrinamiento” de las masas, calco de la función “educativa” del Estado bajo un nombre menos ambiguo, y para ello estableció escuelas (128). También comienzan las actividades de difusión y comunicación durante y después del triunfo revolucionario: producción de discurso, propaganda y explicación de las acciones cometidas (139) con el propósito de difundir “la verdad”: periódicos, boletines y proclamas, especialmente en la zona guerrillera, “explicando teóricamente el hecho” (161). No hay victoria definitiva, escribe Guevara, “si no se procede a la ruptura sistemática y total del ejército que sostenía al régimen antiguo... la ruptura sistemática de toda la institucionalidad que amparaba al antiguo régimen” (180-81). A la contra de Piglia, esto puede entenderse como un avance hacia cierta idea, al menos intuitiva, de hegemonía. Pero antes de esa construcción que lo acercaría a Gramsci, al menos en este aspecto y cuando la guerrilla finalmente consigue establecerse en ciertos territorios,

precede la etapa destructiva del enemigo, a través de su deslegitimación, para lo cual se necesita “educar” al pueblo en la “verdad”, al mismo tiempo que reforzar el principio de autoridad soberana que recorre la teoría política desde Machiavelli y Hobbes hasta Carl Schmitt. Esto se manifiesta cuando Guevara declara explícitamente la “superioridad moral” de los guerrilleros con respecto a los soldados del ejército regular, que no son presentados como defensores de un orden simplemente erróneo, sino directamente del *mal*. La prueba de esta “maldad” como fuerza motora de sus acciones sería la manera en que se trata a los prisioneros. Y aunque no se puede hablar de un “patrón de represiones por parte de los enemigos del pueblo”, escribe Guevara, “en cada lugar, de acuerdo con circunstancias específicas, sociales, históricas y económicas, los enemigos del pueblo actúan de una manera más o menos intensamente criminal, aunque siempre son iguales los métodos generales de represión” (124).

Además de las funciones capturadas de lo estatal, llaman especialmente la atención dos que inició la guerrilla, atribuciones exclusivamente estatales como la producción de leyes y la administración de justicia (128). Este cambio implica una transformación mayor, ya que el reemplazo de un sistema legal por otro implica necesariamente un acto soberano. Si de acuerdo con la definición de Schmitt de que el soberano es en principio “he who decides on the exception” (2005, 1), hay que recordar que esta decisión no solo implica qué hacer en el estado de excepción, sino también *cuándo* es que uno se encuentra en un estado de excepción (3). Tal como recuerda Tracy Strong, en la noción de soberanía que desarrolla Schmitt está contenida toda su teoría del

Estado; es decir, establece la decisión como su elemento fundamental (*Political Theology* XV) y se acerca a la teología en el sentido de que su modelo decisionista encuentra su base en la idea de Dios: el ser capaz de tomar una “decisión genuina”, infalible, sin posibilidad de error⁸.

Por todo ello, el desplazamiento desde una legalidad oficial hacia otra no-oficial, como la que emergió en la guerrilla cada vez que se producía la decisión soberana de asesinar a los “traidores”, busca consolidar las atribuciones estatales en lugar de cuestionarlas. Como si lo importante fuese defender el Estado en cuanto aparato, de modo que pueda garantizarse la soberanía para mantener la unidad dentro del grupo y avanzar de ese modo hacia la construcción de otro Estado, del que solo fuera necesario derrocar a un enemigo en específico (en este caso, la dictadura de Batista). Por tanto, tenemos una ruptura con un orden considerado injusto y opresivo, pero también su inmediato reemplazo por *otro* orden soberano (lo que queda en evidencia en los asesinatos a los propios compañeros ejecutados por Guevara). Esto coincide con la idea de *Jus Belli* desarrollada por Schmitt en *The Concept Of The Political*: el Estado puede disponer de las vidas de las personas, tanto en el derecho a exigirle a sus propios hombres a morir como a matar impunemente a los enemigos (46). Por eso Guevara señala que la ejecución de justicia de las leyes revolucionarias es primordial cuando el ejército guerrillero ya tiene un territorio propio (141). En el caso cubano fueron redactados un nuevo código penal, un código civil, un reglamento de abastecimiento al campesinado y el reglamento de la Reforma Agraria (141), todo lo cual reproduce cierto mecanismo de

legitimación estatal en su paso hacia la legalidad como consecuencia de una legitimidad obtenida de manera soberana.

Como recuerda Schmitt en *Theory of the Partisan*, al no existir enemigos identificables en las guerras de baja intensidad, enemigos con uniforme que aparecen a la luz del día y mostrando las armas, enemigos fácilmente reconocibles como en las guerras convencionales, en estos casos las represalias del Estado suelen ser mucho más brutales que durante una guerra oficial (37). Ante la imposibilidad de identificar con certeza al enemigo, muchas veces se termina aniquilando una gran cantidad de gente que se encuentra al margen de la lucha. Las acciones represivas del Estado ocurren fuera del marco guerrero institucionalizado, pertenecen a un orden distinto, en el cual amigos y enemigos se confunden, lo que lleva a la devastación total. Por eso, señala Schmitt, la guerra es la “*ultima ratio*” de la distinción entre amigo y enemigo (2007a, 34). La guerra presupone una clara comprensión de quién es el enemigo: “In real combat is revealed the most extreme consequence of the political grouping of friend and enemy” (35).

En Sierra Maestra, por tanto, se estableció un “verdadero territorio libre” después de algunos triunfos militares, con doscientos hombres y nuevo armamento, y a partir de ahí se pasó a imaginar un gobierno provisional, una de cuyas medidas era la Reforma Agraria, una ley que permita “la distribución de las tierras baldías y a convertir en propietarios a todos los colonos aparceros, arrendatarios y precaristas que poseen pequeñas parcelas de tierra, bien sean de propiedad del Estado o de particulares, previa indemnización a los anteriores propietarios”(179). El Che muestra su descontento con eso

último, la indemnización, por lo que el “enemigo” parecía imponer ataduras del pasado al futuro de la revolución. Es en esta continuidad en la que el poder soberano se perpetúa, en base a un cambio que va forjando un nuevo Estado, con similares atribuciones que el anterior.

Sin embargo, hay un pequeño matiz en el pensamiento de Guevara, el único que se permite y que no alcanza a desarrollar, como si en él hubiera encontrado un impasse que no fue capaz de superar. En este punto, por primera vez el Che sugiere cierta apertura hacia la posibilidad de que los enemigos no sean ya un ente que carga con una *maldad* esencial. Mientras los guerrilleros son conscientes del papel que están cumpliendo, los soldados enemigos “van a combatir cumpliendo, o *creyendo cumplir*, su deber militar” (62, énfasis mío). El desajuste entre cumplir el papel o *creer* que se le cumple evidencia por primera vez una fisura al interior del Estado, en este caso representado por una de sus instancias paradigmáticas (el ejército): una fisura entre el Estado como concepto y las personas específicas que lo constituyen (los soldados que no son conscientes del erróneo papel que están desempeñando dentro de la lucha)⁹.

Por eso, en contra de la suposición de dos bandos sin un excedente al margen de la lucha, existe para Guevara la población como un otro que se debe concientizar, análogo exacto de evangelizar, lo que parece otro resabio del esquema conquistador del siglo XVI y las discusiones en torno a la posibilidad de convertir a los indígenas en cristianos. Sin embargo, Guevara atribuye a esa población características negativas: dice que el hombre del campo tiene tendencia a “aumentar y exagerar” la información con “la

misma mentalidad mágica que hace aparecer fantasmas, y toda esa serie de seres sobrenaturales, crea también ejércitos monstruosos donde apenas hay un pelotón y una patrulla enemiga”, lo que no solo orientaliza sino que refuerza la idea de una especie de idolatría (123).

Al colocar al “hombre de campo” en una afuera, como otredad a utilizar, Guevara avanza hacia un problema más complejo, que en su campo de visión teórico ni siquiera alcanzó a reconocer: que más allá de las dos grandes fuerzas enfrentadas una con la otra, existe una franja móvil, que va cambiando de bando de acuerdo a las circunstancias (122); es decir, la población no como víctima “atrapada” en la conocida figura de los “dos fuegos” sino como parte activa de la lucha, hacia un lado o hacia el otro, de acuerdo con la conveniencia o la necesidad del momento.

Este acercamiento conceptual al Estado se vuelve más nítido al definir cuáles son las dos partes que se encuentran combatiendo en toda guerra revolucionaria. Guevara menciona por un lado al “núcleo opresor”, del cual el ejército es su “agente... bien armado y disciplinado” (44), sinécdoque del Estado. Sin embargo, este ejército puede contar con apoyo extranjero y con “núcleos burocráticos”, lo que implica un paso adelante en la comprensión de las relaciones del Estado con instancias externas que, aunque vinculadas a él a través de transacciones comerciales o por individuos que se mueven en paralelo por ambos frentes, no constituyen conceptualmente parte del mismo aparato. A pesar de esto, Guevara intuía que en la práctica no era sencillo separar estas instancias ajenas del cuerpo mismo del Estado comprendido como un ente cerrado y

monolítico. Y esta dificultad de distinción práctica tiene como consecuencia el cuestionamiento de la construcción del mismo concepto, un paso que vamos a analizar en los próximos capítulos y que Guevara no alcanzó a desarrollar. En los capítulos que siguen, veremos cómo la idea del Estado, apenas esbozada intuitivamente por Guevara, va cambiando en los casos de Perú y Venezuela.

Notas

¹ Guevara fue a luchar a tierras africanas a pesar de estar limitado por la diferencia lingüística y cultural, mientras que en Bolivia ni siquiera contó con el apoyo del Partido Comunista. “En Bolivia no consiguió captar a ningún campesino. Solo pudo captar a un perro, pero ese también desertó”, dice con ironía el cubano Félix Rodríguez, enviado por la CIA para emprender su captura, en el documental sueco *Sacrificio*. Al concluir su frase se ríe, como burlándose de lo absurdo de las pretensiones de la persona a la que, cuatro décadas antes, se le había ordenado capturar.

² Como recuerda Alain Badiou, “democracia” puede significar dos cosas muy diferentes: el nombre de una forma específica de Estado: elecciones, representantes, gobierno constitucional; o una forma de acción de masas: marchas, insurrecciones, motines. La democracia como acción de masas sería entonces el punto de partida para el pensamiento, su necesaria condición, pero no necesariamente el de llegada, vinculado al primer sentido expresado arriba (*Philosophy for Militants* 35).

³ Mao Tse-Tung. *On Guerrilla Warfare*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 2000.

⁴ Citado por Lowy 1996: 22

⁵ Tal como el mismo Lowy señala en un libro anterior, *The Marxism of Che Guevara* (1973), la idea de libertad que comparten socialismo y cristianismo, no tiene características individualista-burguesas (competir libremente en el mercado capitalista), sino más bien que el hombre pueda decidir cómo manejar su vida natural y social por sí mismo, lo que implica precisamente la abolición del “libre mercado” y de cualquier otro tipo de alienación (2007, 25).

⁶ Los directores del documental son suecos, y Suecia es el país donde vive refugiado Ciro Bustos, el principal sospechoso de traicionar a Guevara, a quien el documental parece querer liberar de toda sospecha.

⁷ En algún momento de la película el narrador afirma que “de acuerdo con el mismo Ejército Boliviano” Debrays fue el primero en hablar, pero no especifica ninguna fuente precisa.

⁸ Schmitt recuerda que para De Maistre, la infalibilidad (esencia del decisionismo) y la soberanía son “sinónimos perfectos” (55).

⁹ Como se verá más adelante, en el capítulo dedicado a Venezuela, esta característica será crucial en el proceso social de ese país al usar directamente el ejército con fines revolucionarios, con lo cual, al menos en principio, no habría problema con el Estado en cuanto tal, pero sí con su ordenamiento o dirección.

CAPÍTULO 2:

GRIETAS, MÁRGENES Y LA (IM)POSIBILIDAD DE CONSTITUCIÓN: LA GUERRILLA PERUANA DE LOS 60

En el capítulo anterior observamos que la concepción que Ernesto Guevara tenía sobre el Estado se estructuraba sobre una base cristiana. A pequeña escala, estas ideas religiosas funcionaban también al interior de su propio grupo; por ejemplo en la aplicación soberana de la violencia para castigar la traición: el asesinato de los traidores para impartir “justicia”. No era tan solo que Guevara contemplara al enemigo (Estado) como una forma unitaria, sino que su propio grupo también era observado como ente monolítico, jerárquico y centralizado, lo que bloqueó la posibilidad de intentar un análisis del Estado —en cuanto forma detentora y ejecutora de poder— capaz de descubrirle grietas que permitan abrir nuevas posibilidades de acción política más allá del paradigma de la totalidad del poder. A la contra, en este segundo capítulo, dedicado a las guerrillas peruanas de los años sesenta, identificaré momentos en los cuales puede reconocerse con mayor nitidez el potencial que se adquiere al centrarse en territorios específicos y en acciones que no tiendan a la constitución institucionalizada y burocrática.

Para analizar esta experiencia, voy a contraponer dos acercamientos opuestos al mismo fenómeno: el primero corresponde a la ficción (o lo que se suele entender como tal); el segundo, a los textos de quienes efectivamente participaron de las acciones. Me

llama la atención cómo la religión estructura no solo el sustrato ideológico de los combatientes, sino también la manera en que se perciben los acontecimientos guerrilleros desde la ficción. Desde posiciones opuestas y llegando a conclusiones contradictorias, la novela de Mario Vargas Llosa *Historia de Mayta* (1984) y la película de Jorge Sanjinés. *El enemigo principal* (1974) mantienen dicha estructura religiosa para observar el fenómeno insurgente peruano. Esto les permite descartar toda posibilidad de ejercicio desde la “izquierda”, tanto aquel limitado al plano intelectual como el directamente militante (Vargas Llosa), como presentar a los guerrilleros como la única posibilidad de salvación para las masas oprimidas indígenas (Sanjinés). Desde la condena o desde la salvación, ambos representan dos formas en que la ficción ha respondido a dichos eventos tomando como base ideas religiosas; como veremos más adelante, ambos coinciden también en restarle posibilidad de agencia a las masas indígenas. Por el contrario, tanto en la novela como en la película, son los intelectuales urbanos quienes se acercan al mundo andino a intentar solucionar sus problemas. La única diferencia es el resultado de ese desplazamiento en busca de la salvación de los explotados y oprimidos: Vargas Llosa los ironiza y Sanjinés los idealiza.

A la contra, la segunda parte de este capítulo, en la que analizaré los textos de los guerrilleros, permiten pensar en vías alternativas que no pasen ni por la idealización ni la condena. En los escritos de Hugo Blanco y Héctor Béjar, antiguos guerrilleros en los que me centraré en la segunda mitad de este capítulo, esa estructura religiosa que sirve de fundamento a una concepción del Estado como totalidad entra en crisis, y a partir de esa

salida de la esfera religiosa, o de los conceptos teológicos secularizados, para usar los términos de Schmitt, abriría nuevas formas de acción política. En los textos de ambos guerrilleros se presentan momentos, a veces muy puntuales, en los cuales la totalidad establecida como presupuesto por la religión, entra en contradicción con acciones directas que llegan a ocurrir en el proceso insurgente, contrapunto a partir del cual se puede pensar en un ejercicio político liberado de la idea de totalidad. La salida de este paradigma, o al menos su parcial cuestionamiento permitiría pensar en alternativas de acción y transformación, al mismo tiempo que recortar los riesgos inherentes a cualquier poder soberano. Y para ello, como he venido argumentando a lo largo de este trabajo, el análisis del Estado como concepto es una tarea indispensable. Conviene recordar, en primer lugar, que tal como adelanté en la introducción, la forma monolítica con que se presenta el Estado es tan solo aparente; una primera dimensión de un sistema bastante más complejo y problemático. Como señala el sociólogo Philip Abrams en “Notes on the Difficulty of Studying the State” (1977), el Estado mantiene en simultáneo al menos dos tipos de existencia: como “efecto ideológico” y como “entidad real”. El primero se refiere a la creencia, establecida entre la población, de que efectivamente existe un aparato integral, coherente y sin fisuras, al que se conoce como Estado; la segunda existencia, más compleja, apunta a que existe algo más allá de lo que se revela en el discurso (lo que, en términos de Abrams, produce el “efecto ideológico”) y que para construir una idea de lo estatal se oculta tanto o más de aquello que se revela. Por tanto, la producción de una existencia discursiva de Estado oscurece las múltiples aristas del terreno político

(“confuso y volátil”) con la intención de hacerlo aparecer como un ente único y monolítico (125).

La relación entre ambas dimensiones no es, sin embargo, de radical separación. Como advierte el mismo Abrams, la inexistencia de un ente material que coincida punto por punto con su construcción discursiva no debe llevarnos a subestimar la importancia de esta última, ya que el “efecto ideológico” del Estado comienza en el plano discursivo, pero no se limita al mismo. Por el contrario, la existencia discursiva es capaz de producir existencias *reales* que, una vez establecidas más allá del discurso, reafirman y apuntalan el efecto ideológico previamente existente. Lo material surge entonces de lo discursivo y termina confirmando, en retrospectiva, que el “efecto ideológico” realmente existe. Este proceso tiene como consecuencia que el efecto ideológico adquiera cada vez mayor legitimidad, lo que le permite aumentar su capacidad para seguir produciendo efectos en la realidad, y establece un juego en dos direcciones, móvil, fluido, inacabado, que dificulta determinar qué realidades han sido incorporadas a lo estatal, qué existía antes de que su aspecto ideológico fuera estructurado (en caso hubiera existido algo), qué se encuentra en proceso de incorporación y qué permanece todavía al margen del discurso.

La diferencia entre lo que se encuentra dentro y fuera de lo estatal, así como todo aquel territorio ambiguo que se mueve entre las dos zonas sin definir posición en ninguna de ellas, constituyen para este capítulo una pregunta de primer orden. De manera especial, me interesa precisar hasta qué punto el “aspecto ideológico” puede llegar (o no) a coincidir con la realidad en la medida en que esta se vaya adaptando a aquel (y no al

revés), lo que nos regresa al punto de origen: la lectura es una fuente de práctica política en la medida que los textos tienen la capacidad de presentar lo material como origen cuando en realidad es posible que todo aquello que Abrams llama “real” sea una construcción posterior a la discursiva¹. Empezaré entonces analizando cómo en las dos obras de ficción que estudiaré la construcción discursiva religiosa de un poder totalitario, sustentado en un dios/soberano, se mantiene como eje ideológico sobre el cual es posible (o no) transformar las relaciones sociales, para después analizar cómo ese poder se cuestiona en los textos de quienes participaron efectivamente en la lucha.

Los guerrilleros como redentores: socialismo y mesianismo en *El enemigo principal* de Jorge Sanjinés

Como vimos en el primer capítulo, la idea de sacrificar la propia vida, lo que no solo implica la posibilidad de morir sino también abandonar la familia, los amigos, los bienes materiales, por una causa que la trasciende está siempre presente en Ernesto Guevara. A partir de la experiencia cubana se establece una tradición latinoamericana que, a pesar de presentarse como anti-religiosa, en un sentido profundo se mantiene unida al seguimiento y preservación de los valores asociados a ella. Por ello, aunque sea de un modo secularizado, puede hablarse de cierta *espiritualidad* en lugar de *religiosidad*: se ha perdido el culto efectivo, los ritos específicos y la militancia cristiana, pero no se ha dejado de lado los presupuestos que sostenía aquellas prácticas disminuidas.

El enemigo principal (1974) del director boliviano Jorge Sanjinés reconstruye libremente la experiencia guerrillera liderada por Luis de la Puente Uceda en la zona cusqueña de Mesa Pelada en 1965. De la Puente Uceda, que había sido parte del APRA, un partido tradicionalmente de izquierda al menos durante la mayor parte del siglo XX, se alejó de dicho movimiento político a inicios de los sesenta porque consideraba que sus posiciones con respecto a la revolución eran tibias; fundó su propia facción disidente del mismo (APRA Rebelde) y más tarde, cuando decidió pasar a la acción armada, creó el Movimiento de Izquierda Rebelde (MIR)². Con esta denominación, y con un número muy reducido de combatientes, se internó en las alturas andinas dispuesto a iniciar una guerrilla que los llevara a derrocar al gobierno de Fernando Belaúnde y tomar el poder. La guerrilla del MIR, ocurrida en 1965, puede ser comprendida también como respuesta al deseo de que en Perú se repita la experiencia cubana, como veremos más adelante.

En este contexto se inscribe la película de Sanjinés: en un momento en que las luchas revolucionarias latinoamericanas no se consideraban todavía canceladas, surgió un cine militante, dedicado sobre todo a denunciar las injusticias y la opresión de las masas, con afán testimonial y concientizador, que tiene su primera manifestación muy visible en el clásico de Fernando Solanas y Octavio Getino *La hora de los hornos* (1968). Este tipo de cine político se inscribe también en un contexto global de lucha contra el imperialismo y liberación poscolonial, bajo el ala de trabajos fundacionales como el de Frantz Fanon, citado desde el inicio en *La hora de los hornos*, que coloca a la raza y a la cultura como elementos de lucha contra un Estado que, incapaz de emprender una verdadera liberación

popular, había resultado un nuevo dispositivo para preservar la vieja opresión colonial. Y por eso, tal como pensaron Fidel Castro y el Che Guevara en Cuba, y después la mayoría de guerrilleros latinoamericanos para sus propios países, esa liberación pasaba por capturar el Estado y desde ahí ejercer una verdadera soberanía nacional que luchase contra el imperialismo. Tal como definía Max Weber, el Estado es aquella instancia que tiene el monopolio en el uso legítimo de la violencia—por eso Fanon llamaba a ejercer la violencia: una forma de robarle al Estado ese monopolio y desde esa ruptura esencial del monopolio ejercer transformación³, el Estado puede matar para hacer justicia, tal como Dios podía ejecutar seres humanos, incluso puede hacerlo en masa o incluso sacrificando inocentes, como en el caso del diluvio universal, sin que pierda por ello su condición de ser perfecto y bondadoso. Si se acepta la premisa de la violencia legítima, puede después aceptarse que el Estado, que como decía Schmitt está construido sobre conceptos teológicos, puede replicar ese tipo de accionar. Por tanto, recurrir a la violencia como punto de partida hacia la transformación social parecía, al menos en el papel, una buena alternativa. Y en el caso de la opresión indígena en los andes peruanos, los mismos campesinos debían ser los encargados de ejecutarla para, a través de ella, luchar ya no con el poder estatal en cuanto concepto, pues este estaba muy lejos de su experiencia, sino con el poder que los oprimía, que era el de los gamonales a los cuales servían. Sin embargo, en la película de Sanjinés la posibilidad de caer en el acto de rebeldía nunca consigue materializarse del todo. Hay una escena en específico que lo demuestra, pero para entenderla en perspectiva empezaré recordando brevemente la historia que narra la película.

El enemigo principal empieza cuando en el poblado andino de Tinkuy le roban un toro al campesino Julián Humantica. Todo indica que el responsable del delito es el hacendado Miguel Carriles, y Huamantica tiene la intención de ir a protestar por el robo. Jacinta, su esposa, le aconseja que no vaya a reclamarle al gamonal porque este ha terminado cortándole las manos a otros campesinos que fueron a quejarse por los abusos a los que habían sido sometidos. Sin embargo, a pesar de la advertencia, Miguel afirma que “quiere hacerse respetar” y decide ir en busca del gamonal. El encuentro es accidentado: pasa de la tensión a la violencia verbal, luego a la física y concluye cuando el hacendado, con ayuda de su capataz, termina ahorcando y después degollando al campesino.

Al entrarse del asesinato, el pueblo se reúne en la plaza y se subleva. Ese es el momento en que la posibilidad de terminar con el monopolio de la violencia por parte del poder por fin se presenta. Pero el resultado no es el esperado: van en grupo a buscar al gamonal de su casa, lo sacan a la fuerza y lo llevan a la plaza con la intención de decidir su destino, colectivamente, en ese lugar. Hasta ahí todo ocurre dentro de lo que podría considerarse un devenir insurgente, ya que han actuado por cuenta propia, sin recurrir a la denuncia policial o a ninguna otra instancia oficial. Pero a continuación esa irrupción rebelde alcanza su límite: una vez atrapado en la plaza, los pobladores someten a votación si proceder a matar al gamonal o si lo mejor sería llevarlo donde el juez. Y deciden, por mayoría, por la segunda opción.

Si, por cuestiones de análisis, puedo dividir la película en dos partes—antes y después de la llegada mesiánica de los guerrilleros a la comunidad campesina—la escena mencionada arriba es quizá la más importante de la primera etapa. Hasta ese momento, la película podía ser considerada una típica historia de venganza popular, en la tradición que viene al menos desde *Fuente Ovejuna* de Lope de Vega, en que la población como conjunto asesina al comendador por los abusos cometidos con los habitantes de la villa. En la película de Sanjinés la situación es parecida: un hacendado abusa de los campesinos y por eso se le quiere castigar. Pero, a diferencia de la obra de Lope de Vega, los personajes de Sanjinés no pueden hacerlo. O deciden no hacerlo, que es una diferencia sutil y acaso meramente terminológica (la decisión como síntoma de lo que en el fondo es una imposibilidad). Ambas obras coinciden, sí, en un aspecto conservador: si *Fuente Ovejuna* termina con un gesto paternalista (el rey perdona a los pobladores del asesinato del comendador que los oprimía), en *El enemigo principal* el tinte conservador está representado por mantener a la cosmovisión occidental como única capaz de sublevarse de las injusticias del poder. A la contra de lo que esperaba Fanon, el pueblo luchando por su propia liberación, los pobladores de la comunidad que retrata Sanjinés deciden ponerse en manos de la instancia oficial (representada por el juez) a la espera de que sea ella quien imparta justicia. Pero no lo consiguen, ya que previsiblemente el juez sentencia a favor del gamonal: siempre del lado del poder económico, el juez afirma que el hacendado es una “persona respetable” y, a pesar de numerosos testimonios de otros campesinos a quienes también les había robado sus animales, ordena que el gamonal sea liberado. Quienes reclamaron fueron encerrados y flagelados; algunos recibieron una

pena de cuatro años de cárcel por no acatar las órdenes del juez. Y en ese momento, después del fracaso de conseguir justicia dentro de un esquema institucionalizado en lugar de actuar por cuenta propia, los campesinos dicen que “faltó decisión, voluntad de matar” y que “mejor hubiera sido estar preso por matarlo que por nada”, con lo que reafirman la imposibilidad de ejecutar acciones por cuenta propia. Y entonces solo les queda esperar la llegada de un elemento externo, occidental, que en este caso sería la guerrilla socialista del MIR, la que los libere de la opresión y la injusticia.

En ese punto de la historia aparecen los guerrilleros, y con ello se inicia la segunda parte de las dos en las cuales, por razones metodológicas, he dividido la película. Con su arribo, que se puede considerar mesiánico, aparece un elemento importante que atraviesa toda la película: la idea de *curación*. Como la curación en el cuerpo humano funciona como metáfora de la curación del cuerpo social prometida por su llegada, uno de los guerrilleros es médico y atiende a un campesino enfermo. La mujer del enfermo, alegre por la recuperación de su marido, declara que los guerrilleros “son buenas personas”. Y entonces, como en el campo existían muchas enfermedades (estomacales, respiratorias, dolores intensos en la espalda o los pies por el trabajo en la cosecha) el médico guerrillero tenía muchos potenciales pacientes. Todos los campesinos quieren ser pasar por su curación, como si el recién llegado fuera una especie de Jesucristo que viene desde afuera a salvarlos. Y como los resultados son efectivos, y efectivamente muchos se curan de sus dolencias, señalan que a los guerrilleros “Dios los habrá enviado”.

La analogía con la religión, sobre todo con el envío redentor de Jesucristo al mundo, que presenta la película de Sanjinés reafirma que la cura llega siempre desde el mundo occidental. No hay posibilidad de agencia desde otra tradición que no sea la marxista-leninista; la cosmovisión andina solo puede ser sujeta de piedad y salvación externa. Y ese rasgo demuestra una primera contradicción, ya que la primera escena de la película reivindicaba la cultura inca. Mientras en la pantalla se sucedían imágenes de Machu Picchu, una voz narrativa declara que los incas eran un “gran pueblo” y que “debemos aprender de su historia”. Además, en gesto propio de los relatos políticos de la época que funcionan como llamado directo a la acción, agrega que a los explotadores “ahora nosotros los barreremos como se barre con un escoba”. Pero todo ese discurso queda suspendido cuando se trata de demostrar capacidad de actuación directa en contra del poder: los campesinos no ejecutan al gamonal sino que lo llevan donde el juez, con lo que podría concluirse que la tradición inca con la que en principio se busca filiación funciona sobre todo como una especie de recuerdo, añoranza, deseo de retorno a una supuesta igualdad o cierta armonía pre-hispánica por cuyo recuerdo debemos luchar o en cuya historia inspirarnos, pero de ninguna manera sirve como un llamado auténtico a pensar en ese origen como si tuviera utilidad para luchar en el contexto actual de su producción (los años sesenta y setenta). Por eso, el cuerpo social enfermo en que vive el campesinado se puede curarse después de la intervención del mundo occidental. Pero también más importante: la occidentalización, incluso en su faceta de izquierda, incluso en la búsqueda del socialismo, se vuelve deseable. Y con ello se renuncia a la posibilidad de volverse hacia la identidad andina como origen de transformación.

A diferencia de lo ocurrido en muchos casos documentados por la historiografía guerrillera, entre ella la de Blanco y Béjar que analizaré en páginas más adelante, en el universo que recrea Sanjinés no ocurre que los guerrilleros lleguen a un espacio rural donde los pobladores no tienen ningún interés en cambiar nada, ninguna intención de ser “modernizados” ni de pasar a vivir en “un mundo mejor”. Los guerrilleros proponen esa otra posibilidad de vivir en un mundo, pero los pobladores la rechazan no solo por natural desconfianza hacia el foráneo, sino porque no la necesitan y tampoco la quieren. En contra de esta situación repetida, que fue problemática para los combatientes socialistas en distintos lugares de Latinoamérica, en la comunidad que representa Sanjinés los pobladores requieren una solución, no solo a sus circunstancias generales de pobreza, injusticia y opresión, sino también a un problema más concreto y específico (qué hacer con el gamonal), y esta se produce por un golpe mesiánico: la llegada de un dios o un héroe externo. En este caso, son los guerrilleros socialistas quienes, como hacen notar los pobladores, se destacan desde su aspecto físico (usan barba, pelo largo y llevan boinas y botas), quienes llegan a romper con el orden opresor e instaurar una nueva etapa.

