

¿Por qué el campesino ante la ley no pudo enfrentar al guardián?: Reflexiones por una genealogía del enfrentamiento.

Mira, Julieta.

Cita:

Mira, Julieta. (2000). *¿Por qué el campesino ante la ley no pudo enfrentar al guardián?: Reflexiones por una genealogía del enfrentamiento. IV Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-033/308>

**¿Por qué el campesino ante la ley no pudo enfrentar al guardián?
Reflexiones por una genealogía del enfrentamiento.**

Julieta Mira, (Socióloga – UBA - Tel.: 4242-2334, julietamira@lycos.com)

*“Ante las puertas de la ley hay un guardián.
Un campesino se llega hasta ese guardián y le pide
le permita entrar en la ley, pero el guardián le dice que
por ahora no se lo puede permitir.”*

Franz Kafka, 1919

I Desde las puertas de la ley

Luego de un extenso recorrido de lecturas y reflexiones individuales y sobre todo colectivas (*), tomando como disparador el relato *Ante la ley* de *Franz Kafka* (**), he elegido pensar este trabajo a partir de una pregunta, tan nodal como recurrente, que se muestra inagotable: **¿Por qué el campesino no pudo enfrentar al guardián?** Y desde ésta, es posible visualizar una multiplicidad de interrogantes enlazados, conducentes a un grado mayor de abstracción, entre ellos: **¿En qué condiciones es posible el enfrentamiento con el poder? ¿Qué impide éste enfrentamiento?**

Se ensayará la búsqueda de las respuestas, con el objetivo de dar cuenta de algunos aspectos de la **gramática del sometimiento**, a partir de la cual sea factible -por efecto de la reflexión invertida- pensar los elementos emergentes para una genealogía de la lucha, vale decir, una **genealogía del desnudo enfrentamiento al poder**. Porque, ejercitar una renovada mirada y una re-lectura sobre la **dicotomía potencia-impotencia** puede colaborar, en un sentido revelador, con nuestra aproximación al devenir político, social, económico y cultural hasta nuestros días.

Con esta idea rectora, que pone en combate la espada del sometimiento con la espada del enfrentamiento, propongo una metodología de análisis que hilvane: acontecimientos literarios, sucesos históricos y pensamientos teóricos. Lo que se traduce, en tomar como fuentes inspiradoras no sólo al texto de *Kafka* sino también a la historia de la *Comuna de París* (1871). Operación que al mismo tiempo significa, poner en **válido diálogo a la palabra literaria con la palabra divina y la palabra del poder**. Y desde allí, organizar las diversas lecturas y escrituras posibles, escuchar las voces -logos- y los silencios, y por último confrontar lo real con su representación.

Entonces, así como los caminos de la *literatura del trapecio*, desembocan en la des-velación de la realidad mantenida a oscuras, intentaremos que el camino aquí propuesto sea capaz de conducirnos a arrojar luz para desvelar a los personajes kafkianos: ¿Quiénes son el campesino y el

(*) Trabajo de pensamiento colectivo desarrollado en “El Taller”, un taller sobre teoría y filosofía política, que coordina Alejandro Horowicz y del cual participo desde hace algunos años. También agradezco los comentarios, las sugerencias y las correcciones de Karina Vázquez.

(**) Para Martín Hopenhayn, este cuento se llama *Las Tablas de la Ley* –lo que para él le imprimiría un sello bíblico- y también guardaría correlación con un capítulo de *El Proceso* (ver 1983: 34, 126-127 y 133).

guardián? ¿Ellos pueden reencarnarse? Si la última respuesta es afirmativa: ¿En quiénes pueden lograr sucesivas encarnaciones? Paralelamente, invito a escudriñar –sufriendo- las angustias a las que nos somete *Kafka*: ¿Qué significa estar ante la ley? ¿Qué es y qué representa la ley? ¿Qué implica entrar en la ley? ¿Por qué se muere ante la ley? En consecuencia, el hamletiano *that is the question* se inscribe a sangre y fuego, auto-preguntándonos en temerosa voz baja: **¿Somos todos campesinos?**

II ¿Por qué el campesino no pudo enfrentar al guardián?

a) ¿Cómo leer lo que sucede y lo que sucede detrás?

Louis Althusser nos advierte, en su lectura de *El Capital*, sobre los secretos constitutivos de los textos en tanto pueden encontrarse articulados al son de preguntas no formuladas o ausentes y, en estos casos, una exhaustiva lectura nos conduce -casi sin opción- a **reponer la parte no escrita del texto**.

Bajo esta lógica, ¿Qué hay detrás del no-enfrentamiento del campesino? ¿A qué remite ésta impotencia? Podríamos sostener que de espaldas a este relato: laten los resultados de batallas pasadas, retumban viejas derrotas, cruje la amenaza de muerte. Y si a su vez, sumamos la hipótesis de *Carl Schmitt*, en *Hamlet o Hécuba. La irrupción del tiempo en el drama*, que precisamente considera que en todo relato emerge la historia, una historia temible que en *Kafka* es también una realidad totalizadora y totalitaria (*Hopenhayn*, 1983). De este modo, no podemos dejar de leer en el autor de *Ante la ley* –aunque él directamente no se lo proponga- las derrotas campesinas, entre las que se encuentra la revuelta alemana de 1525 liderada por *Thomas Münzer*.

Ya que es una cuestión fundante en la historia, lo diremos otra vez: **las derrotas del pasado se replican y se vuelven derrota en el hoy porque se erigen en nueva derrota**. Mientras que lo específico de este retorno es que es una derrota sin batalla, es una derrota antes de la lucha y así se vuelve una derrota oracular-teológica, y por ende adquiere las características de la ley divina convirtiéndose en: eterna, ahistórica e irreversible. Es una **amenaza de derrota** que deviene derrota real, y este devenir si es evitable en tanto podamos distinguir la amenaza de su materialización, que es una materialización pasiva y en clave teológica-mercantil. ¿Por qué también es mercantil? Porque es una derrota que sigue la lógica de la reproducción y convierte en abstracciones a los sujetos y a sus relaciones. En este sentido, el

hombre-campesino que enajena su cuerpo y aliena su ser, se cosifica y se vuelve mercancía.

Es este contexto, especular y fantasmagórico, él que ha constituido históricamente a los sujetos que representan la escena sincrónica de *Kafka*, y que trae a nuestro presente los sedimentos tan volátiles en el aire como las huellas esencialmente carnales, de ese pasado amenazante que se reproduce continuamente en un flagelante ahora.

b) ¿Qué impide el enfrentamiento con el poder?

¿Qué vemos en la historia solitaria del campesino derrotado? Observamos que la ley “a secas” remite y se ensambla a **la gramática de la ley de la divinidad monoteísta**, que emerge como la única fuerza autorizada a regir sobre la vida y la muerte -que *Hobbes* traspasa a exclusiva potestad del Estado- y de investir todo poder en forma legítima.

