



Hablar lo humanitario.
Emotividad y discurso político, Francia y
Estados Unidos en la posguerra

Tesis para obtener el título de
Licenciada en Política y Administración Pública

NATALIA RIVERA HOYOS

Centro de Estudios Internacionales
México D.F., febrero de 2011

Índice

Prólogo	2
Lenguaje y discurso.....	7
EL LENGUAJE COMO OBJETO	11
EL DISCURSO COMO FORMA DEL LENGUAJE.....	14
LA CONSTRUCCIÓN DEL OBJETO.....	18
LENGUAJE HUMANITARIO.....	19
«Yo» y el discurso de la autenticidad	24
INDIVIDUALISMO. SER Y EL MUNDO.....	27
INTROSPECCIÓN- PROYECCIÓN. SUJETOS Y OBJETOS	29
INDIVIDUALIDAD. AUTENTICIDAD Y VALOR MORAL.....	33
OPRESIÓN- LIBERACIÓN	36
LA PROTESTA DE POSGUERRA. ESTADOS UNIDOS.....	44
LA PROTESTA DE POSGUERRA. FRANCIA	60
EDUCACIÓN PARA LA LIBERACIÓN	71
El «otro» cercano	78
EL NEGRO. LA LUCHA POR LOS DERECHOS CIVILES	80
LA MUJER. ESTADOS UNIDOS.....	100
LA MUJER. FRANCIA	114
El «otro» lejano.....	123
EL Cisma DE LA IZQUIERDA FRANCESA.....	124
DERECHOS HUMANOS	136
LA INTERVENCIÓN HUMANITARIA.....	141
SUFRIMIENTO AJENO COMO SUFRIMIENTO PROPIO. LAS AMBIGÜEDADES DEL DISCURSO HUMANITARIO.....	149
A MODO DE CONCLUSIÓN.....	155
Bibliografía	158

Prólogo

Este es un texto sobre una forma de hablar, sobre una manera de imaginar lo social y de argumentar el orden político. No es un estudio exhaustivo y minucioso de un objeto bien definido y rígidamente delimitado. Lo que aquí trato de describir es un modo particular de decir y de hacer cosas, cosas que tienen valor y que cumplen funciones políticas en el orden social. Mi objeto de estudio es, por tanto, un conjunto –amplio, complejo y muchas veces dispar– de prácticas sociales. Me interesa describir y analizar un lenguaje, una forma de establecer relaciones entre cosas y de dotarlas de sentido. La propuesta puede resultar amplia y abstracta, pero vale la pena considerarla de esa manera, pues las posibilidades de lo que aquí se estudia son múltiples y se reproducen en cientos de situaciones y ámbitos sociales.

Habrà quien espere una hipótesis bien enunciada y una serie de conclusiones relevantes. Habré de confesar que la exigencia de las hipótesis me ha parecido, en muchas ocasiones, un asunto delicado, pues el pensamiento no siempre trabaja de una manera tan lineal. Uno debe tener una conjetura, y a partir de ella, debe hacer una investigación y encontrar una respuesta inequívoca, pero resulta que uno encuentra un tema cuando una situación, por más banal que pueda ser, le parece una ‘idea interesante’. Tras dar vueltas al asunto, uno piensa posibles vinculaciones, lee y busca pistas, encuentra desviaciones, construye retornos y se va haciendo una explicación plausible para lo interesante de aquella idea. La conjetura es muchas veces un producto de la investigación y puede resultar tan compleja y multifacética como la realidad misma. En verdad, siempre he creído que la primera pregunta de una investigación es un “¿qué pasa ahí?” y automáticamente le sigue la hipótesis más reveladora y desafiante: “algo pasa ahí”. No un ‘algo’ cualquiera, por supuesto, sino la

convicción de que hay, en una situación determinada, un fenómeno social, algo más allá de un hecho, de una característica inamovible, y que configura un orden del que participamos todos en cierta medida. Así ha ocurrido con este texto.

“Algo pasa ahí”, y ese algo dice cosas sobre la estructura de nuestras sociedades, sobre la manera en la que ordenamos el ámbito político y en la que discutimos los asuntos públicos. En este texto no persigo ‘comprobar’ algo, sino sólo describir, ejemplificar una manera sentimental, emotiva y fraternal de hablar los conflictos políticos y los problemas públicos. No hay, por tanto, una serie de conclusiones principales, lo que hay es un conjunto de momentos y situaciones que ejemplifican los usos de un lenguaje particular y con los que busco analizar las consecuencias políticas de esa práctica social. Es la propuesta de una manera de mirar los fenómenos sociales, no la comprobación de una pregunta o el hallazgo de un conjunto de factores de un aspecto de la realidad. No todo se agota en el lenguaje, por supuesto, pues el mundo social es infinitamente más rico y complejo, pero el análisis del lenguaje ofrece un modo de mirar fenómenos y entender relaciones, un modo de estudiar la manera en que las ideas toman forma y se hacen comunicables.

Una de mis primeras intuiciones era que la manera sentimental de referirse al ámbito público se había generalizado tras el fin de la Segunda Guerra Mundial y que la memoria del Holocausto estaba en el trasfondo de este lenguaje. Mi intuición era parcialmente cierta: sí hubo una mayor politización de este lenguaje tras el fin de la guerra, y la memoria de la Shoah estaba presente en el proceso, pero la relación no era exclusiva y las causalidades eran varias. Hubo también una serie de acontecimientos y actores que participaron en la politización y la extensión de esta manera de hablar. Con el fin de ejemplificar este proceso, en esta investigación me concentro en los

movimientos, los debates y las reformas de posguerra de dos países: Francia y Estados Unidos.

He llamado 'lenguaje humanitario' a un conjunto de relaciones y significados en el que se argumenta la igualdad entre los hombres y el amor y la fraternidad universales, a una serie de relaciones que conforman esa manera particular de hablar. La idea que se articula en esas vinculaciones es la de Humanidad, la de una hermandad universal de todos los seres humanos, en la que las semejanzas, naturales y universales, predominan sobre las diferencias, artificiales y contingentes. En este texto no me hago la pregunta de si existe o no esa Humanidad, si es buena o mala, si hay o no que preservarla, sino que analizo las formas en las que se usa esa noción para hablar de otras cosas, las maneras en las que configuran fenómenos sociales y ordenan el espacio público.

En el primer capítulo defino dos conceptos principales: lenguaje y discurso. En pocas palabras, el lenguaje es un código para decir cosas, un entramado en el que se han constituido relaciones y significados y con el que se dota de valor al mundo social. Las emociones y los sentimientos también se constituyen como elementos de ese lenguaje: comunican cosas, estructuran y revelan relaciones y significados. El discurso es el uso de ese lenguaje, la actualización que un sujeto hace de él, un 'hacer' y 'decir' cosas. El lenguaje es susceptible de ser estudiado, entonces, mediante el análisis de discursos. En la idea del «nosotros» humanitario, los discursos de ese lenguaje, además, articulan nociones particulares del «yo» y el «otro».

En el segundo capítulo, describo una forma del lenguaje humanitario que articula la noción del «yo» alrededor de la virtud de la autenticidad, que denuncia la opresión del individuo por las formas inauténticas y artificiales del orden social. Es una de las posibilidades del lenguaje humanitario, una que ha caracterizado, por

ejemplo, desde el siglo diecinueve, una manera de pensar el arte y de construir valor artístico y una forma de denunciar el orden social y de proponer una moral pública. En ese capítulo describo una parte de la evolución de ese lenguaje, de modo que analizo la articulación de la noción del «yo» con la virtud de la autenticidad y algunos de los discursos que denuncian el mundo social como un orden inauténtico y opresivo. El lenguaje humanitario, en ese caso, defiende la liberación del «yo» y exige nuevas formas de ordenar el espacio social. Para ejemplificar estas ideas, hago un breve recorrido por las formas de pensar el arte en Europa desde el siglo dieciséis al siglo veinte, y después paso a la formación y la actividad de los movimientos estudiantiles de la posguerra en Francia y Estados Unidos, como uno de los ejemplos más ilustrativos para mirar la continuidad y la politización de ese discurso.

En el tercer capítulo describo el lenguaje humanitario en discursos sobre el «otro». Me interesaba incluir un apartado en el que se pudiera analizar el uso de este lenguaje en las esferas domésticas de la política, de modo que no se pensase que lo humanitario pertenecía, exclusivamente, a los foros internacionales. En ese capítulo estudio la manera en la que se decían los discursos integracionistas del movimiento por los derechos civiles en Estados Unidos y las modificaciones que, a partir de estas ideas, se han hecho en los ordenamientos jurídicos y en las relaciones sociales; analizo también los movimientos feministas de los años sesenta y setenta como una manera de articular la identidad 'mujer' como un «otro» social, y con cuyo lenguaje se ha modificado la discusión pública y se han logrado reformas legales en lo laboral, lo político e incluso lo sexual.

Finalmente, en el cuarto capítulo analizo el uso del lenguaje humanitario en la política internacional. Describo la ruptura de la izquierda europea que provocó el giro de las discusiones marxistas y la denuncia del capitalismo a la preocupación con la

violencia y las emergencias humanitarias. Estudio el proceso con el que las intervenciones humanitarias se aprobaron en Naciones Unidas y los discursos con los que se justifica la transgresión a la autonomía estatal. Considero también los problemas y las ambigüedades que las simplificaciones de ese discurso generan en la resolución de conflictos y en la distribución de culpas y responsabilidades internacionales.

Pido al lector en todo momento que haga uso libre de su imaginación, que se permita asociar eventos distantes, con personajes antagónicos, que pertenecen a distintos ámbitos de la vida social, para poder comprender la amplitud y la flexibilidad de lo que aquí describo, la cotidianeidad y las funciones que este lenguaje cumple en el orden social.

I

Lenguaje y discurso

El lenguaje disfraza el pensamiento.
–Ludwig Wittgenstein¹

Quand il s'agit du monde social, les mots peuvent faire les choses.
–Pierre Bourdieu²

A pocos días de iniciado el bombardeo israelí en la Franja de Gaza, en diciembre de 2008, la Oficina para la coordinación de asuntos humanitarios de la Organización de las Naciones Unidas calificó la situación de “crisis de dignidad humana”.³ El conflicto tenía varios días en la prensa internacional, en boca de presidentes, primeros ministros, funcionarios internacionales, académicos, organizaciones sociales, y en la opinión pública en general. Ya desde el 31 de diciembre, antes de dirigir el Concierto de Año Nuevo de la Filarmónica de Viena, el famoso pianista y director de orquesta Daniel Barenboim⁴ había publicado una carta abierta en la que denunciaba la

¹ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. de Jacobo Muñoz e Isidro Reguera, Madrid, Alianza, 2003 (1921), p. 66, proposición 4.002.

² « Cuando se trata del mundo social, las palabras pueden hacer las cosas » [*Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil, 2001 (1982), p. 328].

³ United Nations Office for the Coordination of Humanitarian Affairs, “Gaza Humanitarian Situation Report. 2 January 2009”, disponible en <http://www.ochaopt.org/gazacrisis/index.php>.

⁴ Barenboim, argentino-israelí y con nacionalidad española, es el primer ciudadano en tener las nacionalidades israelí y palestina, pues aceptó, en enero de 2008, la ciudadanía palestina honoraria, con la esperanza de que, eventualmente, “el destino de ambos pueblos esté inextricablemente unido”. Además, en 1999 formó con Edward Said la orquesta Divan Este-Oeste como un lugar de encuentro entre jóvenes israelíes y árabes (Juan Miguel Muñoz, “Daniel Barenboim también es palestino”, *El País*, Madrid, 14 de enero de 2008).

