

**Intercambio / Exchange**

**Postneoliberalismo, economía libidinal, epistemología marxista y  
guerras culturales identitarias, opciones para la izquierda en la nueva  
coyuntura: una conversación**

**Fabián Darío Mosquera**

**John Beverley**

University of Pittsburgh

Cuando John Beverley, uno de los latinoamericanistas más importantes de los últimos cuarenta años, anunció en 2019 su retiro de la Universidad de Pittsburgh, comenzamos un diálogo—un dilatado epistolario—que solo pudimos retomar y concluir, luego de cierta intermitencia, a inicios de 2023. En medio ocurrió, como se sabe, de todo: una pandemia mundial, la inédita toma del Capitolio norteamericano por parte de turbas nacional-supremacistas, una guerra en el Este de Europa, el mes más caluroso en la historia desde que se tienen registros (a saber: julio de 2023, lo que ha encendido las alarmas respecto del “punto de no retorno” que implicaría el calentamiento global), la enésima crisis de las Humanidades y el discurso universitario, la ilegalización del aborto en Estados Unidos, la campaña en dicho país (y en otros) montada por la derecha contra lo “Woke” (ser Woke, para Beverley, es ser *ilustrado* y militante en cuestiones de racismo, sexismo, derechos de homosexuales y otras minorías, maltrato de indígenas, etc.). Dicho “ajetreo” político e, incluso más, civilizatorio, terminó dotando a nuestro intercambio—que, valga decirlo, había comenzado como un *racconto* de la trayectoria intelectual de Beverley desde sus años sesenteros—con un aire contencioso (en sentido productivo) en torno a cuestiones de actualidad apremiante, y cuyo tratamiento demuestra la innegable vigencia de un pensamiento que se mueve, aún con brío y asertividad, a caballo entre el subalternismo, la deconstrucción y la decolonialidad (revisitados). Beverley también

aporta a la conversación cincuenta años de activismo en el movimiento progresista de los Estados Unidos: participante de la New Left en los sesenta; parte del grupo fundador, en 1982, de los Democratic Socialists of America, la organización socialista más importante del país (hoy cuenta con casi 100,000 miembros activos); presidente en los setenta del sindicato de profesores de su universidad, activista en los movimientos de solidaridad con Chile ante la dictadura de Pinochet, y con la revolución sandinista, además de miembro fundador del Grupo Literario Marxista y del Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericano.

**Fabián Darío Mosquera:** Quisiera comenzar explicitando una formulación sintagmática que articulará este diálogo y que, un poco, refracta la trayectoria de tu pensamiento (de hecho, da título a uno de tus libros): la noción de *políticas de la teoría*. Una revisión de tu itinerario personal, de sus derroteros académicos y de militancia, me sugiere indagar de entrada por los términos en que te nutriste de tentativas postmarxistas o neo-marxistas y, por otro lado, por cómo te moviste dentro de una suerte de geopoética. ¿De qué manera evalúas y actualizas, hoy, tu contacto con Marcuse, Jameson y, asimismo, la experiencia californiana en tanto matriz contracultural que puede (y debe) releerse más allá de cualquier folklorización simpática...?

**John Beverley:** La experiencia de trabajar con Jameson y Marcuse significó mi experiencia más formativa en el marxismo. Por supuesto, su lugar de enunciación era el ahora llamado marxismo occidental (*Western Marxism*), y yo no sentí, en consecuencia, ese contacto como algo remitido al prefijo “post”, aunque quizá de cierta manera lo estaba, en la medida en que ambos ponían, a diferencia del marxismo más tradicional, un énfasis particular en la cultura, entendida como autonomía relativa de la superestructura.... Eso ocurrió a finales de los sesenta y comienzos de los setenta, lo que solemos llamar *The Sixties*. Y yo, desde luego, me consideraba una especie de marxista en formación, con cierto interés en la militancia (pasé por varios grupos, o incluso “grupúsculos”), y en la sostenida indagación sobre cómo combinar aquello con el trabajo académico a largo plazo. Es decir: la conciliación entre una militancia pública y una intelectual dentro de la crítica literaria y el aparato ideológico-pedagógico de la universidad. Ese era el problema que estaba tratando de solucionar. La experiencia contracultural, por otro lado, fue importante. Siempre es pertinente repensarla en el sentido de elaborar una imagen actualizada, a conciencia de que se trató de un momento histórico capturado por una proliferación de viñetas sobre un radicalismo estetizado, romantizado por las búsquedas (inter)subjetivas: Antonioni y

su *Zabriskie Point* se sumaban a una serie de libros de autores europeos que hacían peregrinaciones a California como otros las habían hecho al Oriente en el siglo XIX. Lyotard tiene una crónica famosa sobre el asunto, *Muro pacífico*, ubicada precisamente en La Jolla y la Universidad de California San Diego, donde coincidían Jameson y Marcuse y a donde comenzaron a llegar los primeros ribetes del estructuralismo. Se podría hablar quizá del género del viaje a California, especialmente en Francia.

Debray acuñó una frase famosamente cínica sobre los sesenta: pensábamos que íbamos a la China, pero terminamos en California. Entonces uno puede ser un poco cínico también: sí, era quizá una cosa pueril, una cosa de jóvenes; pero ahora vemos que indudablemente había un radicalismo más sustancial, por decir algo, que el de los estudiantes franceses del 68. Recuerdo ir a Francia después del “mayo” y pensar, junto con mi esposa, que en la cuestión del feminismo estábamos en un país *atrasado*. Especialmente en el sentido vivencial, más que el teórico. Por supuesto, esto fue antes de la emergencia plena del llamado feminismo francés, no quiero pasar por alto la contribución de Simone de Beauvoir; pero en ese momento de los tempranos setenta, la contracultura norteamericana traía al debate cuestiones y experiencias que no habían cuajado en los movimientos europeos (no solo franceses, sino italianos, ingleses, alemanes, españoles, checos...). El feminismo y las luchas anti-racistas eran experiencias quizá *diferenciales* ante un horizonte de tentativas políticas tuteladas sobre todo por jóvenes burgueses blancos. En Francia habían ocurrido las guerras de Vietnam y Argelia, las protestas de militantes argelinos en París a inicios de los sesenta (duramente aplastadas), la publicación del libro de Fanon, pero la discusión sobre el colonialismo permeó poco las protestas del 68. Creo que el giro en el pensamiento europeo hacia el estructuralismo y posestructuralismo fue más un *efecto* de las luchas anticoloniales que su causa.

**FDM:** Pienso, cuando mencionas a Fanon, en el aliento político que encontró en la terminología psiquiátrica/psicoanalítica... Es Marcuse quien habilita otra relación que aparece en algunos tramos de tu obra: el tándem Marx y Freud (o, dicho más ampliamente, economía política/economía libidinal, como puede verse en tu ensayo *Caliban by Lacan*, en el que instas al latinoamericanismo a entender al sujeto vernáculo no como un avatar de la conciencia adscrita a una posición de clase, en términos lukacsianos, sino como un sujeto inscrito en la permanente negociación libidinal ante los flujos culturales de la postmodernidad). La avenencia entre estos modelos

interpretativos estuvo muy presente en tus últimas clases como profesor universitario...

**JB:** Son dos cosas distintas, aunque a finales de los años sesenta en efecto coincidieron en Estados Unidos. Marcuse es de alguna manera un puente entre la contracultura *libidinal* y ciertos ribetes marxistas o, incluso, socialdemócratas, más que otros representantes de la Escuela de Frankfurt. Alentaba esa contracultura (*counterculture*), con ciertas críticas “amistosas”. Tiene de hecho una crítica de la droga como algo que permite emanciparnos de cierto principio de realidad entendido como fermentación ideológica, pero cuyo alcance nunca es a largo plazo. Ningún marxista tradicional hubiera dicho eso. Era admirador de Mahler, y no le gustaba el ruido de música al aire libre que inundaba la eterna primavera de California; pero entendía el poder profundo del *Acid Rock*, el *Free Jazz*, la revolución sexual, la psicoterapia... Adorno todo lo opuesto. Hasta allí, por el lado de Marcuse; por el lado de Lacan, pues habría que comenzar diciendo que era un intelectual conservador, o, más bien, para algunos encarnaba ese estereotipo del analista apolítico cuyo interés es la resolución de la neurosis individual en el caso-por-caso. Sin embargo, teóricamente, supo también que el psicoanálisis puede abrirse a preguntas más heterodoxas en la medida en que pondera a un sujeto captado por la carga libidinal de la historia. De allí la relación cercana de Lacan con Althusser, quien explica en su autobiografía las tremendas tribulaciones personales que lo llevaron al diván (en donde algo de culpa “colonial/familiar” se expresa, pero en un segundo plano. Althusser, como Camus, era *piet noir*).