Por ello, son los guerrilleros quienes emboscan al hacendado asesino y deciden someterlo a juicio popular. Lo vuelven a llevar a la plaza, tal como antes lo habían hecho los campesinos, con la diferencia que sí están dispuestos a ejecutar su propia ley, gesto soberano de desafío a la institucionalidad del Estado. Una vez sometido a juicio, lo acusan de haber cometido otros asesinatos, de robar tierras, haber torturado, sobornados a las autoridades y de haber violado a un total de veintidós mujeres. Mientras declaran, los

campesinos llaman “señor juez” al guerrillero que dirige el juicio, gesto que demuestra la aceptación de otra autoridad externa, como si no creyeran en el Estado pero sí en su lógica, representada por otra instancia que sigue siendo externa a ellos, en la cual tan solo participan como colaboradores y sujetos susceptibles de piedad. Sin esa ayuda no les resulta posible ejecutar justicia. Por eso, si cuando la decisión estuvo en sus propias manos optaron por delegar la decisión (gesto soberano por excelencia, mucho más tomando en cuenta que se trataba de dar muerte o no al acusado) a una instancia oficial, cuando son los guerrilleros quienes dirigen el juicio, es decir cuando la decisión no está en sus manos sino tan solo apoyarla o refutarla, lo que tiene sobre todo efectos declarativos, ninguna relevancia real, todos los campesinos apoyan la aplicación de la pena de muerte para el gamonal y su capataz. En consecuencia, ambos son asesinados. Los campesinos organizan una fiesta para celebrar que por primera vez le ganaron un juicio a los gamonales (a pesar de que, en rigor, el triunfo no fue mérito propio, sino tan solo intervención externa).

La película se acerca a su final cuando los guerrilleros se marchan del pueblo. Varios campesinos deciden seguirlos para trasladar la lucha a otras comunidades donde semejantes condiciones de injusticia son también cotidianas. Poco después de la partida de los rebeldes, tanto de los occidentales como de los nuevos, los recién convertidos al discurso socialista, tropas del ejército llegan a la comunidad. Interrogan a la población, una mujer les dice que se fueron hacia la selva. Y después la voz del narrador de la película, la que al inicio reivindicaba lo cultura inca, señala que en los días siguientes los

militares encontraron a campesinos y guerrilleros y los asesinaron. Lo importante es que aquella voz que une a campesinos y guerrilleros como si ambos sujetos constituyeran un mismo grupo; es decir, como si el paso efectivo a la acción política tuviera como requisito dejar atrás los elementos andinos, y que solo asumiendo el discurso occidental marxista pudieran alcanzarse cierta capacidad de agencia.

Un segundo elemento problemático es que la voz narrativa señala que fueron los campesinos, personificados en esa mujer que guió a los militares en la ruta tomada por las rebeldes, los que delataron a los guerrilleros. Igual que en el caso de Guevara para la película sobre la traición, en este caso el problema es el mismo (quién ocupó el lugar de Judas), pero la respuesta más directa: fueron los mismos campesinos quienes traicionaron a sus propios redentores, lo que refuerza incluso más la idea de abandonar cualquier cosmovisión andina si se pretende alcanzar transformación social. En este aspecto, coincide con la ideología que, a lo largo de su obra, ha defendido Mario Vargas Llosa, cuya novela sobre la guerrilla analizaré a continuación: dejar de lado lo pre-moderno andino para alcanzar los ideales de justicia, paz, igualdad. Y también el papel de la religión como organizadora del pensamiento. La diferencia está en que ese estadio aparece posible para Sanjinés en el socialismo, mientras que en Vargas Llosa solo queda lugar para la observación distante y paródica de cualquier intento revolucionario.

Política radical y el (eterno) retorno de la religión: Mayta, utopía y cristianismo

En 1962, el viejo militante de izquierda Alejandro Mayta y un grupo de hombres intentaron organizar un foco guerrillero en Jauja, ciudad de la sierra central peruana. Queda muy poco registro de este evento, que es incluso anterior a las acciones guerrilleras y a las tomas de tierras que analizaré más adelante en este capítulo. La misma novela de Vargas Llosa, que recrea libremente dicha experiencia, hace referencia a la casi total desaparición de estos eventos de la memoria peruana de la insurgencia:

cuando, inspirados por la Revolución Cubana, hubo en 1963, 1964, 1965 y 1966, brotes guerrilleros en la sierra y en la selva, ningún periódico recordó que el primer antecedente de esos intentos de levantar en armas al pueblo para establecer el socialismo en el Perú había sido ese episodio ínfimo, afantasmado por los años, en la provincia de Jauja, y nadie recuerda hoy a sus protagonistas (307)

De acuerdo con una de las escasas referencias, el 29 de mayo de 1962 el subteniente de la Guardia Republicana Francisco Vallejo se puso en contacto con un grupo trotskista en Lima (POR) y les propuso organizar un levantamiento armado en Jauja. Su pequeño ejército de quince hombres incluía a sus dos lugartenientes: el dirigente campesino Humberto Mayta y el sindicalista limeño Jacinto Rentería. Al darse cuenta de que su plan requería apoyo por parte de una organización política, este último se puso en contacto con el grupo trotskista para intentar sumarlos al foco guerrillero que planeaba establecer en Jauja (Rendón 2008).

El esquema general de la historia y los nombres de los protagonistas coinciden a grandes rasgos con lo que narra la novela. Sin embargo, en el libro de Vargas Llosa no es Rentería sino Mayta el militante vinculado a grupos trotskistas de Lima, mientras que el primero aparece tan solo como un personaje secundaria. En la versión de Vargas Llosa, la pareja protagonista está compuesta por el joven alférez Vallejos y el experimentado militante cuyo apellido da título a la novela. Ambos se conocen en una fiesta y desde entonces comienzan a planificar acciones armadas en conjunto.

Mayta en lugar de Rentería: no es gratuita la ruptura con la historia *verdadera* (no utilizo “verdadera” en un sentido histórico en última instancia engañoso, sino porque el término aparece repetido varias veces a lo largo de la novela). Por el contrario, este desplazamiento puede ser entendido como un deseo: a lo largo de los diez capítulos que componen la novela, el narrador, un escritor que declara haber sido compañero de estudios de Mayta en su etapa escolar⁴, entrevista a una serie de personas que conocieron al guerrillero, especialmente a quienes le fueron cercanos al momento de las acciones subversivas. Vargas Llosa ubica las acciones en 1958, de tal manera que la novela se mueve entre dos espacios temporales: los hechos ocurridos ese año, tal como los registra el novelista-narrador en base a los testimonios de quienes conocieron a Mayta; y el relato de la misma investigación, ocurrida un cuarto de siglo más tarde, en 1983.

Nos encontramos, entonces, frente a una novela histórica presentada bajo la forma de un policial; es decir, una investigación que intenta descubrir qué fue lo que efectivamente ocurrió con el antiguo guerrillero. Sin embargo, esta versión es traicionada

múltiples veces por el narrador, quien repetidamente les dice a sus interlocutores que escribirá una *novela* y que por esa razón no está interesado en contar la historia “tal como ocurrió”, pero que la investigación le resulta necesaria porque “en mis novelas trato siempre de mentir con conocimiento de causa” (77).

Esta manipulación de la *verdad* sobre la base de una “mentira bien informada” nos permite leer el texto como una parodia; es decir, que la “historia” que sugiere el título del libro—significativamente titulado en inglés como *The Real Life of Mayta*—manifiesta una toma de posición de Vargas Llosa sobre las guerrillas: la historia de Mayta, para que sea *verdadera*, necesita ser inventada. De modo más explícito: los eventos fueron tan escasos e irrelevantes que para inscribirse en una historia o genealogía de la insurgencia peruana, la historia de sus guerrillas debe recurrir al apoyo de la ficción. De ese modo, a través de la escritura de una historia que efectivamente ocurrió, pero de manera tan modesta que es casi como si no hubiera ocurrido, Vargas Llosa ironiza sobre la escasa relevancia de los eventos guerrilleros peruanos de la década del sesenta. Este aspecto se puede apreciar con claridad en el último capítulo de la novela, cuando el narrador al fin consigue encontrarse con Mayta para entrevistarle, y el antiguo guerrillero le dice que se siente incómodo porque el escritor parece manejar más información que la que él mismo recuerda: “Se me han olvidado muchas cosas y otras las tengo confusas. Quisiera echarle una mano y contarle. Pero, el problema es que ya no sé muy bien todo lo que pasó, ni cómo pasó” (329).

El reconocimiento de esos vacíos en el recuerdo de la propia experiencia le permite al novelista-narrador inventar o al menos engrandecer la historia de la guerrilla peruana. Como si solo la literatura pudiera narrar una historia de lo no-ocurrido y de esa manera reparar la falta de un pasado épico que permita imaginar un futuro distinto. Sin embargo, cuando esa historia efectivamente llega a construirse en un relato de ficción, no idealiza ni mitifica la más bien modesta aventura revolucionaria del viejo guerrillero, con lo que queda claro que, en la versión de Vargas Llosa, ni siquiera la ficción es capaz de construir un imaginario mediante el cual se pueda dignificar lo ocurrido, mucho menos ubicarla como punto de partida hacia la construcción de la utopía que buscan los protagonistas. Veamos algunos de los testimonios recogidos por el narrador que apuntan hacia esa desmitificación de lo que ni siquiera está mitificado, especie de curación en salud con que la novela parece cancelar cualquier posibilidad de ofrecer una mirada alternativa.

Uno de los personajes entrevistados por el narrador en 1983 es el doctor Cordero, quien había participado en la revuelta un cuarto de siglo antes. Cordero señala que todos los reclutados por la guerrilla tenían entre quince y diecisiete años, y no parecían guerrilleros “sino boy scouts” (258). La ternura con que este personaje recuerda los eventos demuestra que no está arrepentido por las acciones cometidas durante su adolescencia. Pero no porque conserve alguna convicción ideológica sino porque las contempla como un juego infantil al que no se podía tomar en serio: “era hermoso, tanta ingenuidad, tanto idealismo. Nos sentíamos como si nos hubiera crecido el bigote, la

barba, y nos hubiéramos vuelto más altos y fuertes. ¿Sabe que probablemente ninguno de nosotros había pisado siquiera el burdel? Yo, por lo menos, era virgen. Y me parecía estar perdiendo la virginidad” (251).

Otro de los testimonios recogidos por el narrador es el de Anthero Huillmo, quien en 1958 trabajaba como fotógrafo en la plaza principal de Jauja. Huillmo recuerda el momento en que Mayta “tomó” la plaza, subió a un estrado y empezó a hablar en voz alta contra el orden burgués y la necesidad de liberación de las cadenas que ataban al pueblo. Pero nadie lo escuchaba porque en realidad no había nadie en la plaza: “fue un mitin para mi solito” (262). Huillmo cuenta que el mismo Vallejos interrumpió el discurso de Mayta y le pidió a su compañero que baje del improvisado escenario porque “estamos perdiendo el tiempo” (263).

Es interesante reparar que en *Historia de Mayta* la ironía no se restringe a los guerrilleros sino que se extiende a su contraparte: los intelectuales de izquierda, a quienes denomina “revolucionarios de café” (145). Estos personajes viven en París y se enteran de las noticias insurgentes leyendo *Le Monde* mientras están “tomando un *express* en el bistro Le Tournon” (292). Desde esa ciudad paradigmática del intelecto en el siglo pasado, a miles de kilómetros del escenario de acción, los intelectuales se entusiasman con las masas indígenas que, armadas con piedras, hondas y palos, empezaron a invadir las tierras para ejecutar por su cuenta “la Reforma Agraria que desde hacía años todos los gobiernos prometían y ninguno hacía” (146).

Por tanto, encontramos que en la novela de Vargas Llosa ambas versiones del sujeto de izquierda—el revolucionario que pierde su tiempo lanzando su discurso a una plaza vacía y el subversivo de café—son retratadas por igual como absolutamente inútiles, como si la teoría y la práctica, el apoyo intelectual o moral a la distancia desde el café parisino y la toma del fusil en el monte fueran exactamente igual de irrelevantes cuando se trata de proponer una transformación social. La consecuencia evidente de esta lectura es que dicha transformación no es posible, y su utilidad estaría limitada a servir de inspiración ya no a potenciales grupos insurgentes, sino a escritores con ánimo de ironizar sobre experiencias del pasado que terminan siendo trivializadas. Pero al mismo tiempo, restringe las posibilidades de la ficción como textura verbal capaz de proponer caminos utópicos que de otro modo serían difíciles de producir, y las limita a la crítica, por momentos poco matizada, de lo que en su versión ocurrió. Y de acuerdo con este plan, examina críticamente a quienes participan de uno u otro modo en la insurgencia.

Al interior del grupo guerrilleros, Mayta representa la *teoría*: durante dos décadas de militancia política ha circulado por una respetable cantidad de grupos de izquierda, sin haber conseguido ningún resultado concreto. Por ello, cuando conoce al joven Vallejos, encarnación del hombre de acción, paradigma de la praxis, encuentra en él “indignación moral, rebeldía, idealismo, sueños, generosidad, mística” (26). Después de muchos años atrapado en una militancia sin resultado, “la posibilidad de actuar de manera concreta, de producir en la realidad cambios verificables e inmediatos, lo encandila” (34).

Sin embargo, a pesar de que Mayta es impulsado a la acción directa por la inesperada irrupción de Vallejos, en realidad tenía desde la niñez un potencial revolucionario gracias a su antigua religiosidad escolar. Tal como ocurre con Antonio Conselheiro en su novela inmediatamente anterior (*La guerra del fin del mundo*, 1981), en su retrato ficticio de Mayta, Vargas Llosa hermana religión y política. Desde las primeras páginas, cuando supuestamente está recordando a su viejo compañero de carpeta, lo describe como una persona que “andaba siempre hablando de los pobres, de los ciegos, de los tullidos, de los huérfanos, de los locos callejeros... En ese tiempo preocuparse por los miserables parecía cosa de aspirantes a la tonsura, no de revolucionarios” (9). En ese mismo sentido, un antiguo compañero de militancia de Mayta llamado Moisés Barbi Leyva, que en 1983 era un hombre de éxito, muy lejano de cualquier deseo de transformación social, señala que su antiguo camarada “había sido muy católico de chico. Hasta hizo una huelga de hambre para saber cómo vivían los pobres” (52).

La religión y la política se presentan otra vez como dos actividades diferentes, incluso opuestas, en la que sin embargo es posible detectar una fuerte continuidad. Por eso, aunque la cita marca distancia entre la vocación religiosa (“aspirantes a la tonsura”) y el impulso político (“revolucionarios”), no resulta complicado reconocer en ellas una base común, ejemplificada en la preocupación “por los desvalidos”. Es cierta que la respuesta en ambos casos difiere (solidaridad piadosa en el caso de la religión, transformación de la realidad para la política), pero ya desde los años veinte, la época en

que el narrador contextualiza la niñez de Mayta, se perfilan los puntos de contacto entre ambas actividades. Así lo confirma una tía de Mayta, quien le cuenta al narrador que cuando era niño su sobrino “se persignaba al entrar a las iglesias, comulgaba cada domingo. Un santito. Quién lo hubiera dicho ¿no? Que terminara de comunista, quiero decir. En ese tiempo parecía imposible que un beato se volviera comunista. También eso cambió, ahora hay muchos curas comunistas ¿no?” (15). En esta declaración se establece una vez más la división entre ambas actividades, pero también se descubre entre ellas una fluidez antes oculta.

Religión y política como continuidad más que ruptura: Vargas Llosa parece intuir que el tránsito desde la religión (“aspirantes a la tonsura”) hacia la política (“revolucionarios”) ocurre en algún momento entre 1958 y 1983, acaso como uno de los efectos de la Teología de la Liberación. Pero eso no significa que la base religiosa haya estado ausente en épocas anteriores, como confirman los testimonios que recoge el narrador durante sus investigaciones. Y sin embargo, como apunté en el capítulo anterior, la diferencia que separa cristianismo y socialismo está representada por el tiempo y espacio donde debía concretarse la utopía: después de la muerte para el cristianismo, en la vida terrenal para los socialistas. A partir de esta grieta podemos entender cómo el ingreso de Vallejos a la vida de Mayta transforma su manera de abordar la política. Como voy a argumentar en los siguientes párrafos, la juventud y el entusiasmo de Vallejos empujan a que Mayta abandone una versión religiosa de la política y la reemplace por otra secular, menos contaminada por una idea de trascendencia (en este caso, la renuncia

al “reino de los cielos” en beneficio de la utopía socialista en la tierra). Después de tantos años de militancia, Mayta recuerda el nulo efecto práctico que esa vida política produjo, lo que lo lleva a preguntarse si acaso se había “academizado” (57). Vallejos, por su parte, señala el viejo militante, observa que la revolución era “acción, algo tangible, *el cielo en la tierra*, el reino de la justicia, de la igualdad, la libertad, de la fraternidad” (58, énfasis mío para resaltar la metáfora religiosa que sostiene la utopía). La politización, por tanto, puede entenderse como la salida de la esfera religiosa en la que Mayta había estado atrapado desde la niñez, para acercarse a un ejercicio secular de la política basada en la praxis.

A pesar de que la novela no se detiene en este punto, las consecuencias del desplazamiento desde una política religioso-trascendente hacia otra secular son de notoria relevancia. Para empezar, se abandona por completo no solo la utopía celestial después de la muerte, sino también su consecución en la tierra. Y a cambio, se establecen objetivos que pueden parecer más modestos, pero que finalmente resultan más perceptibles: acciones de efecto inmediato, como la toma de tierras y la transformación en el sistema productivo, legal y educativo que siguieron a la recuperación de territorio en La Convención y Lares, como veremos en el caso de Hugo Blanco. Por tanto, el tránsito desde lo académico hacia lo militar no solo representa el paso de la teoría a la práctica, sino que marca el inicio de un proceso de des-secularización de la política. Después de entenderlo así, Mayta afirma que “si crees en el cielo, en el infierno, lo de aquí pasará siempre a segundo lugar. Y así no habrá jamás revolución” (76). Este

abandono de la política sagrada a favor de una secular es una consecuencia del escape del espacio teórico. La generación de Mayta fracasó, de propia confesión, porque “por preocuparnos tanto de estar bien preparados doctrinariamente, nos olvidamos de la práctica” (73). Y en contraste, la falta de preparación intelectual de Vallejos a Mayta no le parece un problema, sino que por el contrario “me da la impresión de que la teoría, en vez de servirte, te puede perjudicar” (73). De esa manera, al renunciar al más allá trascendente, que ya no se ubica ni después de la muerte ni en un futuro utópico, los esfuerzos se concentran en acciones de efecto inmediato, material, verificable, lo que trae como consecuencia un cambio implícito en la manera cómo se percibe el rol del Estado dentro del proceso revolucionario: la acción directa dejó en segundo plano el “academicismo” y la religiosidad trascendente que sostenía el objetivo lejano de la toma del poder. Y, en consecuencia, se establece una analogía entre una versión secular del Estado, o más bien del no-Estado (directa, material, práctica) y una “academicista”, inútil, sin efecto práctico, más en concordancia con lo que Abrams llamaba “efecto ideológico del Estado”.

¿Cuáles serían las ventajas de la acción directa sobre la trascendencia de base religiosa? Primero, la superación de las diferencias al interior de la izquierda. En su entrevista con el narrador-escritor, Moisés Barbi Leyva señala que Mayta fue “aprista, comunista, escisionista, trosco. Todas las *sectas y capillas*. No pasó por otras porque entonces no había más. Ahora tendría más posibilidades” (38, énfasis mío). Más allá de las metáforas religiosas utilizadas para referirse a la política, esta cita demuestra la

atomización de la izquierda⁵. En este contexto, la acción directa prometía articular los distintos movimientos de izquierda a partir de objetivos específicos en común. Al abandonar las discusiones teóricas para pasar a la práctica, se pondría en evidencia lo “bizantinas que eran sus diferencias:

Sí, la acción sería el remedio contra el sectarismo que resultaba de la impotencia política. La acción rompería el círculo vicioso, abriría los ojos de los camaradas adversarios... ¿Qué importan el ‘pablismo’ y el ‘antipablismo’ cuando está en juego la revolución, camaradas? (156)

Sin embargo, el plan no funciona: cuando Mayta busca el apoyo de sus enemigos dentro de la izquierda (los estalinistas), los miembros de su propio partido, el POR (T)⁶, consideran que el intento de acercarse a los estalinistas es una “traición” (177) y lo expulsan. Esto demuestra que para Vargas Llosa el intento de pasar a la acción, lejos de superar las diferencias, puede incluso acrecentarlas. Las diferencias ideológicas dejan a Mayta en una situación de extremo aislamiento de la que solo encuentra salida cuando conoce a Vallejos: pero esta vez no desde otro grupo de izquierda, sino desde una especie de praxis salvaje, no letrada, externa a las camarillas y a los debates intelectuales, lo que le permite, por primera vez en su larga carrera militante, salir a ejecutar acciones.

¿Cuál fue su resultado de esta aventura revolucionaria? Aunque inicialmente consiguieron un par de incursiones exitosas en la sierra central, luego Vallejos y Rentería fueron asesinados en Jauja por las fuerzas represivas del Estado. A pesar de este duro

revés sufrido por su pequeña guerrilla, Mayta señala que la experiencia jaujina abrió una posibilidad para el futuro:

Cuatro hombres decididos y un puñado de escolares habían ocupado una ciudad, desarmado a las fuerzas del orden, expropiado dos bancos, huido a las montañas... En adelante, la izquierda tendría que tener en cuenta el precedente: alguien, en el país, no se contentó con predicar la revolución sino intentó hacerla (305)

El paso de la teoría a la práctica surge a partir de ese momento como una posibilidad real e inmediata, consecuencia de la valentía, la decisión y el esfuerzo. Esa es la visión que presenta Mayta sobre el proceso. Pero olvida que Vallejos es parte de las fuerzas armadas: es decir, que ese paso hacia la acción directa, la toma de las armas y la subida al monte a emular una guerrilla que pretendía conquistar el poder estatal es en realidad conseguido por una persona con un aprendizaje y un tipo de experiencia adquirido en el seno mismo de lo estatal: aunque sea de modo indirecto, el intento de transformación brota desde el interior de la esfera estatal a través de un integrante de uno de sus bastiones centrales (el ejército). Que sea un miembro afiliado al Estado (Vallejos) quien impulsa la creación de una guerrilla que, al menos en cierto sentido, lucha contra el poder al que pertenece, abre la discusión sobre el potencial revolucionario de las fuerzas armadas y la conveniencia de infiltrar fuerzas dentro del ejército, la marina y la aviación. *Historia de Mayta* narra algunas discusiones al interior del POR (T) en torno a la posibilidad de apoyarse en esa base estatal para desde ahí tentar una política radical. Pero

también se cuestiona lo contrario: “¿extender el esquema de la lucha de clases al mundo militar era falaz porque, por encima de sus diferencias sociales, el vínculo institucional, el espíritu de cuerpo, unía a soldados y oficiales en una complicidad irrompible?” (48).

Las discusiones en torno al papel de las fuerzas armadas, que como veremos en el siguiente capítulo son centrales para el caso venezolano, aparecen representadas en la novela de Vargas Llosa no solo como una posible alternativa revolucionaria, sino también algo más importante: que a partir de ella se puede cuestionar al Estado como forma cerrada e integral. En ese sentido, el asesinato de Vallejos por parte de la institución a la que pertenece es muy significativo en cuanto manifestación de antagonismo al interior de lo que aparenta ser monolítico. Vallejos fue aniquilado para dar un “escarmiento a los oficiales con veleidades revoltosas” (300), con lo que se demuestra cierta consciencia estatal de que las grietas en su interior eran posibles y había que reprimirlas con severidad.

Dentro de la lógica implícita de la novela, el asesinato del alférez sugiere la ineficacia de la acción pura y des-secularizada y, por tanto, defiende tácitamente la idea de que la forma Estado es la única capaz de ejercer el poder. Esto implica la vuelta de los conceptos religiosos de poder soberano, integral y centralizado. Y ese giro teórico, o más bien esa vuelta al origen, en que todo lo avanzado queda en suspenso, anticipa lo que efectivamente ocurrió poco después de las guerrillas: un golpe de estado contra Fernando Belaúnde Terry, presidente elegido democráticamente, que llevó al poder al autodenominado gobierno revolucionario del General Juan Velasco Alvarado⁷.

Sobre la base de estas ideas, en las páginas que siguen voy a analizar parte del corpus narrativo producido por la guerrilla peruana de los años sesenta, de manera especial aquel escrito por dos de sus participantes más conocidos: Hugo Blanco y Héctor Béjar. Los dos escribieron en la cárcel, donde en diferentes momentos cumplieron arresto político como consecuencia de los movimientos que comandaron: Blanco en 1963 en La Convención y Lares—Cusco—y Béjar en 1965 en La Mar—Ayacucho. Con notables diferencias, ambos escribieron desde el reconocimiento del fracaso de su empresa guerrillera. A partir de esta circunstancia, decidieron no solo registrar los acontecimientos en los cuales habían participado, sino también proponer una especie de programa estratégico para no volver a cometer los mismos errores y así alcanzar en un futuro lo que ambos se planteaban como objetivo central: tomar el control del Estado.

En este contexto, leeré *Tierra o muerte. Las luchas campesinas en Perú* de Blanco (1972) y *Perú 1965: apuntes sobre una experiencia guerrillera* (1969) de Béjar, de manera opuesta a cómo ellos lo entendieron. Si tanto Blanco como Béjar consideraban que sus intentos revolucionarios habían fracasado, bajo mi punto de vista ese supuesto fracaso solo tiene sentido pensando las acciones dentro de un movimiento de alcance nacional que en un momento determinado llegaría a tomar el poder. Hoy sabemos que dicho proceso efectivamente no llegó a producirse—ni antes ni después de la escritura y publicación de sus libros—, pero es natural que en su contacto ambos pensarán en lo ocurrido como un fracaso: la lucha continuaba y el triunfo seguía siendo una promesa instalada en el futuro. Pero ese desajuste temporal me permite observar los eventos

narrados como una etapa importante en sí misma, y no solo como parte de una cadena de sucesos revolucionarios inconclusos. Por ello, las acciones relatadas en sus libros no fueron para mí un fracaso, o en todo caso no *solo* un fracaso, sino que también pueden contemplarse por sí mismas como un triunfo si se les observa con otros presupuestos que permitan rescatar de ellas aspectos que sí fueron conseguidos.

¿Cómo explicar esta diferencia en la conclusión interpretando los mismos eventos? La respuesta breve sería: desplazando la captura del aparato estatal como objetivo único al juzgar el resultado, y reemplazarla por una serie de logros parciales mucho más susceptibles de medida, confirmación, percepción. Es decir, dejando de lado el gran relato por construir (la toma del poder, la revolución socialista desde el Estado como texto inacabado) para concentrarnos en las líneas, escritas y terminadas, que pretendían consturirlo, pero que finalmente tenían valor en su propia autonomía; un rescate de los fragmentos en contra de la única totalidad. Por ello, la sensación de derrota que asolaba a los guerrilleros-escritores demuestra que ambos comprendían la guerrilla de una manera ortodoxa, que como vimos en el capítulo anterior recorre la estrategia revolucionaria desde Mao hasta Guevara. Esta forma de lucha interpreta las batallas políticas y militares a pequeña escala tan solo como una etapa dentro de una guerra mucho más amplia que concluiría exitosamente solo con la captura del poder estatal. Por mi parte, pensaré las acciones guerrilleras fuera del proceso que ambos planificaron y sin tomar en cuenta su resultado final. De acuerdo con lo mencionado, evaluaré las acciones guerrilleras *en contra* de lo concebido por sus propios líderes. Voy a enfocarme en lo que

sí fue conseguido durante la lucha y en las posibilidades que dichos éxitos parciales abrieron, no a sus proyectos político-militares, que finalmente no consiguieron materializarse, sino al problema que motiva este trabajo: ¿qué posibilidades ofrece la forma Estado una vez que se le ha dejado de pensar como un todo integral y unitario? En lo que siguen, analizaré ambos libros intentando identificar momentos en que se pone de manifiesto cómo Blanco y Béjar, cada uno a su manera, asumieron implícitamente una idea específica de Estado en la que este aparecía como un ente integral, monolítico y coherente; es decir, lo que en términos de Abrams sería “aspecto ideológico”. Pero también, más importante, cómo incluso contra sus propósitos explícitamente establecidos, sus textos permiten encontrar momentos en los cuales ambos reconocen la “existencia material” del Estado, sus modos de reproducción y efectos en la cotidianidad, lo que me permitirá evaluar qué podemos rescatar hoy de dichas experiencias dentro de la discusión contemporánea sobre el papel del Estado en procesos transformativos.

Dentro y fuera de la lógica estatal: *Tierra o muerte* de Hugo Blanco

En *Tierra o muerte*, Blanco analiza los movimientos campesinos que culminaron en la toma de tierras en los valles de La Convención y Lares entre fines de 1962 e inicios de 1963, en la que se calcula participaron 300 mil personas. Mientras Blanco pensaba que la incapacidad de construir un partido había sido un factor determinante que impidió la captura del poder estatal, en estas páginas me enfocaré en las acciones que sí cumplieron con los objetivos planteados para ellas: la toma o, según la terminología de sus

participantes, “recuperación” de tierras. Con esta perspectiva, intentaré demostrar que *Tierra o muerte* es un libro aún vigente porque pone de manifiesto cómo las luchas de la época no estaban constituidas completamente sobre conceptos asentados en una lógica estatal inexpugnable, sino que ya mantenían con ese terreno una relación precaria e inestable.