“venganza militar de Israel” como “inhumana e inmoral”.⁵ A la semana siguiente, Nicolas Sarkozy viajaba frenéticamente por Medio Oriente en busca del apoyo de líderes árabes para una solución al conflicto, y declaraba, en cuanto podía, que las negociaciones avanzaban: “no hay una solución militar; hay que cambiar el círculo de violencia por el círculo de la paz”,⁶ dijo ante la prensa. Ya se habían manifestado, en la misma tónica, varios actores políticos: el Consejo de Seguridad de la ONU, el Papa Benedicto XVI, Rodríguez Zapatero, el rey Juan Carlos y Angela Merkel; Barack Obama, más reservado, se había dicho “profundamente preocupado” por las víctimas civiles en Gaza e Israel. Un ama de casa israelí había dicho a la prensa que “los israelíes han deshumanizado a los palestinos a tal grado que ya no son sensibles respecto a quien matan. [...] Se debe ser capaz de deshumanizar para aceptar este tipo de guerra.”⁷ Otro entrevistado declaró que “hay una falta de identidad de quién es el enemigo. Ya no es humano.”⁸ Un funcionario de la ONU anunciaba, por los mismos días, que habíamos (así, en primera persona del plural) “alcanzado un estadio en el que la inhumanidad es visible y chocante en lo que concierne a la naturaleza de las heridas, su brutalidad y amplitud.”⁹

Normalmente no llama la atención que, en semejante situación, se diga lo que se dice y se reaccione de una manera particular. No parece especialmente revelador que el conflicto se plantee en esos términos y no en otros; que se discuta siempre bajo adjetivos de “humanidad”, y no, por ejemplo, de eficiencia de las estrategias, o de intereses políticos de israelíes y palestinos, no en el espacio público, al menos, en el

⁵ Daniel Barenboim, “Gaza y el Año Nuevo. Carta abierta del director de orquesta hispanoargentino Daniel Barenboim ante los bombardeos de Israel en Gaza”, *El País*, Madrid, 31 de diciembre de 2008.

⁶ “Sarkozy: un acuerdo para el fin de la ofensiva no está lejos”, *El País*, Madrid, 6 de enero de 2009.

⁷ Chris McGrea, “Why Israel’s War is driven by fear”, *The Observer*, Londres, 11 de enero de 2009.

⁸ *Ibid.*

⁹ “L’offensive israélienne à Gaza, minute par minute”, *Le monde*, París, 6 de enero de 2009.

que ninguna muerte, finalmente, es justificable. Pero me parece significativo que en ese espacio la problematización del conflicto se construya alrededor del sufrimiento ajeno, y que ese sufrimiento se equipare, siempre, al propio; como si lo que sufre el otro lo sufriese uno también, invariablemente. Lo que subyace, me parece, es la convicción implícita de la cohesión emocional de una “Humanidad”, y el uso de ese nombre –la “Humanidad”– como evidencia para hablar de una unidad, de los vínculos, profundos e importantes, que unen a israelíes y palestinos lo mismo que a franceses, alemanes, directores de orquesta, amas de casa y funcionarios internacionales. Para ejercer efectivamente el recurso, resulta indispensable decir que las semejanzas entre los hombres son más significativas y profundas que las diferencias –mínimas, superficiales y banales–, entre israelíes y palestinos. En el discurso pacifista, por tanto, ciertas diferencias pierden peso emotivo.

La figura del «otro», del «otro» y su sufrimiento, no es sólo relevante por las diferencias que presenta, importa precisamente por su cercanía, por su semejanza a mí, por los vínculos que es posible plantear entre su existencia y la mía. Lo “humano”, entonces, se construye como el umbral de toda distinción, y en su uso se redefinen los ámbitos (políticos, lingüísticos, sociales) en los que se articulan y cobran significado las semejanzas y las diferencias. Todo discurso apela a algo para sostenerse como verdad, y la idea de la Humanidad como comunidad, en ese sentido, postula necesariamente un mundo compartido, un universo original de semejanzas y hermandades que todo conflicto o actividad bélica amenaza con romper.¹⁰ Los términos del discurso tienen como consecuencia una particular politización del asunto, pues al ocultamiento de los intereses político-económicos en juego le sigue la articulación del conflicto en términos “humanitarios”, términos que, sin embargo, no

¹⁰ Véase Bruno Latour, *War of the Worlds: What About Peace?*, Chicago, Prickly Paradigm Press, 2002, pp. 1- 42.

dejan de crear responsabilidades, aunque sean distintas en su fundamentación y orientación. Finalmente, la naturaleza y lo natural como orden moral son categorías creadas que, mediante el discurso, articulan relaciones sociales y las hacen comunicables.¹¹

Lo interesante es que, desde una cierta perspectiva, una «crisis humanitaria» es un concepto con características definidas por tratados y documentos internacionales. El funcionario de la ONU, por ejemplo, puede estar consciente del lenguaje que sostiene su discurso; pero también puede o no darse cuenta de que su enunciación sobre una crisis moviliza o se suma a elementos pertenecientes a ámbitos más nebulosos (la crisis humanitaria de la ONU puede no ser la crisis humanitaria de Amnistía Internacional; puede, también, ser muy diferente a la “deshumanización” de un ama de casa israelí, o a los lamentos de ciudadanos franceses que salen a las calles a protestar por la guerra). Lo relevante es que hay núcleos de mayor control sobre el lenguaje, áreas especializadas en que las palabras tienen un sentido técnico, inequívoco, pero que al emitirse a la esfera pública (abierta por definición) son recibidas por públicos y ámbitos que tienen menor control sobre los sistemas de lenguaje, ámbitos en que las palabras, más que remitir a conceptos, evocan estados de ánimo y traen consigo, como por efecto gravitacional, una serie de asociaciones emotivas y políticas distintas del sentido técnico original. Lo interesante es que, a final de cuentas, todos hablan de ello como de una misma cosa: algo, más allá del «hablar», se debe hacer, entonces, con el decir.

¹¹ Mary Douglas, *Implicit meanings. Essays in Anthropology*, Londres, Routledge, 1991 (1975), p. 6.

EL LENGUAJE COMO OBJETO

Podemos partir del acto enunciativo: alguien dice algo sobre algo. En ese decir, un signo –la «palabra»: sonido, gesto, imagen– remite, según un código compartido, a un concepto o idea sobre algún aspecto de la realidad. Ese signo se vincula a una idea y hace posible nombrar eso que se piensa, que se imagina. Saussure llamó *significante* al contenido perceptible (a lo que vemos o escuchamos, al sonido, a la imagen), y *significado* al concepto o idea al que remite (a lo que queremos decir con ello), en una relación de mutua representación.¹² Según Foucault,

Si el signo es el puro y simple enlace de un significante y un significado (enlace arbitrario o no, impuesto o voluntario, individual y colectivo), [...] la relación sólo puede ser establecida en el elemento general de la representación: el significante y el significado no están ligados sino en la medida en que uno y otro son (han sido o pueden ser) representados y el uno representa de hecho al otro.¹³

La distinción importa, porque las palabras, más que fenómenos físicos –sonidos, imágenes–, tienen *contenido*, conllevan un significado,¹⁴ y hacen posible “hablar de cosas”. Escribió Wittgenstein: “«Nombramos las cosas y podemos entonces hablar de ellas, referirnos a ellas en el discurso.» –Como si con el acto de nombrar ya estuviera dado lo que hacemos después. Como si sólo hubiera una cosa que se llama: «hablar de cosas»”.¹⁵

¹² Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general*, trad. de Mauro Armiño, México, Nuevaumar, 1982 (1916), pp. 102- 105.

¹³ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, trad. de Elsa Cecilia Frost, México, Siglo XXI, 2008 (1966), p. 73.

¹⁴ Oliver Sacks narra la experiencia de Ildefonso, un sordo mexicano prelingüístico, que a los veintisiete años aprendió su primera lengua, la Seña. Ildefonso repetía las señas como movimientos mecánicos del cuerpo, como si fuesen lo mismo que caminar, estirarse, mover las manos. No se daba cuenta de que cada seña tenía «contenido», conllevaba un significado. Tras cientos de repeticiones de la seña «gato» –cuenta Sacks– Ildefonso comprendió que no era sólo un mecanismo a imitar, sino que la posición y el movimiento del cuerpo tenían sentido, podían utilizarse para simbolizar un concepto [*Veo una voz. Viaje al mundo de los sordos*, trad. de José Manuel Álvarez Flores, Barcelona, Anagrama, 2004 (1989), pp. 97- 101].

¹⁵ *Investigaciones filosóficas*, trad. de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, México, UNAM, 2003 (1958), p. 43, parágrafo 27.

La posibilidad de hablar *de* algo, de que se puedan decir cosas *sobre* cosas reside en la capacidad discursiva de combinar signos (palabras) y vincular sus significados, de establecer relaciones entre las cosas mediante aquello que decimos de ellas, de crear, en otras palabras, relaciones de significación. “Decir algo sobre algo” no es, entonces, sólo pronunciar palabras o emitir gestos, es, sobre todo, significarlos. Porque los signos no funcionan aislados; un signo es siempre miembro de un conjunto de signos y transmite información sólo cuando se combina para simbolizar relaciones y significados complejos, concatenados.¹⁶ Las relaciones entre esos significados forman entonces un conjunto simbólico con el que se dota de sentido a aquello sobre lo cual nos pronunciamos. El *lenguaje*, como sistema que, según reglas más o menos definidas, hace posible “hablar de cosas”, constituye, entonces, un medio simbólico para intercambiar sentido. Mediante ese *código de significados* nos decimos el mundo, lo ordenamos y lo significamos; con los lenguajes, por tanto, el mundo humano se constituye simbólicamente.

Pero más que hablar de “las cosas” como objetos presentes en el mundo empírico, susceptibles de ser percibidos y procesados por los sentidos y por la razón, propongo, aquí, una ligera variación: más allá de que los objetos *existan* objetivamente o no, podemos decirlos, pronunciarlos sobre ellos y, de ese modo, *construirlos*, *crearlos* para nosotros en la medida en la que los decimos, en la que podemos hablar *de* ellos: “lo que no podemos pensar no lo podemos pensar; así pues, tampoco podemos *decir* lo que no podemos pensar”.¹⁷ La existencia *social* de “las cosas” se construye, entonces, *en* el lenguaje, en el *sistema simbólico* en el que se constituyen las relaciones y se definen los

¹⁶ Edmund Leach, *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*, trad. de Juan Oliver Sánchez Fernández, Madrid, Siglo XXI, 1985 (1976), p. 19.

¹⁷ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, *op. cit.*, p. III, proposición 5.61. La cursiva es del original.

límites y las posibilidades de su utilización. En otros términos, no es que el lenguaje se adhiera a objetos definidos y claramente limitados, sino que es, él mismo, un mediador en la formación de esos objetos; en un sentido es, según Ernst Cassirer, el mediador más importante en la construcción de un verdadero mundo de objetos.¹⁸

El lenguaje, entonces, tiene una capacidad infinita de generación, porque al producir una representación colectivamente reconocida, dota de existencia a lo que enuncia. El discurso jurídico, por ejemplo, es un orden creador, porque guarda, en sí mismo, el objeto sobre el cual se pronuncia, lo crea mediante las proposiciones que lo describen, que lo sostienen como verdad. No sucede lo mismo con los enunciados declarativos, cuya relación con el objeto es el de ser un simple registro, testigo de un hecho preexistente.¹⁹ Una “representación objetiva” de las cosas no es, por tanto, el punto de partida para la formación del lenguaje, sino la meta hacia la cual conduce. La idea detrás del “el límite de mi mundo es el límite de mi lenguaje” de Wittgenstein es, precisamente, que algo existe sólo en cuanto reclama un lugar en la constelación de significados y simbolizaciones sociales, sólo en la medida en la que “se puede hablar” de ello. Cuando alguien dice “algo sobre algo” no sólo dice una cosa sobre otra, sino que reconoce y reproduce un objeto (una relación, un significado) que se ha creado en un “decir” anterior. Tiene sentido preguntarse qué se dice sobre qué cosa, pero también –y es de especial relevancia en mi trabajo– analizar cuál es la cosa que se dice –que se ha formado– cuando algo puede decirse *sobre* ella. El lenguaje es, en pocas palabras, tan real como la cosa misma.