Louis Althusser seguía la lección del estructuralismo en cuanto a la idea de que el sujeto es el efecto del significante, y que el significante cobra su valor a partir de su lugar en la serie. Pero lo que hay que recordar es que la tradición lacaniana enfatiza la preponderancia del cuerpo (y de lo Real del cuerpo), la experiencia de *jouissance*, más allá de cualquier esquema de oposiciones binarias. Hagamos una transición a la política, a aquello *vernáculo* de lo que hablas: en un ensayo ya viejo, me pregunto si el pueblo es binario o híbrido. Binario en el sentido de que las categorías de “pueblo” o de “subalterno” cobrarían estatuto en tanto se contraponen a otra (la “élite”, por decir algo); o en tanto cedemos ante la idea de que el pueblo es construido por “sustracción”: lo que se le sustraería sería, pues, la “élite” (devenida entonces polo de alteridad). Pero la hibridez implica pensar en unas trayectorias *libidinales* e ideológicas que hacen que eso sea mucho más complejo...

**FDM:** En efecto. Y el circuito teórico y crítico de ese ensayo es muy rico. Arrancas con Homi Bhabha, para quien la definición del subalterno surge en una suerte de espacio catacrético: el lenguaje no nos alcanza para decir que “algo” constituye *la subalternidad popular* porque dar con la heterogeneidad inherente a un pueblo siempre resulta una tarea sin sutura definitiva... Luego recurras a una referencia que me llama mucho la atención: la de Dimitrov, el líder búlgaro que, en el Congreso de la Internacional Comunista de 1935, prácticamente acuñó la noción de *frente popular*, la cual implicaría una suerte de construcción de un pueblo desde unas coordenadas si no postmarxistas, para-marxistas (el Marxismo-Leninismo, aunque central, no sería el alfa-omega de la teoría; el proletariado no sería el *sujeto de la Historia*)... Se trataría de una noción que, a fin de cuentas, interpelaría a sectores (internacionales) cuya articulación era, hasta ese momento, más bien impensable, como los nacionalistas (ante el imperialismo), los afroamericanos, los indígenas, los jóvenes *asumidos como tales*, las mujeres, incluso los religiosos... Dimitrov habla hasta de “capitalistas democráticos”. Y eso abre el problema de las identidades... Visto el asunto ahora, ¿hasta dónde las identidades ecualizan la construcción de un pueblo cohesivo pero heterogéneo? ¿Qué hacer con el riesgo de que estas sean, en sí mismas, subsumidas por la forma mercancía? En ese sentido, ¿podrías revisar ahora cómo operó tu reflexión sobre lo barroco o lo indígena en tanto puntos de partida para pensar el problema identitario dentro de las lógicas de producción epistémica y cultural en América Latina?

**JB:** Déjame, para echar luz sobre esto, volver por un momento a Lacan. Hay algo en lo que no fue ambiguo: una vez más, Mayo del 68, fenómeno al que se opuso, aunque con un espíritu paternal, al igual que Althusser. Pero el *radicalismo* (potencial) de Lacan se ve en esa idea de que el tabú tiene una validez semiótica, no ontológica. El sistema, lo que llamamos sistema, se revela como completamente arbitrario y sobre-determinado. Eso podría llevar a cierto *radicalismo* de tipo identitario: ir más allá de los confines de cierta identidad social preestablecida. La respuesta de un pensador conservador, digamos Hobbes, por ejemplo, podría ser: *sí, pero todo esto es como La vida es sueño. La idea del príncipe, de la soberanía, es teatral, fantasmática; sin embargo, esa autoridad hay que respetarla, asumirla, como Segismundo al final para mantener cierta coherencia social.* Lacan, entonces, podría ser, por un lado, la voz de la arbitrariedad identitaria o, por otro, la voz del “sin embargo” que insta a la retracción.

Ahora bien, la figura clave de esta discusión es Laclau (un lacaniano, hasta cierto punto). Laclau aparece a finales de los setenta, primero como un crítico de la teoría de la dependencia, pero ya inscrito en el trotskismo argentino y con un deseo de poner en relación, otra vez, el marxismo y el peronismo (posibilidad rechazada por el partido comunista argentino en 1948, con consecuencias negativas hasta el día de hoy). Subrayó esta idea de las identidades heterogéneas: a contrapelo de lo dicho por Lukács en *Historia y conciencia de clase*, la diferencia entre clase capitalista y clase obrera no produce automáticamente una *diferencia política*. Hace falta una interpelación ideológica (en el sentido que le confiere Althusser a este proceso). Una articulación de múltiples elementos que *en sí* no tienen una *posición* política dada. La heterogeneidad, entonces, podría ser no solo un reflejo de lo que la sociedad es, sino un significante maestro que interpela a la multiplicidad social como participando en algo común: el pueblo, la igualdad, la libertad, la fraternidad. Esa heterogeneidad identitaria puede darse, incluso, en un mismo sujeto (afro, gay, migrante, sindicalista, latino). Ahora bien, la idea de que la proliferación de identidades puede coincidir con la proliferación de la oferta neoliberal (en el sentido del riesgo que apuntas: que las identidades sean subsumidas por la forma-mercancía) es sin duda un problema. Pero es como decir que la sociedad misma es un problema para la política. La sociedad es la emergencia constante de las indeterminaciones, en tensión con los constructos identitarios previos, también inestables por naturaleza. El paradigma (neo)liberal puede en principio absorber dicha proliferación, cosa que las encarnaciones del socialismo real no pudieron realizar debido a su política totalitaria: se hablaba en el URSS, en la jerga del día, por ejemplo, de “un solo pueblo Soviético”; o en la Revolución Cultural, la chaqueta Mao azul y el Libro Rojo significaban igualdad, pero también sujetos iguales; o podemos ver la dificultad de la Revolución Cubana a la hora de asumir el problema de lo afro como identidad no solo en sí sino para sí, o de los gays. El liberalismo crea, por contraste, la ilusión de posibilidad de que, si uno es discriminado por razón de su identidad, puede apelar a las formas burguesas liberales de resarcimiento, puede de alguna manera articular lo que en la sociología norteamericana se denomina “grupo de interés”. Buscar representación.

Vamos al caso boliviano/indígena como ejemplo latinoamericano. Álvaro García Linera, el arquitecto ideológico del MAS, se habilita de una inflexión crítica, en referencia a la distribución simbólica de las identidades, que ya estaba de algunas maneras presente en la sociedad “abigarrada” de Bolivia: quizá la principal contradicción social no se da, como pensaban los marxistas bolivianos tradicionales,

entre el sector minero y el estado oligárquico, sino entre la población indígena en general, principalmente campesinos medios y pobres, y esa oligarquía. Donde Lenin o Gramsci hubieran visto una alianza nacional-popular guiada por la clase obrera, García Linera ve una alianza entre el sector indígena, la pequeña burguesía, la clase profesional progresista, y la clase obrera. Y aun así quedaban controversias políticas identitarias en juego: la cuestión campesina, por ejemplo, un asunto proverbialmente maltratado por el marxismo tradicional; identidades indígenas y geográficas minoritarias frente a la nueva hegemonía aimara; o el lugar del secularismo liberal aún en comunidades indígenas. No vamos a obviar las críticas que la experiencia boliviana ha suscitado debido a sus contradicciones internas (contradicciones inherentes a todo proyecto hegemónico), pero habría que reparar, cuando se habla de estos casos, en una suerte de exotización de lo latinoamericano, que me parece extraña. Entonces, refirámonos a los asuntos de la identidad en tensión con la *mezcla mestiza*: la raíz de las políticas de identidad no está en la izquierda marxista latinoamericana, aún con algunas excepciones (Mariátegui, por ejemplo), que nunca pudo desprenderse del todo de la idea de la proletarización del indígena y su aculturación dentro del paradigma hispanohablante. Habría que volver un poco a donde comenzamos: las luchas de los sesenta en Estados Unidos (negros, mujeres, gays, indígenas, latinos, estudiantes, como identidades militantes que producían nuevos efectos). Se traduce, en parte, esa dinámica a América Latina, y de repente un montón de críticos nos atacan (a los subalternitas), diciendo: “ustedes están orientalizando al sujeto latinoamericano, hablando de identidades subalternas en América Latina. Están haciendo una forma de turismo teórico.” Era un poco el abordaje de mi ponencia de jubilación titulada “The Failure of Latin America”: América Latina, más allá de las revoluciones, contrarrevoluciones, neoliberalismos, o socialismos de tal o cual tipo, no se ha deshecho de una suerte de fuerza de gravedad colonial que no le permite ni siquiera una hoja de ruta capitalista (porque no se puede decir que exista un capitalismo pleno y triunfante; lo que tuvo América Latina fue un neoliberalismo bastante desastroso y, comparado con China o India, débil; André Gunder Frank, el portavoz de la teoría de la dependencia, hablaba en este sentido de una “lumpen burguesía” latinoamericana).