Por un lado, es difícil discutir que *Tierra o muerte* reafirma al Estado como instancia integral y cohesionada. Sin embargo, podemos reconocer que, de manera subterránea, incluso más allá de los deseos o propósitos del autor, su línea argumental avanza también cierta crítica a la figura del Estado como instancia monolítica. Estas dos perspectivas sobre el mismo fenómeno implican un desajuste entre conceptualización y materialidad que resulta crucial para el proyecto que vengo desarrollando. Si pensamos en el Estado como una suma de efectos que producen la ilusión de unidad (recaudar impuestos, producir leyes, proteger a la población, impartir justicia, etc.), cada vez que un gobierno opera al servicio de capitales transnacionales, se comprueba que las relaciones no son complejas solamente al interior del mismo, sino que sus fronteras con lo aparentemente externo son también difíciles de precisar. Y por ello, como en el caso de las transnacionales, se puede decir que no existe realmente un *afuera* del Estado—del mismo modo que puede decirse que no hay un *afuera* al capitalismo, lo que complica la ecuación o acaso la simplifica, dependiendo de la perspectiva que uno decida defender. No es que exista una extensión de lo estatal ni una prolongación ni irradiación de su poder, sino algo más radical: es imposible demarcar un perímetro que nos permita

suponer que existe algo fuera. Pero sí existen líneas interiores, límites dentro de lo que no tiene límites, que funcionan como engañoso soporte que apuntala la errónea idea de una frontera. Esto se manifiesta en una serie de divisiones internas que afectan por separado diversos campos de la vida social: la escolaridad, el sistema de salud, el sistema bancario, entre otros. La división al interior de cada uno de estos campos divide los servicios entre “públicos” y “privados”, lo que reafirma la distinción entre un territorio dentro y otro fuera del Estado. En este punto se produce una ruptura del límite de lo que, en términos de Gramsci, sería la dicotomía entre Estado y sociedad civil. La clase dominante, que como cualquier otra clase se supone que forma parte de la sociedad civil, en realidad está imbricada con el mismo Estado. Y sin embargo, su aparente pertenencia a la sociedad civil permite construir lo que Timothy Mitchell llama “efecto estructural del Estado”⁸: la ilusión de que habitamos un mundo que no está constituido por una compleja trama de prácticas sociales ejecutadas por los múltiples actores e instancias que conforman el espacio de lo político (como efectivamente ocurre), sino un universo de orden binario. Dentro de ese supuesto mundo binario, por un lado se encuentran los individuos y las actividades que ejecutan; por el otro, separada a los anteriores, existe una estructura externa que los precede. Esta estructura que determina y dirige las actividades de los individuos sería el Estado, una construcción ideológica que permite aparentar que dicha estructura efectivamente existe, lo que tiene como consecuencia que los procesos que llevan a dicha construcción permanezcan ocultos (180). Y sin embargo, hay una serie de prácticas no-discursivas, o no solo discursivas, ya que existen también en forma material:

el lenguaje legal, la arquitectura de los edificios públicos, el uso de uniformes militares, la demarcación y control de las fronteras, etcétera (173).

Vuelvo ahora a Blanco, insertado esta vez dentro del contexto teórico que acabo de desarrollar. En los términos arriba explicados, la lectura de *Tierra o muerte* me lleva a la conclusión de que, en principio, Blanco captó correctamente que la línea que dividía Estado y sociedad civil no era del todo limpia, ya que era consciente de que una instancia estaba al servicio de la otra, como demuestra en diversos momentos de *Tierra o muerte*. Por ejemplo, cuando llama a la población de los territorios recuperados a desconocer la legitimidad de los jueces, quienes siempre terminaban sentenciando en favor del gamonal. La reiteración de situaciones como esa, en las cuales el campesino llevaba las de perder incluso cuando la razón estaba de su lado, lo convencieron de que era necesario buscar justicia *fuera* del sistema burocrático-oficial del Estado. No estábamos entonces ante un caso de corrupción individual; la cuestión no se limitaba a reemplazar jueces en específico por otros con mayor sentido de justicia, sino que se enfrentaba una cuestión estructural. Por eso, Blanco rechaza cualquier intento de búsqueda de justicia a través de los mecanismos del Estado y a cambio decide implementar un sistema alternativo que emergió desde los movimientos sociales. En lugar de la demanda populista, en el sentido de Ernesto Laclau⁹, Blanco avanza hacia una práctica política que, incluso en el pequeño nivel territorial en que se mueve, traspasa la configuración estatal como fuente única de irradiación de poder. Como consecuencia, las nuevas prácticas cotidianas implementadas en La Convención y Lares con posterioridad a la recuperación de tierras, en su misma

suspensión del orden establecido, contradice la idea de que tomar el poder era la única vía posible de transformación. Sin embargo, autogestionar la administración de justicia demostraba el reconocimiento de la alianza entre el Estado y el poder económico (en este caso gamonal), pero no que el límite entre ambas instancias quedara del todo diluido. Blanco detecta entre ellas complicidad y no continuidad, con lo cual la comprensión de las posibilidades transformativas que estaba ejecutando se veían restringidas al objetivo final de la toma del poder. Al igual que en el caso de la Revolución Cubana analizada en el capítulo anterior, Blanco también propuso acciones en dos frentes: la lucha por la tierra—objetivo central entre la población rural—y la ambición de ganar las elecciones—predominante en los espacios urbanos. La subordinación del primer objetivo ante el segundo no solo instaló la sensación de fracaso que siguió al final de las acciones, sino que obturó la correcta valoración de lo alcanzado: que era posible conseguir transformaciones sin pasar por el Estado. Y que algunas de esas transformaciones, como la recuperación de tierras y el cambio en el sistema judicial, podían incluso ser radicales.

A pesar de esta limitación, en *Tierra o muerte* Blanco se opone en reiteradas ocasiones a que las acciones de La Convención y Lares sean reducibles a sindicalismo o a guerrilla. Esto demuestra que, ya desde inicios de los años sesenta, se había comprendido que la estrategia guevarista del foco no era susceptible de aplicación fuera del contexto cubano. Como señalé en el capítulo anterior, de acuerdo con Guevara una de las características del foco era su capacidad de “producir sus propias condiciones”; es decir, constituirse y triunfar gracias a su propia energía, sin que su contexto de

emergencia tuviera ninguna relevancia. Sin embargo, como señala Juan Duchesne (2010), la tesis guevarista olvida que en la Cuba de los años 50 hubo una serie de circunstancias favorables al surgimiento de la guerrilla y colaboraron decisivamente en su éxito. Por ejemplo, varios movimientos de oposición que habían creado un clima hostil contra la dictadura de Batista mucho antes del desembarco del Granma en tierras cubanas.

Reconociendo la particularidad del caso cubano, Blanco descarta emular la experiencia foquista , pero rescata el otro componente: que la masa adquiriera un nivel de “conciencia” que, a través de un proceso revolucionario, la conduzca a la conquista del poder. Blanco señala que la ausencia de un partido que pudiera producir dicha conciencia condenó al fracaso lo avanzado con la toma de tierras. Sin embargo, esa misma carencia le permitió, aunque fuese por necesidad, por falta de alternativas, promover la reforma agraria fuera de la legalidad. Pero no solo de la legalidad estatal, sino incluso de la oposición oficial, ya que Blanco ocupaba dentro de la izquierda peruana de los sesenta una posición vulnerable que lo llevó al aislamiento: estaba en contra tanto del Partido Comunista (lo consideraba “reformista”), como también de los partidarios del foquismo que buscaban tomar el poder sin pasar por la construcción de un partido (los consideraba de “extrema izquierda”). De uno y otro lado lo juzgaban conservador o falso izquierdista o incluso agente del imperialismo. Pero este aislamiento fue, paradójicamente, lo que le permitió romper con el objetivo de captura del poder estatal como única posibilidad de acción. Y, por tanto, lo que abrió campo a ejecutar nuevas acciones que pudieran ser también teorizadas—aunque no por él.

La Convención y Lares demuestra esa vía alternativa. Se dejan de lado las demandas y se empieza a actuar en otra temporalidad, posterior al derrumbe del pacto social. En los términos utilizados por Jon Beasley-Murray (2009), cuya idea de posthegemonía parte del presupuesto de que el pacto social no ha sido derrumbado por los movimientos sociales sino que nunca funcionó como tal, podemos concluir que las acciones en los valles cusqueños emergieron desde un espacio desde donde resultaba evidente que el pacto social no había sido aceptado. No que se terminó, no que dejó de ser operativo o dejó de funcionar como dispositivo de contención, sino que nunca existió como tal: el consenso nunca fue parte del dominio, solo la coerción. Por eso, el vínculo con un trotskismo peruano prácticamente inexistente como única conexión política en medio de otras corrientes revolucionarias con las que Blanco no estaba en sintonía, le permitieron una libertad mayor no solo en la acción, sino sobre todo en el pensamiento que aquella fue capaz de producir. Por ejemplo, el rechazo a la construcción de caudillos, elemento esencial tanto en un partido ya consolidado (Partido Comunista Peruano) como en movimientos más “espontáneos” que requieren del líder carismático que dirija las acciones¹⁰. En contra de esa personalización de los procesos políticos, Blanco señala que la figura del caudillo fue creada para ocultar que los triunfos siempre son conseguidos por las masas. El Estado trabajó para inventarse una genealogía caudillista que oculte los logros de las masas: de esta manera personajes como Víctor Raúl Haya de la Torre, Fernando Belaúnde, Manuel Odría o Juan Velasco Alvarado aparecen como una especie de redentores que consiguen triunfos para el pueblo. Si las masas creen en ese líder, por

muy revolucionario que sea, la burguesía se siente relativamente segura, “ya que a ese redentor se le puede comprar, encarcelar o matar; en cambio, a las masas no” (95).

Esta especie de política sin líder queda resumida en una breve definición de Blanco, quien se refiere a los eventos de La Convención y Lares como “gloriosas movilizaciones espontáneas” (89). La defensa de la espontaneidad ubica a Blanco a un solo paso de una política no-identitaria opuesta a la construcción del pueblo como agente revolucionario y, por tanto, más cercano al concepto de multitud desarrollado por Michael Hardt y Antonio Negri en su trilogía, pero cuyo antecedente inmediato lo encontramos en el trabajo del mismo Negri en la década del noventa que desarrollé en la introducción de este trabajo. Visto bajo el paradigma que opone poder constituyente a poder constituido, la toma de tierras y sus efectos posteriores pueden ser entendidos como una manifestación del poder constituyente en abierta rebelión contra el constituido, al que se condena por institucionalizado, jerárquico y burocrático. Sin embargo, si las “gloriosas manifestaciones espontáneas” y la posterior ruptura con la legalidad insinúan la apertura de un espacio donde lo político ya no queda restringido a los límites que establece la forma Estado, otros pasajes de *Tierra o muerte* demuestran que el deseo de construir una identidad estable no ha sido todavía del todo desterrado. En este punto el pensamiento de Blanco entra nuevamente en tensión: por un lado, la espontaneidad niega la política representativa, cuya forma explícita es la democracia estatal, lo que cancela el sometimiento a leyes gubernamentales, liderazgos y caudillismos. Pero al mismo tiempo mantiene el objetivo de construir un partido, etapa inicial en la constitución del “pueblo”

en tránsito hacia la articulación trascendente del poder. Como analizaré a continuación, este problema se manifiesta de modo especial en la ambigüedad de Blanco con respecto a lo identitario. Más concretamente: en su posición flotante, variable, inestable, sobre la identidad indígena. Existe una pregunta que Blanco rodea, a pesar de que jamás llega a plantearse de forma explícita: ¿conviene utilizar cierta noción de “identidad indígena” como punto de partida para construir el partido? ¿O, por el contrario, mantenerla significaría una limitación, una traba, un problema adicional para alcanzar los objetivos propuestos?

En las primeras páginas de *Tierra o muerte*, Blanco sigue a González Prada y sostiene que habría que hablar de una “raza social” en lugar de una “raza sanguínea”:

Hay indios de idioma indio, de vestimenta india, de costumbres indias, que son de raza blanca, mientras que ha habido señores de raza india en el Palacio de Gobierno... Indudablemente la lucha en el campo es del campesino contra el gamonal; pero la reivindicación de lo indio, de la nacionalidad oprimida, es un ingrediente fundamental” (17).

Al menos en primera instancia, tal como evidencia la cita, Blanco asume que la “raza” es social, lo que contradice el uso que vincula “raza” a genética o fenotipo. Luego afirma que la lucha revolucionaria es económica y se produce entre campesino y gamonal—nítida extrapolación de la oposición marxista burguesía/proletariado—, lo que deja de lado el componente étnico y cultural y anula cualquier pretensión de esencialismo andino. Sin embargo, más adelante entra en contradicción y señala que lo “indio” debe

reivindicarse “en el sentido más combatiente de la palabra”, definición que da un paso hacia la política identitaria sin decidirse del todo por ella, ya que la reivindicación parece una característica más performativa que esencialista. En un tercer momento, en la adenda que escribió para *Tierra o muerte* durante su arresto en 1969, Blanco decide dar el siguiente paso y afirma que “la única forma en que los indios podemos incorporarnos a la humanidad es como indios; es nuestra manera de ser gentes. Tenemos que incorporarnos al mundo de los pueblos como un pueblo, no como una caricatura; con una personalidad, no despersonalizados” (145).

La última línea (la *personalidad* frente a lo *despersonalizado*) muestra un desplazamiento desde lo espontáneo-no-identitario hacia una especie de unidad basada en la categoría “indio”, que sustituya la falta de partido o que en todo caso funcione como punto de origen para constituirlo. De esa manera, bajo el nombre “indio” se produce una constitución, pero también un ocultamiento: retomando a Beasley-Murray, una cosa aparece en lugar de otra sin reparar en lo que se encubre en dicha sustitución; elementos oscurecidos, pero no eliminados, que habría que restablecer (*Posthegemony* 63). Pero los efectos que menciona Beasley-Murray no permanecen en un plano abstracto ni solo teórico, ya que la transformación de lo heterogéneo en homogéneo, el oscurecimiento de la multiplicidad bajo la apariencia de unidad, no es tan solo un error de simplificación sino que implica también reducir el accionar de las masas y restringir sus actividades hacia un objetivo único—la toma del poder—para el cual la identidad funcionaría como estrategia de articulación.

Blanco no va transformando su pensamiento de acuerdo a una sucesión de reconocimientos ni de corrección de fallas teóricas, sino que en medio de una lucha que no consideraba concluida va adaptando sus conceptos a una estrategia militar. Lo indígena podía servirle como punto de partida para construir el partido, y entonces lo toma como elemento reivindicativo, pero no debemos interpretar ese gesto como una defensa de la identidad por sí misma. Esto queda demostrado cuando señala que la identidad “indígena” se basa en una compartida experiencia de explotación, con lo cual enfatiza los aspectos económicos sobre los raciales/culturales. Lo “indígena”, entonces, pasaría a ocupar un espacio análogo al que Ernesto Laclau llamaba “significante vacío” en su formulación de populismo: el punto alrededor del cual, a través de una cadena de equivalencias, distintos movimientos con demandas particulares se articulan con el objetivo de ejercer presión—o directamente derrocar—al poder que enfrentan (99). Blanco utiliza cierta noción de lo indígena como eje sin contenido esencialista (“la raza es social”) para construir, otra vez siguiendo a Laclau, el “pueblo”. El problema es que el pueblo, en términos de Negri que vimos en la introducción, ocupa el espacio de lo “constituido” y retoma las preguntas centrales antes señaladas: ¿de qué forma sería posible eliminar la brecha que existe entre lo constituyente y lo constituido? ¿Cómo conseguir que lo constituyente se vuelva operativo y no se mantenga limitado al puro potencial? ¿Cómo alcanzar cierto grado de trascendencia sin ser absorbido por el aparato estatal/burocrático/institucional de lo constituido?

Mi lectura de *Tierra o muerte* está inscrita en esas preguntas. Y la aproximación a una respuesta tiene vínculo directo con el concepto de poder dual. El quinto capítulo del libro (titulado precisamente “Poder dual”), hace una rápida revisión del concepto que intenta determinar algunas de sus características principales y de qué manera sería posible aplicarlas al contexto peruano de los sesenta. Siguiendo a Trotski, Blanco señala que la coexistencia de dos instancias con poder no necesariamente implica el establecimiento de poder dual. En el Perú de aquella época, el poder estaba repartido entre gamonalismo y burguesía, pero como ambos compartían una misma base social las diferencias entre ellos no amenazaban de modo alguno la continuidad del sistema económico. En cambio, el verdadero poder dual ocurre cuando se presenta un choque irreconciliable entre dos clases, a partir del cual resulta imposible que ambas continúen operando en simultáneo por un tiempo prolongado. Esta situación se presenta “exclusivamente en épocas prerrevolucionarias” (47), cuando la clase llamada a implantar un nuevo sistema concentra de manera “no oficial” una parte considerable del poder, mientras que el aparato “oficial” continúa en manos de sus antiguos detentores. La lucha entre ambos ocurre fuera de la legalidad y siguiendo una lógica de ocupación. En concordancia con la idea de Max Weber de que el Estado se define por el monopolio de legítima violencia dentro de un espacio geográfico determinado, el poder dual siempre se resuelve de manera territorial: como cada uno de los poderes domina una zona, el triunfo se define cuando uno termina ocupando el espacio que el otro previamente controlaba (49).

En La Convención y Lares hubo poder dual, escribe Blanco, pero no porque existiera voluntad de “compartir” el poder, tal como el estalinismo peruano denunciaba, sino como punto de partida para destruir el antiguo poder y reemplazarlo por el de los trabajadores. “Si no creemos en el socialismo en un solo país menos vamos a creer en el socialismo en una provincia” (51), escribe Blanco en continuidad con las ideas de Guevara analizadas en el capítulo anterior—la lucha simultánea en los niveles micro y macro. En el micropoder se empezó cuestionando el orden legal: como los gamonales colocaban jueces a su conveniencia, Blanco comprendió la necesidad de rechazar el sistema legal del Estado y sus representantes locales. Y por eso, en lugar de buscar justicia al interior del sistema burocrático estatal, organizó un modelo autónomo-comunal de justicia, que luego se extendió al trabajo agrícola, la educación, la salud, etc. (53).

Negar la legitimidad estatal ocasionó múltiples efectos: las tierras cultivadas por los campesinos pasaron a ser de su propiedad; las casas de los hacendados fueron apropiadas por el sindicato; se nombraron jueces que sustituyeron a las autoridades estatales; se construyeron nuevas escuelas, cuyos maestros recibían salario del sindicato, en las que se enseñaba a los estudiantes que la asamblea era su parlamento, que sus leyes valían “por la fuerza y no por la legalidad”, y que las cámara de senadores y diputados eran sirvientes de gamonales y capitalistas para mantener la explotación. Este sistema alternativo que se estableció en La Convención y Lares, en la perspectiva de Blanco, consolidó un poder dual. Y sin embargo, la idea de fracaso no se disipó porque lo avanzado en los valles cusqueños no se extendió a otras zonas del país en las cuales los

detentores del poder pudieran también ser desplazados. En este punto reconocemos la importancia del territorio para poder efectuar política desde abajo. Para ello, lo ocurrido en Bolivia a fines del siglo XIX, después de la Guerra del Pacífico que enfrentó a Chile con la alianza peruano-boliviana, permite pensar hasta qué punto se extienden las implicancias de la posesión de la tierra, más allá de su ocupación y uso. Al respecto, es interesante lo que señala René Zavaleta Mercado en *Lo nacional-popular en Bolivia*. En primer lugar, sostiene que la Guerra del Pacífico que puso en evidencia la precariedad de la idea de Estado-nación que se había intentado establecer en Bolivia. Como los límites entre Estado y clase dominante no estaban del todo definidos, la guerra no fue vista como una derrota del país sino de la clase dominante:

Lo que llamamos Estado para ese momento era más bien la fracción de la clase dominante (porque era hereditaria) dentro de la propia sociedad civil, que se hacía del gobierno de un modo ocasional... O sea que esta casta dominaba de un modo constante en la sociedad y de un modo intermitente en el gobierno, según sus partidos o facciones (20-21)

Que el Estado no pudiera sostener un proyecto nacional por su incapacidad de distinguirse de la llamada “clase dominante” no significa, sin embargo, que la guerra no hubiese producido efectos decisivos en la población. Zavaleta Mercado recuerda que el territorio es un elemento clave no solo para sostener un discurso nacional sino también para ejercer y consolidar formas de vida. En ese sentido, la gran pérdida que sufrió Bolivia como consecuencia de la guerra no fue el mar, como se tiende a suponer incluso

por los mismos bolivianos, sino el territorio que permitía acceso a él: la región de Atacama. La pérdida de este territorio rompió la unidad espacial de un sistema no-capitalista que regía las relaciones sociales y de producción, por ejemplo el tiempo agrícola estacional de la cosmovisión andina (25). En consecuencia, perder Atacama no solo implicó quedarse sin mar, sino algo más profundo: la pérdida de una temporalidad no capitalista. En contra de la concepción espacial andina que había dominado dichos territorios durante siglos, basada en el control de los pisos ecológicos, el final de la guerra implantó en la región un sistema de producción más afín con la modernidad capitalista. Perder Atacama, entonces, reafirmó que la clase boliviana dominante manejaba una idea privada-feudal del poder, vinculado a una estirpe, que en su versión liberal de fines del siglo XIX tuvo como consecuencia que los territorios nacionales fueron considerados simple mercancía. Y que, en su condición de tal, se les podía ceder, vender o negociar. Ocurrido lo primero como consecuencia de la guerra, se perdió un espacio micro-político en el cual era posible sostener una ideología alternativa. Esto es lo importante de la posesión de las tierras: no la simple productividad repartida entre quienes la trabajaban, sino toda una organización social organizada alrededor de ella. La suspensión del sistema de explotación capitalista, la cancelación abusiva de la plusvalía: eso es lo que interrumpe la toma de tierras de Blanco. Desde lo micro-político, sin pasar por el Estado, la recuperación de territorios mantiene vivo un proyecto nacional trascendente que, sin embargo, trae consigo, como su natural reverso, como su otro constitutivo, la vuelta del liderazgo y la representación.

Zavaleta Mercado defiende la versión leninista de poder dual, en contraste a la más difundida trotskista¹¹. De acuerdo con ello, sostiene que en la revolución boliviana de 1952 la clase obrera aprovechó la debilidad estructural del aparato del Estado, “se constituyó en clase contra el poder” y de esa manera “estaba haciendo el aprendizaje de su propio Estado” (9). El resultado no fue el deseado porque “sin partido proletario no hay Estado proletario” (48). La defensa del partido como proto-Estado en tránsito hacia la captura del poder reafirma la forma estatal como horizonte último de la lucha revolucionaria. Por eso es llamativo notar cómo desde un marco teórico en cierto sentido opuesto—el de Trotski—Blanco termina arribando a la misma conclusión (o acaso claudicación): la construcción del partido en avance hacia la toma del Estado. Por tanto, la necesidad explícita en Zavaleta Mercado e implícita (pero igual de perceptible) en Blanco no apunta tanto a una refundación del Estado sino a un cambio de manos en las fuerzas que lo gobiernan. Si volvemos al esquema de Negri desarrollado anteriormente, llegamos a la conclusión de que uno de los problemas de pensar el poder dual como lucha geográfica—tal como defiende Blanco—es que el hipotético triunfo del poder constituyente tendrá como consecuencia que este pasará a ocupar el espacio del enemigo, que después del triunfo ya no es solo geográfico sino también institucional y discursivo: un aparato burocrático establecido de antemano frente al cual será complicado resistir la posibilidad de no-constitución.

En este punto queda pendiente una pregunta: ¿cuál es el problema de la constitución de una nueva fuerza de gobierno, al menos si suponemos que el espíritu

revolucionario existe y se mantiene intacto después de la victoria? La respuesta a esta compleja cuestión la encuentro en John Holloway: pensar que es posible ejercer transformación desde el aparato estatal es una idea que quizá podía funcionar a inicios de siglo XX, y como tal se encuentra atrapada en esas coordenadas en las que el debate se centraba en si la vía de política radical pasaba por la reforma o la revolución. Sin embargo, desde la última década del siglo pasado, ya no tiene sentido seguir pensando en una posible transformación desde el Estado. En un momento en el cual se encuentra sometido a los capitales transnacionales y a la compleja red de relaciones del capitalismo tardío, el Estado ha perdido toda libertad de acción, ya no sirve capturarlo ni reformarlo ni ninguna otra opción que mantenga incólume su propia estructura, y la transformación tendría que pasar por otras formas de política, que para Holloway estarían más cerca de una autonomía como la emprendida en Chiapas por el Zapatismo y que ya ni pasa por la toma del poder (2010, 20).

En cuanto al segundo problema planteado como regreso indeseable—el liderazgo—diversos momentos de *Tierra o muerte* demuestran la autoconstrucción de una superioridad al menos intelectual, de cierto tinte paternalista. Por ejemplo, cuando Blanco escribe que

no éramos los guerrilleros quienes explicábamos a los campesinos que *luchábamos por ellos*, eran ellos mismos quienes nos lo decían; la razón inmediata de nuestra lucha estaba clara como el agua; nuestra lucha sindical durante años la explicaba sobradamente; la composición de la guerrilla la

ratificaba. Por esa razón, nuestra labor política requería la explicación del significado general de la revolución, de las tareas económicas y políticas por realizarse (74, énfasis mío)

Esta cita, que en apariencia concede un poder voluntario a las masas, en realidad revela la emergencia de nueva dominación, a través de la cual se vuelve a poner de manifiesto que la política se continúa ejerciendo en sentido vertical, siempre desde arriba, aunque esta vez no sea desde el Estado sino desde un nuevo agente social que pretende el regreso de la representación (“luchábamos por ellos”). La política representativa como único medio posible cancela en última instancia la posibilidad de pensar los eventos fuera la toma del poder.

¿Es la incapacidad de pensar los actos revolucionarios fuera de la configuración estatal el problema conceptual que impide la verdadera transformación? ¿O podríamos suponer que la aplicación incorrecta de las ideas fue la que impidió llegar a los objetivos deseados? En otras palabras: ¿el problema es teórico o es una fisura, cierta discontinuidad, entre las ideas y su ejecución? Para abordar estas preguntas, conviene recordar que en la última cita de Blanco mencionada arriba, se reafirma la idea de que la política desde abajo siempre surge desde una instancia letrada, en la que él mismo, a pesar de su origen campesino, se inscribe (en su juventud viajó a Argentina a seguir estudios universitarios, aprendió sobre trotskismo y estableció contactos políticos en esa línea). Más radicalmente, podemos pensar en la tercera experiencia guerrillera peruana de la época: la del MIR de Luis de la Puente Uceda, en la que puede ser incluso más visible

la idea de un relato que termina siendo más importante o directamente suplantar la acción real. En este caso, la idea de *la guerrilla como texto* se vuelve más literal: la guerrilla del MIR, en ciertas versiones, es vista como un discurso propagado por la prensa, con un correlato real mínimo, en un momento en el cual cualquier idea de guerrilla o movimiento rural revolucionario tenía, gracias a la Revolución Cubana, mucho interés para el público.

En un reportaje publicado por la revista *Caretas* en 1965¹², poco antes de morir asesinado en un enfrentamiento con el ejército, de la Puente Uceda es entrevistado sobre las acciones que llevaba a cabo en Mesa Pelada. El discurso del guerrillero es bastante convencional y hasta cierto punto esquemático: reafirma la necesidad de trasladarlo a un ámbito de alcance nacional (“se propagará a todos los confines del país hasta lograr el triunfo definitivo”). Lo más interesante son los apuntes de la misma revista, en la que señala que su guerrilla tiene mucho “de papel” (más discurso que materialidad) y que el personaje entrevistado recibe seis páginas de la publicación porque “*con o sin mérito, está en la noticia*” (énfasis mío).

En una de las fotos que acompañan el reportaje, la leyenda resalta que las armas son “de antes de la Segunda Guerra Mundial” y agrega, refiriéndose a la cantidad de guerrilleros retratados: “observar que son solamente doce”. La idea de que en realidad casi no existía nada en la guerrilla y que, hasta cierto punto fue un invento de la prensa, o al menos magnificada a partir de algo mínimo, se refuerza cuando señala que el diario *El Correo* publicó como titular de portada “¡Che Guevara en Andamarca!” y *La Crónica*

refirió que hubo una batalla con más de cincuenta muertos cuando en realidad no se disparó un solo tiro, “pero se distribuyen fotografías, reportajes y proclamas”. El mismo presidente Belaúnde pareció confirmar esta versión con una frase que cita el reportaje de *Caretas*: “cualquiera puede declararse emperador en el desierto”.

El tránsito desde la lectura hacia la acción encuentra en este caso su reverso: la escritura sobre la acción. El hecho mínimo que se engrandece, lo que no solo permitiría suponer que no es del todo cierto que la lectura impulsa a las acciones sino que más bien la escritura obliga a tomar algunas mínimas acciones para que parezca el registro de algo que efectivamente existe. Volveré sobre estos temas en la parte final de este capítulo, en el que analizaré los libros de Héctor Béjar *Perú 1965: apuntes a una experiencia guerrillera*, y el breve volumen del mismo autor titulado simplemente *Velasco*. Desde la guerrilla (manifestación visible del poder constituyente) hacia el trabajo dentro del aparato burocrático del gobierno de Velasco, la trayectoria de Béjar permite rastrear el ejercicio político fuera de la legalidad que termina inscrito en esa misma legalidad-burocrática-estatal. Las conclusiones de esta segunda parte del trabajo serán extraídas a partir de ese desplazamiento.

Militarismo dentro y fuera del orden estatal: el caso de Héctor Béjar

Al igual que *Tierra o muerte*, el libro de Héctor Béjar *Perú 1965: apuntes sobre una experiencia guerrillera*¹³ surge bajo la premisa del reconocimiento del fracaso. Béjar —

quien comandó una facción disidente del Partido Comunista (PC) denominada Ejército de Liberación Nacional (ELN)—comienza su libro inscribiendo su lucha dentro de una genealogía insurgente anterior a la de Blanco¹⁴, dentro de la cual destaca las revueltas ocurridas en plantaciones cañeras y algodoneras del norte peruano durante la década de 1930. A pesar de ubicarse en una tradición que no incluye a Blanco, Béjar reconoce la importancia del insurgente cusqueño sobre todo en dos aspectos específicos: primero, en que su trabajo en la formación de sindicatos permitió que los movimientos sociales pudieran mantenerse activos incluso después de que el mismo Blanco fuera encarcelado; segundo, que la experiencia en La Convención y Lares fue la primera vez en toda la historia republicana en que se consiguió ejecutar una reforma agraria de facto.

Tomando en cuenta la cercanía temporal la guerrilla del ELN y la toma de tierras de Blanco, me parece necesario empezar este análisis preguntándome por las diferencias desde las cuales ambos eventos fueron planeados y ejecutados. Del mismo modo, resulta conveniente compararlos al tercer grupo guerrillero que operaba en simultáneo—Movimiento de Izquierda Rebelde (MIR), comandado por el antes mencionado Luis de la Puente Uceda—, para delinear ciertas tendencias generales en la lucha subversiva peruana de la época. Más allá de lo que parece una indiscutible influencia cubana como catalizador de las acciones y como inyección moral para salir al campo de batalla con el sueño de que la transformación estaba al alcance del rifle, los tres movimientos guerrilleros más difundidos en el Perú de la época nunca fueron capaces de operar en simultáneo. Por ello, antes de preguntarme por la concepción del Estado que manejaban

Béjar y su grupo, uno de mis propósitos es establecer por qué dicha unidad nunca fue posible. Si bien es conocido que las sucesivas divisiones y subdivisiones al interior de la izquierda son casi tan antiguas como la misma idea de “izquierda”, podría pensarse, como señalaba uno de los personajes de Vargas Llosa en la novela antes analizada, que dichas diferencias podían ser superadas frente a la situación concreta del combate no político sino directamente militar.