Bajo esta lógica, el campesino se constituye en campesino en tanto no puede enfrentar-se a la amenaza invisiblemente mortal de la ley, tan invisible como el infierno o el cielo; mientras el guardián puede serlo en tanto el campesino es subjetivamente constituido para temer la amenaza de muerte, para quedar inmóvil ante la ley, ante el Dios, ante el poder. El campesino está de-sarmado, y los pertrechos preparados para el viaje y utilizados para sobornar al guardián simbolizan grotesca y ridículamente esta situación de minusvalía.

Sabemos que la ley originaria, ley cristiana – teológica, instauro al pecado como: la malla que captura, contiene y paraliza el espíritu libertario de cada hombre, y la estructura básica de cualquier desobediencia a toda autoridad constituida. La culpa funciona como el mecanismo interno de diseminación y potenciación del pecado, que se asocia a la *mala conciencia*. La vigilancia y el castigo, actúan como los dispositivos externos que desde el poder se ocupan del cumplimiento de la ley y del ajuste de las disfunciones, sin embargo es imprescindible notar que la mayor fuerza de estos mecanismos se logra cuando cada sujeto -en este caso por sujetado- los interioriza.

Así, el pecado, que tiene inserta la amenaza de muerte o según *Lutero* es el “aguijón de la muerte” (1988: 246), mueve los engranajes que clausuran la lucha e instauran la obediencia, el obediente sometimiento al señor y al Dios. Con la instauración y la vigencia de la ley, como contrapartida el hombre sólo puede ser pecador, pecador y esclavo por ello, dice San Pablo: “...porque sin la Ley el pecado está muerto” (1965: 1350 [7-7]). Con este entramado, cobra sentido pensar la ley como represión y al campesino como acusado o penitente. Desobedecer es pecar y pecar es desobedecer. No pecar para el campesino requiere no actuar y no seguir la voluntad rebelde de la carne guiada por la ley del pecado sino gobernarla (*Lutero*, 1988: 247, 255).

¿Por qué es tan efectiva la amenaza de muerte invisible de la ley? ¿Por qué está tan arraigada la amenaza en la *mala conciencia* del campesino que imposibilita todo mínimo acto o movimiento? Porque la amenaza de muerte de la ley tiene una impronta indiscutiblemente teológica. Porque estar ante la ley, es re-ocupar el lugar aterrado por el miedo a la muerte del pueblo de *Moisés* y al mismo tiempo aceptar que la ley nos informa –en su sentido originario- que somos pecadores y no podremos dejar de serlo. Porque es imposible la existencia de un enfrentamiento sin que ambos sujetos que lo encarnen tengan un cierto poder –que *Hegel* llama eticidad- y se encuentren armados para la confrontación. Porque la ley, como lo deja en claro *Lutero*, instauro la legalidad de la impotencia y la legalidad de la esclavitud.

En tanto la fe es lo único que puede tener el hombre sometido por el miedo, y por ese motivo “... la fe sola, sin obras, justifica, liberta y salva...” (*Lutero*, 1988: 237). Entonces, ¿Dónde pone su fe el campesino? La fe queda reducida a la espera –una espera recubierta de cierta comodidad y seguridad- que da cuenta de las condiciones del pacto divino. Así se instauro “la trampa”, que consiste en que la amenaza no conlleva al enfrentamiento, sino todo lo contrario. La amenaza conduce al pacto y éste a la confiscación de: la acción, la decisión y la voluntad.

El pacto, en palabras de *Hobbes*, significa que solo una parte se obliga –el ciudadano- a entregar sus derechos naturales a cambio de una promesa a futuro por la otra parte –el poder simbolizado por el Leviatan-. En el marco del pacto hobbesiano, no hay derecho de rebelión ni de resistencia, excepto cuando pelagra la propia vida, porque justamente fue el miedo a la muerte violenta el que condujo a que por temor los hombres pacten, y desde luego se condena el tiranicidio. **El pacto, tanto teológico como terrenal, instauro la obediencia en el “más acá”**, dice el autor del *De Cive*:

“... en un Estado cristiano, **se debe a los soberanos obediencia en todo**, tanto en lo espiritual como en lo temporal. Es indiscutible también que un ciudadano cristiano debe la misma obediencia en todos los asuntos temporales al soberano, aun si no es cristiano.” (1987: 359) –la negrita es de J.M.-

En suma, el sometimiento terrenal es a cambio de la promesa de la vida eterna en el paraíso del “más allá”, en otras palabras, es válido afirmar que **la gramática del sometimiento y de la obediencia es teológica**. Por estos motivos, *Marx* establece que la crítica teológica es primer eslabón de toda crítica y el camino para arribar a la crítica política. En términos mercantiles, la paga en la tierra se supone directamente proporcional a los bienes a gozar en la otra vida, aunque es necesario dejar en claro que no corre para todos el mismo pacto, no somos iguales en la tierra y ese es parte del precio que algunos deben pagar -sin derecho a protestar- por la salvación colectiva. La *mala conciencia* del campesino interpreta una pseudo-promesa de las palabras del guardián, un pacto implícito, que supone en la espera la posibilidad de poder entrar en la ley. El “por ahora no” del guardián es una de las posibles formas de reafirmar el espacio-tiempo del paraíso en el “más allá”,

lo que equivale a re-articular la promesa divina y sus efectos paralizantes en el presente.

La imposibilidad misma del enfrentamiento a los designios divinos y metonímicamente, por continuidad y desplazamiento, a los designios-leyes emanados de cualquier autoridad se inscribe textualmente en *La Epístola a los Romanos* y en el *Sacrificio de Isaac* -en réplica folklórica con la tragedia de *Ifigenia*-. En el primero de los casos, *San Pablo* en referencia a La verdadera circuncisión afirma:

“25 Ciertamente que la circuncisión es provechosa si guardas la Ley; pero si la traspasas, tu circuncisión se hace prepucio. 26 Mientras que, si el incircunciso guarda los preceptos de la Ley, ¿no será tenido por circuncidado? 27 Por tanto, el incircunciso natural que cumple la Ley te juzgará a ti, que, a pesar de tener la letra y la circuncisión, traspasas la Ley.” (1965: 1345 [2]).

En el segundo caso, *Søren Kierkegaard*, nos ofrece una serie de posibles variaciones de los sucesos hacia el monte Moria en cumplimiento de la voz del Dios que ordenaba la muerte en holocausto del unigénito de *Abraham*, el filicidio utilizado como medio de prueba de fe y de obediencia, y prueba del temor a Dios. Sin embargo, lo que a nosotros nos importa es saber: ¿Por cuáles motivos no es posible que este hombre anciano se revele a una orden despiadada? La ofensa -y la cadena mercantil de equivalentes que esta acción desencadenaría- al Dios Todo Poderoso en él que cree es mucho más desgarradora que el asesinato de su propio hijo, retomando las variaciones kierkegaardianas, la pérdida de la fe es mucho más insoportable que el pecado más terrible. Porque la fe, en *La Epístola a los Romanos*, es la que justifica y *Abraham* es su exponente máximo porque al creer en Dios “...le fue computada la fe por justicia.” (1965: 1347 [4-9]), conservó a su hijo y fue investido de la jerarquía de padre en la fe de todos -de toda la humanidad-.