¹⁸ Véase su artículo “Le langage et la construction du monde des objets” en el *Journal de Psychologie Normale et Pathologique*, al que hace referencia Marshall Sahlins en su *Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica*, trad. de Gregorio Valdivia, Barcelona, Gedisa, 1997 (1976), p. 69, nota al pie.

¹⁹ Pierre Bourdieu, *Langage et pouvoir symbolique*, *op. cit.*, p. 66.

La presencia de un vocabulario es necesaria, pero no suficiente. Pongamos un ejemplo: hablar de “perros”, poder utilizar un grupo de palabras que se refieren a un mismo orden de realidades e ideas –“patas”, “cola”, “pelaje”, “cachorros”, “ladrar”, “raza”– no implica que pueda hablarse también de un lenguaje de la “perrunidad”. Es cierto que en los términos de un vocabulario particular se conduce el lenguaje y se construyen los discursos: el vocabulario define elementos, limita campos semánticos; pero para erigirse en lenguaje, necesita una estructura de *relaciones* que conformen un entramado de significados, que *vinculen* un concepto con otro. El vocabulario fija posibilidades discursivas, pero necesita, en otras palabras, una «gramática», la posibilidad de construir una sintaxis.²⁰

EL DISCURSO COMO FORMA DEL LENGUAJE

Sigamos, pues, con el acto enunciativo: alguien dice algo sobre algo. En ese decir, alguien significa cosas mediante un código simbólico de relaciones; alguien *hace* algo con ese código. Centre su atención, por el momento, en la frase “alguien dice” y ya no en la frase “algo sobre algo”, que he caracterizado con el concepto *lenguaje*. El “decir”, en cambio, pone el acento sobre la acción, sobre la posibilidad de un “hacer”. El discurso es, pues, ese *acto*, el hecho mediante el cual un sujeto actualiza un lenguaje. El lenguaje es susceptible de ser estudiado como discurso, finalmente, porque alguien lo pronuncia, lo personifica. Es, de manera ejemplar, Don Quijote haciéndose caballero andante tras leer cientos de libros de caballería. En las novelas encontró un

²⁰ Es corta, pero interesante, la discusión de Michael Oakeshott en relación con el discurso político en *El racionalismo en la política y otros ensayos*, trad. de Eduardo L. Suárez Galindo, México, FCE, 2000 (1962), capítulo 4.

A modo de ilustración, un pasaje de las *Investigaciones filosóficas*: “«Al conectar la barra con la palanca puse el freno.» –Sí, dado todo el resto del mecanismo. Sólo como parte de éste es ella la palanca de freno, y separada de su soporte no es siquiera una palanca, sino que puede ser cualquier cosa o nada” (*op. cit.*, p. 23, proposición 6).

conjunto de significados que ordenaban el mundo e infundían sentido a las experiencias. Mediante el lenguaje del honor caballero imaginó y definió los límites y las posibilidades de su mundo. Es, también, esta investigación: si se analizara como un discurso, su lenguaje estaría dado por todas aquellas nociones que la informan, por todo aquel material que cito, como guía, en mi aparato de notas. O podría ser mi amigo Jorge yendo una y otra vez al Diccionario de la Real Academia para poder decir “bien” lo que quiere decir cuando le pregunto sobre su investigación: el diccionario, a fin de cuentas, dice cosas sobre cosas. En pocas palabras, el lenguaje es el código en el que se dice el discurso, y el discurso, apegado a las posibilidades que abre el código, ordena cosas, acciones, objetos, conductas. Hay, en este sentido, hechos que son producto del lenguaje.

Bajo la relación lenguaje- discurso, todo comportamiento contribuye, también, a la formación de la realidad. Si decimos que el habla, tanto como el darse regalos o el seguir una pauta de vestimenta, es un *medio* de comunicación, la idea del *medio* y su relación con un contenido –señala Mary Douglas– puede extenderse a todo tipo de comportamiento corporal y a todas las relaciones sociales.²¹ Según Foucault:

el acontecimiento [discursivo] no es ni sustancia, ni accidente, ni calidad, ni proceso; el acontecimiento no pertenece al orden de los cuerpos. Y sin embargo no es inmaterial; es en el nivel de la materialidad como cobra siempre efecto, y como es efecto, tiene su sitio y consiste en la relación, la coexistencia, la dispersión, la intersección, la acumulación, la selección, de elementos materiales; no es el acto ni la propiedad de un cuerpo; se produce como efecto de y en una dispersión material.²²

La relación, por tanto, es inexistente si no toma forma material. Los gestos, los actos en general –verbales y no verbales–, son constitutivos de la realidad social.²³ La emotividad, en ese caso, se constituye también como discurso. Cuando miles de

²¹ Mary Douglas, *Implicit Meanings. Essays in Anthropology*, op. cit., pp. 117- 122.

²² Michel Foucault, *El orden del discurso*, trad. de Alberto González Troyano, Barcelona, Tusquets, 1999 (1970), p. 57.

²³ Mary Douglas, *Implicit Meanings. Essays in Anthropology*, op. cit., p. 118.

personas toman las calles para protestar por la guerra, cuando un ama de casa declara a la prensa que los “israelíes han deshumanizado a los palestinos”, difícilmente los podemos imaginar analizando la idoneidad de cada palabra, el contenido conceptual de sus afirmaciones: hay, en sus actos, un predominio de la emoción, de la intención de “oponerse”, “criticar” el conflicto, que lleva a un ámbito nebuloso donde flotan palabras cargadas de emotividad, “lugares comunes” que construyen un discurso que dibuja más de lo que dice, que bosqueja imágenes más que articula ideas. Los significados, quiero decir, también se representan emocionalmente. Es un lado difícil de asir, incierto, pero esas nebulosas de palabras y emotividades son, también, lenguaje.

Según Foucault, esos actos, en tanto discursos, se constituyen como series regulares y distintas de acontecimientos, de prácticas que forman sistemáticamente los objetos de los cuales hablan; pero esa “regularidad” y esa “seriación” que los agrupan bajo el mismo concepto se definen a partir de otro patrón: un lenguaje, una vinculación simbólica, un “hablar de la *misma cosa*”. Más adelante discutiré la construcción del objeto, en mi caso, como un proceso deliberado por parte de quien analiza, y no de quien enuncia, pero por el momento basta anotar que, para hablar de discursos como *series de acontecimientos*, la condición indispensable no está sólo en discernir lo que se dice, sino también, y de manera muy significativa, en identificar el hecho de su recepción y retorno.²⁴

El lenguaje, de esta manera, proporciona los supuestos necesarios sobre los cuales se representa, se actúa, el discurso ordinario. Su estabilidad, según Mary Douglas, es una ilusión, pues una gran parte del discurso está dedicada a crear, revisar

²⁴ *Ibid.*, pp. 29, 58- 59; Michel Foucault, *La arqueología del saber*, trad. de Aurelio Garzón del Camino, México, Siglo XXI, 2006 (1969), p. 81.

y afirmar indirectamente este trasfondo implícito, sin jamás dirigirle atención explícita.

Cuando el trasfondo de supuestos mantiene y defiende lo que es verbalmente explícito, los significados se ven y se cruzan de manera fuerte y clara. Mediante estos canales implícitos de significados, la sociedad humana se lleva a cabo, se realiza, y se aseguran la claridad y la velocidad de la lectura de claves. En el intercambio escurridizo entre significados explícitos e implícitos, un universo que se percibe como regular se establece precariamente, cambia, se cae, y se vuelve a establecer.²⁵

El lenguaje, dicho de otra manera, es una forma de relacionarse con el mundo, un “cuadro que permite al pensamiento llevar a cabo un ordenamiento de los seres, una repartición en clases, un agrupamiento nominal por el cual se designan sus semejanzas y sus diferencias”.²⁶ En esa relación y sus formas de representación se crea algo más allá de la palabra: un sentido, un orden del mundo. El discurso es, en esa constelación, una práctica de producción de sentido. Por ello, el análisis social debe admitir como objeto el significado subjetivo de las acciones a partir de las cuales se origina la realidad social.²⁷ En la construcción de esa realidad, se instituyen, a la vez, relaciones que delimitan las reglas de los discursos, que definen las estructuras que hacen posible hablar y reproducir ciertos lenguajes; pero las reglas tienen lugar no sólo en la mente o la conciencia de los individuos, sino en el discurso mismo, en sus prácticas y en las posibilidades de su uso.²⁸ Quien enuncia una oración y la *significa*, o *entiende* –escribió Wittgenstein– ejercita, con ello, un cálculo según reglas definidas.²⁹ En la medida en la que el significado se define en el uso, actualizar un discurso mediante el habla es, entonces, seguir reglas de relaciones permitidas.

²⁵ Mary Douglas, *Implicit Meanings. Essays in Anthropology*, op. cit., p. 4.

²⁶ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, op. cit., p. 3.

²⁷ Véase A. Schutz, “The Frame of Unquestioned Constructs” en Mary Douglas, *Rules and Meanings. The Anthropology of Everyday Knowledge*, Middlesex, Penguin, 1973, p. 20.

²⁸ Michel Foucault, *La arqueología del saber*, op. cit., p. 102.

²⁹ *Investigaciones filosóficas*, op. cit., p. 103, proposición 81.

LA CONSTRUCCIÓN DEL OBJETO

¿Cómo se eligen los discursos?, ¿cómo se identifican parentescos en el conjunto infinito de aquello que se dice y se hace?, ¿a partir de qué criterio puede vincularse una novela con, digamos, una declaración de las Naciones Unidas; la píldora anticonceptiva con un concierto de U2?, ¿de qué manera y bajo qué parámetros pueden relacionarse enunciados de órdenes que, bajo ciertas miradas, son completamente distintos?

Cuando levantamos una clasificación reflexionada, cuando decimos que el gato y el perro se asemejan menos que dos galgos, aun si uno y otro están en cautiverio o embalsamados, aun si ambos corren como locos y aun si acaban de romper el jarrón, ¿cuál es la base a partir de la cual podemos establecerlo con certeza? ¿A partir de qué “tabla”, según qué espacio de identidades, de semejanzas, de analogías, hemos tomado la costumbre de distribuir tantas cosas diferentes y parecidas? [...]No se trata de ligar las consecuencias, sino de relacionar y aislar, de analizar, de ajustar y de empalmar contenidos concretos; nada hay más vacilante, nada más empírico (cuando menos en apariencia) que la instauración de un orden de las cosas.³⁰

La unidad de los discursos sobre la Humanidad, por tanto, no está fundada en la existencia del objeto “Humanidad”. Ese objeto puede o no existir, en cualquier presentación, pero no es eso lo que me propongo averiguar aquí. Me ocupa, en cambio, analizar el sistema de significados en el que la “Humanidad” tiene sentido y los usos en los que esa noción articula un lenguaje particular para hablar el mundo social y las relaciones políticas. Reclamo, en otras palabras, la validez metodológica de relacionar esferas en apariencia distintas por la presencia de elementos o estructuras similares. Un estudiante francés en defensa de la clase obrera puede relacionarse con un grupo de feministas que defiende el uso de píldoras anticonceptivas por algo más allá de clases sociales, de tiempos históricos o de localizaciones geográficas; pueden relacionarse mediante otros elementos: mediante el lenguaje que hablan o la

³⁰ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, op. cit., p. 5.

semejanza de las ideas que defienden. Vale la pena no olvidar que lo que me propongo aquí es describir y analizar una manera particular de hablar en ámbitos políticos, de argumentar hechos y problemas sociales. Lévi-Strauss, al analizar la relación entre mitos y rituales para estudiar las religiones de los pueblos sin escritura, anotó: “nuestro método se reduce a postular una analogía de estructura entre diversos órdenes de hechos sociales y el lenguaje, que constituye el hecho social por excelencia”.³¹ Es, en forma breve, el método con el que prosigo en esta investigación.

La manera de construir el objeto podrá entenderse, quizá, como inversa a la esperada: “lejos de preceder el objeto al punto de vista –escribió Saussure– se diría que es el punto de vista quien crea el objeto”.³² Los acontecimientos, por tanto, están dispersos, y se reúnen (los reúno) por un criterio de semejanza, por un elemento que relaciona uno con otro, elemento que elige quien analiza, y quien enuncia puede no estar completamente consciente de ello.