¿Por qué la suma de fuerzas nunca se materializó? Béjar señala que la diferencia central con Blanco no era, como podría suponerse, una discrepancia teórica sino algo más sutil e invisible: lo que llama una cuestión de “actitud” (53). Directamente inspirado por la Revolución Cubana, el ELN asumió una “actitud” frontal que rechazaba el tránsito pacífico hacia la toma del poder, de tal manera que repudiaba los intentos de alcanzar el poder en el que estaban enfrascados los tradicionales partidos de izquierda (el Partido Comunista y el APRA); de igual modo, tomaba distancia de aquellos grupos, como el de Blanco, que abogaban por la construcción del partido, sin importar que en paralelo estuvieran ejecutando acciones materiales fuera de la ley (como la toma de tierras). Más cerca del guevarismo, Béjar defendía la acción como motor de construcción de una conciencia popular; tal como postulaba Régis Debray en *Revolución en la revolución*, primero la acción y después el partido. Y como lo militar era en su opinión una instancia previa a la política, el partido debía surgir de la acción y no al contrario; y significaba para él un obstáculo al menos cuando era constituido antes de la lucha. En estos casos, se corría el riesgo de que terminara convertido en una organización establecida en base a

intereses de grupo, que incluso podían oponerse a los de la nación (74). Por ello, en vez de la formación de un partido, el ELN buscaba una “asociación libre de revolucionarios”, un ejército de masas sin un partido que las reúna ni que las dirija, y así evitar los problemas que surgen cuando se intenta trasladar las ideas de una élite intelectual urbana a una realidad que desbordaba sus marcos de pensamiento; es decir, la brecha que se abre cuando, armados con pobres fusiles, los letrados ciudadanos se enfrenten a la presencia real de masas indígenas con modos de vida y expectativas distintas de aquellas que se tenían planificadas para ellas. Béjar, entonces, buscaba una “masa sin partido”, un experimento que consideraba que nunca antes se había realizado y que “contradecía los métodos considerados hasta ese momento los únicos correctos y factibles”: “no se trata de llamar a las masas a seguir al partido sino de construir el partido en el mismo seno de las masas” (78).

Hay dos elementos interesantes en esas afirmaciones. Por un lado, que una diferencia profundamente ideológica sea reducida a una “cuestión de actitud”. Blanco, más cercano al rescate del Partido-Estado, sería para Béjar una persona con quien esencialmente estaba de acuerdo, no solo en los ideales en sentido amplio, no solo en el objetivo final de capturar el poder estatal, sino también en las estrategias para alcanzarlo. Sin embargo, la manera en que responde a la pregunta sobre *qué debe ser hecho*, para parafrasear el título del temprano texto de Lenin, evidencia sin duda una diferencia ideológica. Uno y otro podían estar de acuerdo en que lo político y lo militar eran imprescindibles y que, al menos en cierta medida, se retroalimentaban y debían correr en

paralelo. Pero decidir cuál era origen y cuál continuación, cuál dependía del otro para existir, abre una distancia no solo estratégica y mucho menos de “actitud”, sino también ideológica.

“La guerra es la continuación de la política por otros medios”, escribió Carl von Clausewitz en una de las definiciones más célebres sobre la guerra. Pero Béjar, invirtiendo la ecuación, diría que la política es la continuación de la guerra por otros medios: primero debía venir la acción militar y todo acto político o asociación partidaria tendría que surgir necesariamente de la anterior. Por tanto, juzgar que las diferencias se reducían a una cuestión de actitud demostraba una total falta de cuestionamiento sobre sus propias convicciones, ya que si otros guerrilleros actuaban con otro horizonte, planificación o estrategia, esa diferencia solo podía explicarse en su falta de “actitud” para lanzarse al campo de batalla sin haberse preocupado previamente por constituir un partido que los apoye.

El segundo elemento es incluso más problemático: su renuncia a la unidad ideológica inherente la construcción de un partido llevaba implícita una ruptura con el aspecto identitario. Este rasgo no es negativo por sí mismo; por el contrario, como observamos en el caso de Blanco, incluso podíamos celebrarlo porque descartaba, al menos en teoría, la imposición de una cultura que en el fondo no se consideraba propia y sin embargo debía asumirse como tal. El problema es que la renuncia de Béjar a todo rasgo de identidad parece inicialmente absoluto: una asociación libre de luchadores implica no identidad, no unidad, sin tan solo la acción concentrada en los mismos

objetivos. Sin embargo, en un segundo momento, como veremos más adelante al analizar su libro sobre Juan Velasco Alvarado, ese poder constituyente alcanza su tranquila y completa constitución. Se pasa de la radicalidad extrema, del subalterno absoluto, aquel que como decía Gayatri Spivak es “el límite absoluto del lugar donde la historia es narrativizada en lógica” (1998, 16) a ocupar cargos de gobierno, casi como un calco *avant la lettre* de la manera en que Jon Beverley percibe a la marea rosada.

Pensemos más detenidamente en la diferencia entre Blanco y Béjar sobre ese tema. Mientras el primero esperaba utilizar lo indígena como suelo sobre el cual construir unidad, el segundo se muestra consciente de que la identificación previamente establecida con un grupo podía restringir sus posibilidades transformativas sobre todo si esta ocurría antes de emprender acciones militares. Desde este punto de vista, llevar adelante una guerrilla en nombre de un partido contiene la amenaza de una posterior dispersión de fuerzas: al marcar un límite con quienes se mantienen externos a esa identidad fija, se pone en riesgo la posibilidad de más adelante incluir a quienes eventualmente podrían sumarse al movimiento. Por tanto, constituir un ejército que no necesariamente comparta una ideología predeterminada supera el identitarismo “indígena” que —si no por esencialismo al menos por funcionalidad— Blanco consideraba todavía necesario. Por ello, Béjar considera que la filiación trotskista de Blanco fue un problema, al menos desde un punto de vista estratégico: como no había pasado mucho tiempo desde el final del estalinismo, la idea de que Trotski era un “agente del imperialismo” todavía flotaba en los círculos de filiación moscovita. Esto le impidió a Blanco obtener el apoyo que

realmente necesitaba. El que recibió, escribe Béjar, “en el mejor de los casos era declarativo... sin embargo, lo que Blanco necesitaba no eran declaraciones sino dinero, hombres, armas” (60).

A pesar de que considera que los trotskistas ortodoxos eran “teorizantes y dogmáticos”, Béjar reconoce que Blanco se distinguía de ese grupo por haber pasado directamente a la acción. Resalta que 300 mil indígenas participaron en las invasiones (comuneros, colonos de hacienda y trabajadores sin tierra, 64), lo que demuestra su importancia en cuanto acciones concretas efectivamente realizadas. El análisis de Béjar sobre La Convención y Lares avanza hacia una hipótesis cercana a la que vengo trabajando, enfocada en una serie de hechos sucesivos que afectan directamente la vida cotidiana sin pasar por la búsqueda del poder centralizado. Pero en su opinión esta circunstancia no debía ser definitiva sino transitoria: cuando Blanco cae en prisión, escribe Béjar, “no tiene un objetivo inmediato de lucha por el poder o por el derrocamiento del gobierno de Belaúnde sino objetivos más modestos y defensivos: la defensa de las ocupaciones de tierras por los campesinos del ataque de las fuerzas armadas y de los terratenientes” (61).

Béjar sostiene que el fracaso de las guerrillas tiene su origen “no en las concepciones teóricas generales de los guerrilleros, sino en la forma en que aplicaron su táctica” (94). Al apuntar hacia una fallida estrategia bélica como causa de la derrota, se mantiene dentro de una lógica exclusivamente militar que deja de lado el aspecto político (la construcción del partido y la conciencia de clase). Desde este punto de vista, es

interesante la crítica de Béjar sobre la táctica militar del MIR, que sugiere fue producida por una aplicación incorrecta del manual de Guevara *Guerra de guerrillas*. De la Puente Uceda decidió implementar “zonas de seguridad” (lugares de difícil acceso dentro de un territorio accidentado), llevó municiones y minó todos los posibles puntos de ingreso para impedir el paso del ejército. Pero esa estrategia, sigue Béjar, es totalmente opuesta a la táctica guerrillera. Sostiene que fue una “ingenuidad” por parte del MIR haber asumido que el ejército no podría llegar a un lugar al que antes, con mucho menos poderío logístico, había accedido la guerrilla. Para apoyar su argumento, cita al Debray de *Revolución en la revolución*: “ocupar una base fija es privarse de su mejor arma, la movilidad” (102). Las diferencias ideológicas entre ELN y el MIR empezaban en un aspecto tan elemental como la construcción del partido versus la supuesta no-ideología del militarismo, lo que bloqueaba cualquier intento de trabajo en conjunto.

Por todo esto, en lugar de aceptar las críticas que sostenían que el MIR había fracasado por copiar la experiencia cubana, Béjar afirma que de la Puente pensó haber inventado un método adaptado a la geografía peruana, lo que en principio era correcto, pero que se equivocó en tres aspectos puntuales: primero, combatir en tres frentes (de los cuales solo funcionaron dos: Mesa Pelada y Junín), sin considerar que las fuerzas represivas eran lo suficientemente grandes (cincuenta mil hombres, de acuerdo con su testimonio) como para pelear sin mayor inconveniente en diversos frentes simultáneos; segundo, intentar construir un partido antes de que se dispare el primer tiro; tercero, al interior del MIR no existía un criterio único, ya que mientras los guerrilleros Guillermo

Lobatón y Máximo Velando se vincularon *directamente* a las masas, de la Puente lo hizo *desde* el partido (énfasis en el original). A partir de esta diferencia al interior del MIR, Béjar distingue su grupo de aquel otro con el que en principio se identificaba, y que terminó con la muerte de Luis de la Puente en Mesa Pelada en 1965.

Deslindar con la supuesta aplicación errónea del manual cubano le permitió a Béjar mantener intacta la experiencia guevarista como fuente de inspiración. Pero eso no lo llevó a percibir que el militarismo era también una ideología, y que sus efectos se vinculan a algunos de sus valores elementales: autoritarismo, jerarquía, verticalidad, que son los que se pondrán en primer plano cuando, más adelante, pase a defender un gobierno militar como el momento de constitución del poder constituyente. Esto se contradice con dos elementos que propone su libro. Primero, cuando señala que su guerrilla no fracasó por falta de apoyo campesino sino por una equivocada dirección de estrategia militar, por la falta de experiencia en el terreno de hombres procedentes de la capital y por las dificultades del idioma (136). Si por apoyo campesino, escribe, “entendemos una convicción teórica general y elaborada, un respaldo masivo y organizado, evidentemente no lo hubo”. Pero si se trata de “la colaboración nacida de la certeza de que estábamos allí para defenderlos, es indiscutible que sí lo encontramos y que, aún más, superó todos nuestros cálculos” (130).

Esta reafirmación de lo militar como problema central entra en contradicción con su propuesta, ya que de acuerdo a su propio testimonio su grupo contaba con menor presencia campesina que los de Blanco y de la Puente. A cambio, tenía en sus filas

“colegiales, universitarios, obreros, *uno que otro campesino*”¹⁵ (69, énfasis mío). “A todos los unía la admiración por la Revolución Cubana y sus líderes y el anhelo de seguir su ejemplo” (70). Pero también tenían en común la negativa a construir un partido, instancia que consideraban sectaria, fragmentaria y que podía quebrar la posibilidad de constituir un frente más amplio. Esta negativa, además, venía apoyada por la convicción de que en Perú “las mayorías siempre fueron apolíticas” (73), lo que bloqueaba la posibilidad de ideologizar a las masas y la fragmentación de un país que, al no estar integrado social, cultural ni económicamente, “no reacciona jamás como un todo” (143).

Un segundo problema que detecta Béjar es que los campesinos en la miseria “no se sienten descontentos con su situación. Habitados a ver en su miseria una fatalidad, no se sienten víctimas” (120). Otro adicional fue que mientras los campesinos estaban más interesados en reivindicaciones concretas, algunas de ellas limitadas al ámbito local, los guerrilleros buscaban una revolución (146). Pero de esta brecha al parecer insalvable se obtiene sin embargo una certeza a la que ya me he referido tanto en el caso de Guevara como en el de Blanco: “la guerrilla debe actuar y trabajar no solo por los objetivos lejanos de la Revolución sino por los cercanos de los campesinos; y no solo para los campesinos, sino con ellos” (149). La falta de conciencia nacional, el hecho de que lo que ocurre en un lugar no preocupa en otras zonas del país termina siendo un punto a favor: aunque fuese por imposibilidad de cambios de mayor alcance, la división al interior del territorio del mismo país llevaba a concentrarse en reivindicaciones locales, específicas y tangibles. La salida de la trascendencia de alcance estatal para enfocarse en la vida

cotidiana suspende la idea de nación, a pesar de que para él esta suspensión fuera solo temporal.

Un cuarto problema tiene origen religioso: tanto la fe católica como la protestante están “llena de mitos y fantasmas”, lo que le sirve a los patronos de manera muy adecuada ya que “el temor a Dios se confunde, en la imaginación primitiva, con el temor al patrón. Atentar contra el patrón es atentar contra Dios” (123). Pese a esta aparente dificultad, y de estar resignados a su condición de dominados, Béjar piensa que es en principio una ventaja que los campesinos fueran conscientes de que el gamonal era su enemigo, por lo que la posibilidad de expulsarlos fue acogida con entusiasmo entre los pobladores. Incluso a posteriori —lo que es coherente con su idea de acción primero, política después— los campesinos “empiezan a darse cuenta de lo diferente que es vivir sin patrón” (123). Cuando tomaron Chapi, relata, los campesinos bailaban felices e incluso aprendieron a levantar el puño diciendo “comunista” (123). Esto demuestra que la política no fue eliminada, sino que termina ubicada en un momento posterior a la acción militar, que sigue siendo para él el origen primero. Pero lo contradictorio, como adelanté líneas arriba, es que Béjar constituye su grupo dejando de lado una base campesina, conocedora de los territorios, para reemplazarla por estudiantes e intelectuales, que en líneas generales resultan más adecuados para la construcción ideológica de un partido que para ejecutar acciones militares.

A pesar de la puntual y detallada crítica sobre los otros grupos, el libro de Béjar le dedica apenas tres páginas al análisis del fracaso de su movimiento. Y las razones que

ofrece son muy específicas: desconocimiento de la lengua y del territorio —lo que parece un calco de lo ocurrido con Guevara en Bolivia y Congo—mucho más que problemas internos a la guerrilla misma. En las anotaciones finales de su libro incluso culpa a la falta de solidaridad de una izquierda incapaz de ofrecer más que “tímidos comunicados de simpatía que no abarcaron sino su reducido círculo de influencia” (143). Este desencanto con la izquierda pareciera darle un giro a la relación con el poder que mantenía Béjar. Si en última instancia su propósito central era alcanzar el control estatal, no es del todo incoherente que después del golpe militar que derrocó al gobierno democrático de Fernando Belaúnde Terry en 1968, haya pasado a apoyar la junta militar comandada por Juan Velasco Alvarado, quien instauró el autodenominado “Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas”. Por eso no debería resultar sorprendente que, a diferencia de Blanco, que fue encarcelado durante el régimen de Velasco, a quien consideraba un falso gobierno revolucionario, pura fachada para evitar una verdadera transformación, Béjar pasara a colaborar con el gobierno militar. Después de haber sido encarcelado en 1966 —bajo el régimen de Belaunde—pasó cuatro años en prisión y fue amnistiado por el llamado Gobierno Revolucionario en diciembre de 1970. Desde entonces, durante los siguientes cinco años, hasta la caída del Velascato, fue uno de los directores del Sistema Nacional de apoyo a la Movilización Social (SINAMOS, *Velasco*, 2).

¿De qué manera se pasa de luchar contra el Estado a formar parte de él? ¿Qué sentido podemos encontrarle a un esquema revolucionario en el cual se pasa a defender

las masas si ideología ni identidad y luego a un gobierno nacional que controla el aparato del Estado? Esas son las preguntas que abordaré en estas páginas finales del segundo capítulo. Más allá de circunstancias o conveniencias personales, imposibles de medir, podemos trazar un recorrido ideológico en Béjar que consiga encontrarle coherencia a su aparente transformación. En su libro titulado precisamente *Velasco*, empieza diciendo que ese libro “es una defensa de Velasco y su obra, pero también una crítica. El lector juzgará” (3). Esta contradicción, si bien es cierto podría no trascender la mera enunciación, lo que sería comprensible en el caso de un antiguo guerrillero trabajando para el gobierno, es clave para comprender las tensiones en su pensamiento. Después de la llegada al poder del régimen militar, sostiene, se produjeron dos movimientos opuestos: por un lado, “los oportunistas sostenían que, como por un toque mágico, los militares habían pasado de reaccionarios a revolucionarios”; por el otro, quienes en sentido opuesto “veían un enemigo en cada militar y en el conjunto de la organización castrense, *una institución homogénea* que es instrumento opresor al servicio de la burguesía” (8, énfasis mío). La idea de que existe una institución no-homogénea dentro del Estado nos abre el camino hacia lo que desarrollaré con mayor detalle en el siguiente capítulo: el punto de partida para pensar en el Estado como instancia maleable, móvil, no integral, de límites porosos, no cerrada ni definitiva:

Por elemental que parezca, ésta es, sin embargo una de las conclusiones más importantes de la experiencia de 1968-75: *las fuerzas armadas no son una institución homogénea*, atacable ó defendible como un todo, en términos genéricos.

Ellas sufren el impacto de toda suerte de influencias externas, y si bien bajo las características de la vida castrense, dentro de ellas se da la lucha política como en cualquier otra institución (14, énfasis en el original)

Demostrando la continuidad de su pensamiento durante la etapa del régimen militar, Béjar sostiene que fue un error de dicho gobierno no formar cuadros políticos. Es muy significativo que en un momento posterior a la toma del poder Béjar abandone su idea de la acción como fuente de todo cambio social, como si la misma hubiera estado destinada exclusivamente a la captura del poder, y no a acciones específicas cuya consecuencia implique cambios efectivos en la vida cotidiana de las personas. Como si una vez cumplido el objetivo, aunque no se hubiese conseguido desde una guerrilla victoriosa sino por un golpe de Estado encabezado por un general del ejército, el aspecto militar fuera relegado a segundo plano con respecto a la construcción político-ideológica.

Aquí se presenta una de las contradicciones: por un lado se espera que el aspecto militar se encuentre limitado a la captura estatal, pero no se aborda de qué manera ese militarismo que ha accedido al poder (un general como presidente) podrá desprenderse de características intrínsecas antes mencionadas (jerarquía, verticalidad, reducción de la voluntad individual) después de que pasan a ser parte constitutiva del poder. Si los militares acceden al control del gobierno, el militarismo no desaparecerá por el simple deseo de que así ocurra. Por tanto, la micro-política que he venido defendiendo, aquella de resultados inmediatos, tangibles, limitados a un territorio determinado, pero al mismo tiempo materiales, visibles y cotidianos, se dejan de lado a favor de una abstracción más

grande: la construcción de una idea de nación. Pero esta vez no “desde abajo” sino desde la jerarquía del poder militar en el palacio presidencial:

Cohibidos, marginados o reprimidos durante el régimen de Belaúnde, estos grupos de intelectuales y técnicos de la nueva izquierda lograron importantes posiciones de poder a partir de 1968, con el estímulo militar. Pronto dirigieron el proceso de reforma agraria... postularon un nuevo tipo de planificación participativa haciendo cada vez más determinante el papel del Estado y de las organizaciones populares en el desarrollo económico; diseñaron la reforma educativa más radical, completa y coherente de toda la historia peruana; y concretaron en proyectos viables las ideas nacionalistas y la vocación revolucionaria de los militares progresistas. Así, se abrió el intercambio de ideas, propósitos y esperanzas entre un sector intelectual y una generación militar (7)

De este proceso de continuidad y fisura simultáneas, puedo concluir que Béjar distingue dos tipos de luchas: la no-oficial, guerrillera, que alcanzó su clímax entre 1963 y 1965; y la oficial, que empieza en 1968, a la que teleológicamente interpreta como consecuencia de la anterior: “la reforma agraria dictada por el gobierno revolucionario en 1969 era la culminación de una larga lucha de los campesinos por la tierra” (20). Lo más interesante es que, bajo esta perspectiva, después de alcanzado el poder se busca otra vez la descentralización del mismo, con lo que cual se produciría una vuelta al origen donde las acciones de alcance directo e inmediato vuelven a estar en primer plano. En *Velasco*, Béjar señala que el Estado es el nuevo punto de partida, pero que esa centralización del

poder, aunque parezca contradictorio, es la única garantía posible para la descentralización. En el caso específico del proceso peruano 1968-1975, se consiguió a través de la creación de cooperativas agrarias autogestoras de propiedad colectiva, en las cuales los trabajadores elegían directamente los consejos de gobierno (26).

¿Cómo pensar en Velasco desde este doble punto de vista, desde un poder oficial que es al mismo tiempo vertical y revolucionario? Béjar defiende un proceso que, en su lectura, tiene dos momentos: uno estatal que termina siendo necesario para acceder a una etapa que, si bien no podemos considerar post-estatal, sí implica cierta superación del Estado no como eliminación de su estructura, sino como su reafirmación en cuanto garante de acción política para micro-espacios. Esta defensa inicial del Estado, para luego pasar a su crítica y finalmente a su superación como instrumento de poder puede comprenderse mejor trazando un paralelo con las dos versiones que Alain Badiou ofrece de Mao Tse-tung en *The Communist Hypothesis* (154), que resultan pertinentes también para iluminar la versión que Béjar ofrece de Velasco y el proceso que dirigió en Perú.

En el capítulo titulado “Mao como paradoja”, Badiou señala que el revolucionario chino encarna una serie de aparentes contradicciones. Mao es al mismo tiempo un rebelde que ocupa un lugar central en la jerarquía de poder oficial; es el emblema de un Partido-Estado cuyo objetivo era superar ese mismo Partido-Estado; es un jefe militar que llama a desobedecer a las autoridades (de las cuales él acaso era la principal). Mao, por tanto, representa la construcción del socialismo, pero también su destrucción. Y por ello, de acuerdo con Badiou, Mao no solo encarna al partido que oficialmente representa, sino

también a un movimiento que todavía no se ha producido. Mao es al mismo tiempo el emblema del partido, su jefe indiscutible, su fundador y su líder militar; pero también es aquello que todavía no existe, lo que excede la burocracia estatal y no puede ser reducido a ella, lo que se mantiene como promesa y como potencial.

¿Cómo leer desde este esquema la experiencia de Velasco, ocurrida casi en paralelo con la Revolución Cultural? De acuerdo con los datos recogidos por Béjar, en octubre de 1974 Velasco declaró que en sus seis años de mandato se habían formado 40 sociedades agrícolas de interés social, 1300 cooperativas de producción y de servicios, 22 centrales de cooperativas, 133 comunidades campesinas reestructuradas, 57 asociaciones de conductores directos de tierra, 36 asociaciones de campesinos sin tierras, 1700 organizaciones campesinas de base, 123 ligas agrarias departamentales, 3400 comunidades industriales, 50 comunidades de telecomunicaciones, 67 comunidades mineras, 253 comunidades pesqueras, 700 pueblos jóvenes y 13 mil comités vecinales. Todo esto, sigue Béjar, avanzaba hacia la institución de las cooperativas, que eran un mecanismo para descentralizar el poder y conseguir que este fuera *real* a través de la “autogestión” y la “cogestión” (*Velasco* 118-120). Béjar detecta en este proceso un doble movimiento: un desplazamiento de las “viejas oligarquías” por parte de las fuerzas armadas, sacándolas de su lugar de poder, y la emergencia del poder popular:

El ascenso de esta marea popular (...) era posible porque las fuerzas armadas actuaron como protectoras vigilantes (...) Con su presencia, ellas desalentaban cualquier oposición abierta. Sin embargo, no dejaron de ejercer un doble papel:

disuadían a los enemigos del movimiento popular que crecía bajo su protección, pero al mismo tiempo trataban de ponerlo bajo su control, cuando no lo controlaban realmente a través de incontables organismos del Estado. Mientras estuvieron dirigidas en parte por oficiales revolucionarios, las fuerzas armadas asumieron de hecho la orientación y dirección del proceso, a la vez que estimulaban y fiscalizaban a las organizaciones populares (121)

Esta cita manifiesta cierta ambigüedad de control y desborde, impulso y superación, semejante al que Badiou detecta en Mao, como si solo fuera posible buscar ese más allá en tensión y lucha. Béjar piensa que la construcción de un partido revolucionario era en el caso peruano imposible porque el pueblo no se encontraba preparado para ejecutarlo. La pregunta que surge entonces es cómo mantener la estructura creada; cómo producir un modo alternativo de poder que ya no pase por el partido —que podía convertirse en una instancia de vigilancia y monopolio del poder—y se pregunta por aquellas otras formas que permitan actuar políticamente sin partido:

Aquellos siete años deshicieron muchos mitos. El principal es el del ejército como permanente instrumento de las clases dominantes y como institución homogénea, aislada y monolítica, afirmación mantenida durante años en los medios políticos peruanos que fue demolida por una cambiante realidad que demostró que, en ocasiones y bajo determinadas circunstancias históricas, es posible que las fuerzas armadas de nuestros países operen con autonomía respecto de las oligarquías para impulsar procesos de transformación social (175)

Seguendo a Béjar podemos concluir que el modelo que proponen sus escritos de fines de los años 60 afirman un Estado que continúa siendo una instancia necesaria para ejercer transformación, de existencia imprescindible, sin desaparición formal, pero no tanto como agente sino más bien como garante. En lugar de desvanecerse cuando ya no sea necesaria una instancia de control que regule las tensiones y la violencia entre las distintas clases sociales (como estaba previsto en el modelo de Lenin), la idea de Estado que defiende Béjar en su etapa al interior del gobierno representa la ejecución de un poder popular que solo es posible en la medida en que viene amparado por un garante (el mismo Estado) cuya función se encuentra cada vez más restringida al papel de custodio de los procesos de transformación social. En el siguiente capítulo, dedicado al caso venezolano, analizaré cómo este esquema coincide a grandes rasgos con el militarismo como salida, aparentemente contradictoria, a la posibilidad de una democracia auténtica. Pero también cuáles fueron las diferencias entre ambos casos y cuáles las consecuencias que cada perspectiva teórica tuvieron como consecuencia.

Notas

¹ Trabajando con presupuestos parecidos a los de Abrams, el antropólogo Timothy Mitchell sostiene que lo material es mucho más débil que lo discursivo porque mientras el conjunto de prácticas que constituyen la sustancia material del Estado es difuso y ambiguo, su imagen aparece siempre limpia, nítida, coherente: “We should not be misled into taking for granted the idea of the state as a coherent object clearly separate from “society”—any more than we should be misled by

the vagueness and complexity of these phenomena into rejecting the concept of the state altogether” (*The Anthropology of the State* 176).

² La experiencia del MIR ha quedado parcialmente enterrada en la memoria nacional peruana, en gran medida por el posterior surgimiento de Sendero Luminoso, que eclipsó del discurso histórico los brotes insurreccionales anteriores.

³ Frantz Fanon. *The Wretched of the Earth*. Grove Press, 2007.

⁴ Al final de la novela se revela que ese antiguo antecedente fue inventado por el narrador.

⁵ Como señala Bruno Bosteels, las diferencias al interior de la izquierda la han dividido de un modo que ni siquiera la derecha más optimista hubiera podido imaginar: “The vicious internecine strife that continues to divide the Left more efficiently than the Right could ever hope to accomplish” (*The Actuality of Communism* 18).

⁶ POR: Partido Obrero Revolucionario. La “(T)” remarca su filiación trotskista, para diferenciarse del POR original, de filiación estalinista.

⁷ Las críticas de Hugo Blanco a ese gobierno de “izquierda”, al que no consideraba como tal, lo llevaron a pasar largas temporadas en prisión. Este asunto deja pendiente una cuestión: ¿la formalización de las guerrillas puede entenderse como un paso trascendente de constitución, más o menos como en el siglo 21 Beverley pensaba que el subalterno había llegado al poder con la marea rosada? (2011, 9-10). O, por el contrario, como piensa Blanco, ¿implica la domesticación y posterior aniquilación de dichos procesos revolucionarios? La discusión sobre Negri abordada en la introducción de este trabajo vuelve a ser pertinente en este punto.

⁸ Timothy Mitchell. “Society, Economy, and the State Effect”. En G. Steinmetz: *State-Formation after the Cultural Turn*. Ithaca, NY and London: Cornell University Press, 1999.

⁹ De acuerdo con Laclau, la unidad más pequeña corresponde al término de demanda social. Pone como ejemplo cómo surgen demandas aisladas y cómo comienza su proceso de articulación.

Escribe Laclau: “Pensemos en una gran masa de migrantes agrarios que se ha establecido en las villas miserias ubicadas en las afueras de una ciudad industrial en desarrollo. Surgen problemas de vivienda, y el grupo de personas afectadas pide a las autoridades locales algún tipo de solución.

Aquí tenemos una *demanda* que, inicialmente, tal vez sea solo una *petición*. Si la demanda es satisfecha, ahí termina el problema: pero si no lo es, la gente puede comenzar a percibir que los vecinos tienen otras demandas igualmente insatisfechas –problemas de agua, salud, educación, etcétera. Si la situación permanece igual por un determinado tiempo, habrá una acumulación de demandas insatisfechas y una creciente incapacidad del sistema institucional para absorberlas de un modo diferencial (cada una manera separada de las otras) y esto establece entre ellas una relación *equivalencial*... Las peticiones se van convirtiendo en reclamos. A la demanda que, satisfecha o no, permanece aislada, la denominaremos demanda democrática. A la pluralidad de demandas que, a través de su articulación equivalencial, constituyen una subjetividad social más amplia, las denominaremos demandas populares: comienza así un proceso muy incipiente, a constituir al “pueblo” como actor histórico potencial (*La razón populista*, 98—99).

¹⁰ De ahí la ansiedad común a varios países de buscar o identificar al “Fidel Castro venezolano”, “Fidel Castro peruano”, etc., con lo que se refuerza la idea de que esa fuera la única alternativa válida para tomar el poder.

¹¹ De acuerdo con Zavaleta Mercado, la versión ahistórica de Trotski contiene al mismo tiempo su fortaleza y su debilidad: en lo segundo, abandonar las “condiciones objetivas del presente” lo conduce al fracaso; pero, ese olvido de las circunstancias históricas le permite renacer sin dificultad en distintas épocas y lugares del mundo.

¹² *Caretas* N° 314, 25 de junio de 1965.

¹³ Libro que ganó el Premio Casa de las Américas en 1969.