La política de la identidad es, pues, compleja, pero está claro también que es esencial: uno resiste, lucha, desde una identidad, no en abstracto. Yo entiendo la crítica de *cierta* izquierda respecto de la multiplicación o propagación de identidades cerradas o “exóticas” como un fenómeno conectado con el capitalismo multinacional. Žižek habla en alguna parte del multiculturalismo como la “forma ideal” del

capitalismo globalizado. Pero esa crítica, de cualquier manera, convivía y convive también con una re-sustanciación de la *mezcla*: conocemos la impugnación postcolonial al mestizaje como idea normativa. Sin embargo, eso es algo de lo que no nos deshicimos tampoco. Me refiero a esa noción de una especie de *mestizaje hacia arriba* según la cual la misma ciudad letrada apela a nutrirse de esa concepción (“somos mestizos, a diferencia de los norteamericanos”, etc.); algo que ha sido reciclado por la izquierda, por ejemplo, a partir de la reconsideración, por parte de Bolívar Echeverría y otros, del barroco como clave de bóveda identitaria. El mestizaje es aquí el imaginario o la ficción de una unidad social y cultural más allá de las diferencias: todos somos mestizos. Pienso por contraste en el trabajo de la antropóloga Joanne Rappaport sobre modos del mestizaje en Colombia: se trata de un intento por agarrar la realidad concreta del mestizaje, a diferencia de lo que pasa en el discurso latinoamericanista, en el que se habla del mestizaje como *idea* o ideal... Es por ejemplo interesante recordar que aún, en muchísimas sociedades latinoamericanas, si bien la oligarquía económico-política sigue siendo blanca, la intelectualidad de clase media participa de varias maneras en las pautas del mestizaje. Me parece que es importante esa discusión, retomarla, pero yendo más allá del mestizaje como la solución izquierdizoide para la identidad latinoamericana, pensando otras mezclas y la misma noción de mezcla y de heterogeneidad a la luz de las urgencias sociopolíticas y epistémicas actuales.

En términos generales, podríamos hablar de la transición de un latinoamericanismo de la transculturación a un latinoamericanismo de la diferencia o la heterogeneidad tolerada y hasta celebrada.

**FDM:** Permíteme insistir en esa acusación, vertida contra la academia metropolitana, de “orientalizar” al sujeto latinoamericano. ¿Cómo relacionas esa urgencia de producción epistémica con los debates sobre el lugar de enunciación (Norte/Sur, universitario/militante, etc.) y la forma en que esos debates fueron cambiando durante tu vida intelectual?

**JB:** Nuestra experiencia, ya en la universidad, la experiencia de mi generación, era que el discurso progresista latinoamericano (del cual nos habíamos nutrido: Revolución Cubana, Tercer Cine, Sandinismo, poesía conversacional, “transculturación narrativa”...) se había agotado como paradigma interpretativo. Y esa sensación de desgaste discursivo o epistémico coincidía con el colapso del socialismo real.

Entonces pensábamos que hacía falta un nuevo tipo de discurso, no solo de contenido sino también de forma. Hubo un momento en que, por ejemplo, como se sabe, el *testimonio* se constituyó en síntoma del deseo de encontrar ese *in-between* entre historia y literatura, ciudad letrada y clases populares. Una nueva forma de discurso escrito que no fuera la gran literatura del *Boom*, pero tampoco mera sociología o algún tipo de aproximación positivista. Ese salir de la literatura reconocía que la literatura era, de hecho, uno de los grandes logros de la civilización latinoamericana, una “modernidad compensatoria”, como decía Octavio Paz, pero que también osificaba las estructuras de una ciudad letrada en tanto horizonte de poder. Todo, pues, y volviendo a lo que comentaba antes, terminaba relacionándose: literatura, mestizaje, hibridez, realismo mágico, barroco, transculturación... Todos eran tropos que parecían llegar a un punto de agotamiento. Un agotamiento que se limitaba a repetir, con cierta soberbia: “esto es lo que somos, reivindicamos esto como lo latinoamericano, y resentimos a estos gringos que vienen con su última teoría...”, como los pastores fundamentalistas. Aquí entra en juego el asunto de la geopolítica del saber y la localización de los lugares de enunciación: muchas veces, ciertos pensadores llegan, en circunstancias disímiles, a las mismas conclusiones por vías e itinerarios para nada unívocos. Consideremos los estudios subalternos: hubo grupos de intelectuales bolivianos, especialmente el colectivo Comuna (en el cual participó García Linera), que estaban leyendo ese corpus, leyendo y traduciendo a los subalternistas indios y de Asia del Sur, sin ninguna influencia norteamericana. Eso ocurrió debido a coincidencias que permitían advertir que estos historiadores asiáticos estaban articulando un sentido común parecido al suyo, boliviano; el nacionalismo tradicional, marxista o burgués, no solo ya no entregaba una versión adecuada del pasado, sino que no daba respuestas a preguntas teóricas y políticas urgentes.

Por otro lado, soy cauto con la impugnación militante a rajatabla contra la universidad: había, hay, un evidente flujo dialéctico entre la universidad y los movimientos sociales en América Latina, como en Estados Unidos. El tema de la universidad indígena, por ejemplo, está presente en muchos países latinoamericanos hoy (acabo de visitar un ejemplo en la región del Cauca en Colombia). La idea de un país plurinacional, consignada en algunas reformas constitucionales, tiene por lo menos una raíz fuerte en el pensamiento postcolonial y decolonial. La tensión Norte/Sur también debe contextualizarse en lo que respecta al subalternismo: la inflexión decolonial tuvo, incluso, lo digo un poco en broma, cierta pulsión evangelizadora (el Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericano original tenía

doce miembros...); viajar a propagar la nueva doctrina (a ver si alguien se interesaba). Eso puede criticarse como un anhelo de imposición, pero habría que decir que no se trataba de algo típicamente académico (eso de “hacemos nuestros trabajitos en la academia gringa y ya, listo”). En ese sentido, sí que hubo de mi parte una reticencia ante las metáforas rectoras del latinoamericanismo y, en consecuencia, podríamos hablar de un momento de coincidencia entre el subalternismo y la deconstrucción, que luego se fue rompiendo...

**FDM:** Sé que has hablado extensamente sobre eso, pero es pregunta de cajón: ¿cómo analizas, ahora, luego de tanto tiempo, esa ruptura tan sonada en el campo latinoamericanista?

**JB:** Sigo teniendo la sensación de que la deconstrucción apunta a una política de la post-política. Es una invitación, genuina, a deshacerse de los espectros que suscitan una alienación ideológica: tendremos una vida más sana si salimos de la caverna platónica. El otro lado (mi lado, el lado de la articulación hegemónica), pensaba, más bien, en cómo la cuestión de la subalternidad permitiría concebir otro tipo de política popular-democrática. En el primer caso, uno tenía la sensación de que en última instancia la deconstrucción podía convivir pacíficamente con el neoliberalismo, mientras por el otro lado había el deseo de reconstruir—incluso en términos gramscianos—un expediente de izquierda que viera más allá de la estructura de hegemonía neoliberal o del desarrollismo de la teoría de la dependencia. Un populismo de izquierdas. Ese expediente ha tenido sus aporías (hay que decirlo: el chavismo tardío ha sido desastroso; el neoperonismo inefectivo...), pero allí se encuentra una diferencia irremontable: la deconstrucción “infrapolítica” no quiere escuchar ni hablar de *bloques* o *partidos*, quizá de *movimientos* sí..., mientras que el subalternismo buscaba las raíces de una “política del pueblo”, para recordar la expresión de Ranajit Guha, el fundador de los estudios subalternos, no solo en el pasado sino como una posibilidad en el presente.