[...] No existe, ni aun para la más ingenua de las experiencias, ninguna semejanza, ninguna distinción que no sea resultado de una operación precisa y de la aplicación de un criterio previo. [...] El orden es, a la vez, lo que se da en las cosas como su ley interior, la red secreta según la cual se miran en cierta forma unas a otras, y lo que no existe a no ser a través de la reja de una mirada, de una atención, de un lenguaje”.³³

El objeto existe, entonces, en las condiciones de un conjunto complejo de relaciones. Es esa interrelación, esa articulación discursiva, lo que analizo en este trabajo.

LENGUAJE HUMANITARIO

Cuando hablamos de “Humanidad” evocamos, entonces, una serie de características que asociamos al conjunto simbólico de los “humanos”. El lenguaje humanitario, por tanto, se construye sobre el postulado de la existencia de una “Humanidad” –como

³¹ Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1996 (1973), p. 84.

³² Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general, op. cit.*, p. 33.

³³ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas, op. cit.*, p. 5

objeto y como característica: la humanidad como algo que es (el conjunto de seres humanos) y como algo que se tiene (ser humanitario, tener humanidad). Repito que aquí no se analiza si esa Humanidad existe o no, si es o no verdadero que se manifieste de tal o cual manera, si es mejor o no que se califique y estudie bajo ciertos marcos y con ciertos criterios. Importa aquí su articulación discursiva, la manera y los elementos con los que esa “Humanidad” se construye y se reproduce en un lenguaje, en una red de significaciones.

Mi lenguaje humanitario es esa constelación de relaciones que postulan la existencia del objeto y lo describen. Sostengo que hay, en esa constelación, una relación básica entre tres elementos discursivos: un «yo», el «otro», y un «nosotros». ¿Cómo se construyen esas relaciones y cómo se significan, qué postulan, y a partir de ello, cómo ordenan? ¿Cuáles son sus usos, las reglas bajo las cuales se rige su aparición? Pido al lector un poco de paciencia, pues a lo largo de este texto estaré trabajando con un conjunto, a primera vista, bastante dispar de acontecimientos e interpretaciones; pero procuro, de manera intencional y declarada, que los elementos que analice no giren completamente alrededor de aquello que, de manera casi escolar, reconocemos como el ámbito de lo humanitario: los derechos humanos, los cascos azules, la Cruz Roja, la Organización de las Naciones Unidas, las misiones humanitarias, los valores de la caridad, las declaraciones del Papa. Hacen parte de ello, por supuesto, pero creo que la relación es de mayor amplitud y de presencia cotidiana, y trato de hacerlo evidente. Por eso pido también que el lector haga uso libre y cómodo de su imaginación. No busco con este trabajo un análisis rígido, erudito, una documentación exhaustiva de un tema cuyos límites son claros y están bien definidos. Me interesa más una exploración que una aseveración, porque creo que analizar el decir y el significar revela algo sobre el orden social. Lo que aquí pueda

decirse, finalmente, es parte de una cultura pública, de lo que está en las calles influyendo en el comportamiento de la gente.

Decía, unas líneas más arriba, que la Humanidad, como objeto de lenguaje, se postula en la articulación de tres elementos discursivos: un «yo» y un «otro» en la creación de un «nosotros». Esa articulación informa los discursos que postulan la humanidad como un ente que sufre, cuya supervivencia es amenazada y cuyo rescate es urgente. Es el discurso, por ejemplo, de la política internacional para atacar ciertos conflictos bélicos o para justificar intervenciones en algunas regiones del mundo. Es el discurso, incluso, de activistas que, en cualquier ciudad, convocan a miles de personas a las calles a gritos con pancartas, de quienes donan dinero o escriben cartas abiertas, de quienes se ponen la bata y viajan a África para establecer hospitales ambulantes. Hay, por doquier, instancias de autoridad que exaltan el código y una distribución institucional que lo sostiene: organismos internacionales, grupos de activismo social, prensa internacional, declaraciones de derechos humanos, criterios de política exterior. Los discursos están ahí, en el quehacer cotidiano, dictando pautas de comportamiento, ordenando las interacciones sociales.

Propongo que el supuesto en el que, en este ámbito discursivo, se funda la relación entre el «yo» y los «otros» es la postulación de lo oprimido y lo liberado. La articulación discursiva del lenguaje humanitario incorpora elementos («yo», el «otro», «nosotros») que se imaginan oprimidos y se promueven liberados. Para liberar al pueblo montenegrino de la opresión serbia, por ejemplo, hay que articular, primero, al “pueblo montenegrino”, y presentarlo, después, oprimido. No se trata de una mentira o de un engaño, en lo absoluto; se trata de la mirada con la que se construyen los hechos sociales: la violencia ejercida por algunos individuos sobre otros individuos es

leída como opresión serbia sobre el pueblo montenegrino. La mirada no es ajena al discurso histórico, pues la construcción de la Modernidad como momento de la Historia Universal supone la existencia de entes que se imaginan oprimidos y se promueven liberados: el individuo, el pueblo, el placer, el ego, la creatividad, la sexualidad, acompañados de sus respectivos aparatos opresores: los ídolos, el Estado, la religión, la familia, la televisión, el consumo y el mercado, etc.

Los discursos de la opresión del «yo», en este caso, postulan la existencia de un “algo” –la persona, el sujeto– que desea exteriorizarse, actualizarse, y que tiene derecho de hacerlo. El “prohibido prohibir” del 68 francés cobra dimensión si se lee en esa clave: hay un momento libertario que abre la puerta a ese “algo” que estaba oprimido y que debe y merece desarrollarse, y cualquier cosa que lo limite se convierte en algo reprochable. La misma relación domina, por ejemplo, las ideas sobre el significado del arte: la expresión artística se concibe como una forma de liberación, de expresión del ser verdadero, un momento que abre las puertas a la autenticidad latente que define y contiene al «yo». El esquema se reproduce en representaciones del «otro». La idea de la individualidad oprimida y liberada está estrechamente vinculada con una idea de la otredad, del otro oprimido, privado de las oportunidades para ser sí mismo. En el movimiento por los derechos civiles en Estados Unidos, por ejemplo, el lenguaje incorporó la relación opresión- liberación para constituir la expresión discursiva del otro, el Negro, como ser oprimido, despojado del reconocimiento que le corresponde, “naturalmente”, por ser humano. La forma de presentarlo, el lenguaje para hablarlo, opera una abstracción del otro como «otro», y lo acerca, en sus características y virtudes, a la autenticidad asociada a la idea del «yo». Es, en resumen, la misma estructura simbólica que postula la igualdad de la mujer, de sus libertades y derechos; es también el mismo lenguaje que ha incorporado, al espacio público, el

respeto a la homosexualidad y la condena moral y jurídica por su discriminación. El lenguaje, por tanto, no crea sólo momentos aislados de protesta social, sino que permea y sostiene las argumentaciones de políticas de no discriminación, de educación pública, de desarrollo social. En la condena de la guerra, por su parte, se reproduce esa mirada: la del otro como alguien que sufre y que necesita ser liberado.

La relación opresión- liberación existe en la medida en la que hablamos de ella, en que la decimos y la construimos discursivamente. No hay, como realidad material, formas “auténticas” de ser, hombres y mujeres oprimidos por órdenes injustos. No hay, más allá de la realidad discursiva, un orden verdadero bajo uno falso. Toda liberación es, en este sentido, rearticulación. No se libera nada, se postula, se articula algo en un nuevo orden simbólico.

2

«Yo» y el discurso de la autenticidad

Je parle éternellement de moi.
–François-René de Chateaubriand³⁴

Cet homme que vous prenez pour moi n'est pas moi.
–Jean- Jacques Rousseau³⁵

Es como si lo ensayara todos los días. Lo espera en el mostrador, le da la bienvenida, le sonríe y le ofrece la variedad de sus ultramarinos. El viejo hasta luce contento, pero quien lo mira de frente se siente confundido, quizá también ofendido inmerecidamente: -«¿Quién cree usted que soy?»

-«Dios Santo, la luz es mala... lo tomé por un cliente. Como si no supiese que eres mi viejo amigo Tom Pitkins».

-«Se equivoca de nuevo, señor Thomson».

-«Sí que me equivoco. ¿Por qué iba a llevar usted una chaqueta blanca si fuese Tom? Usted es Hymie, el carnicero judío de la tienda de al lado. Pero no le veo manchas de sangre en la chaqueta. ¿Ha ido mal el negocio hoy?».

Quien era, al principio del diálogo, el cliente potencial, señala el estetoscopio que cuelga de su cuello. «¡Un estetoscopio! –exclama el señor Thomson– ¡Y fingía

³⁴ «Hablo eternamente de mí». Prefacio de la primera edición de “Itinéraire de Paris à Jérusalem”, en François-René de Chateaubriand, *Œuvres Romanesques et Voyages II*, Brujas, Gallimard, 1986 (1811 para « Itinéraire ... »), p. 702.

³⁵ «No soy ese hombre que tomáis por mí». “Lettre à Milord Maréchal, 19 mars 1767”, en Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres Complètes*, s.l., s.e., 1793, tomo 32, p. 300.

usted ser Hymie! Ustedes los mecánicos están empezando a creerse que son médicos, con esas chaquetas blancas y los estetoscopios... ¡Como si necesitase usted un estetoscopio para escuchar un coche! Usted es mi viejo amigo Manners de la estación Mobil del final de la manzana, que ha venido por su salchicha con pan de centeno».

Cuando William Thomson extiende la mano para alcanzar el mostrador, tomar el pan y ponerle la salchicha, se da cuenta, al no encontrar el mueble, que no está en su tienda, sino en el hospital, frente a un doctor. El doctor le explica que no ha perdido el juicio, que sólo tiene un pequeño trastorno en la memoria que le impide recordar a la gente. El señor Thomson reconoce inmediatamente que es cierto, que la memoria le ha estado jugando malas pasadas, que a veces comete errores y confunde una persona con otra. Se queda callado, mirando al doctor a los ojos. Deja pasar tres segundos y vuelve a preguntar: «¿Qué jamón querrá ahora, Nova o Virginia?».³⁶

A cada vacío de memoria, William Thomson recurría a fabulaciones fantásticas, ágiles y cómicas. El pobre carnicero padecía el síndrome de Korsakov y no podía recordar más que los últimos segundos; sustituía lo que había olvidado con personajes nuevos a cada minuto, con correcciones extrañas, salidas de explicaciones incomprensibles. Aunque el daño en su memoria no le permitía comprender la dimensión de su enfermedad, Thomson hablaba sin parar, enmendaba sus historias al primer atisbo de error y proponía a cada minuto nuevos mundos, de nuevos significados. Estaba obligado a elaborar y re-elaborar significados interminablemente, a dar sentido a todos los mundos posibles que se le insinuaban como una realidad que no terminaría jamás de comprender. El espectáculo de su creación permanente reflejaba su imposibilidad de vivir en un mundo compartido, en una realidad común en la que el

³⁶ Oliver Sacks, "Una cuestión de identidad", en su libro *El hombre que confundió a su mujer con un sombrero*, trad. de José Manuel Álvarez Flores, Barcelona, Anagrama, 2007 (1985), pp. 145- 154.

valor de las cosas se conoce, se comunica y se comparte. El mundo tenía sentido, pero uno distinto a cada instante. Era él quien tenía que imaginarlo, proponerlo y corregirlo. Solo. Lo hacía en cada palabra, en cada diálogo; necesitaba hacerlo ininterrumpidamente, porque su enfermedad le había arrebatado algo irrecuperable, algo esencial para la supervivencia en este mundo: su «yo».