¹⁴ En el breve prólogo del libro, Béjar menciona haber “omitido adrede toda referencia al conato insurreccional del teniente Francisco Vallejo en Jauja, julio de 1962” porque “carecíamos de los datos necesarios” (10), lo que parece una nueva minimización de los hechos abordados por Vargas Llosa en la novela arriba analizada.

¹⁵ Entre ellos Béjar incluye al paradigmático poeta peruano Javier Heraud, asesinado a los veintiún años. El MIR, sin embargo, también se atribuye haberlo tenido en sus filas.

CAPÍTULO 3

EL ESTADO COMO TEXTO: LA INSTITUCIÓN MILITAR COMO LECTURA A TRAICIONAR EN LAS GUERRILLAS VENEZOLANAS

Como hemos visto en los capítulos anteriores a través del análisis de textos de una serie de antiguos combatientes, la acción política tangible y real ocurre desde mi perspectiva —que no necesariamente coincide con la de sus ejecutores—cuando se cuestiona la unidad del aparato estatal. De acuerdo con mi análisis, esta unidad —a la que me he referido también con los términos “integral”, “monolítico” y “centralizado”—está estructurada sobre la base de conceptos cristianos mediante los cuales el Estado terminaba ocupando el lugar originalmente diseñado para *dios*, y gracias a esa extrapolación de conceptos desde la religión hacia la política el Estado se terminaba constituyendo legítimamente como poder único, absoluto e incuestionable.

Mi estudio de los textos guerrilleros me ha permitido, sin embargo, encontrar momentos que permiten pensar que la acción política tiene también otra posibilidad de ejecución. Para ello, su punto de mira se aleja de la estructura previa que supuestamente era necesario controlar para ejercer política transformativa —concretamente, la ocupación del aparato estatal— como única alternativa posible, y a cambio se inicia un proceso que he venido llamando *secularización de la política*. Esta secularización se manifiesta, en su

aspecto más evidente, en que la totalidad del poder ha dejado de ser un valor incuestionable; en que ya no existe un poder omnipotente ni omnipresente; y que, a cambio, emergen una serie de pequeños poderes visibles en acciones específicas en territorios determinados. Estas acciones, y el poder que producen o manifiestan en su existencia misma, es decir en su capacidad de materializarse, ya no responden a un diseño general ni a una planificación macro, sino que se ejecutan al margen del Estado o incluso contra él. En consecuencia, como he venido argumentando, en estos poderes/acciones se encontraría la verdadera política.

En este tercer capítulo estudiaré un caso con posibilidades distintas que habría que evaluar. La diferencia del caso venezolano de las últimas décadas está en el ingreso del Estado como agente revolucionario. Conviene resaltar dos aspectos de este ingreso hacia la esfera institucionalizada del poder. En primer lugar, centrar dicha experiencia en el ascenso de Hugo Chávez al poder en 1999, que sería el momento que permitiría pensar que finalmente los antiguos subalternos alcanzaron el poder¹; en segundo lugar, es necesario destacar la función de las fuerzas armadas en ese proceso. Trabajando sobre estas dos coordenadas, mi propósito es acercarme al origen del chavismo a partir de las condiciones ideológicas desde las cuales emergió; es decir, en lugar de observarlo como un fenómeno aislado que, surgido desde sí mismo, como en la fórmula cubana que decretaba que los grupos revolucionarios eran capaces de producir sus propias condiciones de origen, leeré la producción del chavismo como parte de una *tradicón*:

como un texto que se inscribe en relación con otros textos, en diálogo y continuidad con ellos.

Para acercarme a este tema, comenzaré estudiando textos escritos por antiguos combatientes. Como en los casos de Blanco y Béjar analizados en el capítulo anterior, los guerrilleros venezolanos también oscilaban entre el recuento de su experiencia pasada y el futuro que planteaban para su lucha. Mi objetivo al volverme hacia la historiografía venezolana es pensar cómo la escritura ha sido capaz de registrar momentos, o producirlos en la escritura misma —y en su lectura y su interpretación— instancias dentro de las cuales fue posible materializar transformaciones efectivas a pequeña escala. A partir del reconocimiento de esos momentos, podemos trazar un recorrido del pensamiento sobre el aparato estatal tal cual fue pensado por las guerrillas venezolanas para terminar preguntándonos si acaso el Estado de la llamada Revolución Bolivariana respondería a aquello que Negri llama *constitución*: el momento en que se produce la traducción del poder constituyente en poder constituido. Como vimos en la introducción, Negri resalta, para criticarlo, aquello que se pierde en el tránsito hacia las esferas institucionalizadas del poder —lo que puede aplicarse, por ejemplo, a los gobiernos de la marea rosada si asumimos que en un momento previo conformaban un poder sin forma definida, en virtud de lo cual era capaz de detentar potencialmente formas inimaginables de transformación. Dentro de este esquema, las siguientes páginas pondrán a prueba la crítica del modelo de Negri, para lo cual evaluaré si la experiencia venezolana acaso demuestra que es posible que en la traducción de poderes no se pierda la energía creadora

del ser humano ni que esta se vea reducida a algo menos revolucionario de aquello que mantenía en su etapa de pura inmanencia.

En principio, la lectura del proceso venezolano puede escapar de la figura de la *constitución* en el sentido de que, a diferencia de lo interpretado por John Beverley para los gobiernos de la marea rosada, y a diferencia también de lo que entendió Héctor Béjar sobre el gobierno de Juan Velasco Alvarado, en este caso la acción no queda reducida a la toma del poder, sino que más bien asume la forma de una especie de poder dual, en una versión específica que funcionaría como modelo ideal de gobierno. La diferencia con el modelo clásico de poder dual, que en sus versiones originales establecidas tanto por Lenin como por Trotski destacaban su carácter transitorio, encontrarían en este caso como variante su permanencia en el plano inmanente incluso después de capturado el poder estatal, y de esa manera funcionaría como estructura perenne en el ejercicio del poder.

Si asumimos que este proceso es factible al menos como posibilidad teórica, tendríamos que empezar marcando un recorrido que demuestre que la energía o el ímpetu revolucionario o transformativo que cristaliza la subida de Chávez al poder, ya anunciado en su fallido intento de golpe de estado de 1992, no ocurre como un plan solo militar ni tampoco surgido en el vacío por el trabajo de un pequeño grupo de combatientes. Por el contrario: ese movimiento militarista con ambición de capturar el poder estatal se encuentra inscrito dentro de una tradición; a su modo, representaría una primera *traducción*: el potencial creativo humano, ilegible, que preexistía desde mucho antes,

puede al fin leerse en una de sus versiones de más sencilla comprensión: quieren tomar el poder, quieren que uno de ellos sea presidente.

Para argumentar a favor de este proceso de traducción desde el deseo o el impulso transformativo hacia el gobierno tendríamos que establecer continuidades entre el chavismo y experiencias previas, que es el cruce en el cual centro este capítulo. La continuidad entre las luchas de los sesenta y el régimen chavista parece poco susceptible de cuestionamiento, ya que es aceptada tanto desde el apoyo al chavismo como desde su condena; desde el ámbito académico y desde la política radical militante. Unos y otros parecen defender que existe continuidad entre esos dos momentos, y la tarea que quedaría por discutir es el resultado que produjo esa traducción, que es donde las diferencias aparecen. Existe un apoyo total y una lectura semi-teleológica, por ejemplo la de George Cicariello-Maher en el libro analizado en la introducción de este trabajo²; y una condena desde la izquierda más radical, como la del antiguo guerrillero Douglas Bravo en sus intervenciones públicas, quien consideraba al régimen chavista como una derecha disfrazada de izquierda. Pero uno y otro defienden que existió continuidad entre las guerrillas y el régimen iniciado en 1999. Lo mismo ocurre desde posiciones intermedias. Por ejemplo, con menos entusiasmo que Cicariello-Maher y una crítica menos radical que la de Bravo, el investigador del chavismo Alberto Garrido señala que cuando en 1986 se cristalizó en San Cristóbal el pacto entre Hugo Chávez y Francisco Arias Cárdenas—quien en ese momento era cercano a la Alianza Revolucionaria de Militares Activos (ARMA)—Douglas Bravo fue desplazado como centro del movimiento revolucionario,

pero no así sus tesis guerrilleras, que simplemente cambiaron de poseedor y desde entonces comenzaron a ser usadas por los círculos más cercanos a Chávez³. Garrido señala que el “cerebro ordenador de la conjura” fue Douglas Bravo y que Chávez conocía su “teoría revolucionaria” de alianza con las fuerzas armadas: “Toda la teoría revolucionaria estaba servida para los jóvenes oficiales: su elaboración le había llevado a la dirigencia guerrillera, para ese momento, más de tres lustros” (Garrido 2002).

Tal como analizaré en los siguientes páginas, el método para alcanzar el poder se basaba entonces en una alianza entre masas populares y las fuerzas armadas. El frustrado golpe de Estado encabezado por Chávez contra el gobierno de Carlos Andrés Pérez el 4 de febrero de 1992, con el que se intentó acabar con el llamado Punto Fijo⁴, constituyó la primera irrupción visible de un poder popular encarnado, de manera aparentemente contradictoria, en las Fuerzas Armadas. Este frustrado intento de captura del poder— conocido popularmente como 4F—puede ser percibido tanto como el clímax de un proceso cuyo origen se remontaba a los años 50, pero también como el punto de partida de la posterior Revolución Bolivariana—de acuerdo con Douglas Bravo, esto último sería una manipulación para apropiarse de los eventos de los 50 y 60 por parte de la “historia oficial del chavismo” (Garrido 11). Dentro de este esquema general que lleva a la evaluación de las relaciones entre uno y otro fenómeno, mi interés es más puntual: desplazar el análisis de la continuidad desde lo político-militar hacia lo discursivo, con énfasis especial en las ideas sobre el Estado que se fueron tejiendo durante este proceso. Para ello, analizaré cómo los escritos de los guerrilleros que participaron en las luchas

más tempranas ponen en evidencia, con qué matices y diferencias, que la especificidad del proceso político venezolano está basada en el encuentro entre militarismo y revolución. Una vez establecida esta relación, estudiaré de qué manera la aceptación de dicha tesis permite una apertura hacia el futuro en cuanto política transformativa, al mismo tiempo que marca desde su origen el límite del proyecto socialista. Argumentaré que cualquier intento de transformación militarizado, con sus normas, códigos y jerarquías, en virtud de esa misma marca de origen que la definía, llevaba dentro la imposibilidad de alcanzar lo que, una vez en el poder, se intentaba construir: igualdad, horizontalidad, democracia.

Vuelvo entonces a la idea de continuidad entre ambas experiencias revolucionarias —la guerrillera de los años 60 y la chavista desde 1999— para plantearme la siguiente pregunta: si a fines de la década de 1960 las guerrillas ya habían sido vencidas en el terreno militar, ¿mantenían sin embargo una existencia ideológica que más adelante podría servir como punto de partida para que el aspecto militar fuera recompuesto? Podríamos también preguntarnos si acaso el chavismo fue (o no) aquella fuerza que logró cristalizar dicha pulsión, más allá de si el resultado sea considerado positivo o negativo. ¿Hasta qué punto la Revolución Bolivariana puede ser visto como el producto que termina materializando militarmente lo que previamente existía solo como deseo, impulso, potencial o ideología?

Si bien es cierto que el análisis de los planteamientos militares puede ser importante si se los estudia como textos—como textos *dentro de una tradición*—en este

caso el problema sería cómo construir un esquema teórico coherente, sino también cómo ese esquema podría ser susceptible de aplicación y no solo mantenerse en el nivel de la existencia discursiva. Uno de los aspectos que voy a preguntarme es de qué manera aproximar la realidad al texto implica cierto deseo de totalización, es decir la permanencia del esquema religioso, mientras que la práctica política secularizada se refiere más bien a situaciones específicas. De esta manera, como hemos visto en los capítulos anteriores, se produce una actuación política en el nivel micro, que parecería la única posibilidad ejecutable, en contra de una total, desde el Estado, que irradia su poder hacia el conjunto de la sociedad. Si esa es la diferencia entre guerrilla sesentera y revolución chavista, nos encontraríamos frente un impase: la necesidad de volver hacia la totalidad después de haber surgido desde la negación de esa totalidad.

Si el origen chavista se encuentra en las luchas guerrilleras de décadas anteriores, estas significaban un relato doble que funcionaba en simultáneo: la lucha militar y la ideológica, donde la segunda ubica a la primera dentro de un relato más grande, un relato teleológico para el cual el aspecto militar funciona tan solo como herramienta. Para analizar cómo funcionaba este proceso, repasaré los textos de los antiguos guerrilleros Douglas Bravo (1932-) incluidos en *La otra crisis* (en coautoría con Argelia Melt, 1991) y en *Conversaciones con Douglas Bravo* de Alfredo Peña (1978); y el libro *La guerra del pueblo* (1970) de Fabricio Ojeda (1929-1966)⁵.

Leyendo dichos textos encontramos una serie de coincidencias que determinan el lineamiento general que se planteaba como método de lucha. Primero, ambos pensaban

que la guerrilla era la herramienta adecuada a utilizar; segundo, los dos estaban seguros de que la especificidad del proceso venezolano se encontraba en la penetración revolucionaria del espacio militar. Ojeda señala que, a diferencia de lo que ocurre en otros países latinoamericanos, en Venezuela los oficiales de origen burgués en las Fuerzas Armadas “no llegan al uno por ciento, y las tropas son exclusivamente de origen obrero y campesino” (2006, 59). Por esa razón, la posibilidad de utilizar en beneficio propio el ejército, que desde el punto de vista ideológico representa uno de los bastiones en que el Estado resguarda su poder, elimina de partida la idea de una guerra entre dos instancias fijas, estables y constituidas que se encuentran enfrentadas. Por el contrario, ocupar un sector importante del poder oficial y revertirlo hacia la causa revolucionaria permite suponer la falta de unidad de la forma Estado y la inexactitud de pensarlo como totalidad fija y cerrada.

La falta de unidad al interior del aparato estatal, o lo que con más precisión tendríamos que llamar la serie de funciones o efectos de lo que en conjunto suele conocerse como Estado, debería conducirnos a su deconstrucción conceptual. Como analicé en capítulos anteriores, la inexistencia del Estado como ente material monolítico explica por qué fue posible no la captura del poder—lo que hubiera ocurrido con una guerrilla triunfante o unas elecciones victoriosas—sino algo más sutil: la acumulación de un poder negativo, que se oponga a sí mismo, al interior del poder constituido; es decir, la irrupción de una energía transformativa hacia lo que estaba originalmente diseñado tan solo como fuerza represiva. Por tanto, la penetración revolucionaria del espacio estatal a

través de sus mismos componentes evidencia las grietas estatales: sin necesidad de controlar el aparato en su conjunto, sin asumir su control formal, sería posible acumular fuerza suficiente como para derribar la estructura desde adentro. Bajo ese marco conceptual, mi acercamiento a los textos guerrilleros tiene como objetivo analizar cómo el Estado aparece como un enemigo que va cambiando de forma: de ser contemplado como una instancia cerrada y total considerada enemiga, se le empieza a percibir menos impenetrable después de obtener la certeza de que es posible utilizarlo en beneficio propio a través de las fuerzas armadas. De esa manera, lejos de un modelo anti-estatal, en este caso se busca una transformar la función represiva-censora del Estado a partir de uno de sus elementos centrales.

Los testimonios recogidos en el libro de Alberto Garrido *Guerrilla y conspiración militar en Venezuela* manifiestan las ideas que circulaban entre los guerrilleros a inicios de los años 60 y permiten establecer su conexión con los eventos del 4F, que es el momento en que el militarismo revolucionario quedó expuesto de manera más espectacular. Como adelanta el título del libro, la especificidad del proceso venezolano tenía como base un desplazamiento: en lugar del enfrentamiento directo contra el Estado como ente integral, se decidió que la mejor alternativa era dejar el proceso revolucionario en parte de ese mismo aparato, en este caso en manos militares. Percibiendo correctamente los vacíos de la forma Estado, Bravo señala que “las fuerzas armadas no eran ni son un todo único”, afirmación que demuestra un avance considerable hacia la ruptura del Estado como ente cerrado a partir del cuestionamiento de la unicidad de uno

de sus componentes fundamentales. Por tanto, la división interna en las fuerzas armadas, aunque fuese callada, aunque no hubiera sido planteada directamente como la contradicción entre dos frentes con nombre y bandera visible, finalmente permitió que más de setecientos oficiales terminaran participando en la lucha contra el gobierno de Rómulo Betancourt (59).

De acuerdo con Douglas Bravo, las acciones revolucionarias por parte de segmentos militares no surgieron con las guerrillas que combatieron el gobierno reformista de Betancourt, sino que ya habían sido importantes al derrocar la dictadura de Pérez Jiménez, una lucha que fue producto de “una acción combinada de rebelión militar y de insurrección popular” (57). Bravo relata que la oposición a Pérez Jiménez empujó al establecimiento de una relación orgánica entre el Partido Comunista y las Fuerzas Armadas en 1956, con lo cual se empezó a construir el puente que uniría revolución y militarismo. Sin embargo, uno de los problemas que detecta Bravo es que los insurgentes no fueron capaces de comprender en ese momento hasta qué punto la alianza con los militares implicaba no solo el apoyo para derrocar a un gobierno, sino también una ruptura al interior del Estado, lo que hubiese podido abrir la posibilidad de transformarlo radicalmente en cuanto forma. Desde este punto de vista, la participación militar no debía limitarse simplemente al papel de herramienta a utilizar con el objetivo específico de derrocar un gobierno, sino que también debía revelar en un aspecto más profundo: que el Estado podía pensarse más allá de su aparente totalidad. Siguiendo esta línea de pensamiento, la alianza entre los grupos radicales de izquierda y las fuerzas armadas

hubiera podido, en una etapa más avanzada, producir una verdadera revolución; es decir, una que alcance a transformar (y acaso trascender) la misma forma estatal.

A pesar de que ni Bravo ni Ojeda pensaron la lucha en esos términos, y que tampoco se cuestionaron explícitamente la aniquilación o, en términos leninistas, la “extinción” del Estado, considero que sus textos son importantes porque recogen la inquietud por ejercer el poder desde un ámbito distinto al convencional (derrocar al gobierno). Ambos se muestran convencidos de que la transformación no podía restringirse a un cambio de manos en las personas que detentaban el poder y por eso ninguno de los dos buscaba un simple tránsito a la democracia formal, una de esas transiciones que señalan el fin de un periodo dictatorial, pero dejan inalterado el ordenamiento económico. Esto último fue lo que ocurrió en los 80 en Chile y Argentina cuando se celebraba el regreso a la democracia después del final de las dictaduras militares. La analogía con el caso venezolano no es gratuita: en el cono sur de continente se implantó un discurso que exaltaba las bondades del retorno a la democracia como un bien *per se*, lo que ocultaba la permanencia de los modelos económicos neoliberales implementados durante las dictaduras⁶, que es exactamente lo mismo que podría decirse del ascenso al poder de Betancourt una vez derrocada la dictadura de Pérez Jiménez en Venezuela. Sin embargo, la situación venezolana en aquella época anterior a la imposición del neoliberalismo del gobierno de Betancourt mantenía una ventaja con respecto a su contraparte del sur del continente: la existencia de un fuerte discurso antiimperialista, extendida desde los años cincuenta, lo que dificultó la diseminación de

la idea de recuperar la democracia era por sí mismo un cambio suficiente. Por esta razón, a inicios de los años 60 se pensaba que un cambio en el régimen político—de dictadura a democracia—no bastaba, sino que también se requería un cambio en la dirección de la economía, lo que para aquella época significaba un tránsito desde el capitalismo hacia el socialismo.

Fabricio Ojeda se inscribe directamente en esta problemática cuando señala que el origen de la crisis que afectaba a Venezuela—y al del resto de países latinoamericanos—era un asunto de soberanía y, por esa razón, los enemigos a combatir eran el imperialismo y sus aliados nacionales (“las roscas oligárquicas criollas”). Ojeda repasa en su libro la diferencia entre las luchas dentro de los llamados países de Primer Mundo (burguesía contra proletariado) y las que ocurren en países dependientes, que se encuentran en primer lugar vinculadas a la liberación nacional (1970, 28). A pesar de la ortodoxia reiterativa de dicha división, es interesante percibir que Ojeda parece seguir las ideas expuestas por Louis Althusser en “Aparatos Ideológicos del Estado”, cuando sostiene que el imperialismo

tiene a su alcance los mínimos y elementales instrumentos para modelar mente y conciencia. Dispone de la prensa, la radio, la televisión, el cine; de escritores, dirigentes políticos, gobernantes, parlamentarios, historiadores, sociólogos, etc., que a través de todas sus zonas de influencia y sus manifestaciones públicas, tergiversan acontecimientos, deforman realidades

y construyen un mundo artificial que, con ayuda del aparato coercitivo del Estado, meten por ojos y oídos a todo el pueblo (17)

Al respecto, en una conferencia de 1985 incluida en *La otra crisis*⁷, Douglas Bravo sostiene que el Punto Fijo—que en ese entonces llevaba casi tres décadas en el poder y continuaría hasta que Hugo Chávez alcanzó la presidencia catorce años después—“abarca la mayoría de los partidos, la prensa, la radio, la televisión, los sindicatos, los gremios, la intelectualidad oficializada”, y que incluso “la oposición se hace desde adentro” (20). La clase hegemónica conservaba entonces un control social que se ejercía “por los sutiles mecanismos de la atmósfera ideológica y cultural que Punto Fijo irradia de manera creciente”. Dicha situación tiene como consecuencia que “toda oposición real o alternativa adquiere rápidamente rango contra-institucional y por lo tanto, es calificada como anti-democrática y subversiva” (29). En esas circunstancias, se entiende que para Bravo, incluso durante los años ochenta, el cambio tendría que emerger desde la ilegalidad. Para ese momento el Punto Fijo había tomado el lugar del imperialismo como enemigo a combatir, pero la alternativa política que se pensaba posible seguía basada en una articulación nacionalista. En los ochenta, época intermedia entre guerrillas y chavismo, tiempo en apariencia muerto en que el impulso revolucionario parece escondido, pero no extirpado, Bravo opera con una lógica de contrahegemonía; es decir, pretende instaurar una nueva subjetividad como primer paso hacia el futuro revolucionario: “la otra crisis” a la que hace referencia el título de su libro no es, en su opinión, otra que una crisis de la subjetividad de la identidad venezolana,

mentalmente colonizada por el imperialismo. Este nuevo lenguaje que apuntaba destruir la “colonización mental” le permite a Bravo suponer un afuera posible a la mentalidad colonizada imperialista. Sin embargo, cuando enuncia su propuesta, esta resulta vaga e imprecisa, como se manifiesta en el siguiente fragmento:

una nueva fe, una nueva religiosidad... Una nueva manera de organizarnos, distinta al sistema de partidos, donde se anticipen las relaciones humanas que habrán de predominar en el futuro; y en una de las formas de lucha que constituyan una confrontación total entre dos civilizaciones—la vieja y la nueva—cada una con sus sistemas de valores económicos, políticos, sociales, culturales, científicos, tecnológicos, jurídicos, militares y psicológicos (Garrido 30)

La alternativa que Bravo propone tiene básicamente tres aspectos. Primero, un proyecto “político y filosófico contra la globalización”; segundo, un proceso constituyente que “terminará solamente cuando sea el reflejo de lo emergente que nació en la sociedad”; tercero, “la creación de una nueva espiritualidad y religiosidad, todo lo cual conformará una nueva cultura nacional” (Garrido 40). Aunque su último aspecto defiende la vuelta si no de la religión, al menos de cierto tipo de espiritualidad como fuerza política, a diferencia de lo ocurrido con Ernesto Guevara que analicé en el primer capítulo, esta vez la religión ya no se filtra en la política para que sus presupuestos puedan sostenerla, sino que se produce un fenómeno en cierto sentido opuesto pero también complementario: en lugar de que la religión sirva implícitamente como soporte

para una política atea o supuestamente secularizada, en este caso la política busca pasar por religión, recurre explícitamente a ella, pretende adquirir su disfraz. La espiritualidad ya no recorre el territorio político por una vía subterránea, sino que salta al primer plano, del mismo modo en que el apoyo militar abandona su careta de exterioridad (en el mejor de los casos, lejano garante de consenso hegemónico) para mostrarse abiertamente en su función coercitiva. Por tanto, la acción política que se buscaba ejecutar solo puede tener, bajo la perspectiva de Bravo, la forma de la religión: ninguna política puede ser operativa si no está disfrazada de religión. En este sentido, la acción política operaría a la contra de lo ocurrido en el caso cubano de acuerdo con lo estudiado en los textos de Guevara: en lugar de apoyarse implícitamente sobre una base cristiana, incluso cuando al mismo tiempo se rechaza su doctrina, su ritual, su práctica, la guerrilla venezolana apela explícitamente a presupuestos religiosos como mecanismos de cohesión social. Y, como en todo relato religioso, se busca identificar un origen, un nuevo punto de partida, que en este caso queda señalado por la ruptura del Punto Fijo. Como hemos visto, ya que “incluso la oposición se hace desde adentro”, la única vía posible era posicionarse fuera del sistema legal —y, en consecuencia, desde la violencia.

Sobre este mismo problema, el lugar desde el cual ejecutar política, analicemos ahora la posición de Ojeda. Es significativo que el guerrillero empiece *La guerra del pueblo* con un breve recorrido autobiográfico, en el que confiesa que durante su primera juventud él también fue capturado por un aparato discursivo que enseñaba que Estados Unidos era una especie de “hermano mayor” que “no rehusaría cualquier

desprendimiento generoso para llevar del brazo a sus demás hermanos y conducirlos a su nivel superior” (19). Ojeda se permite ese mínimo *mea culpa* en las páginas iniciales de su libro (“por mucho tiempo yo también participé de estas ideas”, 18), como quien observa a la distancia un pasado oscuro felizmente ya superado. Sin embargo, en el reconocimiento del error adolescente, Ojeda se atribuye también una posición de vanguardia, entendida en su sentido revolucionario clásico: un grupo de personas con capacidad de guiar al resto de la población primero hacia la “toma de conciencia” y luego hacia la revolución. Esto no ocurriría antes del derrocamiento de la dictadura, cuando ya se había instalado el descontento con el gobierno de Betancourt, ya que durante la lucha contra el régimen de Pérez Jiménez la revolución económica añorada se imaginaba posible una vez fuese recuperado el sistema democrático. Gracias a ese entusiasmo anticipado, Ojeda postuló al congreso en 1958 y obtuvo un escaño. Pero la ilusión desapareció pronto, ya que una vez en el poder Betancourt afirmaba que si bien era cierto que Venezuela tenía derecho a liberarse como nación, ello debía ocurrir a través de lo que llamaban una “revolución permitida” (29). Ese es el punto que Ojeda identifica como momento clave para continuar su auto-construcción como sujeto de vanguardia que toma posición en la clásica dicotomía entre reformismo y revolución: “afortunadamente me liberé del reformismo para convertirme en revolucionario verdadero. He tomado consciencia, una clara mentalidad de Poder” (1970, 40). Por ello, en uno de los episodios más líricos de su relato, Ojeda afirma que “fortunas fabulosas se han amasado en nombre de la Constitución; numerosos crímenes se han cometido bajo su amparo; nefastas negociaciones se han producido a su sombra y grandes traiciones se han incubado en su

torno” (99), una retórica que no debería disimular la certeza que revela: cualquier transformación real debe iniciarse *fuera* del sistema legal⁸.

De este modo, a la pregunta planteada intrínsecamente por Bravo (¿desde dónde empezar a ejecutar acción política?), la respuesta que extraigo de la lectura tanto de Bravo como de Ojeda coincide: desde cualquier lugar que no sea legal. Y mientras más cercano se encuentre a la utopía, mientras más lejos de cualquier modelo previo (y, por tanto, más cerca de una *verdadero* inicio que funde una nueva etapa, como en un relato religioso) mucho mejor. En este sentido, la ruptura del PRV con el modelo soviético, ocurrida a inicios de los años sesenta, significó un pequeño avance hacia la búsqueda de una “utopía” que estimulara el “desarrollo autónomo, independiente y autogestionario de las comunidades organizadas” (Garrido 8). En esta búsqueda de autonomía puede inicialmente rastrearse cierto deseo de salida del orden estatal. Pero también el efecto contrario—la apelación a los terrenos ideológicos ya conocidos. Esto último lo podemos comprobar cuando reconocemos que el distanciamiento de la ideología socialista soviética coincide con la apertura hacia un pensamiento que Bravo define como “bolivariano”, en el que incluye a Augusto César Sandino, José Martí, entre otros; es decir, la misma tradición de la que posteriormente se apropió Hugo Chávez. Como apunta Garrido (2002), en “Documentos de la Montaña” Douglas Bravo ya hablaba de un “ejército emancipador” para el que se reclamaba una continuidad histórica de la insurgencia guerrillera con el ejército de Bolívar. Por tanto, la tensión que existe entre potencial y limitación del Estado como fuerza transformativa se manifiesta también aquí

en el hecho de salir de un modelo fallido para inmediatamente ampararse en otra tradición, sin que parezca posible plantearse la producción de un esquema más radical.

A este problema responde la importancia de resaltar el papel de las fuerzas armadas. Ojeda señala que la única posibilidad de alcanzar el poder era la “insurrección popular”, que estaba representada por “la correcta combinación de todas las formas de lucha, dentro de una concepción de la Guerra del Pueblo” (39). Para ello, sostiene Ojeda, era necesario aprovechar la desintegración de las fuerzas armadas, al interior de las cuales sobrevivía un activo segmento con espíritu revolucionario, lo que por ejemplo permitió que un sector de las FAN actuara de manera coordinada con la huelga general que desembocó en el final de la dictadura de Pérez Jiménez. Pero son varios los problemas que se presentan en este punto, incluso desde situaciones opuestas. En primer lugar, tal como quedó demostrado después de la caída de la dictadura, la alianza entre guerrilleros y militares revolucionarios no fue capaz (ni siquiera se planteó con ese objetivo) de pensar en qué tipo de operatividad le sería permitido llevar adelante una vez cumplido el objetivo inmediato de derrocamiento. Por esa razón, Bravo señala que cuando cayó el gobierno de Pérez Jiménez, los revolucionarios civiles cometieron el error de “no valorar correctamente el papel de las tendencias patrióticas y democráticas de las Fuerzas Armadas” (Peña 45). El fracaso de la alianza en cuanto poder con capacidad no solo de destituir sino también de constituir surge, por tanto, de una visión que limitaba el rol de las fuerzas armadas a las acciones militares en su sentido más restringido.