**FDM:** Retomo, en este punto, una frase tuya, un tanto socarrona. En algún lado dices que “la revolución cultural china terminó siendo un *bad trip* colosal”. A juzgar por tus afirmaciones en este intercambio, podríamos asegurar, a estas alturas, lo mismo del chavismo (o, para remitirnos a un caso que concitó fuertemente tu interés crítico hace décadas, del sandinismo), pero me interesa elaborar ahora una pregunta cuyo espíritu

nace, más bien, de cierta *pulsión*, cierto anhelo por re-concebir los paradigmas de izquierda a la luz de acontecimientos recientes. Pienso en las primeras intervenciones de Gabriel Boric, quien representa a un gobierno con muchísimos problemas, pero, por ejemplo, en lo relativo al caso nicaraguense (la reelección de Daniel Ortega, el alejamiento radical por parte de sandinistas de primera generación como Cardenal, Ramírez, Belli, Dora Téllez, y la posterior persecución que han sufrido por parte del régimen...), exhortó a la izquierda a forjar rudimentos críticos para lidiar con las derivas autoritarias de regímenes que se autocalifican, también, como izquierdistas. Este es, a mi juicio, un debate urgente: la posibilidad de que la izquierda retome la crítica como rasgo marxista por antonomasia y sea capaz de deconstruir cualquier autoritarismo en tanto *agregado de relaciones dialécticas* para, de esa manera, disputarle el monopolio de la “crítica a la izquierda” a la ranciedad vargasllosiana de un liberalismo regional que, por ejemplo, impugna al petrismo o al MAS pero suscribe el uribismo, el fujimorismo, la nostalgia pinochetista de Kast o el bolsonarismo como “males menores” o, incluso, como proyectos deseables y viables... ¿Cómo lo ves? ¿Qué pasa con la *izquierda crítica* ante un horizonte que has dado en llamar “post-neoliberal”?

**JB:** Han pasado tres años más o menos desde que pusimos pausa a esta conversación con tu pregunta sobre la crítica a/de la izquierda. Ahora la retomamos. ¿Qué ha cambiado? Tu pregunta y en general la discusión que fue interrumpida por el COVID todavía parece oportuna, pero ha aparecido una serie de elementos que le imprimen nuevo significado y urgencia.

Hoy debemos entender al postneoliberalismo más como una crisis ideológica y político-cultural que como una crisis económica. Lo que Habermas hubiera llamado una “crisis de legitimación”. Debido a los efectos caóticos o desestabilizadores (inmigración descontrolada, problemas ecológicos, inflación, nuevo riqismo combinado con empobrecimiento—especialmente en los sectores rurales—, pérdida de servicios sociales...) que el neoliberalismo introduce, el sistema económico del capitalismo actual entra en contradicción con su propia ideología, es decir, el liberalismo tal cual: los derechos del hombre, la lógica del cálculo mercantil individual razonable, la democracia, la cultura secular, etc. En su época de auge, el neoliberalismo fue en cierto sentido su propia ideología. La politóloga norteamericana Wendy Brown comentó en su libro *Undoing the Demos* (Deshacer el demos), que el neoliberalismo no era solo una serie de reformas económicas que otorgaban más libertad a la función de mercados locales y globales, sino también una manera de

redefinir nuestra relación con la democracia y lo social, convirtiendo lo político en lo económico. A partir de allí, la democracia como sistema fundado en una idea de libertad, solidaridad, participación cívica mutua y equitativa, reconocimiento y tolerancia del otro, derecho de votar, multiculturalismo, historia compartida, etc., se reemplaza por una lógica de mercado de individuos (cada uno un empresario) buscando mejor “ganancia” tanto en lo político como en lo económico, y lo personal, de acuerdo con la idea de “rational choice” (buscar ventajas, evitar desventajas) y la teoría de juegos. Todos somos neoliberales hoy, arguye Brown: es decir, el neoliberalismo ha adquirido la categoría de sentido común hegemónico.

Pero no podríamos decir que el neoliberalismo sea su propia ideología hoy (el libro de Brown es de 2015, antes del COVID). Precisamente, el gobierno de Putin, tan presente en las noticias actuales por su invasión a Ucrania, con su tendencia hacia el autoritarismo y una política imperialista expansionista, pan-eslava, machista, antigay, sería una indicación de que la ideología del neoliberalismo no impartía ni imparte suficiente capacidad de gobernabilidad en los países o regiones afectadas positivamente o negativamente por los efectos económicos, justamente, de las reformas neoliberales. Por eso, la tendencia hoy, en general, es hacia un autoritarismo de derechas: anti-inmigrante, nacionalista de forma chauvinista, anti-gay y sobre todo anti trans; en general poco tolerante con minorías étnicas o identitarias, militarista, tradicionalista, receloso ante la democracia pero de evidente capacidad hegemónica, etc. Se podrían enumerar los casos (repito, es la tendencia política general en el mundo hoy): Orban, Putin, el “socialismo con características chinas” (es decir, capitalismo desenfrenado pero supervisado en última instancia por el Partido Comunista), Las Filipinas, Trump y De Santis en EEUU, la coalición neofascista en Italia, el posible (¿probable?) triunfo de Le Pen en las próximas elecciones francesas, el Brexit de Inglaterra, Bolsonaro, Irán (y, a la vez, la derecha y ultra derecha sionista de Netanyahu en Israel), el deterioro de los regímenes supuestamente “socialistas” de Nicaragua y Venezuela hacia el autoritarismo, Turquía, VOX en España, Bukele, la derrota de la campaña para cambiar la constitución en Chile, el actual triunfo electoral de la derecha en Grecia, la dictadura militar en Egipto, Modi y su régimen anti-musulmán y anti-castas subalternas—pero muy neoliberal—en la India (ahora el país más poblado del mundo), la derrota de la socialdemocracia en Finlandia—una de las naciones más pequeñas pero quizás con el estado de bienestar más desarrollado en el mundo—, la reciente sorpresa del apareamiento de Javier Milei en Argentina... Es

decir, una tendencia preponderante, pero no universal (no tuvo éxito en las elecciones españolas recientes, por ejemplo).

Me parece, pues, que la contradicción principal del capitalismo hoy es la existente, siguiendo el conocido dicho de Marx, entre su carácter económico (fuerzas de producción) y su carácter ideológico, superestructural (liberalismo, democracia, tolerancia multicultural, libertad individual, igualdad formal), que remite, a fin de cuentas, a la categoría de las relaciones de producción; es decir, a *la sociedad en sí*. Creo que la tarea que enfrenta la izquierda en América Latina como en otras partes del mundo es encontrar una manera de insertarse y actuar en esta contradicción.

Volvemos así al problema de Marcuse con el cual comenzamos esta discusión: la incapacidad de la clase obrera en sí para destituir al capitalismo. La necesidad de un nuevo sujeto político, que incluye por supuesto lo que entendíamos tradicionalmente como clase obrera (pero ya es difícil, en regímenes de alta productividad debido a los cambios tecnológicos, es decir, de plusvalía relativa, distinguir a la clase obrera de la sociedad en sí, en el sentido anticipado por Marx en los escritos tardíos reunidos bajo el título de *Grundrisse*, de que todos estamos involucrados de alguna manera en la producción y distribución de la plusvalía). Y aquí vuelve la cuestión, suspendida desde la derrota de la contracultura y las luchas anticoloniales de los sesenta, de la economía libidinal.

En términos generales, indudablemente demasiado reductivos, me parece que la izquierda contemporánea se está dividiendo en dos grandes bloques, ambos con la meta de oponerse a la hegemonía chauvinista-autoritaria de la derecha. Hay por un lado lo que podemos concebir como una tendencia neo-estalinista, y, por otro, una neo-gramsciana (debo subrayar que empleo esta nomenclatura en un sentido metafórico: uno de los elementos clave del neo-estalinismo, por ejemplo, es la economía política obrerista trotskista o, incluso, socialdemócrata, que rechaza al multiculturalismo como meta; pero, como se verá, el uso no es del todo metafórico...). La tendencia neo-estalinista comparte elementos con el autoritarismo de derecha: asevera que la contradicción principal en el mundo de hoy es entre Rusia, China, y los BRICS en general, contra la OTAN, Estados Unidos y una llamada "Angloesfera". China (y, en términos más amplios, Asia, incluyendo la India, Las Filipinas, Pakistán, las dos Coreas, pero no Japón) se encuentra en el centro de esta oposición, y es vista como la primera fuerza geopolítica en el mundo. Por su insistencia en un régimen fuerte, anti-OTAN y anti-norteamericano, Putin es muchas veces visto favorablemente por la tendencia neo-estalinista (si bien no hay un

consenso sobre la validez de su invasión a Ucrania, sí hay un consenso anti-OTAN). A la manera de Putin, la tendencia es antiliberal; piensa que el multiculturalismo identitario es la forma ideológica de la “Angloesfera”; no favorece a los inmigrantes; es en general anti gay y sobre todo (como Putin) anti trans y anti Woke (lo gay y lo Woke son percibidos como síntomas de decadencia burguesa u *occidental*); concibe a los movimientos sociales alentados por la izquierda (de mujeres, etnias, ecológicos, post o decoloniales, de autonomías indígenas... ) como experiencias gregarias que deben someterse al cálculo de un estado nacional fuerte, unificado, capaz de imponerse en el mundo trabucado de la globalización, como fue el caso de Stalin y la URSS después de la Segunda Guerra Mundial.