William Thomson necesitaba la elaboración de un «yo» para poder fijar el significado de las cosas. Importa aquí lo que manifiesta esa ausencia: una vinculación simbólica incompleta, absurda; como si hubiese experiencias que, sin ser remitidas o vinculadas a esa idea, perdieran significado. En ese sentido, decía en el capítulo anterior que más allá de que los objetos *existan* objetivamente o no, los *construimos*, los *creamos* para nosotros en la medida en que los decimos, en que actuamos de acuerdo con ellos. Si no podemos hablar *sobre* ellos, no podemos comunicarlos, “actuarlos”, y es como si carecieran de existencia. De esta manera, las redes de vinculaciones simbólicas que permiten hablar de algunas cosas establecen estructuras que sostienen y justifican lenguajes, que delimitan las reglas de los discursos, sus prácticas y las posibilidades de su uso.

Para poder situar la idea del «yo» en el lenguaje humanitario, importa entender el discurso como una serie de acontecimientos y prácticas que hacen referencia a un mismo objeto. Estas prácticas no necesariamente tienen una relación de causalidad o de contigüidad cronológica; se consideran partes de una misma cosa por un criterio “ajeno”, “externo”: quien investiga elige la forma de ese vínculo, identifica las semejanzas que agrupan bajo el mismo discurso a dos acontecimientos diferentes. El objeto, como escribí algunas páginas atrás, lo construye quien analiza, no quien enuncia. Por ello, en las páginas que siguen, hablaré de varios momentos que, de acuerdo con lo que me interesa resaltar, hacen referencia a un mismo objeto, hablan

de la misma cosa: el «yo», pues una de las vertientes del lenguaje humanitario se construye alrededor de esa noción. En este capítulo ejemplifico el desarrollo de esa forma particular del lenguaje humanitario y describo discursos que, en varios ámbitos sociales –el arte, el psicoanálisis, la crítica social, la expresión musical, los movimientos contraculturales, por ejemplo–, articulan la idea del «yo» como parte fundamental de una idea de Humanidad y como un ente valioso constantemente amenazado. Este lenguaje, además, es un código que se cimenta en la comunicación de sentimientos, en la convicción de que las emociones son universales y de que hermanan a unos con otros. El recurso, que oscila entre lo amoroso y lo trágico, configura varios ámbitos del orden social contemporáneo y se ha convertido en una manera fundamental de explicar la vida social, de argumentar el espacio público, el valor de la política y de pensar las relaciones sociales. Conviene tener presente que los límites de este objeto no son fijos ni están indiscutiblemente establecidos. Echo mano de algunos ejemplos para poder ilustrar un proceso, un objeto, una forma de hablar; pero son sólo eso: ejemplos.

INDIVIDUALISMO. SER Y EL MUNDO

El movimiento protestante de principios del siglo dieciséis es una de las expresiones tempranas que, con mayor claridad, exponen los rasgos del individualismo moderno. Cuando Lutero propuso a la conciencia personal como alternativa de autoridad divina, colocó al hombre en conexión directa con dios. La insistencia en que cada creyente mirase a su interior, a su propio corazón para hallar la comunicación con el creador, contribuyó a dar al protestantismo su tendencia individualista. La Reforma presentó al individuo como centro de autoridad, como punto potencial de expresión, de diferenciación con sus semejantes, pues de él emanaba una voluntad: su corazón,

su conciencia. Hasta entonces, la conciencia se pensaba como una facultad de creación divina reservada para el juicio moral, el tribunal interno donde operaban los mandatos de dios; alojaba conocimiento *compartido* sobre lo bueno y lo malo, conocimiento cuyo contenido estaba mediado por la interpretación que hacía la Iglesia de la voluntad divina. La conciencia, por tanto, existía como cosa pública, y no fue sino hasta el protestantismo que la palabra cambió de sentido, pues pasó a nombrar un conocimiento compartido entre dios y un hombre: entre un hombre en *particular* y su dios. La conciencia se convirtió, así, en el lugar más profundo mediante el cual lo humano se comunicaba con lo divino, pero con una transformación radical: como un recurso esencialmente *privado*. La Reforma, en ese sentido, es un punto de referencia para situar la idea del «yo» como representación discursiva: comenzaba a configurarse la noción de «individuo» como algo separado del grupo social, como una cosa que podía manifestarse y conocerse, y, sobre todo, como algo único, como depósito de una sustancia valiosa y sagrada. El individualismo moderno ha conservado esta idea: la de que en el interior de cada hombre particular –y no sólo en la Humanidad en general– está presente lo divino. Un hombre consciente era uno que manifestaba, en su comportamiento, esa presencia, todo el tiempo,³⁷ su dignidad, su respeto, su virtud, residían en el hecho de que en su conducta expresaba su ser más profundo, de inspiración divina. La idea protestante de la predestinación –que dios ha elegido de antemano a los que han de salvarse– colocó en la conciencia la evidencia de la elección divina, elección que se delataría en el comportamiento individual. El individuo, entonces, debía proyectar su interior sobre el orden social.

³⁷ Michael Walzer, *Obligations. Essays on Disobedience, War and Citizenship*, Cambridge, Harvard University Press, 1970, pp. 121- 123.

INTROSPECCIÓN- PROYECCIÓN. SUJETOS Y OBJETOS

La autoconciencia de la Reforma, como discurso, reflejo de un lenguaje del «yo», puede concebirse como parte de un proceso en que “lo individual” surge como manifestación de un ser particular, separado y distinto de los demás. Alrededor del momento hay decenas de procesos políticos y sociales, que van apuntando, de manera más o menos clara, a una configuración dominante. La presentación que sigue quizá parezca desvinculada de la idea central, pero recurro a ella con el objetivo de ilustrar momentos con los que se hizo posible hablar de un «yo», con los que esa idea tomó forma material en el orden social. La imaginación del «yo» se expresa con un lenguaje profundamente emocional, con la idea de que constituye algo bueno y bondadoso, casi sagrado. Es una característica que incorpora el lenguaje humanitario: no sólo el tono sentimental, sino las virtudes y la importancia del «yo» y el constante temor de que la artificialidad del orden social pueda ahogar su espontaneidad y bloquear la posibilidad de construir vínculos “humanos” entre los hombres. Puede verse una continuidad discursiva entre, por ejemplo, las ideas de la escisión social del hombre de Rousseau con la denuncia moral de los estudiantes universitarios en Estados Unidos en la década de los sesenta: ambos pensaban al «yo» como un ser bueno, natural y auténtico, y denunciaban el orden social por su opresión y artificialidad. Es la estructura básica del lenguaje humanitario del «yo».

Los lugares comunes siguen siendo útiles. La historiografía contemporánea establece que los siglos quince y dieciséis forman un periodo único: de ideas y prácticas nuevas, de renovación cultural. El Renacimiento suele caracterizarse, entonces, como una época en la que surgió “una nueva concepción del hombre” con “una nueva manera de mirar el mundo”. En el entramado valorativo medieval, toda creación humana adquiriría sentido como manifestación de una realidad

inmediatamente superior. El artista creaba como un acto que manifestaba un orden supremo; las cosas bellas que guardaba en el espíritu y hacía con las manos derivaban de una única Belleza, que se expresaba débilmente en la obra de arte. San Agustín dijo a dios: “[...] elevo a ti mi cántico y te alabo como mi creador, porque toda la belleza que es transmitida a las manos artísticas a través de las almas proviene de aquella Belleza que está por encima de las almas, y por la cual mi alma suspira día y noche”.³⁸ Estas imágenes artísticas, originadas y contenidas en dios, no eran creaciones en sí, objetos propios de un genio particular, sino artefactos que reproducían el espíritu divino y facilitaban la comprensión de su esencia. El artista era, por tanto, una especie de mediador entre la Belleza y los hombres.³⁹

El arte no era un producto «genuino», porque no nacía de un juicio particular, sino de la proyección de una imagen interior en la materia, una imagen que no reflejaba el interior de *ese* hombre, de *ese* artista, sino que manifestaba el contenido de una idea originada en alguien más, propiedad de un creador distinto: dios.⁴⁰ Aunque algunas obras del arte renacentista conservaron elementos de la concepción medieval –crear como imitar la Verdad–, se desarrolló en otras vertientes artísticas el permiso para superar la naturaleza. La fantasía creadora podía transfigurar imágenes más allá de las posibilidades naturales, y podía, por medio de la elección y la corrección, hacer visible una belleza jamás realizada totalmente en la realidad:

Junto a las exhortaciones de fidelidad a la naturaleza, continuamente repetidas, encontramos la invitación no menos enérgica a elegir siempre lo más bello entre la multiplicidad de objetos naturales, a evitar la deformidad, especialmente en lo que respecta a las proporciones, y, sobre todo, [...] a ir más allá de la simple verdad natural, en busca de la representación de la Belleza. «El pintor debe –[dice] Alberti–

³⁸ *Confesiones*, X, 34, citado por Erwin Panofsky, *Idea. Contribución a la historia de la teoría del arte*, trad. de María Teresa Pumarega, Madrid, Cátedra, 1977 (1924), pp. 33- 34.

³⁹ Estela Ocampo, “El fenómeno estético. Estética de la naturaleza, del arte y de las artesanías”, en Ramón Xirau y David Sobrevilla (eds.), *Estética*, Madrid, Trotta, 2003, pp. 26- 29.

⁴⁰ Erwin Panofsky, *Idea, op. cit.*, pp. 35- 42.

no sólo alcanzar la semejanza en todas las partes, sino además añadir belleza, ya que en pintura la belleza no es menos agradable que necesaria».⁴¹

Ya entrado el siglo dieciséis, la interacción personal del artista con su obra rebasó la verdad de la naturaleza e hizo de la libertad de elegir libertad para cambiar. Los manieristas pintaron centauros y quimeras e imaginaron formas y figuras fantásticas. Federico Zuccari dibujó hombres hechos árbol, agonizantes, viendo cambiar sus manos por ramas y sus piernas por raíces, incapaces de tocarse y de sentirse;⁴² Giuseppe Arcimboldo imaginó rostros a partir de la más fabulosa combinación de frutas, flores y verduras; en *La Batalla de Anghiari*, Leonardo da Vinci omitió la frontera entre el hombre y la bestia y colocó lo fantástico al centro del fresco.⁴³ Con la belleza que el artista añadía a los objetos, su obra trascendía los límites de la naturaleza, y se expresaba, con ello, no sólo la muy particular imaginación de quien pintaba, dibujaba o esculpía, sino sobre todo, la distancia entre la mente del artista y la materia de su trabajo. La obra no era ya la imitación de una idea en dios, sino la personificación del artista como un centro de expresión. Con el cambio de la creación artística de una reproducción mecánica a una ocupación creativa, las creaciones humanas ya no eran un instrumento para enseñar lo divino, sino productos de una manifestación personal, que revelaban el valor y la belleza propios del artista.⁴⁴

Es posible que el contraste entre el ímpetu del artista y las formas aceptadas de expresión siempre estuviese presente, que siempre hubiese cierta fricción entre el sentir y las formas. Es posible. Lo significativo para el análisis discursivo no es la

⁴¹ *Ibid.*, pp. 47-48.

⁴² Me refiero a *Violenti contro se e contro il prossimo*, que ilustra el Canto XIII del Infierno de Dante.

⁴³ El fresco todavía está perdido. Peter Paul Rubens hizo una copia de la pintura, por la cual hoy imaginamos la obra original de Da Vinci.