El segundo problema aparece en la situación opuesta. En este caso el riesgo ya no era que los militares revolucionarios quedaran excluidos del proceso de transformación después de la toma del poder, sino todo lo contrario: que se ubiquen en el centro del mismo, tal como luego ocurrió con el régimen chavista. Por ello, a pesar de que se compartía el presupuesto de que la penetración militar era el mecanismo adecuado ya no para *capturar* el Estado, sino para ejercer un poder efectivo desde sus grietas, las diferencias entre el régimen democrático-militar-revolucionario del chavismo y los sucesivos gobiernos del Punto Fijo no terminaron siendo demasiado considerables. Al respecto, Douglas Bravo señala el desencuentro entre un socialismo “auténtico” en contraste a uno que, reducido a lo meramente discursivo, en la práctica sigue funcionando como un capitalismo entregado al mercado. Esta segunda opción es lo que Bravo encuentra en el chavismo. En la conversación con Garrido, quien parece más entusiasta con el proceso chavista, Bravo le dice: “quizá tú te estás fijando en frases, y Chávez es muy audaz. Pero yo estoy hablando de hechos” (34).

Tercero, si hasta el momento encontramos que un problema que terminó con el fracaso de los tempranos intentos de alianza fue que los militares revolucionarios quedaron fuera de las decisiones en democracia (al inicio del gobierno de Betancourt), mientras que en el otro ocuparon un papel central y excluyente (el régimen de Chávez), la opción intermedia por la que he venido pensando a lo largo de este trabajo presenta sus propios problemas. Si volvemos a pensar en los tres elementos definidos por Bravo como “alternativas” (un proyecto “político y filosófico contra la globalización”, un “proceso

constituyente” y “la creación de una nueva espiritualidad y religiosidad” que “conformará una nueva cultura nacional”) comprobaremos que ninguno de ellos conduce a una propuesta que, ni siquiera en el plano teórico, insinúe una salida al impasse que supone depender de las fuerzas armadas para ejecutar transformaciones cuando, al mismo tiempo, para dicha transformación parece imposible desprenderse de ideas esenciales al ámbito militar—autoritarismo, jerarquía, obediencia, control—después de alcanzado el poder.

En la medida en que las mencionadas características continúen vigentes, pueden cambiar los agentes, pero no la forma en que se ejecutan las relaciones de poder. Por ello, el segundo aspecto que propone Bravo—el proceso constituyente—pareciera adelantar la lectura de Cicariello-Maher que estudié en la introducción: instaurar un pacto social producido “desde abajo” que funcione al amparo de las fuerzas armadas y que sea capaz de instaurar una forma nueva de relacionarse. El siguiente aspecto apunta más directamente hacia un horizonte nacional-hegemónico, que bajo un gobierno militarista como el de Hugo Chávez terminaría convertido en algo diferente de lo que Bravo deseaba. Por esa razón, el único aspecto que pareciera prometer cierto avance hacia un sistema que trascienda un pensamiento siempre centrado en el ámbito nacional es el primero (“un proyecto político y filosófico contra la globalización”), ya que su alcance trasciende la configuración hegemónico-nacional. Pero es también el más abstracto de los tres, por lo que incluso podría suponerse que no es realmente una promesa teórica hacia el futuro, sino que se encuentra simplemente reciclando viejas ideas bajo conceptos

nuevos: el lugar del enemigo antes ocupado por el “imperialismo” pasa ahora a ser habitado por el más abstracto concepto de “globalización”.

En la misma dificultad teórica se encontraba Fabricio Ojeda, quien también divaga al momento de pensar en una posible salida a la tensión militarismo/no militarismo. El presupuesto sigue siendo una lucha “unitaria“ entre lo civil y lo militar. Ojeda resalta la necesidad de la participación de una serie de sujetos sociales (campesinos, obreros, estudiantes, empleados, etc.), a los que suma a “la mayoría de oficiales, sub-oficiales, clases y soldados de las Fuerzas Armadas Nacionales de aire, mar y tierra” (1970: 72-73), con lo que reitera la necesidad de recurrir al militarismo para combatir el estado de cosas, en su momento dominado por el imperialismo, y un par de décadas después, en la versión ochentera de Bravo, por la globalización. Sin embargo, al momento de pensar en una articulación más específica de dichas fuerzas, el esquema teórico es reemplazado por los lemas y las arengas, como cuando señala que la primera motivación para luchar debe ser un “sentimiento patriótico para liberar a la patria” (1979, 59) o cuando apela a la nacionalidad venezolana de Simón Bolívar, que le sirve para resaltar la idea del “carácter eminentemente patriótico que tiene esta lucha nacional contra el opresor extranjero” (71). Por ello, resulta necesario pensar en la manera en que se llegó tanto hacia la certeza de que era necesaria la combinación de fuerzas civiles y militares, como hacia el entrampamiento surgido cuando se intenta transformar la fuerza destituyente en una constituyente. La consecuencia de este impasse es que cualquier posibilidad de transformación social más allá del Estado termina convertido en un

militarismo que replica las estructuras anteriores a través de un nacionalismo reciclado (que aumenta el poderío y la legitimidad estatal) y de una nueva hegemonía.

En la parte final de este subcapítulo analizaré la película *Amaneció de golpe* (1998) de Carlos Azpurúa para evaluar de qué manera el potencial transformativo que traen las fuerzas armadas encuentra su límite al momento de acercarse a su constitución formal. Esta película recrea el fallido intento de golpe de Estado del 4 de febrero de 1992 a partir de los efectos que ocasionó en la vida cotidiana de un grupo de personas, en su mayoría vecinos a la residencia del Presidente Carlos Andrés Pérez, atacada por los golpistas durante la mañana del llamado 4F, un evento importante—entre otras razones—en cuanto manifestación visible de la articulación militar-revolucionaria en contra del propio Estado.

La película de Azpurúa reafirma elementos ya avanzados por Ojeda y Bravo en décadas anteriores: la importancia del sentimiento nacionalista, la intervención militar a favor de la causa popular y la ilegitimidad moral de los gobernantes. Estos tres aspectos son puestos de manifiesto en la proclama que lanza el oficial a cargo de la operación antes de asaltar la residencia presidencial. Una de las frases de su proclama es muy significativa: “esta vez no es contra el pueblo; esta vez es por el pueblo”. Esta frase evidencia el desplazamiento que ocurre al interior de uno de los componentes centrales del aparato estatal: las fuerzas armadas dejan de ser una fuerza represiva (*contra* el pueblo) para convertirse en una que cumple la doble función representativa y defensora que señala la preposición (*por* el pueblo). La intervención ejecutada esa mañana por parte

del ejército señala, por tanto, el final de la función represiva, una de las esenciales del Estado en cuanto detentor del monopolio legal de la violencia. Sin embargo, la apertura liberadora que parece contener dicha transformación rápidamente toma una dirección nacionalista, como queda en evidencia con otro fragmento de la arenga del mismo oficial, cuando exclama: “por Simón Bolívar para devolverle la dignidad de la patria”.

La nueva dirección que toman los objetivos militares, si bien es cierto marcan un cambio, no puede entonces ser considerado como una primera acción, ni siquiera muy preliminar, hacia el desvanecimiento del poder que ellos mismos representan, sino tan solo como una medida correctiva sobre lo que venía en dirección equivocada. Esto explica tanto que la palabra “dignidad” sea repetidamente mencionada en la película, como que se insista en la ilegitimidad moral de los gobernantes. En la arenga del oficial a cargo del asalto, esto se presenta bajo una frase que también se repite constantemente a lo largo de la película: “contra la corrupción”. Lo interesante es que en *Amaneció de golpe*, la corrupción no está representada tan solo como una mala práctica que ocurre desde las instancias de poder oficial, sino que se manifiesta en múltiples niveles y por eso termina siendo el componente que enlaza los destinos de todos los personajes.

A pesar de que existe una conexión circunstancial entre ellos (la vecindad con la casa del presidente), el desarrollo de la trama nos permite comprobar que la corrupción, en diferentes facetas, es la que dirige las acciones de sus vidas cotidianas. Fuera de aquella corrupción explícitamente enunciada, restringida a autoridades con cargo público, que no son retratados en la película, la corrupción en niveles no institucionalizados ni

oficiales pueden ser divididas en tres categorías: la corrupción amorosa (infidelidades y encuentros clandestinos que desembocan en la ruptura de un matrimonio); la corrupción del cuerpo (un personaje que sufre una apendicitis que lo está matando pasa innumerables peripecias en su intento de llegar a un hospital en el momento mismo del intento golpista, lo que complica su movimiento por la ciudad); y la corrupción económica: existe un negocio ilícito de importación de autos que actúa en complicidad del régimen de Carlos Andrés Pérez—esta última, aunque no aborda la corrupción de los funcionarios sino de quienes se benefician de ella, complica la distinción entre lo oficial y lo no-oficial.

Lo interesante es que, en la medida en que avanza la historia, o más bien las historias paralelas, todas las corrupciones que presenta la película pueden solucionarse: el matrimonio podría eventualmente reconstruirse; el enfermo, curarse; el negocio ilícito puede ser extirpado cuando caiga el gobierno cómplice. Por tanto, la corrupción se representa como una circunstancia, si bien indeseable, que es posible mantener bajo control sin necesidad de ningún cambio demasiado radical en el sistema; por ejemplo, el “perdón” en el caso del amor. En consecuencia, que exista reconocimiento de la corrupción como un componente estructural del sistema no solo político sino también social (la familia) e incluso natural (el cuerpo) no lleva a pensar en un cambio radical de la estructura, sino tan solo a perfeccionar el control de sus efectos. Y este es precisamente el punto en el cual el militarismo, si bien necesario, encuentra su límite: en el peor de los casos, seguir condenados a replicar los mismos problemas que antes existían; en el mejor,

“reformular” un sistema que, como los guerrilleros entendían, no era el camino hacia el deseado socialismo sino tan solo el retoque (y perpetuación) del mismo sistema.

Bajo esta perspectiva, la película finalmente representa que la transitoria renuncia de las fuerzas armadas a su función represiva es solo aparente: si los vicios del sistema se extienden a todas las esferas del orden social y son susceptibles de cambio sin que se altere en esencia aquello que las produjo—no es coincidencia que el intento de golpe fracase—la esencia con que el componente militar emprende acciones revolucionarias se encuentra preestablecida por la función de corregir y no la de crear, de manera que sus efectos en el mejor de los casos serán de orden reformista. Como en la traducción del poder constituyente al poder constituido, en este caso la pregunta es cómo algo ya constituido que en un punto dejó de serlo, puede encontrar su separación de aquello que al mismo tiempo lo define (jerarquía, violencia, autoritarismo) sin que ello signifique la pérdida de su operatividad. La pregunta sería, por tanto, cómo deshacerse de aquello que define a uno mismo sin dejar de ser lo que se era. Quizá la respuesta requiera un retorno hacia el análisis del sujeto: ¿cómo conseguir que cierto tipo de sujeto militar se desvanezca una vez cumplida su función? ¿Cómo se le puede transformar en algo que, en un momento posterior a las acciones deseadas, es capaz de descartar completamente aquello que lo llevó a realizar lo que efectivamente realizó?

En las páginas que siguen, abordaré esas cuestiones analizando primero una importante novela venezolana de fines del siglo pasado, que a pesar de su prestigio no ha recibido todavía el trabajo crítico que podría construirse en torno a ella: *Los últimos*

espectadores del acorazado Potemkin (1999) de Ana Teresa Torres. A través de ella, analizaré cómo la historia se ha construido en la dialéctica entre escritura y acción, lo que al mismo tiempo abre y cierra posibilidades de acción política. Y luego pasaré a centrarme en un aspecto específico que también aparece en la novela de Torres: de qué manera los guerrilleros se percibieron a sí mismos, en este caso desde la lectura de *Entre las breñas*, libro del antiguo guerrillero Argenis Rodríguez. A partir de este libro argumentaré que la desobediencia como herramienta política puede marcar el fin de la autoridad, el cuestionamiento del supuesto soberano (el líder) y, en consecuencia, sería el primer paso hacia la desintegración de los valores militares cuya desaparición es requerida después de terminar con el sistema anterior.

Única lectura, dos modos de acción: *Los últimos espectadores del acorazado Potemkin* de Ana Teresa Torres

La novela de Ana Teresa Torres *Los últimos espectadores del acorazado Potemkin*, publicada en 1998, está construida en gran parte por una serie de largas conversaciones entre dos personajes: el narrador de la historia—cuyo nombre nunca se menciona—y una extraña mujer—también sin nombre, a quien el anterior se refiere como “mi interlocutora”. Los dos se conocen en el decadente bar caraqueño La Fragata por puro azar: el narrador entró a ese establecimiento nocturno que nunca había pisado buscando beberse un único trago y, como el local estaba por cerrar, la mayoría de mesas ya estaban cubiertas por sillas. Por eso el dueño lo ubicó en la única disponible, ante la cual encontró

sentada a la desconocida. A partir de ese primer encuentro, ambos empiezan a reunirse para sostener una serie de conversaciones que los llevará por un largo viaje por el pasado.

El primero aspecto en común entre los dos personajes, que quizá explica por qué se citan para un segundo encuentro a pesar de que no existe entre ellos ningún interés erótico, es que la mujer está traduciendo del inglés una novela titulada *La segunda muerte de Eurídice*, nombre que coincide con el de la ex esposa del protagonista. Eurídice, la ex del narrador, había desaparecido en Nueva York más de dos décadas antes. Hija de inmigrantes italianos pobres, anti-comunista, admiradora de Mussolini y defensora de Pérez Jiménez como si el dictador venezolano hubiera sido una versión criolla del Duce, Eurídice no era guapa ni en ningún sentido llamativa, sino más bien una mujer vulgar con la que el narrador sostuvo una relación también vulgar, que no hubiese tenido ningún interés si no fuera por la misteriosa desaparición con que concluyó su matrimonio. Después de esta coincidencia inicial, a la que de vez en cuando regresa la novela sin convertirla nunca en uno de sus aspectos centrales, el diálogo se centra en la historia familiar del narrador, sobre todo en la de su hermano, antiguo militante político y luego guerrillero, también desaparecido y supuestamente muerto, que dejó en una caja de zapatos una serie de documentos en los que contaba sus experiencias como militante revolucionario: fragmentos de autobiografía, apuntes de diarios, algún relato que parece de ficción. A partir de la lectura de esos textos ocultos, primero en solitario y más tarde compartiéndolos con su interlocutora, ambos inician un viaje al pasado que, a partir de cierto punto, produce también viajes geográficos al interior de Venezuela, a lugares en

los cuales el hermano había pasado etapas de su agitada vida. Y hacia el final de la historia, los lleva hasta París, donde pasaron un fin de año intentando rastrear los pasos del hermano perdido.

La primera conclusión a la que podemos llegar es que, desde un inicio, la novela plantea dos tipos de personajes muy marcados: el que actúa y el que no. El hermano menor, narrador de la historia, corresponde a la segunda categoría: es un tipo solitario y sin ambición, que enuncia sin problemas afirmaciones como “soy poco discernible entre las multitudes, dado mi aspecto bastante común” (7), “todo lo que resalta me resulta repugnante” (125) o “no me propuse nada que estuviera alejado de mis posibilidades concretas. Enterré a mis padres con serenidad y tristeza. No formé parte, como mi hermano, de grandes proyectos colectivos, ni siquiera de pequeños proyectos colectivos. Me interesa muy poco lo que suceda a mi alrededor, a excepción de lo que pueda alterar mi rutina” (230)”. El hermano mayor, por el contrario, corresponde inicialmente a la primera categoría, la del hombre de acción. Pero este esquematismo se puede problematizar al menos por dos razones. Primero, porque al igual que todos los guerrilleros analizados en este trabajo, el hermano mayor *escribe*; es decir, se dedica también a una actividad que, al menos para la gente con espíritu revolucionario, puede considerarse como opuesta a la acción. Segundo, más importante, porque la lectura de los papeles guardados en la caja de zapatos conducen al narrador a cierto tipo de acción. No la misma que ejecutó su hermano, no a un intento de transformar la sociedad, pero sí a actividades en el mundo *real*, como queda demostrado por ejemplo en el tránsito del

“viaje” al pasado (metafórico) a los viajes geográficos señalados líneas arriba, a partir de los cuales aparecen en la “vida real”⁹ de la pareja de investigadores personajes cuya existencia registraban los manuscritos del hermano mayor: su viejo amigo y camarada Alberto Araujo, su antigua amante rusa Irene Lirenov, su última esposa Carmen Leonor.

En ese punto se combinan la lectura del manuscrito del hermano y la realidad: si bien es cierto que la historia no es más que una construcción, tal como podríamos concluir siguiendo la clásica tradición foucaultiana, aceptar dicho discurso presentado como *real* no deja de producir consecuencias efectivas en la realidad¹⁰. En este caso, los personajes que aparecían en los textos de la caja de zapatos como figuras fantasmagóricas, materialidad reducida a la pura letra escrita, pueden conservar su condición esquivada después de ser introducidos en la vida real de los personajes, pero eso no significa que su accionar no tenga efectos sobre ellos. En consecuencia, existe un discurso a medio construir (la historia del hermano) que tiene efectos materiales en las biografías de los otros dos personajes, quienes sin darse cuenta y sin que la novela sea explícita al respecto, entremezclan su propia experiencia con la del hermano, o incluso podría decirse que suplantán su propia vida por la de aquel. Por ello, las referencias a otros aspectos de la vida del protagonista—el hermano menor/el hermano *lector*—no vinculados a sus conversaciones con la mujer, son mínimas: una relación intrascendente y discontinua con una chica que conoció en el trabajo y que espera de él ciertas retribuciones económicas a cambio de su indeseada compañía; el tedio de su rutina como

director del departamento de contaduría de una empresa de seguros; la serie de películas que ve cotidianamente por las noches, en su casa, al volver del trabajo.

Sin embargo, ante el disparador de la presencia de la mujer que conoce en el bar, encuentra en la experiencia etérea del hermano perdido la posibilidad de una vida más épica que se superponga o incluso reemplace a la suya. Y esto tiene como consecuencia la dificultad de separar una existencia de otra, como queda demostrado en la siguiente conversación que sostiene con su “interlocutora”:

“—Me asombra su capacidad de perder el tiempo, de introducirse en circunstancias que no tiene nada que ver con su vida...

—¿Y qué es lo que tiene que ver con mi vida?

—No sé. No lo sé verdaderamente” (92).

¿Cómo pensar en una experiencia que ya no es, como en la versión pigliana del Quijote tan parecida a la del Che Guevara y a la de muchos otros guerrilleros, la del lector que sale a vivir la aventura que ha leído, sino más bien la del lector/intérprete/investigador que después de leer sale a la vida a encontrar lo *real* de aquella lectura? Esta es una variante importante en la que habría que detenerse. En este caso ya no estamos hablando ni de una oposición radical entre lectura y acción, ni tampoco como la primera como motor de la segunda, sino de la lectura como disparador de otra tipo de acción, que sería la detectivesca: se sale de la lectura para rastrear en el mundo los trazos reales de dicha lectura. Por ello, si al hermano guerrillero la lectura le

servía como punto de partida para la acción, para el menor la acción solo sigue el texto con el objetivo de encontrarle alguna *verdad* a la historia ocurrida. Por eso existe el deseo de identificar cierto sentido a la historia, en este caso la del hermano; se pretende darle orden a lo que se encuentra disperso y al final obtener una respuesta que surja de la correcta estructuración del caos en que se encuentran los fragmentos del pasado, materializados en los documentos dejados en la caja de zapatos. Pero ese ordenamiento nunca alcanza a completarse, con lo que se refuerza la idea de la imposibilidad de reconstruir el pasado o, más radical, de escribir una historia. Imposible escribir cualquier historia: siempre estará llena de sombras y grietas, incluso cuando no tienen ninguna dimensión política, como en la historia personal de la desaparecida ex mujer del narrador. Por eso, no es casual que la interlocutora sea traductora: la escritura de ficción opera sobre otra historia que es a su vez ficción, pero también demuestra el intento de trasladar la experiencia ambigua, oscura o enigmática hacia la legibilidad.

De esta manera, la literatura—o, en sentido más general, la escritura—sirve, como en los guerrilleros, no tanto como un escape a la mediocridad de la existencia cotidiana, sino como punto de partida para la acción en la vida real: en este caso, la conversión en una especie de detective, alguien que sigue las huellas de otro—del verdadero protagonista, cuyas acciones ya ocurrieron—porque la posibilidad de ubicarse en el centro de las acciones se encuentra cancelada por edad o falta de temple o indecisión. O quizá porque al interior de la familia ese impulso vital había sido captado en su totalidad por el hermano mayor. La nueva forma de acción consiste, entonces, no en actuar

directamente sobre la realidad sino en avanzar tras los pasos de lo que ha ocurrido para intentar encontrarle un sentido a través de la suplantación de la propia vida por la de otro que estuvo antes y, con éxito o no, sí tuvo posibilidad de llevar las lecturas a la realidad.

“Eurídice y su hermano constituyen los espacios de su narración, y si no tiene nada que narrar, ¿qué sería de usted?” (70), le pregunta la interlocutora al narrador. Con esta afirmación parece definir que en el momento del relato—los años noventa—ningún tipo de acción fuera posible, y ya no es la vida sino el relato de lo que otros hicieron lo único a lo que se puede aspirar. Quizá por esa razón el narrador remarca la diferencia entre las épocas bajo las cuales fueron criados su hermano y él: “no crecí en esa leyenda revolucionaria, en ese culto a las virtudes del caudillo montonero... esa pertenencia a la tierra, al pasado, a ese sentimiento histórico que tenía mi hermano, fue un mundo ajeno a mí” (86). Lo que falta completar es que la lectura, como mencioné arriba, sí lleva a cierta clase de acción, solo que de otro tipo. Por eso, lo que permite este tránsito, sigue siendo la lectura y la escritura. Podemos demostrar cómo esta relación entre lectura/escritura/acción tienen dos maneras diferentes de operar en los dos hermanos. Si el menor se limita a leer y actuar como intérprete de una obra ya escrita—en este caso los manuscritos—, su hermano mayor mantiene la idea borgeana, abordada en capítulos anteriores, de que “la historia copia a la literatura”. Veamos cómo esto se presenta más explícitamente en la novela de Torres.

En uno de los cuadernos de su hermano, el narrador encuentra un manuscrito que, por su forma, podría ser considerado un relato. El texto, que lleva como título “Los

subversivos”, describe los planes de un par de revolucionarios para atentar contra el Presidente de la República con unos explosivos aprovechando su visita al congreso. Muchos años después de escrito ese episodio, en la misma época en que el narrador y la interlocutora se encuentran, hubo un frustrado intento de ataque contra el presidente con unos explosivos, también cuando pensaba dirigirse al congreso. El atentado fracasó porque las bombas estallaron antes de tiempo, en la casa donde se refugiaban los subversivos, dejando un herido que fue arrestado. El sospechoso era un español de setenta y dos años llamado Vicente Roig, que había estado vinculado a las guerrillas en los años sesenta. El otro implicado estaba desaparecido. Como la coincidencia con el relato escrito por el hermano décadas antes era casi exacta, ambos (el narrador y su interlocutora) sospechan que el hermano mayor pudo haber sido el otro implicado. Como dice la mujer: “el acto subversivo de dos ancianos desesperados por la situación del país, que había dejado escrito como si se tratase de un ejercicio de ficción, fue una premonición, o una obsesión que llevó a cabo más tarde” (279).

La inspiración para emprender acciones proviene entonces de una fuente textual, incluso literaria. Pero también deriva de ella una etapa muy anterior a la acción: la construcción de la propia personalidad sobre la base de una figura de otra época. Ese papel modélico lo ocupa el general Pardo—supuesto abuelo de los hermanos, quien casi un siglo antes había luchado contra el gobierno de Joaquín Crespo y más adelante “sin tener la menor idea de quién era Cipriano Castro, se suma a la Revolución Restauradora” (38)—, razón por la cual es mencionado en repetidas ocasiones en los manuscritos.

¿Por qué el arriero Pardo se volvió revolucionario?, se pregunta el hermano mayor en uno de sus escritos, leído por el narrador durante sus encuentros con la interlocutora. “Fue reclutado e incorporado a la tropa un tanto a la fuerza pero también tentado por la aventura” (37), señala el manuscrito. Tal como veremos más adelante con los testimonios de Argelis Rodríguez y también de Ángela Zago, la lucha revolucionaria surge más desde un impulso vital que desde la convicción ideológica. El deseo de gloria, la posibilidad de inscribir el propio nombre en letras doradas en la historia nacional. O, al menos, encontrarle sentido a la vida a través de la aventura y la acción. Esa es la lectura que el hermano mayor tiene sobre sí mismo, y por ello se la adjudica a ese antepasado en cuya tradición se inscribe. Sin embargo, algo falla en esa vida épica, que de alguna manera el narrador añora en ausencia, sin haberla jamás experimentado, por lo cual el hermano no consiguió ninguna plenitud en las balas, ni en las incursiones militares ni en los encuentros sexuales con las mujeres, que sentían por él mucho más debilidad que por su insulso hermano menor. A la contra de la imagen idealizada del hombre de acción, “mi hermano fue un político frustrado, un hombre muy frustrado, creo, y dejó unos escritos en una caja de zapatos; fragmentos, apuntes, bocetos de sus memorias, se titulan *La noche sin estrellas*” (29). La frustración proviene, en este caso, de un aspecto específico: el deseo insatisfecho de transformarse en una persona diferente. ¿Cómo convertirse en otra persona? Lo fallido de sus intentos revolucionarios lo volvieron un tipo frustrado: “muchos amigos de infancia intentaron acercarse a él. Pero él despreciaba todo aquello. Todo era insuficiente para colmar su fracaso. Todos éramos seres aburridos, insignificantes, con los cuales nada tenía que compartir” (69). Este rasgo, la búsqueda de

grandeza, parece reafirmado como impulso central en el hermano, quien de alguna manera ya se piensa bajo otro paradigma, mucho más individualista, ya que de acuerdo con el narrador “lo mismo hubiera seguido a Bolívar que a Lister” porque era ante todo una especie de “revolucionario romántico” (66).

Y en este aspecto las experiencias de ambos no son muy distintas. La escritura y la lectura, si bien actividades complementarias, aparecen aquí una como reverso de la otra: el hermano mayor escribe y el menor lee, pero los efectos que dichas actividades producen son opuestos. Ambos de alguna manera son impulsados a la acción por la lectura, pero uno (el mayor) lo hace para registrar lo que no tuvo tanta épica en la realidad y por ello necesita reinventar con más gloria en la escritura, pero también como anticipación de lo que podría ejecutar en el futuro (como en el caso de “Los subversivos” y como ocurrió con los textos de guerrilleros señalados en este trabajo, siempre a medio camino entre el registro de lo ocurrido y los planes para el futuro); el otro, el narrador, para pasar a la acción en condición de detective/historiador. Uno mira hacia el futuro (la escritura como utopía: letras que en algún momento se volverán acción); el otro busca el sentido de lo ocurrido, su versión legible, y esa actividad lo termina por definir. Pero en ambos se conserva el deseo de hacer algo distinto; los dos intentan cierta discontinuidad con lo que venía ocurriendo en sus vidas.

En el caso del narrador, sin embargo, la tarea resulta imposible. Como no existe mucha luz sobre los eventos del pasado, que siempre encierran una cuota de misterio— como la desaparición de su esposa en Nueva York—, las personas de carne y hueso se

vuelven con el tiempo personajes de historias que son relatadas por otros. Y la búsqueda de sentido deviene imposible porque la única manera de completar las tramas es imaginando lo que no se sabe. Por ejemplo, cuando discuten las posibles circunstancias de la relación entre su hermano e Irene, su amante rusa, ambos tienen control absoluto sobre el pasado: “Nunca más se verán, a menos que nosotros decidamos otra cosa” (160), afirma la interlocutora. En consecuencia, queda claro que la historia es siempre construida mucho más que reconstruida a partir de los materiales disponibles (los cuadernos y las versiones orales que van consiguiendo durante su periplo). Y por eso, sobre la muerte de su hermano, hacia el final el narrador señala: “prefiero pensar que murió de un cáncer, como cualquiera” (277). Todo se mantiene suspendido en versiones, pero sobre todo en lo que queda ambiguo y, por tanto, se debe inventar. Respetando esta premisa elemental, la mujer teje una red de mentiras cuando se dedica a investigar por su cuenta sobre la desaparición de la ex mujer del narrador, y su reporte de las pesquisas está llena de falsas revelaciones. Por ejemplo, cuando le habla de un tal Di Monaco, con quien supuestamente se había encontrado Eurídice antes de desaparecer en Estados Unidos. Lo extraño es que la interlocutora siempre revela de inmediato la falsedad del testimonio—como antes había hecho al presentarse como traductora, en una siguiente reunión decir que no lo era, y terminar refirmando que esa es su profesión. En ese fragmento se expresa la imposibilidad de separar vida y lectura, y queda claro que en ambos casos, la lectura lleva a la “escritura”, en un sentido amplio: dejar una marca sobre la realidad.

Algo semejante ocurre en el caso de un viejo amigo de infancia y posterior camarada del hermano, llamado Alberto Araujo, quien también provenía de una familia con tradición insurgente y a quien la familia del narrador culpa de haber politizado a su hijo mayor. El abuelo de Alberto se sublevaba todo el tiempo, “alzándose contra cuanto gobierne hubiese” (112). Y aunque su abuelo era un caudillo liberal, Alberto se fue moviendo cada vez más hacia la izquierda y encontró en la carrera militar una vía para tomar el poder: “no le parecía posible tomar el poder alzándose en su hacienda con sus peones, sino a través de la profesionalización militar” (112). Este aspecto es muy importante, ya que en este caso no se trata de ejercer una micropolítica, por ejemplo a través de la toma de tierras, sino que es el mismo dueño de las tierras quien piensa ejecutar la revolución. Como las tierras ya son suyas no hay nada que cambiar en esa situación y, por tanto, la transformación tiene que darse en otra escala, y esa otra escala no puede ser sino la toma del Estado. Como si desde el poder micro que implica la pertenencia de la tierra solo pudiera pensarse en un plan macro: de manera análoga a la Revolución Rusa, la transformación surge aquí también desde el ámbito de la burguesía, que en el caso venezolano de los años sesenta es reemplazada por la clase terrateniente. El intento siempre llega desde un espacio exterior a la vida rural: no tanto desde los guerrilleros ciudadanos que se internan en el monte, no desde ese afuera favorecido por el conocimiento teórico, sino directamente desde la posesión económica y el privilegio de pertenencia a la clase terrateniente.