En Chile, para dar un ejemplo concreto, se critica duramente, desde lo que estoy llamando una izquierda neo-estalinista, al gobierno de Boric, por haber permitido la proliferación de elementos de políticas de identidad (feministas, queer, indígenas, de cultura joven...) y postcoloniales en el referendo sobre la reforma de la constitución. Según esta crítica, la reforma debía haberse limitado a los intereses inmediatos de la clase obrera y los sectores pobres: mejora de salarios, educación, medicina, derechos del trabajador... Si para la tendencia neo-estalinista el multiculturalismo es el mayor peligro para la izquierda, la tendencia neo-gramsciana ve al multiculturalismo como la mayor posibilidad.

Aquí vienen a colación dos elementos centrales en el pensamiento estratégico del propio Gramsci, en su enfrentamiento con el fascismo histórico durante los años treinta del siglo pasado: su noción de hegemonía, y su apego a la idea del Frente Popular (contra la doctrina de “clase contra clase”, del llamado segundo período de la Internacional Comunista, rehabilitada hasta cierto punto por la izquierda neo-estalinista hoy). La hegemonía es definida como un consenso inestable, siempre en articulación o desarticulación, de múltiples elementos diversos de la sociedad, sobre todos los “grupos subalternos”, incluyendo los campesinos pobres y medios, pero también la juventud, sectores de los intelectuales tradicionales y de la Iglesia, partidos de la burguesía liberal antiautoritarios. El Frente Popular—hemos mencionado anteriormente en la primera parte de esta conversación la catadura que dio Dimitrov a este concepto, y la contribución de Laclau en su teoría del populismo—sería la forma política y cultural de una hegemonía propuesta por (aunque no reducida a) el movimiento comunista y sus aliados. Su signo de coherencia (o signifiante vacío, para usar la terminología de Laclau) no es el partido en sí, sino la unidad “del pueblo” en oposición al fascismo.

Es por supuesto una hipótesis. Pero si de hecho la contradicción principal en las sociedades capitalistas actuales es la existente entre la forma económica del capitalismo (neoliberalismo globalizado) y la promesa cultural, vivencial, de derechos humanos, igualdad formal, libertad individual, es decir, del liberalismo como vector esencial de la superestructura ideológica, entonces la tendencia neo-gramsciana parece más capaz de desarrollar una posibilidad hegemónica anti derechista que la tendencia neo-estalinista. ¿Por qué? La escisión actual de la izquierda o las izquierdas nos hace recordar la famosa división entre socialistas y comunistas (mencheviques y bolcheviques en Rusia) en el contexto de la Primera Guerra Mundial. El argumento de Lenin era que los partidos socialdemócratas, basados en las luchas obreras y sindicalistas de sus propios países, estaban atrapados en la lógica del imperialismo, y no podían frenar la tendencia de esos mismos países a la guerra imperialista. No solo no podían, se prestaban en cierto sentido a ese resultado, confundiendo los intereses del socialismo con su peso político como partidos socialistas en sus respectivos países (Inglaterra, Alemania, Rusia, Polonia, el Imperio Habsburgo...). Mientras que los comunistas rechazaron la justificación “social imperialista” de la guerra como tal, y pensaban en la posibilidad de una internacional revolucionaria no limitada a los partidos de la Segunda Internacional.

Si miramos dicha escisión, parece que la tendencia neo-estalinista sufre del mismo defecto que la tendencia socialdemócrata contra la cual luchaban Lenin y los comunistas. Es decir, se limita a los intereses de sus respectivos países: la insistencia en el desarrollo capitalista como condición a priori del socialismo, la necesidad de estados fuertes, de inversión militar, chauvinismo (aunque de carácter “socialista” o tercermundista). Mientras que la tendencia neo-gramsciana actual apunta más bien a la posibilidad de una hegemonía internacional anticapitalista, porque orilla hasta su límite las propias promesas del liberalismo. Se habla mucho en el pensamiento de la izquierda neo-estalinista de la nueva centralidad de China en la geopolítica global. Cierto. Pero esa centralidad no es particularmente anticapitalista. Ni favorece en sí a las clases obreras. Más bien parece nutrirse del capitalismo global. Aparte de una demanda nacionalista postcolonial, no tiene la perspectiva de un internacionalismo que trascienda al capitalismo. Representa el surgimiento de nuevos imperialismos, no la trascendencia del imperialismo como una etapa (“final” según la frase de Lenin) del capitalismo.

Paradójicamente, esto confiere a la posición “lite” neo-gramsciana un radicalismo que no tiene la posición “dura” neo-estalinista, todavía articulada a base

de intereses nacionales y formas “fuertes” del estado capaces de materializar e imponer esos intereses (de allí el machismo inherente a la tendencia neo-estalinista). Si tiene sentido esta distinción, contra la tendencia neo-estalinista, o como “corrección” de su autoritarismo y beligerancia (un trumpismo de izquierdas, como se ha observado), una nueva izquierda posible y a la vez inmanente en las sociedades actuales debería apuntar a una especie de nuevo Frente Popular—postmodernista, si se quiere—articulado en contra del autoritarismo de las derechas y el peligro cada vez más agudo de un nuevo fascismo tal cual. Eso presupone que actúe en alianza con los sectores más avanzados del liberalismo político y cultural: por ejemplo, el feminismo, la crítica queer, la crítica poscolonial, el nuevo sindicalismo de la educación y la industria de servicios, la deconstrucción, los movimientos ecológicos, los partidos de la burguesía liberal.... En Estados Unidos, con la izquierda del Partido Demócrata (no creo en la posibilidad de un “tercer partido” abiertamente socialista en las elecciones venideras). Si no *Kant avec Sade* (para recordar el título de un famoso ensayo de Lacan), Lenin (o Mao o Che Guevara o Bernie Sanders o Petro) *avec* Judith Butler, para decirlo de una manera quizá demasiado frívola pero pertinente. Entendiendo sobre todo que la globalización del capitalismo no implica el fin del colonialismo, sino su universalización. La crítica a las políticas de identidad, al multiculturalismo, a la urgencia decolonial, a lo gay o lo trans, a la *insistencia* en el sustrato colonial de las sociedades modernas (visible sobre todo en el racismo), a pesar de parecer una nueva posición atractiva, un nuevo *Realpolitik*, lleva a la izquierda a un callejón sin salida.

**FDM:** Me parecen muy sugestivas las “hipótesis-alegorías” con las que comienzas y cierras esta extensa respuesta: por un lado, aquello del “neo-estalinismo” y el “neo-gramscianismo”, y, por otro, y volviendo al problema de la economía libidinal, la alusión al *Kant avec Sade* lacaniano. Vamos por partes: es claro que la tendencia neo-gramsciana implicaría la *realización*, como temática central de la historia (dicho hegelianamente), del descentramiento del sujeto *para* la emancipación: ya no se puede seguir pensando en términos cerrados de “clase” o de “sujeto nacional”; hay que abrirse a la abigarrada heterogeneidad y plasticidad identitaria (de género, étnica, “neuro”, etc.). De todas formas, me resuena la mención de Gramsci particularmente en el siguiente sentido: recuerdo la preocupación gramsciana, por ejemplo, con el problema meridional italiano, con las asimetrías internas del proyecto nacional y sus correlatos antropológicos, identitarios. No puedo dejar de pensar en Pier Paolo Pasolini—autor que vengo trabajando mucho—, el más imaginativo exégeta de

Gramsci durante la posguerra europea. Pasolini parecería ubicar al filósofo de *Los cuadernos de la cárcel*, por momentos, junto al antropólogo Ernesto de Martino, quien investigó tanto el acervo de la ritualidad campesina como las representaciones tradicionales (“atávicas”) del apocalipsis y el fin del mundo (tema hoy acuciante, por razones políticas y ecológicas). Creo, honestamente, que Gramsci y Pasolini hubieran resentido que, por lo menos en la cultura “metropolitana”, la conceptualización de ese sujeto emancipatorio plural, convocado a repensar su localización histórica ante las urgencias civilizatorias, no corriera a cargo de sectores vernáculos, sub-proletarios, incluso, diríase, excéntricos (ese Frente Popular conjeturado que describes), sino de una élite timorata, (pequeño)burguesa, carrerista, exitista, individualista, solipsista y potable para el neoliberalismo. Lo que la derecha—y en esto tiene razón—ha llamado La Catedral (la tríada de discurso cultural *hollywoodense*, con su bajada de línea cada vez más burda; universidades primermundistas cuyos miembros del *board of trustees* pueden ser ahora, tranquilamente, especuladores inmobiliarios; y moral política dictada por el Partido Demócrata o sus avatares urbano-letrado-liberales a escala global). Tomemos como ejemplo, precisamente, lo que nos incumbe: la universidad (hegemónica), en tanto locus en donde aquello que has llamado lo Woke adquiere y problematiza su morfología discursiva y sus alcances *prácticos*. Por lo general, los profesores jóvenes expresan una fe ciega en las políticas de identidad como espacio de transformación, sin ni siquiera reparar en las formas en que ese entusiasmo por una discutible heterogeneidad (pues el sujeto histórico preponderante sigue siendo *Uno*: el del consumismo neoliberal occidentalizado) deja intacto el ensamblaje económico/institucional (con su división del trabajo) al que ellos mismos se deben. Y lo que es peor: se trata de una actitud que le hace el juego a las dinámicas con que los perfiles mayores de poder instrumentalizan esa misma dimensión Woke (y esto ocurre—tú y yo lo hemos visto—tanto por derecha como por izquierda: ya sea que esos perfiles de poder sean rancios filólogos conservadores momificándose en disputas pírricas, o *chairs* decoloniales que firman sus emails soltando lemas tipo “uno se encuentra en la lucha”, para luego acomodarse, comportarse de manera pusilánime ante la decanatura, en detrimento de los estudiantes y los trabajadores...). El discurso de la “inclusión identitaria” da, entonces, para todo: para tapar gestos antidemocráticos, narcisistas, y, por supuesto, como diría Lacan, canallas.