⁴⁴ Rudolf Wittkower, "Individualism in Art and Artists: A Renaissance Problem", *Journal of the History of Ideas*, 22 (1961), p. 295- 298.

existencia –la sola presencia– de estos contrastes, sino la advertencia social que se hace de ellos y su incorporación al entramado de significados. Importa aquí la aparición del ‘artista’ en esa trama, el valor de las obras que articulaban un sentir personal, único, presente en quien creaba belleza desde sí. En el Renacimiento nacen los *enunciados* sobre el artista y el significado que, por medio de la obra de arte, se le asigna como individuo.⁴⁵

La figura del artista es sólo un ejemplo, pues los procesos de individualización del orden pueden estudiarse en otros ámbitos de la vida social. Norbert Elias, en su ya clásico trabajo, *El proceso de la civilización*, analizó los cambios en los patrones de comportamiento en las cortes absolutistas durante la transición de la jerarquía medieval a la jerarquía moderna, y siguió la evolución de los modales, los utensilios de la mesa y los objetos de cuidado personal.⁴⁶ Su investigación, por ejemplo, ofrece otra mirada a la formación del individualismo moderno, pero basta, por el momento, con ilustrar que la idea del «yo» se articula como opuesta a la idea de la homogeneidad de la colectividad. El individuo, por tanto, se presenta como un ser distinto, particular, valioso en sí mismo y valorado, precisamente, por su independencia de lo homogéneo y lo indistinto. Basta también con decir que la estructura emocional de un orden individualizado tiene una configuración particular de sentimientos y relaciones humanas, y que el lenguaje humanitario se inserta en esas posibilidades, en una estructura social que reconoce algo valioso y sagrado en cada individuo, y que teme, también, por las amenazas que puedan destruirlo. Dado que el objeto no es unitario – no puede señalarse en un continuo, indiviso, inconfundiblemente delimitado– sólo puedo ofrecer miradas esparcidas, que vean detalles de la vida cotidiana –los objetos de una pintura, las opiniones de un escritor, la fundamentación de algunas ideas sobre

⁴⁵ *Ibid.*, p. 298.

⁴⁶ *The Civilizing Process*, Oxford, Blackwell Publishing, 2000 (1939).

la moral social. Es una propuesta de “mire por aquí, ahora por allá”, en un intento por que la posición de las piedras sugiera la estructura del edificio.

INDIVIDUALIDAD. AUTENTICIDAD Y VALOR MORAL

Con la configuración del individualismo, se asentó, como un rasgo destacado del orden moderno, un sentido pronunciado de autoconciencia. La búsqueda de lo único, de aquello que distingue, por su particularidad, a cada individuo, tomó el lugar central de la definición del «yo».⁴⁷ Rousseau es, quizá, la voz más elocuente de esta sensibilidad: “Quiero mostrar a mis semejantes un hombre en toda la verdad de la Naturaleza y ese hombre seré yo. Sólo yo. Conozco mis sentimientos y conozco a los hombres. No soy como ninguno de cuantos he visto, y me atrevo a creer que no soy como ninguno de los que existen. Si no soy mejor, a lo menos soy distinto de ellos.”⁴⁸ Virtuoso era todo aquello que hacía únicos a los individuos, que los señalaba, en cada caso, como distintos, valiosos por su existencia. Así, la sensibilidad moderna del «yo» ha situado la virtud de la individualidad en el ideal de la autenticidad. Rousseau se consideraba “sincero en todo; simple y bueno; sin fardo, sin artificio”,⁴⁹ valioso por su sencillez y su libertad, por ser él: verdadero, auténtico. Era la sociedad la que le imponía una vida falsa, que socavaba las virtudes y corrompía la naturaleza de los hombres. La vida social no ofrecía más que una forma corrupta de la verdad; obligaba a los hombres a recurrir a la mentira y al engaño, a aparentar lo que, en su “naturaleza”, no eran: “Nadie se atreve ya a parecer lo que es y, en esta perpetua

⁴⁷ Iván Ramírez de Garay, *El lenguaje de la derecha radical europea*, México, El Colegio de México, 2008, pp. 174- 177.

⁴⁸ *Las Confesiones*, s.t, Madrid, Conaculta-Océano, 1999 (1782), p. 3.

⁴⁹ Así escribe a Monseigneur de Beaumont. Citado por Antonio Pintor Ramos, “Estudio preliminar”, en Jean-Jacques Rousseau, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*, trad. de Antonio Pintor Ramos, Madrid, Tecnos, 2002, p. IX.

compulsión, los hombres [...] forman este rebaño que se llama sociedad”.⁵⁰ Con Rousseau, el antagonismo entre el «yo» y el mundo se expresa con toda nitidez: un individuo bueno, puro, único, es oprimido y amenazado por un mundo perverso y corrupto.

En el lenguaje del individualismo moderno, la imaginación del ser está fuertemente asociada a la emotividad que rodea la palabra “naturaleza”: el «yo» auténtico es “natural”, está libre de máscaras y condicionantes, es autónomo y puro en su esencia. No sólo se piensa al individuo como cosa real y por ello susceptible de ser oprimida; sobre todo, se le posiciona como previo a las estructuras sociales, oculto bajo la perversidad de las formas de la sociedad. “Si el hombre se libera de todo lo que él no es completamente –escribió Georg Simmel–, entonces permanece como la auténtica substancia de su existencia [...], la humanidad que vive tanto en él como en cualquier otro, el fundamento siempre idéntico que sólo se viste, empequeñece y desfigura histórico-empíricamente.”⁵¹ La autenticidad, por tanto, expresa la pureza y la originalidad del individuo, la unicidad del ser que la contiene. Para la imaginación moderna del «yo», lo que ha de proyectarse al exterior es, entonces, una sustancia moral.⁵² “Somos –sigue Simmel– moralmente tanto más valiosos [...] cuanto más es cada uno sólo él mismo”.⁵³ “Ser uno mismo” supone que hay, en alguna parte de nosotros, una potencia latente, que se exterioriza y se actualiza en cada expresión: un ser autónomo, un «yo» verdadero.

Bajo la mirada de la autenticidad, la sociedad es la raíz y el lugar de la escisión humana, de su alienación. Rousseau lamenta: “cuanto me es exterior me es extraño de

⁵⁰ Jean-Jacques Rousseau, “Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres”, (1755), en *ibid.*, p. 9.

⁵¹ Georg Simmel, “El individualismo y la libertad”, en su libro *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, trad. de Salvador Mas, Barcelona, Península, 1998 (1957), p. 273.

⁵² Iván Ramírez de Garay, *El lenguaje de la derecha radical europea*, *op. cit.*, p. 148.

⁵³ *Op. cit.*, p. 275.

ahora en adelante. No tengo ya en este mundo ni prójimo, ni semejantes ni hermanos. Estoy en la tierra como en un planeta extraño, en el que habría caído desde aquel en que habitaba.”⁵⁴ Siglo y medio después, las ideas de Freud harían eco de la sensibilidad de Rousseau. El postulado de la existencia de dos sistemas mentales – uno manifiesto, otro encubierto– reforzaría la noción de una división del «yo», pues la concepción de un sistema escondido sustenta la creencia de que bajo la apariencia de los fenómenos sociales yace una realidad oculta, pura, verdadera. Es la sociedad la que impone, la que oprime. La censura moral que ejerce el *yo* sobre el *ello*, y el *super-yo* sobre el *yo* tanto como sobre el *ello*, provoca que la cultura descansa, entonces, en la renuncia a las satisfacciones de los instintos individuales.⁵⁵ En esta situación, resulta difícil alcanzar la felicidad en la sociedad: “el hombre civilizado –escribió Freud– ha trocado una parte de posible felicidad por una parte de seguridad”.⁵⁶ Para el psicoanálisis, el sistema del consciente es una máscara para las energías e intenciones del inconsciente; pero al reprimir los impulsos del *ello*, el *yo* hace posible la existencia de la sociedad, necesaria para la supervivencia humana. Las neurosis y las psicosis serían, bajo esta óptica, rebeliones del *ello* e inconformidades del *yo* por no soportar el grado de frustración impuesto por la sociedad. La locura, por tanto, se ha concebido, en algunos momentos y bajo algunas miradas, como una vía de liberación, como respuesta a la inautenticidad coercitiva de la sociedad, y se ha atesorado como un estado de suprema originalidad. Por eso precisamente, Freud reconoció que “el anhelo

⁵⁴ Jean-Jacques Rousseau, *Las ensoñaciones del paseante solitario*, trad. de Mauro Armiño, Madrid, Alianza, 2008 (1782), p. 29.

⁵⁵ Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*, trad. de Ramón Rey Ardid, Alianza, Madrid, 2003 (1930), p. 43.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 59.

de libertad se dirige contra determinadas formas o exigencias de la cultura, o bien contra ésta en general.”⁵⁷

La existencia del hombre en civilización se representa como decisivamente condicionada por una entidad psíquica que, bajo la máscara de una preocupación con la paz social y la unión, mantiene una agresión incesante sin ningún propósito salvo el de un aumento de su propio poder, inflige castigo por ningún acto cometido sino sólo por un pensamiento negado, y, lejos de ser apaciguado por aquiescencia en sus demandas, en realidad incrementa su severidad en la medida en la que es obedecido. [...] Al tolerar el gran fraude, la civilización está profundamente implicada en su grotesca inautenticidad.⁵⁸

Con el psicoanálisis, se refuerza el papel de la sociedad como fuente de perversión de la existencia humana y como origen de la destrucción de su autenticidad; si la cultura exige sacrificios y renunciaciones, la primera víctima de la sociedad son los impulsos, lo más “natural” y auténtico que hay en nosotros. La civilización, por tanto, adquiere una valoración en la que no se presenta como el agente de progreso de la sociedad, sino como el destructor de la misma humanidad que pretendía amparar.⁵⁹

OPRESIÓN- LIBERACIÓN

La imposición de lo artificial sobre lo natural se experimenta como una amenaza del orden social, como la anulación de las diferencias que definen la particularidad de cada ser, y el ofrecimiento, en su lugar, de un mundo de objetos, de elecciones sobre lo concreto y lo útil. Para la imaginación moral del siglo diecinueve –que alimentó buena parte del discurso del veinte– la pureza del «ser» está constantemente amenazada por la corrupción del «tener»: “Mientras menos *seas*, mientras menos expreses tu vida, más *tienes*, mayor es tu vida alienada –mayor es el ahorro de tu ser alienado [...]. Todo lo

⁵⁷ *Ibid.*, p. 41.

⁵⁸ Lionel Trilling, *Sincerity and Authenticity*, Cambridge- Londres, Harvard University Press, 1972 (1971), pp. 154- 55.

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 161- 168.

que no eres capaz de hacer, tu dinero lo puede hacer por ti: puede comer, tomar, ir al baile y al teatro. Puede adquirir arte, educación, tesoros históricos, poder político, y puede viajar. Puede apropiarse de todas estas cosas para ti”.⁶⁰ En la idea de alienación del joven Marx está el temor de que, inmerso en materialidad, el hombre se transforme en algo no-humano y se entregue a un mundo de máquinas y cosas, de una artificialidad aplastante. “Con el *valor creciente* del mundo de las cosas procede, en proporción directa, la *devaluación* del mundo de los hombres. El trabajo produce no sólo mercancías: se produce a sí mismo y al trabajador como una *mercancía*”.⁶¹ Por la venta de su fuerza de trabajo, el hombre también se hace cosa, y como cosa, se intercambia, entra al circuito de lo comerciable. El producto del trabajo no expresa, entonces, al hombre que lo crea, no lo recoge y lo demuestra como un acto que confirma su existencia.⁶²

La preocupación por la mecanización, por la asimilación del hombre con la máquina, dio forma al valor de la autenticidad a lo largo del siglo diecinueve; formaría parte, en el siglo veinte, del lenguaje de las protestas estudiantiles, contraculturales y de izquierda en la década de los sesenta, que alimentaría el lenguaje humanitario de la segunda mitad de ese siglo. Ralph Waldo Emerson escribió: “La maquinaria se ha aplicado a todo trabajo y ha sido llevada a tal perfección que poco queda a los hombres más que preocuparse por los motores y alimentar las calderas. Pero las máquinas requieren de servicio puntual, y como nunca se cansan, resultan demasiado para sus oferentes. Minas, fraguas, molinos, cervecerías, rieles, bombas a vapor, arados a vapor, instrucción de regimientos, instrucción de policía, fallos de la corte y reglas

⁶⁰ Karl Marx, *Early Writings*, citado en Lionel Trilling, *Sincerity and Authenticity*, *op. cit.*, p. 123.

⁶¹ Karl Marx, *Economic Philosophic Manuscripts of 1844*, Moscú, Foreign Languages Publishing House, 1961 (1932), p. 69. Las cursivas son del original.