Frente a esta situación, el hermano y su amigo Alberto se presentan como una dualidad que es al mismo tiempo un complemento. Como ocurría con Mayta y Rentería en la novela de Vargas Llosa, en este caso la combinación que se asume como garantía del éxito revolucionario no tiene como elementos la teoría y la práctica, sino el acoplamiento entre lo civil y lo militar: “Alberto, desde la cúspide militar, y mi hermano, desde una tribuna de orador incendiario, serían los gestores de una nueva patria y sus restos acogidos en el Panteón” (113).

Si la teoría y la práctica se retroalimentan, y más allá de una división útil por funcionalidad no existe una sin la otra, no al menos en la medida en que toda acción tiene una teoría implícita detrás y toda teoría ha sido construida al menos hasta cierto punto por la experiencia, la unión entre lo civil y lo militar mantiene la libertad de la teoría, pero le agrega el factor clave de la fuerza material (a través de las fuerzas armadas) para conseguir sus objetivos. Pero el optimismo no es confirmado por la realidad y la pareja de amigos fracasan en su plan de tomar el poder: el hermano se fue a la hacienda de Turmero y Alberto cayó preso cuando conspiraba contra Acción Democrática. Sin embargo, más allá del fracaso, uno de los problemas que detecta el narrador es que no existía un plan que no fuera el triunfo de la revolución. Ningún plan político para el momento posterior a la toma del poder. Cuando la interlocutora le pregunta al respecto, refiriéndose a Araujo, el narrador sostiene: “¿Cuáles eran sus ideas políticas? No lo sé, me temo que no pasaban del acto de la toma del poder” (113). Lo más interesante es que luego ejecuta un movimiento que recuerda al que Ricardo Piglia—con cuya novela

Respiración artificial la de Ana Teresa Torres guarda profundas similitudes—apunta en el caso de Guevara para el momento en que se encuentra en México con Fidel Castro. Como vimos en el primer capítulo, Piglia colocaba las lecturas marxistas de la juventud del Che como una de las fuentes para la conversión del escritor/estudiante de medicina en guerrillero, pero que “esas lecturas no vuelven revolucionario a nadie” (Piglia, 2005: 124); por otro lado, el encuentro personal con Castro, en el que la situación se presenta a la inversa. Cuando los dos protagonistas de la novela conversan sobre Alberto Araujo, el narrador señala: “Quizá Alberto Araujo no haya sido tan importante en la vida de mi hermano. Sinceramente responsabilizo más al general Pardo. Muchas veces he pensado que Marx y compañía fueron el barniz ideológico de toda su actuación política” (119). En este punto, el narrador opone los mismos dos elementos: el aprendizaje libresco y la actividad material. Pero, a diferencia de lo que ocurrió con el Che en la versión de Piglia, el narrador de la novela de Torres sostiene que para su hermano la historia, la tradición, la influencia de la lectura, todo lo que corresponde al elemento textual es mucho más importante para desencadenar el deseo de acción política que aquel otro estímulo surgido del contacto directo—como por ejemplo los planes revolucionarios que el hermano tramaba con su compañero de armas Araujo tal como fueron relatados en “Los subversivos”.

Tenemos de esta manera dos modos de acercarse al acto revolucionario. Si seguimos la versión pigliana del carisma de Fidel Castro para explicar lo que en su término sería la conversión de Ernesto Guevara en el Che, donde la lectura de los

libros—elemento tal vez necesario pero nunca suficiente—se somete a la experiencia directa, con el hermano del narrador ocurre todo lo contrario: la figura mítica de Pardo, que se inscribe en una tradición que no conoció en directo, fue más importante que Araujo en su determinación de transformarse en revolucionario. En este punto, la pregunta pertinente es si, a partir de este aspecto puntual, podemos establecer las diferencias entre los casos cubano y venezolano, y cuáles serían las consecuencias de este cambio de paradigma en cuanto a la perspectiva que se manejaba—conscientemente o no—sobre el Estado.

Retomemos este problema de la siguiente manera: de acuerdo con mi análisis, la Revolución Cubana pasó de la micropolítica hacia el Estado; es decir, antes de capturar el aparato estatal, tal como vimos en el primer capítulo, se establecieron una serie de proto-Estados en diversas zonas por las cuales los guerrilleros fueron avanzando y estableciendo escuelas, instancias de administrar justicia, funciones básicas organizativas, etc. A la contra, los intentos insurreccionales venezolanos partieron de la efectiva tenencia de tierras y de armamento militar, por lo que no existía nada que cambiar en ese punto: todo estaba enfocado en la captura del poder estatal. Distintos puntos de partida se planteaban el mismo punto de llegada, pero ese punto de partida determinó el camino y dejó trazas en la manera en que se presentarían las circunstancias posteriores. Desde esta perspectiva, si seguimos la novela de Torres podemos explicar que las guerrillas fracasaron porque conservaban la toma del poder como objetivo principal, pero sin pasar por la etapa previa de conseguir logros revolucionarios a pequeña escala que, como

hemos visto en los dos capítulos anteriores, se constituyen en un paso previo pero fundamental para el sostenimiento de la empresa revolucionaria. Si los rebeldes ya son previamente los dueños de la tierra, tal cual lo presenta la novela, cualquier cambio mínimo en el nivel micro no solo no aparece en el horizonte, sino que además resultaría indeseable porque en ese nivel ya se tiene lo que se desea. Por tanto, más que cambios efectivos y visibles en lo cotidiano el deseo que existe es por la épica. Y la épica pasa por la espectacularidad: tomar el poder, atentar contra el presidente. Búsqueda de gloria: por ello, al analizar la psicología del hermano, a través del cual generaliza características no solo nacionales sino latinoamericanas, la interlocutora señala: “Cuando llegaron esa pila de campesinos hambrientos a lo que son los Estados Unidos, ¿cree usted que buscaban la gloria, el protagonismo, la historia? ¡Por favor! Lo único que querían era cultivar alfalfa en paz y ser protestantes a sus anchas” (119).

La oposición entre ambas formas de ejecutar acción persiste, siempre contra aquella que busca una gloria que la traductora conecta con la tradición hispana en la que se inserta el hermano:

Mientras los otros [los norteamericanos] se fajaban a cortar troncos, los españoles se dedicaron a escribir montañas de papeles explicándolo todo: en qué orden debían sentarse las autoridades de la Catedral, cuántos céntimos de real se habían gastado en el arreglo de una iglesia incendiada, cuántas cruces había que sacar en la procesión de la virgen, de qué color se podían vestir las esclavas, y cuántos muertos habían quedado de un terremoto. Aquí hubo un furor por consignar...

Aquí hubo una vocación histórica, comprende, aquí nos gusta que la gloria, la desgracia y el vituperio queden registrados. En cambio, a ellos les importó un pepino la historia (120)

En este punto es visible una vez más la diferencia entre dos maneras de proceder: por un lado la acción—en la que, de acuerdo con la traductora, pusieron todo su esfuerzo los norteamericanos—; por el otro, la palabra y la tradición, que sería el fundamento hispano en el que se inscribe Venezuela y, por tanto, el hermano del narrador. “A la vista están los resultados”, remata la mujer. Esta última frase demuestra que, para ella, la revolución verdadera es la construcción directa, de alcance inmediato, a pequeña escala. Del otro lado quedarían no solo la escritura sino sus consecuencias: el intento de una construcción posterior sobre la base de un corpus textual que sirva como tradición no solo discursiva sino también material. El acto de registrar —como hemos visto en el caso de los guerrilleros analizados en este trabajo, al igual que el hermano mayor de esta novela— nunca se limita a la recolección de hechos del pasado, sino que aspira a tener injerencia en el futuro. Por tanto, la oposición más grande entre esas dos maneras de ejercer la conquista tiene que ver con la trascendencia: los efectos directos o la planificación de un Estado-nación. Visto de este modo, la conquista cultural y económica de los territorios norteamericanos se constituyeron en una versión radical, sin discurso y sin espíritu de trascendencia, de lo que aspiraban las guerrillas: transformar las condiciones inmediatas sin jamás aspirar a ningún poder que exceda esas fronteras.

Tenemos, entonces, dos versiones de acción política: la primera, preferida explícitamente por la interlocutora, es también visible en el narrador: la frase citada arriba “no me propuse nada que estuviera alejado de mis posibilidades concretas” (230) puede entenderse en este contexto no solo como una marca de personalidad, sino como posición política: solo se debe actuar sobre aquello que se tiene injerencia. Por eso, en dicho sentido político y no desde la glorificación personal, la novela de Torres representa en los dos hermanos dos maneras de aproximarse a la vida social, una a través de la gran política subversiva, el otro desde la pequeñez y la modestia. Se renuncia a la trascendencia, pero esa renuncia es en un primer momento solo parcial: todavía se mantiene el ímpetu de vivirla, aunque sea como espectador. Como una nostalgia del tiempo perdido, no porque hubiera terminado sino porque nunca se lo tuvo, el narrador es una persona a quien le han arrebatado la épica de su biografía y por eso va a buscarla en la lectura, en este caso en los manuscritos de su hermano, a pesar de que en los noventa esta reivindicación no tuviera como objetivo restablecer la acción sino tan solo vivir otra existencia sin necesidad de pasar a la acción política, que para ese entonces parece una posibilidad ya cancelada: “Vivir dentro de una novela policial, en un asunto tan distante de mi vida como la búsqueda de un anarquista septuagenario, o quizás octogenario, me resulta excitante” (196), señala el narrador cuando planean la búsqueda del viejo camarada de su hermano Vicente Roig. Esto demuestra la necesidad de recuperar, aunque sea a través de la falsificación, la épica perdida. Pero todo eso es transitorio: por eso el título de la novela remite a “espectadores” y a una película como *El acorazado Potemkin*, símbolo de la insurrección y el comunismo. Ser los “últimos” en aproximarse a esa

experiencia revolucionaria, a través de la lectura de los manuscritos del hermano, cierra una etapa de la historia venezolana, en la perspectiva que ofrece la novela. Ya no hay más posibilidad de acción política¹¹. En la época del hermano mayor, en cambio, parecía que cualquier posibilidad de glorificación, al menos en el campo latinoamericano, pasaba necesariamente por la política, mientras que el narrador pertenece a una época más escéptica. Por eso, al compararse con su hermano, sostiene que

él escribió *La noche sin estrellas* como si un lector histórico estuviese esperando aquellos testimonios, como si el juez del Juicio Final le reclamase la consignación de su vida para el Archivo Total de la Aventura Humana. Y consignó todo aquello como si de los más preciados recuerdos de la humanidad se tratase. Yo he llegado a ese lector histórico, a ese juicio final. Los he desenmascarado: no existen. Son una impostura. No existe Juicio Final (306)

La novela termina entonces con una toma de posición sobre aquellas dos opciones: el hermano guerrillero fracasó, terminó mal, frustrado, sin conseguir jamás lo que se proponía. En páginas más tempranas, el narrador sostiene sobre él:

Reconozco que mi hermano tuvo una vida interesante, en algunos momentos heroica. Y, sin embargo, ¿qué quedó de ella? La caja de zapatos... Proponerse la vida como una colección de insignias que deben ser obtenidas a costa de sacrificios e incomodidades, de sufrimientos, de aspiraciones maltrechas, para finalmente dejar una caja de zapatos, me parece una empresa de locos. Casi todos los seres humanos que he conocido sufren de esa locura en alguna medida. Siento

una gran atracción, y hasta envidia, por los que han logrado vaciar de sentido tan absolutamente sus vidas que ni siquiera saben lo que es eso. Yo tuve que hacer un esfuerzo para llegar a ello porque fui educado para otra cosa (127)

En este punto queda evidente la inutilidad de cualquier intento de trascendencia (otra vez, en el momento en que Hugo Chávez iba a subir al poder). Por ello, puedo considerar *Los últimos espectadores del acorazado Potemkin* como un novela anti-chavista porque o condena a refugiarse en la mediocridad de la vida cotidiana, sin esperar nada más allá, o llama a buscar la acción fuera de los caminos tradicionales que en esa misma época de su publicación, Chávez buscaba a través de la captura del Estado por la vía democrática. Y si el narrador remarca que renunció con mucho trabajo a toda ambición porque “fui educado para otra cosa”, representa que hubo un cambio, un tránsito hacia un nuevo sujeto venezolano, encarnado en el hermano, capaz de vivir adecuado a sus circunstancias reales y sin bosquejar ningún plan de transformación. Por eso alcanza la tranquilidad definitiva cuando vuelve a Caracas, una vez terminada la etapa final de investigación en París, donde además su interlocutora desapareció misteriosamente, acaso imitando lo que hizo su ex esposa décadas atrás, y “al día siguiente de mi llegada volví a mi rutina y comprobé que todo seguía más o menos en su lugar... Mi vida me estaba esperando donde la había dejado y me reinstalé en ella, contento de volverla a encontrar” (305).

En esa nueva vida, después de haber sido “espectador” no solo del fracaso de un sueño utópico, sino que también terminó convencido de su inutilidad, todo ha quedado desaparecido, lo que parece alegrarle: cuando un tiempo después vuelve por La Fragata

nadie lo recuerda. A pesar de que era asiduo concurrente, al volver ni el dueño ni el mesero se acuerdan de él. Como si todo hubiera quedado enterrado: incluso el intento de haberse acercado a esa experiencia registrada en la caja de zapatos. Todo ha sido borrado. Y en esa fantasía venezolana de que no pasa nada se inscribe la novela de Ana Teresa Torres, y con ella la vida del narrador. En conclusión, si volvemos a pensar en la posibilidad de constituir la energía trascendente en su institucionalización trascendente, observamos que se pasa de un sentido político (la constitución) a la simple glorificación personal, que en *Últimos espectadores del acorazado Potemkin* se hereda desde el abuelo hasta el hermano mayor, y concluye con la indiferencia del hermano menor. Y, por tanto, la posibilidad de construir algo nuevo queda anulada entre ese péndulo individualista de dos modos distintos. En la siguiente sección de este trabajo, leyendo directamente el testimonio de uno de los guerrilleros, bosquejaré qué posibilidades serían posibles incluso cuando las opciones parecen canceladas desde los mismos guerrilleros.

Hacia una posible ruptura de la esencia militar: la desobediencia

En su ensayo “Desobediencia civil” (1848), Henry David Thoreau parte de una premisa fundamental: es necesario distinguir la ley de la justicia. Asumiendo entonces de que existen leyes injustas, Thoreau se pregunta qué hacer ante esa situación. Sus cuatro posibilidades son: estar contentos con cumplirlas, trabajar para enmendarlas, obedecerlas hasta cuando lo hayamos logrado o incumplirlas desde el principio (9). Todas esas opciones son posibles a partir de la distinción entre ley y justicia, lo que lleva a Thoreau a

pensar cómo, desde el ámbito civil, sería posible pensar en un cambio social que surja desde el paso hacia un tipo de ilegalidad específica: no cumplir con alguna ley en concreto¹².

A pesar de que la desobediencia de la que habla Thoreau se refiere al ámbito civil, se puede aplicar al caso militar porque, igual que en la guerrilla venezolana, se busca la transformación desde la ilegalidad. Ambos piensan que solo actuando al margen de la ley es posible restablecer una idea de justicia, que es el origen que llevó a los revolucionarios a emprender su lucha. Pero también es posible extrapolar las ideas desde lo civil hacia lo militar porque, tal como he analizado a lo largo de este trabajo, los presupuestos bajo los cuales operaban las huestes insurgentes no eran muy diferentes a la de los ejércitos formales, de quienes adoptaron una versión incluso más radical de los mismos principios. Por ejemplo, el castigo militar, contemplado en los tribunales militares para juzgar faltas, disidencias y traiciones, tenía en el caso de los guerrilleros una versión abreviada: la aplicación directa de la pena de muerte, como mencioné en el capítulo sobre el Che Guevara.

Otro aspecto en común, como señala Hannah Arendt en su trabajo sobre la desobediencia civil, es que “el desobediente civil, aunque normalmente disiente de la mayoría, actúa en nombre y a favor de un grupo; desafía a la ley y a las autoridades establecidas sobre el fundamento de un disentimiento básico y no porque como individuo desee lograr una excepción para sí mismo y beneficiarse de esta” (1998, 83). De esa manera, esta herramienta de oposición al poder estatal no significa desobedecer cualquier

norma por razones personales que no sean susceptibles de ampliación hacia el conjunto de la sociedad, sino que la ley transgredida debe estar en relación con una situación social que se debe cambiar. Para ello, la persona que desobedece asume la posibilidad de ser legalmente condenado, pero acepta esta situación porque cree que existe un fin mayor, para el cual su “sacrificio” sería útil. Esta característica acerca la desobediencia a la lucha por un objetivo más grande, cuyo disfrute sea posible para un segmento mayor de la sociedad, o para todo su conjunto, y por el cual el desobediente pelea incluso cuando vaya a terminar condenado, que es el mismo principio que ocurría con los guerrilleros.

En tercer lugar, la relación entre lo civil y lo militar viene sugerida, a modo de ejemplo que bien leído es más que un ejemplo, por el mismo Thoreau cuando escribe:

Resultado natural de un indebido respeto por la ley es mirar filas de soldados, coronel, capitán, sargento, polvoreros, etc., marchando sobre colinas y cañadas rumbo a la guerra, contra su voluntad, contra su sentido común y sus conciencias, lo que hace la marcha más ardua y produce un palpito en el corazón. No les cabe duda de que la tarea por cumplir es infame; todos están inclinados hacia la paz. Pero, ¿qué son? ¿Son hombres acaso? ¿O pequeños fuertes y polvorines al servicio de algún inescrupuloso que detenta el poder? (3)

La pregunta que se plantea, por tanto, es si cierto tipo de transformación es posible dentro de un orden previamente establecido. Como señala Arendt, la desobediencia, o lo que en términos más generales ella denomina “disentimiento”, implica también asentimiento en la medida en que la persona que disiente “sabe que, de alguna forma, asiente cuando no

disiente” (95). Si trasladamos esta idea al proceso político venezolano, podemos obtener dos conclusiones: primero, que en un punto avanzado por el proceso, aquel que se inicia con la llegada de Hugo Chávez al poder, existe cierto acuerdo general de mantener el orden establecido, y que es dentro de ese orden, a partir de situaciones específicas, que puede realizarse transformación; segundo, que en el momento inicial de las guerrillas, la desobediencia—en este caso a las leyes, escritas, enunciadas o implícitas de los revolucionarios—sería la herramienta para poder luchar contra lo que, desde el interior del mismo movimiento insurgente, traiciona sus propios ideales.

En este esquema leeré el libro del antiguo guerrillero Argenis Rodríguez (1935-2000) titulado *Entre las breñas* (1964), en el que repasa su vida como guerrillero con una mirada muy crítica e incluso burlona de sus antiguos compañeros de armas. Una desmitificación total y despiadada de los guerrilleros, mucho más cerca de la novela de Vargas Llosa que de la película de Jorge Sanjinés—por citar los dos casos analizados en el capítulo anterior. Rodríguez empieza criticando el origen: la completa falta de planificación al momento de organizar los grupos armados. En la versión que presenta *Entre las breñas*, las guerrillas fueron un evento originado casi al azar, que llegó a existir tan solo porque pudo capitalizar la pulsión aventurera de una generación de jóvenes que buscaban emular la experiencia de Fidel Castro y el Che Guevara. “A los veintiséis años, bajo la influencia *emocional* de la revolución cubana, me fui a las guerrillas de El Chacal” (12, énfasis mío), escribe en el texto introductorio a la edición de 1974, diez años después de la primera. La palabra *emocional* resalta la falta de contenido ideológico

como componente principal para iniciar la lucha. A pesar de que en su libro nunca lo dice explícitamente, se interpreta que una de las razones del fracaso de aquella empresa poco planificada se explica en que la convicción ideológica ha sido reemplazada tan solo por deseo de aventura y gloria, tal como vimos también en *Últimos espectadores del acorazado Potemkin*.

En segundo lugar, a pesar de que Rodríguez señala que su propósito es concentrarse en el relato de experiencias concretas—sensaciones, anécdotas y eventos específicos de su pasado combatiente—y no tanto en ofrecer retratos generales de la guerrilla en conjunto, la manera en que presenta los eventos, la precisión en las descripciones y la facilidad con que uno podría extrapolar dichas experiencias a otros escenarios, venezolanos o extranjeros, nos permite suponer que nada muy distinto ocurría en otras columnas guerrilleras. Por ello, puedo leer la experiencia relatada por Rodríguez en dos niveles: primero, en cuanto combatiente de una columna determinada, en una zona determinada y en un momento determinado, lo que explica bastante bien el origen de la gesta insurgente específica en la cual participó. En un segundo nivel, se puede poner en cuestionamiento la especificidad de dicha experiencia, ya que no hay razones para asumir que las circunstancias en otras filas o en otros espacios geográficos fueran muy diferentes. Este tránsito hacia la generalización está apoyado por una licencia (o más bien una decisión) estilística del autor: aunque la mayor parte de su relato está escrito en primera persona, como si quisiera reafirmar la idea de un testimonio que no pretende trascender la voz individual, por momentos cede la voz narrativa a otros personajes,

quienes relatan en primera persona lo que viene ocurriendo. Este gesto no solo permitiría leer el libro como una novela, sino que también desliza el deseo, quizá no del todo consciente, de dejar no solo una versión de primera mano sobre aspectos puntuales de lo experimentado, sino avanzar hacia la producción de una “historia” de las guerrillas de los años sesenta.

Entre las breñas se mueve en la tensión entre la experiencia individual como una serie de hechos particulares, y la experiencia repetida en distintos individuos como consecuencia de una estructura que las uniformiza. Por ejemplo, cuando relata cómo surgió el comando al que fue destinado, Rodríguez menciona a un hombre, cuyo nombre no es revelado, que había sido acusado de cometer un atentado. El anónimo inculcado del crimen tiene un amigo diputado que, buscando ayudarlo para que evite la persecución policial, lo conduce fuera de la ciudad. Amparado en su condición de diputado, evade los controles y consigue llegar a una zona alejada, montañosa, propicia para el surgimiento guerrillero, donde lo dejó con la misión de formar una guerrilla de la cual se convertiría en jefe. Solo tendría que encargarse de la organización y el mando, ya que el diputado le dijo que él “le enviaría la gente”. “Y le mandaron gente y entre esa gente caí yo”, concluye la anécdota el narrador (70). Este hecho librado al azar, en el cual una persona que ni siquiera se había planteado iniciar una guerrilla termina al mando de una formación, demuestra que la guerrilla empezó sin una planificación clara desde un inicio; un germen contaminado desde la raíz, sobre el cual no quedaba mucho más que esperar la llegada de una inminente catástrofe.

Una versión parecida sobre los hechos la encontramos en el testimonio de otra joven guerrillera, Ángela Zago, quien fue a combatir al monte cuando apenas había alcanzado los veinte años. Si, como veremos más adelante, el libro de Argelis Rodríguez termina con la frase “ya no queda nada”, haciendo referencia al resultado de las guerrillas, el título del libro-testimonio de Zago parece su versión más radical: *Aquí no ha pasado nada* (1972). Ya desde el título, el libro de Zago apunta en la misma dirección que el de Rodríguez: la experiencia guerrillera no sería más que un paréntesis dentro de una continuidad histórica para el cual dicha insurgencia pareció no haber tenido ningún efecto en la realidad. Pero también, de manera incluso más radical, el título de Zago apuntaría a que “aquí no ha pasado nada” se refiere no tanto (o no solo) a que la experiencia guerrillera se terminó sin haber producido ninguna consecuencia, sino a algo más literal: a que efectivamente en el día a día de la vida guerrillera, en esa vida cotidiana de combatiente, no ocurrió absolutamente nada digno de recordar. No batallas, no balas, no muertes: solo rutina y monotonía. Y esa carencia de épica, que el mismo Che Guevara resaltaba al mencionar que la vida guerrillera era tediosa y aburrida, pudo convertirse en el elemento que contradijo y terminó aniquilando la pulsión emotiva, el entusiasmo, el deseo de gloria, que Argenis Rodríguez apuntaba como motivación primaria para salir a combatir. Existe, por tanto, una brecha entre lo que se deseaba y lo que se consiguió; pero también, acaso más importante, una diferencia grande entre lo imaginado y lo que efectivamente llegó a vivirse—más allá del resultado.

Como preexistía una pulsión emotiva en un sector de la juventud venezolana de la época, solo faltaba que un grupo de personas los organizaran para dirigirlos hacia la catástrofe. Lo interesante es que esa conformación no se produce, como podría suponerse, bajo la forma de un ideal compartido; de acuerdo con la perspectiva de Rodríguez, los focos guerrilleros fueron formados de manera casi aleatoria y por circunstancias que poco o nada tenían que ver con un plan serio de tomar el control del Estado o de ejercer política. Por el contrario, más parece un retrato bastante temprano en el cual ser guerrillero era ante todo una cuestión de imagen: una forma de aparecer ante las cámaras, ante los compañeros o ante uno mismo. Por ello, una de las críticas más duras que el ex guerrillero dispara contra sus viejos compañeros de combate es su excesiva preocupación por la imagen personal, lo que ocasiona una patética impresión de ser “unos malos actores” (31):

aquello, repito, de que los hombres estuvieran allí, fuera de la carpa con las botas rotas, sin haber peleado todavía, aquello de que los hombres se fijaran tanto en sus barbas y se la pasaran mesándose las y mirándose en el río para sentir cómo les crecían, aquello me hizo sentir desdichado. Íbamos a morir de verdad, en medio de unas cuentas aclamaciones (las aclamaciones de los que nos habían metido allí), sobre un tablado derruido, todo lo más lejos del público grueso (32)

Este fragmento reafirma la idea de la guerrilla como representación (un teatro que ocurre lejos del *público*); la guerrilla es una construcción discursiva—literaria—dirigida a un destinatario: un lector ante el cual presentar su actuación. Nada muy distinto de lo que

en el capítulo anterior observamos con Luis de la Puente Uceda. Pero esta vez en sentido contrario: si de la Puente había conseguido atención de los medios prácticamente sin haber hecho nada, al menos en la versión ofrecida por la revista *Caretas*, en este caso los guerrilleros se encuentran “lejos del público grueso”: se cuidan las barbas, pero en vano: no van a aparecer en ninguna foto ni serán centro de ninguna noticia. Esta invisibilidad remarca la carencia de sentido de una batalla que, como señala el narrador, no solo parece condenada al fracaso sino que tampoco existe ninguna justificación para que sus protagonistas se encuentren en esa situación. No solo por una falta de certeza ideológica sobre la cual trabajar, sino también porque, en el momento de la acción, se manifiesta la enorme grieta entre la vida intelectual citadina y la realidad a la que se enfrentaban en las montañas donde iban a dar batalla: “Unos tipos que no conocían una región, que no sabían nada de cómo se debe vivir en un monte, unos tipos que no hacían más que pensar en su casa y cómo dormían y comían y lo que hacían tal o cual día.... Te puedes imaginar. No es tan difícil imaginarse esa situación” (73-74).

En esta especie de teatro del absurdo en que se ha convertido la guerrilla—o más bien que el campo de batalla ha revelado como tal—queda claro que los sacrificados son los guerrilleros, quienes a duras penas sobreviven en la montaña como los actores de una obra que otro han escrito (“aquellos que nos habían metido allí”). La victimización que subyace a dichas afirmaciones se justifica considerando que, a diferencia de la guerrilla en versión guevarista, en el caso venezolano los líderes no predicaban a través del ejemplo, ubicándose en primera línea de combate, sino que ni siquiera participaban del

mismo: son invisibles, dirigen desde afuera (“¿Qué sabe el partido de lo que pasa aquí?”, se pregunta uno de los jefes de la guerrilla, 125), mientras que los combatientes se ubican en una zona intermedia, donde en el mejor de los casos son una especie de aliados de sus superiores. Por tanto, un aspecto importante sobre el que conviene detenerse es el quiebre en la relación con los superiores, a partir del cual surge la desobediencia como una necesidad cotidiana que podría terminar convertida en una herramienta posible. Bajo esta perspectiva, los guerrilleros no son aliados de sus comandos superiores sino peones útiles de una guerra que los líderes afrontan en condiciones muy diferentes a las suyas. Los guerrilleros como hombres a quienes se ha entregado en sacrificio: en el lenguaje cristiano utilizado por Guevara, ser enviado al sacrificio no se explica tan solo por el abandono o la virtual desaparición de sus superiores, sino también por las circunstancias en que se han visto obligados a actuar. “Sobre un tablado derruido”, escribe Rodríguez, lo que demuestra no tanto las dificultades del territorio que debe enfrentar todo guerrillero, sino la imposibilidad de salir bien librado al final del combate. Estas dificultades explican también, al menos en parte, las rivalidades internas que el autor detecta en su grupo. Hay dos casos que demuestran muy bien este punto. Aunque cada uno de ellos representa una dificultad diferente, ambos apuntan a la pérdida del principio de autoridad al interior de las columnas insurgentes y, en consecuencia, a la desobediencia. El primero caso es del Carlos, uno de los jefes guerrilleros, a quien Rodríguez le dedica una buena cantidad de páginas del último tercio de su libro, especialmente en lo que corresponde a los problemas que surgen entre él y dos jefes anteriores (Vicente y el Zorro, todos los cuales

se van alternando la voz narrativa para contar la historia, lo que el libro remarca colocando subtítulos con el nombre de quien va a hablar).

De acuerdo con el relato de Rodríguez, el foco al que pertenecía estaba compuesto por cuarenta hombres y era comandado inicialmente por Vicente. Pero en un momento determinado, por “mandato del partido” y en contra de su propia voluntad, un hombre llamado Carlos llegó a asumir el liderazgo. Se convirtió así en el número uno, desplazó a Vicente al segundo lugar y al Zorro, que hasta ese momento era lugarteniente del anterior, al tercer puesto en el escalafón. Los problemas entre ellos no tardaron en comenzar y fueron poco a poco minando la unidad del grupo, sobre todo cuando quedó claro que cualquier intento de Carlos por recuperar el control sobre su tropa no tendría ningún resultado. Uno de los momentos más críticos ocurre cuando Carlos ordena subir una emisora de radio a la cima de un monte controlado por los guerrilleros. Tanto Vicente como el Zorro consideran errónea esta decisión, no solo por el peso del aparato sino porque implicaba un esfuerzo inútil: como estaban siendo perseguidos por el ejército, pronto se verían obligados a dejarla abandonada. Mientras empiezan el camino hacia la cima del monte, empujando el aparato, el Zorro inicia el siguiente diálogo:

—¿No crees que es todavía muy temprano para meter una emisora en estos lados?—le digo a Vicente con la voz lo suficientemente alta para que la oiga Carlos.