En otras palabras: lo que un análisis marxista puro y duro trae a la mesa es la constatación de que esa heterogeneidad filo-liberal que tú defiendes *por izquierda* ha sido capturada por formas de la subsunción real, casi insalvablemente, con todas las

consecuencias que eso conlleva en el terreno de la producción de subjetividad. Te invito a pensar que, quizás, se trata de una falsa democratización, funcional, como dije, a un estado neoliberal de cosas. Repito: es la subsunción de la identidad al rasero abstracto de la mercancía (eso explicaría, al menos parcialmente, por qué en la universidad metropolitana o en los espacios de poder simbólico los profesores que dan tres o cuatro cursos por año sobre temáticas Woke hacen mutis por el foro cuando los instructores con contratos temporales, o los trabajadores precarizados, intentan formar un sindicato y la institucionalidad los boicotea: se les “extravía” la categoría de *clase* como eje central de análisis crítico. Eso se extiende a los sectores clasemedios de la sociedad, productores de sentido común...). Recuerda que en *Kant avec Sade*—yendo ya a la otra referencia que traes a colación—Lacan no opone la figura de Sade a la de Kant como quien da cuenta del reverso pulsional del imperativo racionalista cifrado en la moral iluminista moderna, lo que le molesta es, más bien, que Sade sea una *continuación* de Kant, en la medida en que aquel pretende “reglamentar” la transgresión. Las políticas de identidad (hegemónicas) parecen, en ese sentido, haber logrado lo impensable: una nomenclatura de la disidencia, un panóptico de lo rebelde *cool*... Y honestamente no creo que eso esté ocurriendo—o sea deseable que ocurra—en el ámbito latinoamericano en que tiene lugar ese descentramiento del sujeto histórico de emancipación (me refiero aquí, puntualmente, a lo que podemos aprender de los feminismos vernáculos, los perspectivismos amerindios, los movimientos estudiantiles, etc., cosas que yo no incluiría *necesariamente* en el espectro de lo Woke)...

**JB:** Aquí hay una diferencia clara en nuestras perspectivas. Yo soy pro-Woke. Creo que hay que defender lo Woke. Como dicen los Republicanos, “the Woke mind virus is basically a form of cultural Marxism”, el virus mental de lo Woke es básicamente una forma de marxismo cultural (en este caso, la frase es de Ron De Santis, el rival de Trump para la dirección del movimiento político reaccionario). Quizá tú estás de acuerdo en parte con DeSantis y compañía en eso del “virus”, y piensas que lo Woke es una forma hipócrita, oportunista, resentida producida por las deformaciones de la vida académica norteamericana (los Republicanos quieren reformar desde el estado a la universidad, para quitar todo ese ajetreo identitario que también te molesta). Ahora bien, evidentemente lo Woke es compatible con las formas actuales del capitalismo global neoliberal, pero no es esencial o necesario a ese capitalismo. El autoritarismo de derechas se ofrece como una alternativa más eficaz. Entonces la posición de lo Woke en la hegemonía norteamericana es precaria, dentro y fuera de los Estados

Unidos. Hay una coyuntura específica: una especie de confluencia de lo Woke, que de hecho tiene raíces en un marxismo cultural (no es simplemente demagógica la acusación de la derecha), la cultura de masas, y ciertos sectores del capitalismo. Varios ideólogos de la derecha, principalmente Chris Rufo, han apuntado que una fuente principal de lo Woke fueron precisamente los programas de educación de “subjetividades” llamados New Bridges, desarrollados por Erika Sherover, compañera nuestra de estudios graduados en San Diego, discípula de Marcuse. La preocupación de Sherover, que compartió con Marcuse, era la falta de una dimensión subjetiva en el marxismo; creía en la necesidad de “desaprender el racismo” para desarrollar un movimiento progresista en Estados Unidos; armaba “grupos de encuentro” para ese propósito. Desaprender el racismo es precisamente una meta de lo Woke. El otro culpable principal de la hegemonía de lo Woke en la educación norteamericana según el pensamiento de la derecha es nada menos que el brasileño Paolo Freire, es decir, un pensador latinoamericano (sobre el rol de Sherover-Marcuse y la influencia de Freire en las escuelas de educación de “subjetividades”, se pueden consultar los artículos de Chris Rufo accesibles en el Web).

Entonces, a mi modo de ver, ser anti Woke es ser anti-marxista, hacer alianza con la derecha no solo en Estados Unidos sino también en América Latina; negar la conexión de lo Woke con las luchas del movimiento de derechos civiles, los movimientos de las mujeres, gay, indígena... Negar la herencia de los sesenta. Entiendo tu rencor contra la hipocresía de la universidad norteamericana; es una reacción “normal”, por decirlo de alguna manera, de un estudiante que viene desde un país de América Latina a esa universidad, una institución con un enorme grado de arrogancia acumulada. Pero Milei está proponiendo explícitamente un programa anti-Woke para la educación argentina (supresión del tema de la sexualidad en la educación, suspensión de temas poscoloniales o indígenas...); Vargas Llosa habla de la “utopía arcaica” del indigenismo de Arguedas; Bolsonaro tenía como centro de su proyecto una posición anti gay; en todas partes, en consonancia con la misoginia y el patriarcalismo inherente a la base católica y colonial de la cultura latinoamericana, se habla del peligro de la “feminización” de la sociedad.

Entonces, te pido que pongas en paréntesis tu reticencia contra lo Woke. No que la abandones, porque se trata en última instancia de políticas de afecto, pero ponla en paréntesis... para abrirte a tomar en cuenta aquí la lógica de la sobredeterminación y de la coyuntura, granjeada por Althusser y su escuela, siguiendo la formulación freudiana de este concepto.

Por razones de sobredeterminación y coyuntura, la universidad devino, en los sesenta, uno de los centros de resistencia y lucha contra el capitalismo (o “el sistema”, como se decía entonces). No es tanto el caso hoy, que las universidades estén más funcionalizadas por y son más funcionales al capitalismo neoliberal (no totalmente; sin embargo, la lucha derechista contra lo Woke en Estados Unidos es centralmente una lucha contra el poder de la universidad, y en particular contra las humanidades). Y debemos tomar en cuenta también la idea del sujeto escindido propuesta por el estructuralismo y posestructuralismo en el momento del auge de la “teoría”. Parece que la tendencia neo-estalinista ha abandonado esta idea, en favor de la resucitación de un sujeto “nacional” singular, obrero, post-occidental, idéntico a sí mismo. Ese paso anula no solo la heterogeneidad irreductible del campo de lo social, sino también la heterogeneidad del mismo sujeto, oscilante entre el inconsciente y el ego: lo que Lacan llamó (en su crítica del totalitarismo maoísta y estalinista) el *pas tout*, el no (un) todo.

Aquí vuelve otra vez el tema de Marcuse: la resistencia de las fuerzas libidinales a la normalización de la sociedad burguesa y tecnocrática. Si pensamos el socialismo como un proceso de liberación, entonces debemos guiarnos por este principio, aunque en una situación concreta como la del referéndum en Chile, los resultados inmediatos sean negativos (es decir, creo que hay un consenso en torno a que el referéndum emprendió demasiado, permitiendo el contraataque exitoso de la derecha; pero no creo que las demandas en sí, por ejemplo, respecto de las autonomías indígenas, fueran inapropiadas *a priori*). Dice Lacan (en su ensayo ya aludido, *Kant avec Sade*, traducción levemente alterada): “El deseo siempre ha sido un factor en la política, con el cual coinciden perfectamente el cetro y el incensario. El nuevo factor radica, pues, en la libertad para desear, no porque inspire una revolución—es siempre por un deseo que uno lucha y muere—sino porque esa revolución desea que su lucha sea por la libertad del deseo”.