⁶² El consumo, sin embargo, ha tomado la función de mediar la expresión personal. La variedad de objetos es una gama de opciones para demostrar las facetas infinitas de la personalidad.

de trabajo se operan para dar una regularidad mecánica a todo hábito y acción de los hombres. Una máquina terrible se ha apoderado del suelo, del aire, de los hombres y de las mujeres, y difícilmente aun el pensamiento es libre”.⁶³ Las palabras de Emerson subrayan la idea de que la máquina ejerce tal influencia sobre los hábitos y las formas de pensar, sobre la dirección de la vida, que la relación entre los hombres y las máquinas no puede pensarse más que como una de deshumanización. “Tendemos a asumir –escribió Lionel Trilling– que el principio de la máquina involucra necesariamente sumisión a una regularidad sin vida y la pérdida de todo impulso gratuito, de todo poder creativo”.⁶⁴ Es el principio de lo mecánico tanto como el principio de lo adquisitivo lo que se percibe como el enemigo del ser, como fuente de toda inautenticidad. La ansiedad respecto a la máquina, a las rutinas y a la mecanización es un lugar común en el pensamiento moral y cultural del siglo diecinueve, y se conservó en formas discursivas a lo largo del siglo veinte. La obsesión con lo mecánico estaría presente en el lenguaje antibélico, en la defensa de los oprimidos, en los sueños de renovación social de los años sesenta, y la condena del «tener» sustentaría la crítica del sistema capitalista, del consumo frenético y de la producción masiva. Este lenguaje, finalmente, serviría tanto para deplorar la burocratización gubernamental como para criticar el sistema económico.

Sean reglas de intercambio monetario, débito y crédito, o reglas de etiqueta y hospitalidad, el sistema constituye una reja opresiva.[...] Como un sistema de control, la sociedad industrial es impersonal. Unos más que otros sienten sus vidas controladas, no por personas, sino por cosas. Vagan por un bosque de regulaciones, fuerzas imponderables se representan mediante formatos para llenar en triplicado, parquímetros, leyes inexorables.⁶⁵

⁶³ Ralph Waldo Emerson, *English Traits*, (1856), citado por Lionel Trilling, *Sincerity and Authenticity*, *op. cit.*, p. 126.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 129. La excepción sería, por supuesto, el movimiento futurista de principios del siglo veinte. Pero una vez terminada la Primera Guerra Mundial, la asociación de virilidad y dinamismo entre el hombre y la máquina dio paso a la de deshumanización y destrucción de la guerra.

⁶⁵ Mary Douglas, *Natural Symbols. Explorations in Cosmology*, Middlesex, Penguin, 1978 (1970), p. 90.

En su celebrado ensayo de 1891, Oscar Wilde puso al arte como el centro del individualismo virtuoso, de la expresión más libre y auténtica de la particularidad de cada hombre: “Una obra de arte es el resultado único de un temperamento único. Su belleza proviene del hecho de que el autor es lo que es. Nada tiene que ver con el hecho de que otras personas quieran lo que quieren.[...] El arte es el modo más intenso de Individualismo que el mundo haya conocido [...]; busca perturbar la monotonía, la esclavitud de la costumbre, la tiranía del hábito y la reducción del hombre al nivel de una máquina”.⁶⁶ En oposición al trabajo de un obrero, el del artista no es producción – no está entregado a la utilidad, no se comercia, no se intercambia–, es creación, tiene valor propio e inmensurable. El artista deposita desinteresadamente una parte de sí en una obra que lo guarda y lo expresa, con el único propósito de perseguir la belleza que lleva dentro. Se ha desvanecido la asociación medieval entre Belleza y Verdad. El arte del diecinueve expone la pretensión de una belleza completamente desinteresada, que no busca comunicar a dios ni complacer a un público;⁶⁷ el artista es ahora su propio parámetro, la belleza de su arte proviene de que –como escribió Wilde– es lo que es, y nada más. Por oposición al trabajador, el artista es libre y autónomo, y su trabajo es completa expresión de su personalidad. Desde el siglo diecinueve, la oposición simbólica entre lo espiritual y lo material configuró el arte como el espacio donde se expresa la más profunda libertad, una manifestación de

⁶⁶ “The Soul of Man Under Socialism”, en Oscar Wilde, *De Profundis and Other Writings*, Londres, Penguin, 1986 (1891 para «The Soul of Man...»), pp. 34- 36.

⁶⁷ Wilde, en el mismo ensayo: “No Art should never try to be popular. The public should try to make itself artistic. There is a very wide difference” [“The Soul of Man Under Socialism”, en *De Profundis and Other Writings*, *op. cit.*, p. 35]; y en el prefacio a *The Picture of Dorian Gray*: “When critics disagree the artist is in accord with himself.”

autenticidad y autonomía por excelencia,⁶⁸ un arte que, desde entonces, se caracteriza precisamente por la inexistencia de la norma.⁶⁹

En el *Manifiesto técnico de la literatura futurista* de 1911, por ejemplo, incluso el lenguaje y la gramática se despreciaban como agentes opresores: se declaró “necesario destruir la sintaxis, disponiendo los sustantivos al azar, tal como nacen”, abolir también el adjetivo y eliminar la puntuación. La liberación del «yo» debía ser total. Entre los dadaístas, Hugo Ball optó por abandonar completamente las palabras, con su contenido racional, y preocuparse sólo de los elementos básicos del lenguaje –el sonido, la entonación, el ritmo. Uno de sus versos, por ejemplo, leía “gadji beri bimba glandridi laula lonni cadori”. El lenguaje era, entonces, una restricción, “la peor de las convenciones” en palabras de Breton, porque impone fórmulas y asociaciones verbales rígidas, de significados fijos.⁷⁰ Mediante la escritura automática que inspiró el surrealismo, el escritor se liberaba de los cánones establecidos y se abandonaba al libre fluir de su inconsciente, de las profundidades de la existencia humana, de su verdadera personalidad. “El surrealismo no es un nuevo medio de expresión, ni uno más sencillo, ni siquiera una metafísica de la poesía. Es un medio de liberación total de la mente y de todo lo que se le parezca;”⁷¹ proclamó un “individuo sin límites, original y profundo, imaginativo y libre”.⁷²

La intención se conservó en el arte posterior. Con el ascenso del jazz, por ejemplo, a mediados de la década de los veinte, la improvisación se erigió como la

⁶⁸ “Toda creación –escribió Isaiah Berlin– supone la liberación de uno mismo de las leyes causales, de los mecanismos del mundo exterior” [*El sentido de la realidad: sobre las ideas y su historia*, trad. de Pedro Cifuentes, Madrid, Taurus, 1998 (1996), p. 260].

⁶⁹ “Los movimientos de vanguardia del siglo XX, proclamando la multiplicidad de poéticas, la extrema libertad de planteamientos, la disolución del arte en la vida y en la técnica, acabaron por convertir a la estética tradicional en un esqueleto sin carne” [Estela Ocampo, art. cit., en Ramón Xirau y David Sobrevilla (eds.), *op. cit.*, p. 39].

⁷⁰ C.W.E. Bigsby, *Dada and Surrealism*, Londres, Methuen & Co, 1972, pp. 26- 27.

⁷¹ “Déclaration du 27 janvier 1925”, citado en *ibid.*, p. 37

⁷² Valeriano Bozal, *La construcción de la vanguardia 1850- 1939*, Madrid, Cuadernos para el diálogo, 1978, p. 236.

característica distintiva del nuevo estilo musical. Con Louis Armstrong como uno de los trompetistas más prominentes, la primacía del sonido del conjunto dio paso a la improvisación del solista como momento central de la interpretación. Se había desvanecido la distinción, tan clara en la tradición musical occidental, entre composición e interpretación, pues en el jazz ambas se construyen al mismo tiempo y son, por ello, la misma cosa.⁷³ Al exigir que el artista cree algo nuevo en cada interpretación, que no siga patrones repetidos, como si fuesen expresiones mecanizadas,⁷⁴ el jazz privilegia la autenticidad como elemento medular: cada interpretación debe ser una composición nueva y espontánea, producto exclusivo de quien toca, en ese momento y bajo esas condiciones, el instrumento musical. Durante los sesenta, la evolución al estilo *free jazz* puso aún más el acento en la espontaneidad, en la atonalidad y en la libertad de estructuras armónicas.⁷⁵ Keith Jarrett, por ejemplo, entra a sus conciertos *en solo*, según Ted Gioia, sin nociones preconcebidas de lo que habrá de tocar, con una confianza completa en la inspiración del momento. Son interpretaciones totalmente desinhibidas: Jarrett se levanta, encoge los hombros, se contorsiona, mueve la cabeza, tararea, lanza gemidos y hace muecas, como si no estuviera consciente de que toca ante un público, de que hay quien lo ve y lo juzga. Según Gioia, las apreciaciones musicales que se han construido alrededor del jazz dependen de la exhibición que hace el artista de sus habilidades individuales, pues interesa la improvisación como la creación específica de un individuo, no la fidelidad en la interpretación de una composición previamente construida. La “liberación” propuesta en el jazz inspiraría la escritura “autónoma” y la literatura desinhibida que,

⁷³ Ted Gioia, *The Imperfect Art. Reflections on Jazz and Modern Culture*, Stanford, Portable Stanford-Oxford University Press, 1988, pp. 13- 14.

⁷⁴ Ted Gioia, “Jazz: The Aesthetics of Imperfection”, *The Hudson Review*, 39 (1987), pp. 585- 600.

⁷⁵ Ted Gioia, *Historia del jazz*, trad. de Paul Silles, México, Fondo de Cultura Económica, 2002 (1997), pp. 451- 467.

durante los años cincuenta, se opondría a la producción rígida, ordenada y erudita del ámbito académico estadounidense.

Así, en octubre de 1955, Allen Ginsberg subió al podio de la Six Gallery en la ciudad de San Francisco y leyó, en voz alta y trémula, su poema *Howl* ante una audiencia de poco más de cien personas. Ginsberg maldijo a “aquellos cuya mente es pura maquinaria, cuya sangre es un torrente de dinero, cuyos dedos son diez ejércitos” y condenó a los “rascacielos que se yerguen en las largas calles como Jehovás interminables; contra aquellos cuyas fábricas sueñan y se ahogan en la niebla, cuyas chimeneas coronan las ciudades.”⁷⁶ Su crítica apuntaba en la misma dirección de la de Rousseau, del lamento urbano de Simmel y del análisis de Freud; es el mismo lenguaje, la misma condena: “en las grandes ciudades los alcaldes *megalopolitanos* están continuamente tratando de hacer campaña en contra de los instintos naturales”.⁷⁷ Lo que el hombre moderno necesitaba era “creatividad Órfica, salvajismo rejuvenecedor, abandono primitivo”.⁷⁸ Ginsberg formaba parte del grupo de escritores que, desde finales de la década de los cuarenta, conformaban la *Beat Generation* –con Jack Kerouac y William Burroughs, principalmente; a los que, por temporadas, se sumaban escritores, amigos y colaboradores como John Clellon Holmes, Gregory Corso, Kenneth Rexroth y Norman Mailer–. Eran «beat» no sólo por el desánimo y el cansancio que sugiere la palabra, sino también por la sensación de un “haber sido usado; [...] un tipo de desnudez de la mente, y, en última instancia, del alma; un sentimiento de ser reducido al cimiento de la consciencia [...], una manera de ser

⁷⁶ El poema puede leerse en línea. Véase <http://www.wussu.com/poems/agh.htm>.