—Yo lo he dicho. Y más ahora que el ejército debe estar pisándonos los talones— responde Vicente con el mismo tono de voz (122)

Poco después, Vicente le dice al Zorro: “si esto sigue igual tú y yo vamos a tener que encargarnos de la gente” (125). En su punto más crítico, el primero le propone al segundo dividir las fuerzas y que los guerrilleros elijan si prefieren seguirlos a ellos o quedarse con el cada vez más debilitado Carlos. Este, por su parte, en su condición de involuntario nuevo jefe, quiso demostrar autoridad desde un inicio, para lo cual utilizó estrategias retóricas que pretendían adornar su pasado con hechos gloriosos, acaso imaginados. Pero esa estrategia dejó de funcionar ante las necesidades materiales: los guerrilleros empezaron a quejarse por la falta de comida, ya que las raciones eran muy escasas. Con la intención de aumentar la motivación de la tropa revolucionaria, Carlos llegó incluso a apoyarse en Ernesto Guevara: “dice el Che que un guerrillero puede aguantar hasta once días sin probar bocado, y nosotros no vamos a ser los menos” (123). Pero no obtiene ningún resultado. La inutilidad de la referencia al Che demuestra la diferencia entre los casos cubano y venezolano, como si la distancia entre ambas experiencias estuviera condensada en el acto cotidiano de la alimentación y las diferentes respuestas que producen sus dificultades: la capacidad de ayuno en unos y el rechazo a recibir raciones pequeñas en el otro. En segundo lugar, demuestra algo más importante: que la jerarquía dura, vertical, represiva, la autoridad de tinte religioso subyacente a la experiencia cubana, en la cual el sacrificio nunca era puesto en cuestionamiento, presenta en el caso venezolano una fractura grave. No existe aquí una visión apostólica del líder como ser incuestionado, sino que por el contrario la rebelión contra él es la norma. Como mencioné al empezar el análisis de este libro, quizá la respuesta es que existió un error de

origen: el “mensaje” que se quería transmitir, aquel por el que se supone que estaban peleando, no tenía sentido para los combatientes o simplemente lo desconocían.

Es en este punto, cuando es posible cuestionar al líder, juzgarlo como a cualquier otro, en lugar de seguirlo como si todo mandato fuera indiscutido, cuando se abre la posibilidad de una política secularizada; en los términos que vengo manejando, una política de alcance inmediato, que ya no descansa sobre el deseo teológico-totalizador de tomar el poder. Una vez roto ese deseo trascendente basado en preceptos religiosos que habían marcado las experiencias anteriormente analizadas, quedaba pendiente superar el individualismo narcisista para que todo objetivo de gloria personal alcance una dimensión social; es decir, una dimensión efectivamente política. Para evidenciar las dificultades de este traslado desde lo individual a lo social—tránsito imprescindible para que, de acuerdo con Thoreau la idea de desobediencia obtenga contenido político—retomemos la idea de guerrilla como una representación literaria: el teatro sin espectadores al que se refiere Rodríguez. Los personajes se sublevan contra el papel que les ha tocado asumir, y por tanto desobedecen a quien les toca dirigirlos—otros personajes de una trama desconocida. Y esto produce la secularización guerrillera a partir de la cual será posible establecer nuevas formas en que la política y la mirada sobre el Estado es percibida.

El segundo caso de desobediencia al que se refiere el libro es el de Pedro, jefe de otra columna que terminó sufriendo una revuelta interna. La gente “empezó a desobedecer” por la misma razón que en el caso de Carlos: motivados por el hambre, los

combatientes empezaron a bajar al río en busca de alimentos sin que hubieran recibido permiso. Ante esa situación, Pedro se volvió cada vez más solitario, huraño, callado, y al final “a la misma gente le dio por vejarlo, insultarlo, vejarlo con palabras y amenazarlo con las armas” (76). La única manera en que Pedro podía recuperar la dignidad perdida, señala Rodríguez, era muriendo a manos del enemigo. El problema, sigue el narrador, es que “no sabíamos por qué éramos enemigos o nos habíamos hecho enemigos de los que nos buscaban” (77-78). Esta ignorancia, y su consecuente indiferencia por el devenir de los acontecimientos, estuvo propiciada desde el inicio por la falta de convicción ideológica y por la manera aleatoria y sin planificación con que se organizaron los movimientos insurgentes. Sin embargo, es posible rescatar un aspecto positivo de este fracaso, que tiene exacta relación con esa misma carencia: la falta de orden, autoridad, planificación, convicción, trascendencia, todos los elementos que supuestamente debían conducir a un triunfo revolucionario, no se cumplen en absoluto, pero esas mismas limitaciones permiten alcanzar cierto grado de libertad: deshacerse de una jerarquía guerrilla inútil e injustificada no es tan solo un síntoma de inoperancia, incompetencia o timidez, sino que también abre el camino para que la pulsión de ruptura y transformación encuentre una forma material más propicia fuera de todos esos elementos; es decir, que los encuentre de una manera en la cual los preceptos religiosos ya no sean importantes y se pueda efectuar política secularizada.

Para comprobarlo es necesario detenerse en ejecutantes específicos, agentes que encarnan la idea de desobediencia arriba señalada. Uno de ellos es Mario, uno de los

primeros en rebelarse ante la autoridad de Carlos, a quien se describe como una persona “que siempre consigue lo que quiere” (135). Casado, con su mujer embarazada, Mario había servido en el Ejército. Gracias a esa formación militar, estaba acostumbrado a tomar decisiones rápidas y radicales, y tenía una manera distinta de encarar el conflicto. Por tanto, el entrenamiento en las fuerzas armadas, es decir en el seno del aparato oficial del Estado, surge como ventaja ya no solo por la posibilidad de penetrar el espacio estatal, sino por la subjetividad construida a partir del mismo y la adquisición de una serie de valores y habilidades útiles para ser utilizadas también al pelear una guerra revolucionaria, para lo cual los civiles se encuentran menos capacitados. Desde su experiencia militar, Mario sostiene que si le hubieran hecho caso desde el principio “la gente no hubiera pasado tanta hambre. Que han debido salir, bajar a los caseríos, asaltar al que se atravesara” (139). Mario muestra la necesidad de afrontar la guerra con otra perspectiva, con menos escrúpulos, pero también con mayor efectividad de la que puede conseguirse cuando es un civil (Carlos) quien está al mando de las operaciones militares¹³.

El caso de Mario no es, sin embargo, excepcional: por el contrario, está más cerca de constituirse en norma. De acuerdo con el relato de Rodríguez, a partir de cierto momento todos comenzaron a desertar en serie: quienes eran enviados a Caracas en busca de dinero o de cualquier otro tipo de apoyo prometido por el partido, nunca regresaban. Y lo peor es que en Caracas la misma gente del partido parecía haberlos abandonado en todo sentido, ya que no solo no recibían de ellos apoyo logístico sino que ni siquiera

contaban con su aprobación: “los jefes de Caracas no se querían venir. Por aquí vino uno diciendo que si el Congreso, que si los diputados, que si el Gobierno iba a caer sin necesidad de guerrillas, que si las guerrillas eran un estorbo, que eso lo estaban arreglando por otra vía” (144). Esta situación, además de confirmar que los soldados revolucionarios fueron enviados al sacrificio, marca el final de la guerrilla, o del relato escenificado como tal, ya que la puesta en escena no parece servirles para nada ni siquiera a los mismos autores del drama (“los jefes de Caracas”). Acaso en algún momento los guerrilleros cumplieron para los “jefes” la función de servirles como brazo armado que acompañe la lucha política. A la inversa de lo señalado por la célebre sentencia de Carl von Clausewitz—“la guerra es la continuación de la política por otros medios”—, en este caso la guerra aparece como el paso previo para ejecutar la verdadera política, que se entiende no se juega en el campo de batalla sino dentro de cierto marco oficial-institucional.

A partir de ese reconocimiento se produce la salida de la religiosidad a cambio de una vida secular, sin valores que trasciendan, por los cuales luchar. El sacrificio de los guerrilleros ya no es entonces por un objetivo en el que creen, sino que estos son víctimas de una lucha sobre la cual no tienen ninguna injerencia, lo que cancela cualquier posibilidad de luchar por algo diferente. Ni siquiera por la vía política tradicional—no revolucionaria—que quedará intacta para cuando todos los focos revolucionarios queden apagados. Por ello, en ese momento post-guerrillero volverá la política *sin* otros medios, para invertir la definición de von Clausewitz, y el Estado quedará intacto a pesar de haber

marcado cierta presencia militar como parte de las guerrillas. La libertad que se busca no era entonces la lucha contra el Estado ni contra el gobierno de turno ni contra ninguno de esos enemigos abstractos que ni siquiera entendían por qué eran tales. Por el contrario, la lucha auténtica, real, no etérea sino material, visible en la cotidianidad, ejecutada día a día, era contra los líderes guerrilleros. En contra de esa jerarquía guerrillera que los oprime, jefes que no saben por qué lo son y los mandan a luchar a muerte con quienes tampoco saben por qué son enemigos, el enemigo conocido, aquel que oprime no en la teoría sino en la propia experiencia, está al interior del mismo grupo. Por eso, la empresa guerrillera termina en desolación, abandono y cierta nostalgia por la época en que se creyó que ese relato podía tener algún futuro. Escribe el narrador que “por aquí ya no queda nada” y que “yo vengo de cuando al claro que *era* el campamento nada más que para acordarme de cuando *éramos* cuarenta hombres y ya *queríamos* salir peleando” (145, énfasis mío). La batalla está finalizada, remarcado por los tiempos verbales que usa cuando se refiere al momento de entusiasmo, si acaso lo hubo, después de que todo parece destruido, sobre todo las certezas que se tuvieron antes de subirse a la aventura del monte. Por el contrario, desobedecer la jerarquía conserva el potencial de quebrar en un futuro aquello que define a la institución militar. Sin embargo, las motivaciones a partir de las cuales se inició la lucha y su propio modo de organización impidieron que fuera posible crear una alternativa desde ella, pero dejaron abierta la posibilidad de un sistema político cercano al poder dual en el cual, a partir de la persistencia de cierta estructura preestablecida, que en líneas generales podríamos seguir llamando Estado, múltiples y simultáneas desobediencias vayan creando transformación.

Notas

¹ Como escribí en la introducción, esa sería por ejemplo la lectura de John Beverley en *Latinamericanism After 9/11*

² Cicariello-Maher, George. *We Created Chávez. A People's History of the Venezuelan Revolution*. Durham, Duke University Press, 2013.

³ Garrido añade que la llegada de Kléber Ramírez, ex dirigente del PRV, al MBR-200, significó un reconocimiento a las ideas de Bravo (2002).

⁴ También conocido como Pacto de Nueva York, el Punto Fijo fue el acuerdo entre tres partidos venezolanos firmado después de la caída de la dictadura de Marco Pérez Jiménez en 1958: Acción Democrática (AD), Unión Republicana Democrática (URD) y COPEI, dejando de lado al Partido Comunista Venezolano. Posteriormente, con la salida de URD el sistema redujo el sistema político venezolano a un bipartidismo que controló el poder hasta el triunfo de Hugo Chávez en las elecciones de fines de 1998.

⁵ Bravo adquirió celebridad internacional a inicios de los sesenta, después de que fundó el Frente Guerrillero José Leonardo Chirinos en 1962, y después cuando a partir de 1966 dirigió el Partido de la Revolución Venezolana (PRV), cuyo brazo armado fueron las Fuerzas Armadas de Liberación Nacional (FALN) y del que Hugo Chávez fue miembro hasta 1986 cuando se produce su ruptura con el grupo anterior que venía desde la guerrilla. De esa manera, Bravo se instaló como candidato natural a cubrir la típica ansiedad latinoamericana de la época por encontrar análogos a los líderes de la Revolución Cubana. Por ello, se le señaló como el posible “Fidel venezolano”, lo que fue reafirmado cuando Regis Debrays arriesgó su vida al internarse en la zona guerrillera de Falcón, en 1963, con el propósito de entrevistarle clandestinamente (Garrido,

XXXV). Fabricio Ojeda, por su parte, tal como indica la reseña biográfica del libro de testimonios de Garrido, representa un caso que puede ser considerado paradigmático para la izquierda latinoamericana de la época: primero fue periodista opositor durante el régimen de Pérez Jiménez; luego, elegido diputado tras la caída de la dictadura; más tarde, desencantado de la política formal, renunció a su actividad parlamentaria y se incorporó al movimiento guerrillero. Asesinado por el ejército en 1966, Ojeda fue en palabras de Douglas Bravo “la principal figura política del movimiento guerrillero y el dirigente más conocido por la opinión pública” (Peña 124). Sin embargo, la elección de ambos para este trabajo no es sin embargo simple cuestión de popularidad, sino que también está relacionada con su posición dentro de la jerarquía revolucionaria: tras la expulsión de Bravo del Partido Comunista Venezolano (PCV) en 1965, se organizó el Frente de Liberación Nacional (FLN) como un intento de articular las fuerzas dispersas. Ojeda fue elegido Presidente del Comité Ejecutivo y Bravo designado Primer Comandante de su aparato militar—FALN—(Ojeda 2006, 4).

⁶ Al respecto, ver la introducción y los capítulos iniciales de Idelber Avelar (*The Untimely Present*. Duke University Press, 1999) y de Sergio Villalobos-Ruminott (*Soberanías en suspenso*. La Cebra Ediciones, 2013).

⁷ Libro publicado en 1991, que Bravo escribió en coautoría con Argelia Melet.

⁸ Esta necesidad de mantenerse en un lugar exterior al sistema democrático surge naturalmente ante el hecho, señalado por Douglas Bravo, de que la alianza conocida como Punto Fijo dominaba el espectro político venezolano con tal poder que incluso la oposición era *parte constitutiva* de la fuerza dominante.

⁹ Utilizo real entrecomillado porque se puede cuestionar hasta qué punto las vidas de ambos terminan siendo reemplazadas por el reflejo de aquellos que investigan.

¹⁰ Las ideas de Phil Abrams sobre la doble dimensión del Estado (una como realidad material y la otra como efecto ideológico) pueden ser entendidas también bajo esta perspectiva.

¹¹ Aunque, curiosamente, fue publicada el mismo año en que Hugo Chávez ganó las elecciones presidenciales, lo que no puede decirse que haya sido sorpresivo para nadie en la Venezuela de la época, por mucho que la autora haya empezado a escribir su novela años antes.

¹² En su caso fue la negativa a pagar impuestos porque consideraba que el uso que el Estado norteamericano le daba al dinero recaudado por sus ciudadanos, financiar una guerra contra México, no tenía un propósito legítimo. Esto lo llevó a una breve estadía en la cárcel, pero esa es una situación biográfica que no debe afectar las ideas que contiene su ensayo.

¹³ Lo curioso es que hacia el final del libro de Rodríguez, cuando se hace una especie de recuento de cómo termina el ciclo guerrillero de algunos personajes, se menciona que Mario volvió al lado de su mujer y se consiguió un trabajo como chofer de una cervecería. A sus amigos les cuenta que “arriba había llegado hasta capitán” (143), como si quisiera resaltar que en la guerrilla fuera mucho más sencillo trepar en jerarquía, con lo que queda implícito que pertenecer a la misma fuera bastante menos serio que su equivalente en la vida militar oficial. Esa es otra razón por la que abandona.

EPÍLOGO

Muchas cosas han cambiado desde el inicio de este proyecto; algunas de ellas, tal como efectivamente me gusta pensar, ponen a prueba lo que fui descubriendo a lo largo del proceso de escritura. La primera idea, vaga, sobre este proyecto surgió a inicios de 2012, cuando empezaba mi segundo semestre de doctorado, y se afinó el primer verano después de iniciar el doctorado. Desde entonces, de manera especial gracias a las conversaciones con Román de la Campa, quedé convencido de que debía escribir comenzando con la Revolución Cubana, hito inevitable para estudiar la insurgencia latinoamericana de la segunda mitad del siglo 20. Poco después, por conocimiento previo y por esas marcas de origen a veces difíciles de borrar, pero también por el intento de restablecer en la memoria histórica eventos revolucionarios después opacados o eliminados del todo por la aparición de Sendero Luminoso, decidí incluir las guerrillas de Perú; y casi de inmediato, resolví continuar el trabajo con el proceso venezolano.

Sin embargo, como adelanté al inicio, en los últimos dos años muchos eventos han cuestionado estas ideas y las han puesto a prueba. Quiero mencionar algunas de ellas, que trazarán el camino de lo que puede venir para este trabajo. Primero, la muerte de Hugo Chávez, inesperada cuando empecé este proyecto, y el ascenso de Nicolás Maduro a la presidencia. En un futuro me será necesario también evaluar el “chavismo sin Chávez” de otra manera: si se le pensaba como deseo cuando Chávez estaba vivo, con su muerte el sentido de la frase cambia. Y habrá que estudiarla.

Un segundo evento ha sacudido algunos de los presupuestos con los cuales pensaba estructurar este trabajo. Inicialmente, el plan era escribir cuatro capítulos, para lo cual hubiera requerido permanecer un sexto año como estudiante doctoral. Pero se presentó la oportunidad de iniciar mi carrera de profesor en Bryn Mawr College, con lo cual mi director de tesis y yo decidimos que estaba bien dejar el trabajo en tres capítulos. En consecuencia, ese cuarto capítulo, para el que estuve investigando, podría formar parte de este trabajo cuando lo transforme en manuscrito para ser publicado como libro. Ese cuarto capítulo iba a abordar, desde una serie de materiales en su mayoría poco conocidos, la experiencia del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN).

Podría decirse que toda tesis es un trabajo de ficción, pero quizá esta lo es de manera especial. Me refiero al proceso de construir una historia, pero quizá también una teleología: desde la Revolución Cubana hasta la Revolución Zapatista, de acuerdo al diseño original de este proyecto, se pasaba de la política insurgente religiosa a la secular absoluta, con dos etapas intermedias (Perú y Venezuela). En un inicio, como estudié en el primer capítulo sobre todo en Ernesto Guevara, la base religiosa era imprescindible; luego pasábamos por momentos en que la política se mostraba efectiva cuando se ejecutaba al margen del deseo de captura del aparato estatal, como ocurrió en lugares específicos con las guerrillas peruanas; más adelante llegábamos a interpretar el chavismo como una especie de poder dual en que el Estado funcionaba como garante de un poder popular, con lo que la “captura” dejaba paso al “uso” del aparato estatal; y finalmente, llegábamos al EZLN, lo que en mi plan original era el término de una

secuencia donde se buscaban ya no el control estatal sino todo lo contrario: la acción fuera de sus márgenes. Sin embargo, en octubre de 2016, sorpresivamente el EZLN anunció su intención de presentarse como partido político en las elecciones presidenciales mexicanas de 2018. Aunque todavía no queda muy claro qué ocurrirá, una hipotética candidatura zapatista podría poner en crisis el modelo hacia el que venía avanzando. O, más interesante, me obligaría a un cambio de dirección en el análisis de dicha experiencia.

Existen otros hechos recientes que de uno u otro modo se vinculan al tema aquí trabajado (que siempre pensé contemporáneo, quizá tantos sucesos que alteran su curso lo demuestren). Por ejemplo, la firma del Acuerdo de Paz entre el gobierno colombiano y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) en junio de 2016. Y aunque el posterior plebiscito para refrendar el acuerdo no obtuvo mayoría entre la población, el Premio Nobel de la Paz a Santos permite suponer no solo que la voluntad de mantener el tema en agenda sigue intacta. Muchas veces me han preguntado por qué no he incluido Colombia en este trabajo, tomando en cuenta que es la experiencia subversiva más larga de Latinoamérica y una de las que cuenta con mayor cantidad de víctimas. Fuera de la complejidad de la experiencia, por sus líderes sucesivos, su mezcla con la política y con el narcotráfico, el hecho de que sea un proceso vigente creo que lo alejaron del pensamiento hacia una zona oscura de difícil acceso, terreno pantanoso en que muy pocos se han atrevido a adentrarse –y confieso que esa misma razón es la que me frenó. Acaso su final sea la ocasión de pensar a fondo en esa experiencia.

Otro suceso inesperado, mucho más vinculado a este trabajo, tiene que ver con la sorpresiva elección presidencial de Donald Trump como presidente de Estados Unidos. Si uno de los presupuestos de este trabajo es que el Estado no puede ser utilizado como fuente de cambio porque ha perdido su capacidad de ejecución, el gobierno de Trump pondrá a prueba si es cierto que dicho pérdida de poder por parte del Estado es real o no.

Finalmente, aunque para este trabajo tenga solo una importancia simbólica, la muerte de Fidel Castro llegó durante la escritura de este pequeño epílogo. Por todas esas razones, el clima es cambiante y puede llevarme a continuar este trabajo de formas muy diversas, a partir otra vez desde el inicio, o también a abandonarlo. Pero en cualquier caso quisiera destacar que no su posible anacronismo sino más bien su vigencia (al menos del tema, no de su modesta ejecución), lo que dejarán este trabajo convertido en cualquier cosa que sea en el futuro.

BIBLIOGRAFÍA

Abrahams, Phillip. "Notes on the difficulty of studying the State". En Sharma et al. *The Anthropology of the State*. Malden: Blackwell, 2006. Print.

Agamben, Giorgio. *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*. Stanford: Stanford University Press, 1998. Print.

----- *Potentialities*. Stanford: Stanford University Press, 2000. Print.

----- *State of Exception*. Chicago: University of Chicago, 2005. Print

Ali, Tariq (entrevista). "Venezuela: Changing the World by Taking Power". Julio 2004. <http://venezuelanalysis.com/analysis/598> (marzo 2014).

Althusser. Louis. "Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes towards an Investigation)". En Sharma et al. *The Anthropology of the State*. Malden: Blackwell, 2006. Print.

Anderson, Perry. "Renewals". *New Left Review* 1, January-February 2000. <http://newleftreview.org/II/1/perry-anderson-renewals> (setiembre 2014).

Badiou, Alain. *Philosophy for Militants*. London: Verso, 2012.

Beasley-Murray, Jon. *Posthegemony: Political Theory and Latin America*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010. Print.

Béjar Rivera, Héctor. *Perú 1965: Apuntes sobre una experiencia guerrillera*. La Habana: Casa de las Américas, 1969. Print.

Beverley, John. *Latinamericanism After 9/11*. Durham: Duke University Press, 2011. Print.

----- “El ultraizquierdismo: enfermedad infantil de la academia”.
Alter/nativas. N. 1, 2013. <http://alternativas.osu.edu/es/issues/autumn-2013/essays/beverley.html> (junio 2014).

Blanco, Hugo. *Tierra o muerte. Las luchas campesinas en el Perú*. México DF: Siglo Veintiuno Editores, 1974. Print.

----- *El camino de nuestra revolución*. Lima: Ediciones Revolución Peruana, 1972. Print.

Borges, Jorge Luis. *Ficciones*. Buenos Aires: Emecé, 2005. Print.

Bosteels, Bruno. *The Actuality of Communism*. London: Verso, 2011. Print.

Brown, Wendy. “Neoliberalism and the End of Liberal Democracy.” *Theory and Event*, 7:1 (2003). Print.

Bravo, Douglas y Argelia Melet. *La otra crisis. Otra historia, otro camino*. Caracas: OriJinal Editores, 1991. Print.

Callinicos, Alex. “How do we deal with the State?” *Socialist Review*, N. 272, pp. 11-13. Print.

Castañeda, Jorge. *Compañero: the life and death of Che Guevara*. New York: Knopf, 1997. Print.

Castro, Fidel. "Palabras a los intelectuales" (1961).
<http://www.min.cult.cu/loader.php?sec=historia&cont=palabrasalosintelectuales>
 (setiembre 2014).

Che. Dir: Steve Soderbergh. Perf: Benicio del Toro, Demián Bichir, Rodrigo Santoro. Telecinco Cinema, Wild Bunch, Section Eight Productions, 2008. DVD.

Che. Comandante amigo. Dir: Bernabé Hernández, 1978.

Cicariello-Maher, George. *We Created Chávez. A People's History of the Venezuelan Revolution*. Durham: Duke University Press, 2013. Print.

Clark, T.J. "For a Left With No Future". *New Left Review* 74. March-April 2012.
<http://newleftreview.org/II/74/t-j-clark-for-a-left-with-no-future> (junio 2014).

Clarke, Simon (ed.) *The State Debate*. London: McMillian, 1991. Print.

Debrays, Régis. *Revolución en la Revolución*. La Habana: Casa de las Américas, 1967. Print.

De la Campa, Román. *Latin Americanism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999. Print.

De la Puente Uceda. *El camino de la revolución*. Lima: Ediciones Voz Rebelde, 1976. Print.

----- *La reforma del agro peruano*. Lima: Ediciones Ensayos Sociales, 1966. Print.

Diarios de motocicleta. Dir: Walter Salles. Perf: Gael García Bernal, Rodrigo de la Serna, Mercedes Morán, Jean Pierre Noher. FilmFour, BD Cine, 2004. DVD.

Duchesne Winter, Juan. *La guerrilla narrada: acción, acontecimiento, sujeto*. San Juan: Ediciones Callejón, 2010. Print.

Foucault, Michel. *The Birth of Biopolitics*. London: Picador, 2010. Print.

Garrido, Alberto. *Guerrilla y conspiración militar en Venezuela. Testimonios de Douglas Bravo, William Izarra y Francisco Prada*. Caracas: José Agustín Catalá Editor, 1999. Print.

Gramsci, Antonio. *Letters from Prison*. New York: Columbia University Press, 1994. Print.

Guha, Ranajit. *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*. Delhi: Oxford University Press, 1983. Print.

Hardt, Michael y Antonio Negri. *Empire*. Cambridge: Harvard University Press, 2000. Print.

Guevara, Ernesto. *La guerra de guerrillas*. Montevideo: Provincias Unidas, 1968.
Print.

----- *Pasajes de la guerra revolucionaria: Cuba 1959-1969*. La
Habana, Editora Política, 2003. Print.

----- *El diario del Che en Bolivia*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno
Argentina Editores, 1973. Print.

Holloway, John. *Change the World Without Taking Power. The Meaning of
Revolution Today*. New York: Pluto Press, 2010. Print.

----- *Zapatista! Reinventing Revolution in Mexico*. London: Pluto Press,
1998. Print.

Jameson, Fredric. "A New Reading of *Capital*". *Mediations* 25.2, Fall 2010.
<http://www.mediationsjournal.org/articles/a-new-reading-of-capital> (julio 2014).

Kalyvas, Stathis. *The Logic of Violence in Civil War*. New York: Cambridge
University Press, 2006. Print.

Kohn, Margaret. *Radical Space: Building the House of the People*. Ithaca: Cornell
University Press, 2003. Print.

Lefebvre, Henri. *State, Space, World*. Minneapolis: University of Minnesota
Press, 2009. Print.

Lemke, Thomas. "The Birth of Bio-Politics: Michel Foucault's lecture at the College de France on Neoliberal Governmentality." *Economy and Society*, 30: 2, 2001, pp. 190-207. Print.

Lenin, Vladimir. *The State and Revolution*. London: Penguin, 1993. Print.

Mercado, Roger. *Las guerrillas del Perú*. Lima, Editorial de Cultura Popular, 1982. Print.

Mitchell, Timothy. "Society, Economy and the State Effect". En Sharma et al. *The Anthropology of the State*. Malden: Blackwell, 2006. Print.

Negri, Antonio. *Insurgencies. Constituent Power and the modern State*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999. Print.

Neira, Hugo. *Cuzco: Tierra o muerte*. Lima: Problemas de hoy, 1964. Print.

Ojeda, Fabricio. *La guerra del pueblo*. Caracas: Editorial Domingo Fuentes, 1970. Print.

----- *Hacia el poder revolucionario*. Caracas, Asamblea Nacional de la República Bolivariana de Venezuela, 2006. Print.

Peña, Alfredo. *Conversaciones con Douglas Bravo*. Caracas, Editorial El Ateneo, 1978. Print.

Piglia, Ricardo. *Crítica y ficción*. Barcelona: Anagrama, 2001(a).

----- *Respiración artificial*. Barcelona: Anagrama, 2001(b).

----- *El último lector*. Barcelona: Anagrama, 2005.

Poulantzas, Nico y Stuart Hall. *State, Power, Socialism*. Londo: Verso, 2014.

Print.

Rama, Ángel. *La ciudad letrada*. Hannover: Ediciones del Norte, 1983. Print.

Ramírez, Kleber. *Historia documental del 4 de febrero*. Caracas: Gobierno Bolivariano de Venezuela, 2012.

----- *Venezuela: la IV República (o la total transformación del Estado)*. Caracas: (s/n), 1991. Print.

Rendón, Silvio. “1962, Jauja: El policía que quiso iniciar una guerrilla”.

Publicado en Gran Combo Club el 3 de diciembre de 2008 en

<http://grancomboclub.com/2008/12/1962-jauja-el-polica-que-quiso-iniciar.html> Visitado el 18 de marzo de 2016.

Vargas Llosa, Mario. *Historia de Mayta*. Caracas: Seix Barral, 1984. Print.

Sader, Emir. *The New Mole*. London: Verso, 2011. Print.

Schmitt. Carl. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Chicago: University of Chicago Press, 2005. Print.

----- *The Concept of the Political*. Chicago: University of Chicago Press, 2007. Print.

----- *Theory of the Partisan*. New York: Telos Press Publishing, 2007.

Sharma, Aradhana y Akhill Gupta. *The Anthropology of the State*. Malden: Blackwell, 2006. Print.

Sorensen, Diana. *A Turbulent Decade Remembered. Scenes from the Latin American Sixties*. Stanford: Stanford University Press, 2007. Print.

Taibo II, Paco Ignacio. *Ernesto Guevara, también conocido como el Che*. Barcelona: Planeta, 1996. Print.

Thomas, Peter D. *The Gramscian Moment. Philosophy, Hegemony and Marxism*. Leiden: Brill, 2009. Print.

Una foto recorre el mundo. Dir: Pedro Chaskel. ICAIC, 1981. DVD.

Villalobos-Ruminott, Sergio. *Soberanías en suspenso. Imaginación y violencia en América Latina*. Lanús: Ediciones La Cebra, 2013. Print.

Watkins, Susan. "Presentism? A Reply to T.J. Clark". *New Left Review* 74. March-April 2012. <http://newleftreview.org/II/74/susan-watkins-presentism> (junio 2014).

Weber, Max. "Politics as a Vocation". En Weber, Max *The Vocation Lectures*. Indianapolis: Hackett Pub, 2004. Print.

Weinstein, Jeremy M. *Inside Rebellion. The Politics of Insurgent Violence*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. Print.

Williams, Gareth. *The Other Side of the Popular: Neoliberalism and Subalternity in Latin America*. Durham: Duke University Press, 2002. Print.

Zavaleta Mercado, René. *El poder dual en América Latina: estudio de los casos de Bolivia y Chile*. México DF: Siglo XXI Editores, 1974. Print.