Parece que hemos llegado a la necesidad de iniciar otra conversación, que se ocuparía más bien de las nuevas formas actuales o posibles de la izquierda. Pero para subrayar o resumir unos elementos que han estado presentes en nuestra discusión hasta aquí: primero, no se trata—ahora que lo pienso mejor—de un postmarxismo. Mi perspectiva se sitúa dentro del concepto marxista del modo de producción como lo que Althusser solía llamar una “estructura en dominación”, y del modo de producción capitalista en particular. En el caso del modo de producción capitalista, los elementos claves son la mercantilización de la fuerza de trabajo (esto es, la

conversión del trabajo mismo en mercancía), y la necesidad de sacar plusvalía del empleo de esa mercancía, es decir, la explotación. Toda gira, entonces, como Marx señaló en el párrafo famoso de su *Introducción a la crítica de la economía política*, en torno a la relación entre las fuerzas de producción y las relaciones de producción. ¿Están en consonancia o en oposición? En última instancia, se trata de una cuestión de las relaciones de propiedad, es decir de la superestructura legal. El feudalismo termina con el desmoronamiento del régimen de expropiación aristocrática, el capitalismo termina con la socialización del capital y la propiedad productiva, hoy en manos de la burguesía. No hay un límite absoluto a un modo de producción (tiene la estructura de una neurosis); y la transición de un modo de producción a otro puede durar mucho tiempo, como en el caso de la transición en Europa entre el feudalismo y el capitalismo. Y en cierto sentido nunca desaparece del todo: el feudalismo todavía persiste en muchas partes del mundo. De allí el chiste cubano. En una clase de marxismo-leninismo se pregunta a los estudiantes: ¿Qué es el socialismo? Y responden: el período de transición entre el capitalismo y el capitalismo.

Marcuse quería ver en la idea de una economía libidinal una resistencia al capitalismo que no se encontraba dentro de la lógica del modo de producción capitalista. Lo utópico sirve como un dispositivo paralelo en la crítica cultural de Jameson; o lo estético en Adorno y la Escuela de Frankfurt; o el mito de la reconstitución del cuerpo del Inca en el pensamiento andino. Pero la experiencia de lo libidinal no es independiente de su inserción en el modo de producción capitalista, de la misma manera en que la estructura de una neurosis no es independiente de las relaciones de la familia burguesa. Es dentro de la lógica sobredeterminada de un modo de producción que aparecen y se desarrollan distintas posibilidades: por ejemplo, la revolución electrónica evidentemente tiene su base en la necesidad de incrementar lo que Marx llama la plusvalía relativa, es decir no simplemente la cantidad de tiempo que el capitalista puede demandar comprando a precio de mercado la fuerza de trabajo, la prolongación del día o las horas de trabajo, sino la intensidad productiva de su uso. Pero también apunta a la posibilidad de la reducción del trabajo necesario. Es en ese contexto también que la cuestión de las políticas de identidad, la defensa de los derechos civiles y humanos, la tolerancia hacia la diferencia, el deseo por la democracia y la libertad, y la noción—ilusoria pero esencial en la formación del sujeto—de autonomía individual, cobra su ímpetu como la contradicción central del capitalismo actual. Esta centralidad también depende de la persistencia, dentro del capitalismo, de la colonialidad del poder; es decir, la

persistencia de elementos del orden colonial, especialmente raciales, más allá del fin formal de los regímenes coloniales. Para repetir algo que dije anteriormente, porque es central a mi argumento: La globalización no implica la trascendencia “moderna” de un orden colonial que anticipaba al presente, sino en cierto sentido su universalización.

Pero el marxismo, notablemente, carece de una teoría de la colonización o del colonialismo, y las aproximaciones del mismo Marx, por ejemplo, en su desprecio a Bolívar heredado de Hegel, o en sus comentarios sobre los efectos positivos de la colonización inglesa en la India, son ambiguos o controvertidos. Todos estamos atentos a las exageraciones de las políticas de identidad y del multiculturalismo. Quizá hemos estado nosotros mismos involucrados a veces en esas exageraciones. Pero si lo Woke es visto casi unánimemente por la derecha autoritaria como el resultado de lo que esa derecha coincide en llamar, en Estados Unidos por lo menos, un “marxismo cultural” (debido particularmente a su presencia en la universidad, el sistema de educación pública y la cultura de masas, y a la presencia nacional y local de varias generaciones inspiradas por las posibilidades de cambio y liberación abiertas en los sesenta), sería fuertemente paradójico entonces que un marxismo contemporáneo tenga como meta la crítica, la superación de lo Woke como una forma específica de hegemonía. Hay que recordar—esta es quizá una connotación histórica que se ha perdido para las nuevas generaciones, incluyendo la tuya—que lo Woke no es simplemente una demanda ética idealista, kantiana, absorbida fácilmente por la sociedad de consumo de un capitalismo “tardío”, hasta llegar a ser la ideología de Disney World. Tiene su raíz en movimientos sociales grandes y con una larga historia de combatividad: anticoloniales, de derechos civiles, de negros y otras minorías contra el racismo, de las mujeres y del feminismo, de la población latina (en Estados Unidos), de la resistencia gay a la ilegalización, de indígenas, de estudiantes, de inmigrantes en todas partes del mundo. Puede ser, como algunos arguyen, que esta historia de combatividad haya sido “captada” por un multiculturalismo neoliberal, compatible con el capitalismo. Pero tenemos hoy el extraño caso de la oposición derechista a Disney o a la nueva película *Barbie*. Disney resistió las demandas de De Santis de suprimir cualquier contenido favorable a lo gay no por su propia benevolencia, sino porque un grupo de empleados gays insistió en que se debía combatir esa demanda. Lo trans siempre ha existido al margen de la población general, tolerado o no, pero solo hoy adquiere una dinámica ideológica nueva en la situación actual de la geopolítica global (Putin declara famosa y explícitamente que la lucha contra lo trans

es parte de la lucha contra Ucrania en particular y el “liberalismo” occidental en general).

Las deformaciones de las políticas de identidad se deben en última instancia a su falta de conexión con un movimiento o perspectiva socialista de transformación. En los sesenta y setenta del siglo pasado, por contraste, los movimientos sociales conllevaban el dinamismo de la posibilidad del socialismo. El problema es que el socialismo como programa económico ha fracasado en todas sus manifestaciones modernas: la URSS después del estalinismo, Alemania oriental, la China de Mao, o, de manera más cercana a nosotros, la revolución cubana, el chavismo... Ninguno de los regímenes surgidos de las “guerras de liberación nacional” ha podido resistir la globalización. Vietnam funciona, pero precisamente por seguir el modelo chino de adaptarse al mercado global.

Entonces el desafío del presente es cómo proponer una alternativa radical ante el fracaso más o menos universal de lo que se solía llamar el “socialismo real” como posibilidad económica en competencia con el capitalismo (si la pregunta de la Guerra Fría era cuál, de los grandes sistemas, el capitalismo o el comunismo, podía producir mejor la modernidad, la respuesta de la historia ha sido: el capitalismo). Y a la vez cómo sustentar o desarrollar nuevas formas de organización social y colectiva, de sensibilidad, de goce, de educación, de afecto... Marcuse dice en uno de sus últimos escritos: “Thought must be capable of comprehending and expressing the new potentialities of a qualitatively different existence”. Una tarea que no es exclusiva de las humanidades pero que ciertamente pasa por ellas.

Esta posibilidad está conectada a su vez con la de nuevas formas de organización y planificación relacionadas con el deterioro, cada vez más palpable, de la dimensión ecológica, y con la crisis del clima en particular. Es probable que el capitalismo como tal no tenga una solución adecuada a esa crisis. Aún en el pensamiento y los programas de las élites internacionales (vgr. Davos) se siente la necesidad de pensar más allá del capitalismo. La línea neo-estalinista de la izquierda sin embargo resiste o no presta mucha atención a la cuestión de la crisis ecológica. Es en general anti-Verde, o ve a lo Verde como una maniobra de la “Angloesfera”. Más bien, se sitúa dentro de un desarrollismo de industrias pesadas y extractivas, muy parecido al programa económico de Trump.