Siguiendo nuestra estrategia que simula el juego de espejos dentro de la cámara oscura, recurrimos a la posibilidad del enfrentamiento en *Antígona*. En la estructura de la tragedia, según la apreciación de *Hegel*, existen dos potencias legítimas en pugna, sostenidas en dos clases de divinidades en las cuales refugiarse -los dioses domésticos y del Estado- y en las dos promesas de salvación que éstas connotan. ¿Por qué *Antígona* puede enfrentar a *Creonte*, que equivale a enfrentar-se a: la ley, al poder, al destino, a la tragedia, a su propia muerte? Uno de los indicios, consiste en que nuestra heroína trágica no actúa desde su individualidad humana sino en nombre de la representación de lo familiar, de un colectivo griego que la incluye y le otorga otra dimensión ética a su obrar -aunque en cierto sentido sin dejar de ser un comportamiento vinculado a lo divino-. Otro indicio, es que el tiempo cíclico vivo en la tragedia le imprime un diferente significado a la vida y a la muerte, que el que puede sufrir el campesino atrapado en el tiempo ya mercantil. El último, consiste en que esta joven mujer tebana no se ubicó ante la ley sino frente a ella -desde nuestra tesis de trabajo sostenemos que de la posición que se asuma depende la capacidad de disputa con el poder-.

El fruto de la lucha y del desafío de la ley del Estado, es el que conduce inevitablemente a la muerte de *Antígona*. La economía de la muerte de la heroína es peculiar, porque sin ella no existiría tragedia y se desplazaría la supra-legitimidad que el Estado –sus dioses y su gobernante- pretende para sí. Y también, sería no sumergirse en la tragedia de *Sófocles* ver en esa muerte el mero fin físico de la hija de *Edipo*, ya que ella inaugura con su inmolación consciente: el *bello morir*, la muerte como elección trascendente y como desencadenante de la tragedia sobre la cabeza y las manos verdugas del poder –corporeizado en Creonte-. En suma, la muerte como positividad.

Desde la *lógica de la obstrucción*, que expone *Jacoby* y de la que realizamos nuestra propia interpretación, es posible entender la negación del enfrentamiento que instituye la visión que reduce la muerte de *Antígona* a su negatividad, es decir, a la muerte como resultado del sometimiento de los cuerpos, como disciplinamiento social y como discurso que aterra remitiendo a los cuerpos caídos, des-armados y des-aparecidos. Esta misma operación de obturación, es la que *Jacoby* analiza y observa tras la derrota de los *communards*. Vale decir, en tanto la muerte de los que enfrentaron la ley se traslada como amenaza de muerte a los vivos y a las generaciones venideras, imposibilitando capitalizar la experiencia revolucionaria y resignificar el sentido histórico de la lucha. En otras palabras, mientras el proletariado no logre apropiarse de *la guerra*. Así, quedan como agentes del terror las fotografías que *Thiers* pidió de los cadáveres apilados y los ataúdes por doquier de los comuneros caídos en verdadero –aunque desigual- combate. Si bien, esta lectura no implica, olvidar el efectivo papel fundamental de este antecedente en la *Revolución Rusa* (1917), en la cual se evidencia que los hechos históricos nunca responden a ese preciso momento y lugar, sino que se cristalizan luego de innumerables capas de procesos y luchas sociales vivas que le preceden. De allí se deduce, que **la genealogía y la pregunta por el enfrentamiento no sólo es lógica sino también histórica**, y esto equivale a la necesidad de esquivar toda teología. Sobre esta cuestión, que nos regresa a la lectura de la derrota, *Carlos Acuña* sostiene que:

“...las formas organizativas, la capacidad de acción estratégica, los actores y las opciones que enfrentan, a pesar de aparecer como “datos” en una coyuntura determinada son, de hecho, el resultado de la lucha política en coyunturas previas.” (1995: 19) –la negrita es de J.M.-

Por su parte, también *Lutero* (1520) abre una nueva brecha que permite el surgir del enfrentamiento en tanto el acceso a la divinidad puede democratizarse en términos de la interpretación de las sagradas escrituras, lo cual erige la posibilidad misma de pensar transitivamente la igualdad política. Sin embargo y simultáneamente, esta reforma teológica, reorganiza la subjetividad al configurar una doble naturaleza del hombre: espiritual y material, al escindir el hombre en interno y externo. Operación que equivale a **mutilar al hombre entre un interior libre y un exterior esclavo**, a partir de la sentencia de *Lutero*: “El cristiano es libre señor de todas las cosas y no está sujeto a nadie. El cristiano es servidor de todas las cosas y está supeditado a todo.” (1988: 234) El cristiano que “...debe hacerse con gusto siervo...” (1988: 253),

es externo y corporal, es *viejo* y sin *potentia* frente al cristiano libre que es espiritual e interior, que es *nuevo*.

Conviene ser claro, sentar posición y eludir eufemismos, el hombre no puede ser sino un todo armónico. Si es diseccionado de esta forma, lo único que se hace es amputarlo y convertirlo en un todo siervo, porque pasa a tener absoluta libertad de obedecer –y nos recuerda a la seudo libertad del trabajador de vender su fuerza de trabajo-. Sin dudas esta operación no puede más que limitar y contener la potencia de la lucha en la tierra. No obstante, la relación de estos textos reformistas con el movimiento social, posibilitó trasladar o aplacar la amenaza de muerte dando lugar –independientemente de los resultados- a la revuelta de los campesinos alemanes de 1525 bajo la consigna del paraíso aquí y ahora, y por la búsqueda revolucionaria fallida de la abolición del “más allá” -y ya expusimos como este intento de enfrentamiento se hizo amenaza de derrota-.

La cruel gramática de funcionamiento de la ley frente al campesino, radica en que **esa ley mata de todas formas**, independiente del enfrentamiento congelado y de la sumisión absoluta. Finalmente, termina consumiendo sin la menor resistencia la infeliz e infértil vida del hombre que cuenta el escritor checo. El tiempo, la vida del campesino, no tiene en su transcurso el menor sentido, excepto la repetición de la derrota a cada segundo marcado por el cronómetro. ¿Cuáles son los motivos que le impiden al campesino notar esta morfología de la ley? Uno de ellos, es que la ley no puede cuestionarse ni analizarse ni mucho menos indagarse, sólo ante la ley se obedece –se debe y únicamente se puede obedecer-. En segundo lugar, es imprescindible notar que **la auto-represión y la virtualidad son invencibles y constituyen la estrategia perfecta, que condena el devenir y asegura el futuro del *statu quo* que requiere el poder para perpetuarse (20)**. En este sentido, son claves las palabras de *Hopenhayn*: “Así como el verdadero infierno –y el único- es el **miedo al infierno**, la verdadera y única culpa es el **temor a la culpa**.” (1983: 111) –la negrita es de J.M.- Cuestión que se complica si además cada uno es su propio sacerdote, como lo establece la reforma luterana, al respecto *Marx* dice:

“*Lutero* venció, efectivamente, a la servidumbre por la devoción, porque la substituyó por la servidumbre en la *convicción*. Acabó con la fe en la autoridad, porque restauró la autoridad de la fe. Convirtió a los curas en seglares, porque convirtió a los seglares en curas. Liberó al hombre de la religiosidad externa, porque **erigió la religiosidad en el hombre interior. Emancipó de las cadenas al cuerpo, porque cargó de cadenas el corazón**. [...] Ahora ya no se trataba de la lucha del laico contra el *cura*, es decir, contra algo que *estaba fuera de él*, sino de la **lucha contra el propio cura interior**, contra su *naturaleza de cura*.” (1844: 110) –la negrita es de J.M.-

Finalmente, si estar ante la ley asegura la muerte, lo máximo a lo que la mala consciencia del campesino aspira es a **una muerte en los términos de la ley**.

c) ¿Quién es el campesino?

El campesino es campesino en relación con el guardián, no puede existir uno sin el otro y por oposición los podemos distinguir. Como tampoco es posible ser campesino o ser guardián sin la relación de poder que media entre ellos, y ésta los constituye en antitéticos.

Ahora bien, estaríamos cometiendo una omisión si obviáramos que la relación campesino-guardián necesita constitutivamente del vínculo de ambos con la ley, que es el término que articula la relación de poder -que es de alguna forma una relación de valor-. Para decirlo gráficamente, el campesino está ante el guardián porque está ante la ley y viceversa. Es esta lógica, la que luego de elegir focalizar el término débil o el del no-poder -el campesino- nos facilita rozar en tanto alteridad el pellejo del guardián como re-presentante del poder.

¿Cuándo comenzó la desigualdad entre el campesino y el guardián? De acuerdo a la reflexión hobbesiana, la desigualdad se instaura con la ley civil porque bajo la ley natural, en la cual reina el estado de guerra de todos contra todos y el derecho del más fuerte, todos los hombres son iguales. De este modo, es importante notar que la relación desigual entre ellos no se establece en los términos de la guerra sino en los del capital –aunque sabemos que es otra forma de guerra-.

Entonces, continuaremos bordeando la estrategia matemática-mercantil de *Kafka* que funda al borrar los rostros de los protagonistas en *Ante la ley*. De este modo, si bien un campesino es miembro de un sujeto histórico-social de una determinada formación histórica-social, no es casual que se presente como un personaje-ser anónimo que fácilmente puede reasumir eternamente múltiples identidades, y que al mismo tiempo se encuentre des-clasado, escindido de la pertenencia a su colectivo, porque las clases se constituyen en el enfrentamiento (*). Como tampoco es casual, que el guardián sea un hombre sin nombre ni identidad, que a su vez cuenta con otros iguales a él que se reproducen invisiblemente detrás de su espalda. Y desde el punto de vista marxista, al volverse abstracta la corporeidad y la ubicación espacio-temporal del campesino y del guardián, podemos preguntarnos: ¿Se cosifica la relación entre los hombres y se humaniza la relación entre las cosas?

Para clarificar lo anterior, es fundamental retomar la alerta metodológica que nos brinda *Karl Marx*:

“La sociedad burguesa es la más compleja y desarrollada organización histórica de la producción. Las categorías que expresan sus condiciones y la comprensión de su organización permiten al mismo tiempo comprender **la organización y las relaciones de producción** de todas las formas de sociedad pasadas, sobre cuyas ruinas y elementos ella fue edificada y cuyos vestigios, aún no superados, continúa arrastrando, a la vez que meros indicios

previos han desarrollado en ella su significación plena, etc. En la anatomía del hombre está la clave de la anatomía del mono.” (1857: 55) –la negrita es de J.M.-

De esta forma, aunque la ley pretenda negar al campesino como representante de una categoría histórica-social, hablar del campesino es al mismo tiempo hablar del proletario. Porque se alude a la forma de “escombros” históricos en que el campesinado se encuentra en el proletariado. Por lo tanto, ocuparnos del campesino es al mismo tiempo preocuparnos por la clase trabajadora subordinada y oprimida en la sociedad burguesa. Esta génesis no puede evitarnos la pregunta en torno a: ¿En qué se asemejan campesinos y proletarios? Por ende y en adelante, seguiremos hablando del campesino induciendo en su lectura este sentido más amplio e inclusivo de la referencia a una subjetividad que puede visualizarse en otros no-campesinos. Y gracias a este giro, se quiebra el “truco” de esa ley que volviendo abstractos al guardián y al campesino, se vuelve ella misma abstracta y eterna.

Retomando el punto de partida, ¿Cómo es el campesino que compone el escritor? Es un ser que se encuentra dividido, que ha perdido su logos en tanto voz, y que dominado y gobernado luteranamente su cuerpo hasta volverlo a la posición fetal y perder todo resto de humanidad junto con la incapacidad de escuchar, ver e incorporarse. Es su cuerpo reducido, **la violenta metáfora de su impotencia, su debilidad y del cercenamiento absoluto de su libertad**, cuando libertad es básicamente la posibilidad de movimiento. **Es el cuerpo aniquilado la representación de la mala conciencia que ha introyectado la represión y la culpa, la máxima**

(*) Reflexión de *Alejandro Horowicz* en el transcurso de “El Taller”. **expresión de la cosificación y la metamorfosis de un suicidio por el destino.** En el final del relato, la imagen es la del hombre inmóvil casi muerto, aunque a esas alturas la misma muerte no es necesaria porque la de-función de ese cuerpo ya es un hecho. Es el cuerpo vuelto cosa, cosa entre las cosas.

Podemos sintetizar la situación del campesino, diciendo que se le ha confiscado su capacidad de enfrentamiento, porque el enfrentamiento se traduciría en intento de realización del propio deseo. ¿Cómo se ha realizado esta operación bélica? Se ha concretado en la subjetividad del campesino, a través de: insertarle brutalmente la gramática de la vigilancia y del castigo, atravesarlo mortalmente por el terror, y al crucificarlo en su propia alienación. ¿Cómo es posible la incrustación en el campesino de la amenaza de la derrota en estos términos? A partir de la teología que: escinde el yo del campesino, inscribe la mala conciencia en su carne, y genera la ausencia de comunión con los otros. Por estos motivos, cuando *Marx* se refería a la crítica teológica pretendía inaugurar con ella la acción, el pensamiento y la razón del hombre.

¿Cómo se evidencia la amenaza de derrota sobre el campesino? En la imposibilidad de hacerse preguntas, en que la única que formula el campesino

al guardián antes de estar paralizado, es: ¿Se me permite entrar en la ley? Y su re-formulación: ¿Podré entrar después? Todo el transcurso denota la obediente espera del permiso, hasta que siendo ya imposible entrar y:

“Cercana ya su muerte, reúne mentalmente todas las experiencias que ha recogido durante todo este tiempo en una pregunta que hasta ahora no había hecho al guardián
[...] -Todos tienden a la ley –dijo el hombre-. **¿Cómo es que durante tantos años nadie excepto yo ha pedido que se le deje entrar?**” (1996: 174) –la negrita es de J.M.-

En el desenlace, la victoria de la ley logra inscribirse en este nuevo cuerpo. El campesino es derrotado y lo comprende demasiado tarde. La derrota, va más allá de la muerte, consiste en la incapacidad del campesino de pronunciar: ¡*“No soy nada, y debiera serlo todo!”* Muy lejos queda, para él y sus sucesivas infinitas encarnaciones, la apropiación de *“la guerra y la poesía”*. Para el campesino, es imposible hacerse cargo del *bello morir* de *Antígona*.