La ideología liberal estaba en coincidencia con el crecimiento del capitalismo, pero ahora no. El liberalismo fue una lámina subyacente a la expansión de la democracia, la secularización, el dominio de la ciencia y la tecnología, la tolerancia de

minorías, la liberación de la mujer (el derecho al aborto, las leyes que castigan la violencia contra las mujeres, o la crítica de la dimensión racista y colonial de casi todas las sociedades contemporáneas). El nuevo autoritarismo populista se ofrece como alternativa superestructural al liberalismo. Como en el caso del fascismo histórico, el giro hacia un cesarismo estilo Putin, Orban, Trump, Netanyahu, Bolsonaro, los clérigos iraníes, Modi, ahora Milei, etc. tiene una “base” popular: la antipatía hacia las supuestas “élites”, que son precisamente los capitalistas, y en particular “el uno por ciento”. Pero es ese “uno por ciento”—los billonarios globales—precisamente el que financia la expansión de ese populismo reaccionario. ¿Se piensa acaso que Putin gobierna independientemente de los grandes oligarcas de la economía rusa privatizada?

Para resumir, si de hecho el populismo reaccionario expresa la necesidad de un “giro” hacia un autoritarismo y tradicionalismo tanto cultural como político postneoliberal, no está claro por qué una parte de la izquierda contemporánea, la tendencia que he definido aquí como neo-estalinista, quiere suscribirse a esta idea. ¿Por qué no simplemente convertirse en reaccionarios populistas autoritarios, como algunos socialistas de la primera mitad del siglo XX se convirtieron en fascistas (Mussolini, o el belga Henri de Man, tío del crítico literario Paul de Man)? La izquierda, si va a tener futuro, tendría que ofrecer una posición distinta, entonces, abierta hacia una transformación más profunda y sana de las relaciones humanas, y de la relación de lo humano con la naturaleza. Una sociedad de democracia multicultural igualitaria, donde la diferencia y la igualdad coinciden. Ni Putin, ni Irán, ni Orban, ni la China del “camino capitalista”, sirven para esto. Más bien, se han convertido en piezas en un juego de recrudescimiento del imperialismo que precedió a la Primera y Segunda Guerra Mundial, con una tendencia evidente hacia lo bélico.

En esta situación me parece, para repetir, que la izquierda tiene que formar una especie de nuevo Frente Popular con los elementos más progresistas de la burguesía y clase media liberal y de los movimientos sociales a nivel nacional e internacional. Por un lado, para luchar inmediatamente contra la posibilidad cada vez más inminente de dictaduras o regímenes autoritarios, abiertamente reaccionarios; y, por otro lado, para alimentar los caminos de la libertad, la democracia, la igualdad y el deseo, caminos abiertos ideológicamente en parte por el liberalismo, pero que en la coyuntura actual el liberalismo no puede sostener.

**FDM:** Te agradezco por ahondar tan exhaustivamente en estos asuntos, concuerdo con varias cosas que dices (otras podríamos seguir discutiéndolas, quizá, eternamente... como esa aserción “fuyuyamista” de que *toda forma* de socialismo, en todo lugar y tiempo, ha “fallado”). Solo una aclaración: no coincido en nada con De Santis, y tampoco estoy tan seguro de que ser anti Woke implique ser anti-diversidad *per se*. Es, a mi juicio, como te precisaba, estar en contra de la domesticación política y la neutralización mercantil de la diferencia, que es algo distinto. Lo Woke es, por otra parte, la concepción à la norteamericana del problema (hay, o puede haber, por supuesto, otras: los derechos, por ejemplo, que ahora Milei pone en entredicho, no llegaron a ser derechos porque los movimientos populares argentinos hicieran una copia a papel carbón de la militancia civil estadounidense) ... En todo caso, a la luz de lo que has comentado hasta aquí, aunque moviéndonos un poco del eje temático *reciente* y específico de las políticas de identidad, quisiera que ensayaras una elaboración en lo atinente a *aquello* que, tanto en sentido conceptual como orgánico e histórico, podríamos *aún* entender (si acatamos aquello de que “todo gira en torno a la relación entre las fuerzas de producción y las relaciones de producción”) como clase obrera...

**JB:** Bien. Sobre la cuestión de la clase obrera en sí, para sí, y de la persistencia de un campesinado pobre y medio de varios billones de seres humanos: la coyuntura actual coincide con una vasta expansión de luchas y movimientos sindicales y obreros, especialmente post COVID. El movimiento social más grande en el mundo es el Movimiento de Campesinos sin Tierra en Brasil. También estamos en un momento en que sectores tradicionalmente “profesionales” están siendo proletarizados: profesores, maestros, trabajadores de la salud (incluso médicos), técnicos, ingenieros, trabajadores de la cultura ... Lo obrero, lo sindical, es entonces la dimensión matriz del proyecto de un nuevo Frente Popular. La lucha obrera-campesina no solo se da para un bienestar relativo dentro de las grandes contradicciones económicas del presente—aunque aún así es una lucha necesaria (hablo como alguien que militó en una campaña para sindicalizar el profesorado de mi universidad)—sino que apunta, como urgía Marcuse, hacia la posibilidad de ver más allá de la lógica del modo de producción capitalista.

En cierto sentido, la sociedad misma se ha vuelto la “clase obrera” del socialismo tradicional; Marx anticipó esta posibilidad en los *Grundrisse*. ¿Qué es lo que la izquierda demanda del capitalismo en última instancia? Que en vez de limitar, beneficie las posibilidades democráticas e igualitarias, “libidinales” (es decir humanas).

Pero por la naturaleza misma de las relaciones de producción, sujetas a la necesidad de producir y acumular plusvalía, el capitalismo no puede ser benévolo por naturaleza. Puede tener consecuencias negativas o positivas (hay muchos elementos de la globalización que son positivos, por supuesto), pero su objetivo es ser económicamente eficiente dentro de sus propias reglas. El capitalismo funciona a través del mercado, pero está, también, sujeto al mercado. Sobre todo, la lucha contra el capitalismo es para recuperar el tiempo humano y los recursos naturales que aún en sus formas más “indulgentes” el mismo capitalismo ha colonizado. ¿O es que lo que se llama o se piensa todavía como la izquierda ya no cree en la posibilidad de transformar el mundo? ¿Simplemente quiere expresar un *Realpolitik* anti-liberal y anti-occidental?

Para repetir y ampliar algo que estaba presente en mi respuesta anterior, lo que sustenta un modo de producción es, en definitiva, la ideología, y sobre todo la estructura legal de la propiedad privada. Es decir: la centralidad de las “guerras culturales”, como la entiende bien la derecha populista en una especie de gramscianismo a la inversa. Por contraste, lo que he llamado aquí la tendencia neo-estalinista de la izquierda (o quizás post-izquierda) concede el terreno de esa guerra, precisamente, a la derecha, hasta llegar, en algunas expresiones, por ejemplo, en el ataque contra los homosexuales o lo Woke, a coincidir con ella. Hay aquí en parte el resentimiento producido por siglos de colonialismo e imperialismo occidental. Pero el imperialismo o el colonialismo no mejoran simplemente porque estén expresados por regímenes como los de China o Rusia, regímenes que surgen de movimientos anticapitalistas y anticoloniales, pero que están muy lejos tanto en su forma económica como en su ideología de la Internacional Comunista que había creado Lenin, o del tercermundismo de Bandung y los movimientos de liberación nacional. Pensar que podrían ser la encarnación de esas herencias simplemente porque son anti-occidentales sería cometer el mismo error que los socialdemócratas europeos en su momento: pensar que *su* nacionalismo era el más progresista.

Una observación final: releendo el texto de esta conversación, me doy cuenta de que me inclino notablemente hacia una defensa del liberalismo. Esto me parece paradójico en una persona que ha dedicado muchos años y muchas palabras para ‘castigar’ a amigos y enemigos por su supuesto “liberalismo”. Mi crítica de la deconstrucción, por ejemplo, fue esencialmente una crítica de lo que veía como su acuerdo con el liberalismo “republicano” estilo Hannah Arendt. Pero creo que no hay una contradicción entre ser marxista y defender al liberalismo en la coyuntura actual.

No hace falta, como para otra generación de latinoamericanistas, pasar del marxismo al liberalismo. No estamos en tiempos de la Guerra Fría. Marcuse, en uno de sus primeros ensayos, “La contienda contra el liberalismo en la visión totalitaria de estado” (1934), se dedica a una defensa del liberalismo contra lo que nombra el “existencialismo” político pro Nazi de Heidegger, Schmitt y sus seguidores. Vuelvo a insistir: la contradicción principal hoy es la que existe entre la democracia liberal y lo que Orban llama (y Orban es el dios de la nueva derecha en Estados Unidos y América Latina), “la democracia iliberal” (es decir, una mayoría de hecho vota por el nuevo gobierno, pero después ese gobierno se hace autoritario). La democracia liberal, multicultural, no es algo distinto de las luchas obreras, campesinas, por derechos civiles, por más libertad y variedad social, sino su precondition. Se trata, al final del día, de quién tiene o va a tener el poder del estado.