III ¿Por qué la Comuna de París se enfrentó a Versalles?

a) ¿Cómo aprehender lo que sucedió y el después?

En algún escrito, que en este momento no recuerdo, *Marx* nos previene al des-velar que **los pueblos se proponen problemas, que implica formularse preguntas, en la medida que puedan resolverlos, es decir, responderlas.** Y ésta, es una cuestión esencial en y por la historia, que vimos en funcionamiento -a través de la palabra literaria kafkiana- en el campesino ante la ley, relato donde la ausencia de preguntas habla de la impotencia del protagonista y articuladamente con las materias primas del sometimiento y de la obediencia produce inacción.

Con este impulso, para *ver* una historia que hunda sus raíces por fuera de los meros sucesos para trascenderlos y conservar la sensibilidad de la vida, se nos convoca a pensar: **¿Cuál fue el problema que los comuneros quisieron resolver? Y, ¿Cuál fue el camino que eligieron para hacerlo?** De este modo, leeríamos la historia como *Althusser* sugiere leer los libros.

Así delineamos nuestro intento, siguiendo y comprendiendo las consignas marxianas: **el pensamiento -la filosofía- y la realidad -la historia- no pueden disociarse sin disminuirse** (1844: 109); **la praxis social –lo concreto- es la realización de la teoría y sus enunciados –lo abstracto-** (1844: 107, 116); y se trata **de transformar al mundo no de interpretarlo** (1845: 28). El fundamento de este razonamiento, no puede ser otro más que: **la historia es la historia de la lucha de clases** (1848: 8).

Dichas premisas nos sugieren pensar, que detrás de la *Comuna de París* **el verdadero hecho histórico consiste en la formulación colectiva de preguntas y en la gestación también colectiva en acto de sus respuestas.** Es esta materialidad discursiva la que hace posible la recuperación del cuerpo social, la encarnación del movimiento histórico, y a su vez permite a sus sujetos apropiarse del *arma de la crítica* y de la *crítica de las armas* (Marx, 1844: 109). Es la forma de no estar ni ser des-armados frente al poder, la posibilidad popular de ser potentes y adquirir la capacidad de enfrentar a la ley.

Por lo tanto, sostenemos que para una historia marxista -que implica una historia de los movimientos revolucionarios- es vital **iluminar el enfrentamiento**, que suponen las preguntas apropiadas por sus sujetos históricos, y no simplemente detenernos a contemplar el resultado que el mismo haya implicado –si bien esto no es una cuestión menor- (*). Para decirlo

(*) De este modo, realizamos una elección que recorta nuestro objeto de acuerdo a nuestro objetivo analítico. Y además porque adscribimos a Jacoby, cuando afirma que: “La distancia entre la victoria y la catástrofe se le apare extraordinariamente breve pues ha tomado conciencia que el elemento decisivo es la iniciativa del proletariado revolucionario, expresado en sus cuadros. Se le hace presente que el elemento subjetivo de la fuerza social revolucionaria, es en esas circunstancias, el que puede y debe producir el desbalance entre las fuerzas de clase, cuyo equilibrio lleva inexorablemente al combate final.” (1986: 117-118)

Los aspectos y detalles históricos –en sentido clásico- y los relativos a la teoría y método revolucionario pueden apreciarse en los textos de Marx (1871) y Jacoby (1986).

sencillamente, desde este punto de partida y para conservar el *magma* de lo posible y de lo fundante pasa a un segundo plano la derrota de la Comuna (*), lo que al mismo tiempo significa entablar una lucha ideológica con el uso que el poder hizo de la masacre en París.

Es importante recordar, que los parisinos estuvieron prestos “...a asaltar el cielo...” (Marx, 12/4/1871: 721); y si “Mirad a la Comuna de París: ¡he ahí la dictadura del proletariado!” (Engels, 1891: 273) Porque, para esta mirada particular, lo verdaderamente importante es notar como los comuneros ante la ley, gritaron: **¡Viva la revolución social! ¡Viva la Comuna!** (Lenin, 1975: 109)

En este sentido, es inevitable que en nosotros se reinscriba el *that is the question*, nos acose nuevamente e indague sarcásticamente: **¿Por qué no somos todos comuneros?**

b) ¿En qué condiciones es posible el enfrentamiento con el poder? ()**

Si hacemos uso y abuso de una licencia casi poética para sobre-escribir el relato de *Kafka* al imaginar en lugar del campesino las palabras de los comuneros, podría surgir algo como lo siguiente:

Ante las puertas de la ley está el ejército francés. Los communards se llegan hasta allí y dicen: “Nosotros somos la Comuna de París, queremos la república social y un gobierno de la clase obrera.” Y agregan en viva voz, “Lucharemos a muerte”. Luego, invitan fraternalmente a los soldados a sumarse a sus filas.

Más allá de la legitimidad y de la precisión de la invención del diálogo entre “los de abajo” con los representantes de “los de arriba” -que aunque sea en parte bien puede documentarse con las proclamas de la Comuna-, si es posible sostener que **la posición a la que se aferraron los comuneros fue radicalmente otra en múltiples sentidos a la posición del campesino.**

En primer lugar, los comuneros fueron capaces de hacerse las preguntas que el campesino evitó e ignoró. En segundo término, encontraron respuestas en acto que se tradujeron en enfrentamiento. Y en tercer lugar, fueron capaces de recuperar su propio cuerpo y el carácter social del cuerpo **(1)**, para así recuperar su capacidad de movimiento, cambiar de posición y de esta forma gestar un combate colectivo frente a la ley.

(*) Sobre el tratamiento de los clásicos del problema de la victoria o la derrota, ver *Jacoby* (1986: 36 y 39), sobre la polémica interna del partido socialdemócrata ruso sobre el “error” de las acciones revolucionarias armadas que usaban como ejemplo a la Comuna y a 1905, ver *Jacoby* (1986: 18) y sobre cómo asumen la derrota *Marx y Engels* de la comuna ver *Jacoby* (1986: 120).

(**) Recalcamos que nuestra respuesta es sólo una aproximación desde una mirada específica que no pretende ser –ni es– un abordaje exhaustivo sobre este hecho histórico, que desde ya asumimos complejo y valioso que merece el más cuidadoso de los estudios.

Por otra parte, en este punto, estaremos retomando y contrastando cuestiones expuestas en el apartado II. Y las notas que se consignan tienen que ver con el conjunto del punto, sin embargo por una necesidad de orden se les ha atribuido una ubicación en el texto.

¿Cuáles fueron las preguntas de los comuneros? Básicamente: ¿Quiénes somos? ¿Dónde estamos? ¿Qué queremos? Y justamente en la

simplicidad de las preguntas se encuentra su profundidad, en su enunciación su potencia. Entonces, los *logos* expresan: *Somos los comuneros de París que tomamos las armas y ahora haremos un gobierno proletario para los proletarios. ¿Cómo será nuestro gobierno? Será el gobierno de las consignas de 1789, en el cual el fruto del trabajo sea para los trabajadores. ¿Quién se opone? Thiers, Versalles y sus soldados, entonces nos batiremos con las armas y con las palabras.*

Estamos contando rápidamente, el momento y la forma en que **se pudo cuestionar: ¿Qué es la ley? ¿Qué es el poder?** Lo inicial para los comuneros, fue tomar conciencia de la necesidad de destruir las abstracciones que la ley y el poder pretenden arrojar, para después comprender que la capacidad de matar de la ley –su amenaza- se degrada, en la nueva relación de fuerzas que plantea el cambio de posición de los comuneros.

¿Cómo los comuneros lo hicieron posible? Muy lejos de querer brindar una “receta”, respondemos afirmando que los *communards* se apropiaron: de la “*guerra y de la poesía*”, de la guerra y la política **(2)**, del tiempo histórico, de su destino en una versión no trágica y del *bello morir* de *Antígona*. **(3)** Los comuneros pudieron construir un horizonte colectivo, y sentir en 1871 al igual que:

“En 1789 y 1917, hombres y mujeres, clases y naciones fueron protagonistas determinantes de su propia historia; el mundo podía, **el mundo puede, fundarse otra vez**, tantas veces como haga falta; **la historia no es una maldición, sino una magnífica herejía colectiva**, un sueño donde lo racional universal –sin ignorar la peculiaridad de sus limitaciones- debe organizar lo real; esa es la idea que debe abrirse paso, reconquistar la voluntad colectiva, el deseo colectivo, conformar el núcleo de un nuevo paradigma crítico.” (Horowicz, 1998: 2) -la negrita es de J.M.-

¿Por qué motivos estamos en condiciones de afirmarlo? Porque ellos dijeron: *Sabremos morir*, ya que la muerte no era el problema sino la vida y el legado para la historia. Porque ellos sabían, que había un lugar hacia dónde ir, las palabras de una de sus protagonistas, *Louise Michel*, fueron: “ver delante de nosotros una orilla a la que hay que llegar.” (1973: 212) **(4)** Porque encarnaron la *crítica de la política*, por eso una de las primeras medidas de la Comuna implicó dar vida al comienzo de la crítica con *la crítica de la religión*, separando al Estado de la Iglesia –eliminando el presupuesto para culto y confiscando sus bienes-, porque la *Comunne de Paris*:

“Considérant que le premier des principes de la République française est la liberté;

Considérant que la liberté de conscience est la première des libertés ;

Considérant que le budget des cultes est contraire su principe, puisqu’il impose les citoyens contre leur propre foi;

Considérant, en fait, que le clergé a été le complice des crimes de la monarchie contre la liberté...” (*Belmartino*, 1990: 73 –copia del decreto original de época en francés-) –la negrita es de J.M.-

Y la crítica dio lugar a:

“La germinación extraordinaria de las ideas nuevas los sorprendió y los aterró, **el olor de la pólvora alteró su digestión**; los acometió el vértigo y no nos lo perdonaron.”

J. B. Clément (*Michel*, 1973: 155)

Todo lo que hemos dicho hasta ahora, tiene una doble sustancia porque al mirar *la otra cara de la moneda*, vemos: la reversión de la gramática del pecado y de la culpa, el derrumbe de la lógica de la vigilancia y el castigo de los cuerpos, el desmoronamiento de la estructura del sometimiento y de la obediencia, y el fin de la conciencia teórica.

Podemos concluir, proclamando que los comuneros parisinos lograron liberar su conciencia, derribar los límites de la mala conciencia y de lo posible. De esta forma, fueron hombres y mujeres que se auto-legitimaron para romper el viejo pacto –con reminiscencias teológicas y hobbesianas- e instaurar uno nuevo, porque fueron capaces de pronunciar: *Nosotros somos la ley*. Porque ellos creyeron en la posibilidad de refundar el Estado, de engendrar y dar a luz a un nuevo contrato social, a **un pacto social de carácter obrero por y para los trabajadores**. Porque **supieron conquistar el poder**, dando lugar a la conceptualización de *Lenin*:

“... el poder no es algo dado, establecido, sino que refiere a **un producto o resultado de una relación dinámica de fuerzas, a una confrontación**. La fuente de esta producción es “la iniciativa directa de las masas populares”, la fuerza de masas puesta en movimiento.” (*Jacoby*, 1986: 45)

Porque **emergieron como una fuerza social de carácter proletario, recuperaron el poder de su cuerpo colectivo, y lograron armarse al desmercantilizar sus cuerpos**. En este sentido, nada mejor que las propias palabras del *Comité Central de la Guardia Nacional*, en una proclama del 5 de abril de 1871:

“Trabajadores, no os engaños; ésta es **una gran lucha, en la que se encuentran frente a frente el parasitismo y el trabajo, la explotación y la producción**. Si estáis cansados de vegetar en la ignorancia y de pudrir os en la miseria; si queréis que vuestros hijos sean hombres que gocen del beneficio de su trabajo y no especies de animales amaestrados para el taller o para el combate, que multiplican con su sudor la fortuna de algún explotador o vierten sangre por un déspota... [...] **¡Poneos de pie y que vuestras fuertes manos arrojen bajo vuestros talones a la inmundicia!**”

¡Ciudadanos de París, comerciantes, industriales, tenderos, pensionados, a todos vosotros que trabajáis y buscáis honestamente la solución de los problemas sociales, el Comité Central os llama a marchar unidos en el

progreso. ¡Inspiraos en los destinos de la patria y en su gente universal!” (Belmartino, 1990: 72) –la negrita es de J.M.-

c) ¿Quiénes fueron los comuneros?

Ya nos hemos sumergido un poco en quiénes fueron los comuneros, sin embargo agregaremos algunas cuestiones más sobre estos hombres y mujeres que hicieron la *Comuna de París*.

Reafirmamos, que no se trata de idealizarlos o de convertirlos en *super-héroes* del siglo XIX, sino de situarlos en su espacio-tiempo y ver que se trata de **personas concretas e históricas**. ¿Cuál es la prueba? Para el sentido que nosotros le atribuimos sería muy superficial, decir que con ser personas que transcurren sus días en determinado lugar eso los hace históricos. Por lo contrario, y aunque contradiga al sentido común, ser histórico implica poder realizar subjetivamente las preguntas pertinentes a nuestra realidad histórica. De este movimiento, fueron capaces los comuneros y esta es la prueba de que fueron hombres concretos *síntesis de múltiples determinaciones*.

Por otro lado, independientemente de sus nombres franceses y extranjeros presentes en los documentos y en las tumbas, la identidad de los comuneros es obrera y es una identidad concreta que trasciende la mera denominación. Y así, lo podemos apreciar en una estadística del general Appert -poco confiable pero que bien vale de muestra- sobre las víctimas entre las diversas profesiones:

“2.901 jornaleros, 2.664 cerrajeros mecánicos, 2.293 albañiles, 1.569 carpinteros, 1.598 empleados de comercio, 1.491 zapateros, 1.065 dependientes, 863 pintores de la construcción, 819 tipógrafos, 766 picapedreros, 681 sastres, 636 ebanistas, 528 joyeros, 382 carpinteros de obra, 347 torneros, 283 talleristas, 227 hojalateros, 224 fundidores, 210 sombrereros, 206 costureros, 193 pasamaneros, 182 grabadores, 172 relojeros, 172 doradores, 159 impresores en papel pintado, 157 matriceros, 106 maestros, 106 encuadernadores y 98 fabricantes de instrumentos.” (Dolléans, 1960: 350)

Asimismo, es fundamental reconocer la igualdad de los *communards* frente a los que habían sido “los de arriba” y dejaban de serlo en el enfrentamiento, porque ya manifestó Hobbes:

“Son iguales aquellos que pueden hacer unos contra otros cosas iguales. Y los que pueden hacer las mayores cosas, **como matar**, pueden hacerlas iguales. Luego, todos los hombres son iguales entre sí por naturaleza. La desigualdad que existe ahora fue introducida por la ley civil.” (1987: 200) –la negrita es de J.M.-

Y fueron estos hombres trabajadores, con nombre pero desconocidos para el poder –ver nota 2 del apartado III-, los que durante dos meses fugaces e intensos gobernaron París, así en la caída de la Comuna:

“¿Quién eres?” –le pregunta [un oficial versallés]- “Leveque, albañil, miembro del Comité Central”. El oficial echa a reír: “Ah, ¿**con que son los albañiles los que quieren mandar ahora?**” (García Pereyra, 1972: 85) –la negrita es de J.M.-

Y bien, indigna al poder que los sometidos se rebelen, que la igualdad ya no sea una proclama mercantil para vender fuerza de trabajo y que los desposeídos tomen el poder de su cuerpo. Para dar cuenta de la forma en la que el pueblo se *arma*, desde el lenguaje del artístico encontramos el poema de *Arthur Rimbaud: Las manos de Juana María*, en el cual describe las manos de una petrolera de la Comuna. Las manos como símbolo de la fuerza y de la energía del cuerpo, y nada menos que el cuerpo de una mujer:

“Juana - María tiene las manos fuertes,
Manos oscuras que el estío curtió,
Manos pálidas como manos muertas-
-¿Son éstas las manos de Juana?
[...]
Ante las plantas ardientes de las Madonas,
¿Han marchitado flores de oro?
¿Es la sangre negra de las belladonas
la que, en su palma, duerme y estalla?

¿Manos cazadoras de los dípteros
Que revolotean en los azúreos
Aurorales, hacia los nectarios?
¿Manos decantadoras de venenos?
[...]
Removiéndose como hogueras,
Y sacudiendo todos sus temblores,
¡Su carne entona Marsellesas
Y jamás E lesiones!
[...]
Ellas han palidecido, maravillosas,
En la plenitud del sol de amor colmado,
Sobre el bronce de las ametralladoras
A través de París sublevado!
[...]”
(1970: 89-91) –la negrita es de J.M.- (*)

Nuestro *poeta maldito*, también ha hablado de otros cuerpos, pero unos cuerpos inútiles para el París insurgente, en *La orgía parisiense o París se repuebla*:

[...]
Sifilíticos, locos reyes, fantoches, ventrílocuos,
¿Qué puede significar esto para la emputecida París,
Vuestras almas y vuestros cuerpos, vuestros venenos y
[vuestros harapos?
¡Ella se librará de vosotros, ariscos podridos!

Y cuando estéis allá, gimiendo sobre vuestras entrañas,
Los flancos muertos, reclamando vuestro dinero,
[consternados,
La roja cortesana de los senos preñados de batallas
Lejos de vuestro estupor retorcerá sus puños arduos!
[...]"

Mayo 1971 (1970: 89-91) –la negrita es de J.M.-

(*) El texto no tiene fecha, pero sin dudas remite a la semana sangrienta del 21 al 28 de mayo de 1871.

Entonces, este pueblo obrero que recupera su cuerpo colectivo puede expresar su potencia y remontar su genealogía de lucha a 1789, lo que podemos leer a través de *Rimbaud* en *El Herrero*:

[...]
... ¡Estas suciedades datan de nuestros abuelos!
¿Oh! El pueblo ya no es una puta. Tres pasos
Y, todos, hemos reducido tu Bastilla a polvo
Esa bestia rezumaba sangre a cada piedra
Y era repugnante, la Bastilla erguida
Con sus muros leprosos que nos recordaban todo
Y, siempre, nos tenían encerrados en su sombra!
[...]
¡Nosotros somos Obreros, Sire! ¡Obreros! Nos aprestamos
Para los grandes tiempos nuevos en que se querrá saber,
Donde el Hombre forjará desde la mañana a la tarde
[...]"

Agosto de 1872 (1970: 32 y 34) –la negrita es de J.M.-

Finalmente, es el rumbo que hemos trazado el que da cuenta de la conformación de los comuneros en clase, en tanto constituyen su identidad en lucha y son comuneros porque se enfrentan a Versalles, sino no son nada.

Entonces seguimos, la consideración que hace *Lenin* de las clases como: "... fuerzas en acción. **Fuerzas en devenir que se manifiestan en la confrontación de fuerzas.**" (*Jacoby*, 1986: 48) –la negrita es de J.M.-

Fueron los comuneros, hombres íntegros, capaces de aclamar: **Somos nada y debiéramos ser todo**, y sobre todo son capaces de apropiarse de ésta consigna burguesa, pero sobre todo revolucionaria en las acciones.

IV ¿Somos todos campesinos?

¿Somos todos campesinos? La increíble potencia de la sustancia de esta pregunta, nos permite también formular otras preguntas: ¿Somos todos desaparecidos? ¿Somos todos desocupados? O en otro registro: ¿Somos todos comuneros? ¿Somos todos judíos-alemanes? ¿Somos todos subversivos? (*) Y a su vez, nos da lugar a válidamente re-preguntar: ¿Somos todos campesinos o ninguno comunero?

En definitiva, se trata de saber: ¿Cuál es la posición que como clase ocupamos en las relaciones sociales? Sin duda, las más estratégicas, centrales y precisas preguntas y respuestas siguen siendo las que el abate francés *Sièyes* pronunciara en el prelude de la Revolución Francesa:

“¿Qué es el estado llano? Todo. ¿Qué representa actualmente en el orden político? Nada. ¿Qué pide? Llegar a ser algo.” (1988: 33) –la negrita es de J.M.-

Repitémoslas ahora, para nuestro presente y en plural: **¿Quiénes somos? ¿Qué debiéramos ser?** Resta, y no es poco, que nos incorporemos, recuperemos la voz y el habla, realicemos un movimiento que nos permita cambiar de posición y finalmente respondamos o que no seamos nada. Porque ante –y para- la ley seremos siempre campesinos, en los términos que la ley lo requiera para seguir dominando.

Ante la ley, bajo el espíritu de la literatura del trapecio, parece tomar la forma de una fábula con moraleja, una ironía perfecta de *Kafka* que podría -recurriendo nuevamente a nuestra pseudo licencia literaria- transcribirse con las siguientes palabras:

Señoras y señores, eviten que el día de su muerte ante las puertas de la ley el guardián -usurpando el lugar amable de San Pedro- se le acerque y le ruga cruelmente:

“A nadie se le habría permitido el acceso por aquí, porque esta entrada estaba destinada exclusivamente para ti. Ahora voy y la cierro.” (1996: 174)

De este modo, genialmente *Kafka* nos genera malestar y al mismo tiempo nos ofrece –tras un trabajo personal- la llave para discernir la lección de la historia. La historia, nos enseña que su influjo se extiende a la misma derrota, porque toda derrota esta situada en un tiempo-espacio, **la derrota es histórica** –y también la victoria-. Comprender esta gramática, es la clave para desvanecer la amenaza de derrota.

-
- (*) *Alejandro Horowicz*, sostiene que la imposibilidad de decir *somos subversivos* es la clave de la efectividad de la derrota. Por otra parte, no está en discusión que plantear esta cuestión de modo tan absoluto –somos todos tal o cual cosa- es sólo para hacer uso de la *función insurrecta de la escritura*, que bien vale el ejercicio y la sentencia si la hubiera. Es mi intento literario de des-velar y enfrentar nuestra realidad, aunque confío en la eficacia histórica de estas fórmulas aglutinantes en su versión positiva –pero tampoco puedo negar su eficacia inversa-.

Volviendo a la imagen de los “escombros”, y solo para este escrito el *The End* se transforma en pregunta: **¿Qué queda del campesino y del comunero en nosotros?** En el primer caso nos remitiríamos a la genealogía del sometimiento y en segundo nos inscribiríamos en la genealogía del enfrentamiento. Sin embargo, evitemos caer en la tentación de la *mala conciencia* porque las genealogías a las que pertenecemos no dejan de ser elecciones de los sujetos históricos concretos. (*)

Julieta Mira, Socióloga, UBA

Rodríguez Peña 490, (1828) Banfield, Provincia de Buenos Aires

011-4242-2334

julietamira@lycos.com

-
- (*) Porque hacerse cargo de qué historia apropiarse es la forma de iniciar el enfrentamiento del presente. Y teniendo en cuenta que, según la teoría de *Schmitt*, en el relato *Ante la ley* emerge la historia y el texto es de 1919 el campesino podría haber recuperado la revolución de 1917, sin embargo la amenaza de derrota se imbrinca en otra historia –cuestión analizada en el apartado II-. Es claro y evidente, que este *juego* de relaciones corre por nuestra cuenta, pero es la forma de mostrar como las genealogías son elecciones históricas de la conciencia social.

NOTAS

- (1) *Jacoby*, plantea: “Cuerpo que se ofrece así mismo como mercancía, soldado, ciudadano, conciencia fetichizada, reificada, interés general o corporativo, lucha competitiva, son algunas de las categorías en el cuerpo humano: construyen y delimitan el campo de acciones legítimas que un cuerpo puede realizar y, a la vez, el campo de inteligibilidad de esas conductas, desde el punto de vista burgués. [...]”

Por esta razón, **el primer territorio a conquistar por los deposeídos siempre ha sido su propio cuerpo colectivo, su existencia como fuerza social, su articulación como fuerza conjunta de los cuerpos por fuera de la esfera de producción: recuperar el “poder del uso” del cuerpo para sí.**” (1986: 102-103) –la negrita es de J.M.-

“Para las clases oprimidas **“armarse” significa, en primer lugar, la reasunción del poder sobre la fuerza de sus cuerpos, sobre su energía material e intelectual, autoconducción de sus fuerzas, su constitución en fuerza social autónoma.**” 81986: 105)

“Es posible observar que entre la teoría clásica de la guerra y la teoría de la lucha de clases, hay una serie de analogías y un movimiento tendencial cuyo sentido es común a ambas. Una de estas analogías y tendencias consiste en asumir, de un modo cada vez más concreto, **el carácter social del cuerpo humano.**” (1986: 127) –la negrita es de J.M.-

- (2) “**En su práctica real, en la lucha de clases que ejecutó con el fin de crear y mantener el ámbito social de su dominación, la burguesía utilizó estos dos campos de acción y reflexión, “guerra” y “política”,** que en la teoría aparecían escindidos y que ahora, leídos desde la perspectiva de la teoría de la lucha de clases, pueden ser redefinidos, otorgadores un carácter más universal. “Guerra” como causa, fuerza que actúa sobre el cuerpo, cuya

meta es despojar al cuerpo del poder sobre sí mismo, destrucción de relaciones sociales. “Política” como efecto, apropiación de las fuerzas del cuerpo, que se comporta voluntariamente, construcción de relaciones sociales.” (1986: 86) –el subrayado es de J.M.-

- (3) Flourens le había escrito a un amigo: **“Morir bien**, como lo ha hecho Baudin, es la suprema felicidad para un republicano” (*García Pereyra*, 1972 :69) –la negrita es J.M.- No tiene desperdicio la transcripción del proceso a *Louise Michel* por el VI Consejo de Guerra, reunido en Versalles, en la audiencia del 16 de diciembre de 1871. Si bien hay frases más que elocuentes sobre el sentido de la Comuna para esta protagonista, elegimos la que se transcribe a continuación que hace resonar las palabras de *Antígona* frente a *Creonte*:
“El Señor Presidente: Acusada, ¿tiene usted algo que decir en su defensa?
L.M.: Lo que reclamo de ustedes, que afirman ser consejo de guerra, que se erigen en mis jueces, que no ocultan su calidad de comisión de gracias, de ustedes que son militares y que juzgan a la faz de todos, es el campo de Satory, donde ya han caído nuestros hermanos.
Es preciso separarme de la sociedad; se les dice a ustedes que lo hagan; pues bien, el comisario de la República tiene razón. **Ya que parece que todo corazón que late por la libertad sólo tiene derecho a un poco de plomo, ¡yo reclamo una parte!** Si ustedes me dejan vivir, no cesaré de clamar venganza, y denunciaré a la venganza de mis hermanos los asesinos de la comisión de gracias...
El Señor Presidente: No puedo seguir dejándole la palabra si continúa usted en ese tono.
L.M.: Ya he terminado... Si no son ustedes unos cobardes, mátenme...
[...] ... veredicto, se condena a Louise Michel, por unanimidad, a la deportación en un recinto fortificado.
Se hace entrar de nuevo a la acusada, y se le comunica la sentencia. Cuando el secretario le dice que tiene veinticuatro horas para interponer recurso, exclama: “¡No! No hay apelación; **¡pero yo preferiría la muerte!**” (*Michel*, 1973: 453) –la negrita es de J.M.-
- (4) Dijo *Louise Michel* “He aquí las mujeres con su bandera roja agujereada por las balas, que saludan a los federados; establecen una ambulancia en el fuerte, de donde envían los heridos a las de París, mejor acondicionadas. [...] Una noche incluso, ya no sé cómo, ocurrió que éramos dos únicamente en la trinchera delante de la estación: el antiguo zuavo pontificio y yo, con dos fusiles cargados, que era siempre algo con lo que prevenir. Tuvimos la suerte increíble de que la estación no fue atacada aquella noche. En nuestras idas y venidas por la trinchera, el zuavo me dijo al cruzarse conmigo:
-¿Qué efecto le hace a usted la vida que llevamos?
-Pues el efecto de ver delante de nosotros una orilla a la que hay que llegar –le contesté.” (*Michel*, 1973: 212)