⁷⁷ Allen Ginsberg, “...This is the Abomination”, citado en Jonah Raskin, *American Scream. Allen Ginsberg's Howl and the Making of the Beat Generation*, Berkeley- Los Angeles, University of California Press, 2004, pp. 67- 68.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 68. Orfeo, hijo de Apolo y de la musa Caliope, tiene el don de la música y de la poesía.

empujado contra la pared de uno mismo.”⁷⁹ El problema de la sociedad moderna era de corte espiritual. “Contra la ruina de este mundo –escribió Rexroth–, hay sólo una defensa –el acto creativo.”⁸⁰

Lo consecuente, por tanto, es el divorcio del hombre de sus valores, la liberación de su ser del Super-yo de la sociedad.[...] El nihilismo del Hip propone como su tendencia final que cada restricción y categoría sociales se remuevan, y la afirmación implícita en la propuesta es que el hombre podrá entonces probar ser más creativo que asesino.⁸¹

Para escribir *On the Road*, según cuenta la leyenda, Jack Kerouac terminó el manuscrito de la novela en tres semanas, habiéndola escrito en un rollo de papel para evitar cambiar las hojas y cortar, así, el hilo de su pensamiento. Escribía, según decía, bajo el principio de que “el primer pensamiento es siempre el mejor”, e insistía en que no se debía revisar un texto una vez había sido escrito. Su «técnica» se inspiró en la escritura del poeta William Carlos Williams, en la de su amigo Neal Cassady y en los solos improvisados del jazz. La llamó “prosa espontánea”:

No «selectividad» de expresión, sino seguimiento de la libre desviación (asociación) de la mente en los mares ilimitados del pensamiento, nadando en un mar de Inglés sin más disciplina que los ritmos de la exhalación retórica [...], como un puño que desciende sobre una mesa con cada sonido, bang! –Sopla tan profundo como quieras– escribe tan profundamente, pesca tan lejos como quieras, satisface a ti mismo primero, y el lector no podrá dejar de recibir un shock telepático y una emoción de significado por las mismas leyes que operan en su propia mente humana.⁸²

Su lenguaje, sus principios, su intención, recuerdan, inmediatamente, la escritura automática de los surrealistas: el libre fluir, la falta de restricciones, el viaje al interior

⁷⁹ Véase el artículo de John Clellon Holmes, “This is Beat Generation”, *The New York Times Magazine*, 16 de noviembre de 1952. En línea, el texto está disponible en <http://www.litkicks.com/Texts/ThisIsBeatGen.html>.

⁸⁰ Kenneth Rexroth, “Disengagement: The Art of the Beat Generation”, en Gene Feldman y Max Gartenberg (eds.), *The Beat Generation and the Angry Young Men*, Nueva York, The Citadel Press, 1958, p. 325. El artículo se publicó originalmente en el número II de la revista *New World Writing*, en 1957.

⁸¹ Norman Mailer, “The White Negro”, en *ibid.*, pp. 359- 360. El artículo se publicó por primera vez en la revista *Dissent*, en el verano de 1957.

⁸² Citado en Bruce Cook, *The Beat Generation*, Nueva York, Charles Scribner’s Sons, 1971, p. 73.

y la liberación del «yo».⁸³ Por ello, «el oprimido» ostentaba, entre los *Beat*, una posición privilegiada: había en él un tipo de sacralidad secreta. Tanto Ginsberg como Burroughs contaban entre sus amistades a varios mendigos, estafadores y ladrones, a quienes ayudaban y admiraban, pues consideraban que quienes vivían en condiciones difíciles tenían una capacidad especial, espontánea, para la sabiduría. El criminal era, para Ginsberg, un “experimento maravilloso en libertad moral”.⁸⁴ En la búsqueda de lo crudo, los *Beat* veían en los desposeídos un saber que les estaba vedado por pertenecer a una clase mejor acomodada, por ser miembros de los estratos medios. Pero un puñado de escritores rebeldes, drogados y borrachos, y una docena de obras literarias difícilmente constituyen un movimiento social. Suponerlo sería otorgar demasiado poder a la literatura, una literatura que, finalmente, no sería lectura de masas. Lo relevante de los personajes *Beat* es su lenguaje, la forma de argumentar el mundo, de criticar los hechos; lo importante para esta investigación también es el uso de ese lenguaje en la esfera política y los discursos que de él se desprenden. Aunque lo que aquí importa es, finalmente, un discurso del siglo veinte, el lenguaje humanitario del «yo» es una construcción de siglos anteriores, de manifestaciones distintas – artísticas, literarias, filosóficas, políticas– que alimentaron una “manera de hablar” en el siglo veinte: de protestar, de condenar el orden social, de hacer política y de modificar el espacio público.

LA PROTESTA DE POSGUERRA. ESTADOS UNIDOS

Consideramos a los hombres como infinitamente preciosos y como poseedores de capacidades insatisfechas para la razón, la libertad y el amor. [...] Los hombres tienen

⁸³ Aunque el mismo Kerouac sostenía haber escrito la novela en tres semanas, bajo el flujo irrestricto de sus recuerdos y pensamientos, la había contemplado por algunos años y había escrito algunos borradores. Para su publicación en 1957, el manuscrito definitivamente sufrió modificaciones, de estilo y puntuación (*ibid.*, pp. 66- 67).

⁸⁴ Jonah Raskin, *American Scream*, *op. cit.*, p. 55.

un potencial desconocido para la auto-cultivación, la auto-dirección, el auto-entendimiento y la creatividad. Es este potencial que consideramos crucial y al que apelamos, no al potencial humano para la violencia, la irracionalidad y la sumisión a la autoridad. El objetivo del hombre y de la sociedad debería ser la independencia humana: un interés no por la imagen de la popularidad, sino por encontrar un significado a la vida que sea personalmente auténtico.⁸⁵

En 1962, los integrantes de la organización estudiantil de izquierda, *Students for a Democratic Society* (SDS), redactaron una declaración de principios, un documento sobre su posición respecto a la situación política y social de Estados Unidos, que fundamentaban en esa infinita capacidad del hombre para amar, que cité en el párrafo anterior. Durante la década de los cincuenta, las organizaciones de izquierda en Estados Unidos –comunistas, leninistas, trotskistas, socialistas– eran numerosas, aunque de membresía reducida en comparación con las grandes asociaciones políticas: el Partido Demócrata y el Partido Republicano.⁸⁶ La *Students Democratic Society*, en su caso, se había formado bajo el nombre de *Student League for Industrial Democracy*, a principios del siglo veinte, como una organización apéndice del Partido Socialista estadounidense, y había logrado establecer setenta «capítulos» en diversas universidades a lo largo del país. En 1960, al adoptar su nuevo nombre, permanecía aún muy apegada al Partido Socialista, que, para ese entonces, estaba ya en franco declive, un proceso que había afectado también a los «capítulos» universitarios de la SDS: al iniciar la década de los sesenta, quedaban tres de las setenta ramas de la organización. Serían los miembros del «capítulo» de la Universidad de Michigan los que participarían, en su mayor parte, en la redacción de la declaración de *Port-Huron* y

⁸⁵ Students for a Democratic Society (SDS), *Port-Huron Statement*, 1962. El texto puede consultarse en línea en <http://www.campusactivism.org/server-new/uploads/porthuron.htm>.

⁸⁶ Se contaban, por ejemplo, el Partido Comunista USA, los trotskistas de la *Young Socialist Alliance*, la *Young People's Socialist League*, el *Catholic Worker movement*, la *Student Peace Union*, la *War Resisters League* y la *Libertarian League*, entre otros. Véase Paul Berman. *A Tale of Two Utopias. The Political Journey of the Generation of 1968*, W.W Norton & Co., 1996, pp. 38- 39.

en la orientación del movimiento en los años siguientes.⁸⁷ Tom Hayden, su figura principal, de cuya pluma se escribió, casi en su totalidad, la declaración, estaba familiarizado con la literatura y la crítica política de la década; leía a los *Beat* – encontró inspiración en *On the Road* de Kerouac, para viajar por el país y a los estados del sur, en defensa de los derechos civiles de la población negra–, a C. Wright Mills, a Albert Camus, a Herbert Marcuse. La Declaración de *Port Huron* leía, casi en pleno reconocimiento de sus influencias:

La soledad, el distanciamiento, el aislamiento describen la vasta distancia entre hombre y hombre hoy. Estas tendencias dominantes no pueden superarse por una mejor administración del personal, ni por artilugios mejorados, sino sólo cuando un amor por el hombre venza la adoración idolátrica de las cosas.

C. Wright Mills había criticado, desde principios de los años cincuenta, la opresión y la pérdida de autonomía que la burocracia imponía sobre los trabajadores; y Marcuse, con el mismo lenguaje, incriminaría al sistema completo: “una ausencia de libertad cómoda, suave, razonable y democrática, señal de progreso técnico, prevalece en la civilización industrial avanzada. ¿Qué podría ser realmente más racional que la supresión de la individualidad en el proceso de mecanización de actuaciones socialmente necesarias aunque dolorosas [...]?”.⁸⁸ El rasgo distintivo de la sociedad industrial avanzada era, según Marcuse, “la sofocación efectiva de aquellas necesidades que requieren ser liberadas –liberadas también de aquello que es tolerable, ventajoso y cómodo– mientras que sostiene y absuelve el poder destructivo y la función represiva de la sociedad opulenta”.⁸⁹ Las ideas de Marx y el análisis de Freud alimentaron la crítica cultural y la condena política de estudiantes e

⁸⁷ *Ibid.*, pp. 38- 43.

⁸⁸ Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, trad. de Antonio Elorza, Ariel, México, 2004 (1964), p. 31.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 37.

intelectuales de izquierda en Estados Unidos y Europa en los años sesenta. Se reproducía, en el ámbito político, ese lenguaje decimonónico, obstinado con la falsedad y la inautenticidad del orden social.

Muchos de los miembros de esa «Nueva Izquierda» –emblemática, en este trabajo, en la *Students Democratic Society*– provenían de hogares de afiliación comunista y socialista, eran «*red-diaper babies*». Desde mediados de la década de los cuarenta –con la política del Macarthismo, la promulgación de leyes anti-comunistas y la conformación de los comités y subcomités de investigación, que indagaban las actividades, amistades y afiliaciones ideológicas de todo ciudadano que, por una u otra razón, fuese sospechoso para la seguridad del país–⁹⁰ comunistas, socialistas y todo el que luciera tendencias de izquierda sufrieron persecuciones políticas, acusaciones y encarcelaciones. El Partido Comunista de Estados Unidos se vio particularmente afectado. La *Alien Registration Act (Smith Act)* de 1940 –que calificaba de ofensa criminal toda intención de derrocar, por fuerza o violencia, el gobierno establecido– incriminó a sus líderes y miembros, que fueron perseguidos y encarcelados. La cúpula del partido decidió sumergirlo en la clandestinidad, aislando a sus miembros unos de otros, mientras que algunos abandonaron la organización por voluntad propia. Hacia finales de la década de los cincuenta, el Partido contaba entre cinco mil y seis mil miembros, muy por debajo de los sesenta mil a ochenta mil que tenía durante la Segunda Guerra Mundial, y aún de los cuarenta y tres mil que conservaba en 1950.⁹¹

⁹⁰ El *House Committee on Un-American Activities*, establecido de manera permanente en 1945, en la Cámara baja; el *Senate Internal Security Subcommittee*, creado en 1950, en el Senado; y el *Senate Permanent Subcommittee on Investigation*, establecido en 1952, también en la Cámara alta.

⁹¹ Véase la narración de Todd Gitlin, *The Sixties. Years of hope, days of rage*, Nueva York, Bantam Books, 1993 (1987), p. 72.

Durante el Macarthismo, por tanto, la izquierda comunista estadounidense quedó desprovista de un movimiento social y político vivo, legal, abierto. Muchos de esos «*red-diaper babies*» –aventuro como hipótesis– crecieron en un ambiente represivo, en el que se sentían oprimidos, alienados y ajenos. Según Gitlin, uno de los aspectos más prominentes de la identidad de esos jóvenes de familias comunistas era el miedo, pues era eso, precisamente, lo que más vívidamente recordaban:

D., cuyo padre pasó a la clandestinidad, aprendió a nunca abrir la puerta sin preguntar quién tocaba y a nunca decir nombres en conversaciones telefónicas. V. sabía que agentes del FBI aguardaban afuera de su casa, esperando entregar a su madre una citación para testificar ante la *House Un-American Activities Committee*; su padre había sido forzado a dejar su carrera como actor y a tomar un trabajo como vendedor de equipos de baño. R., cuyo padre entró en la clandestinidad, recuerda a su madre diciéndole que su padre se había ido “a ayudar a la gente”, de lo que concluyó que era bombero.⁹²

No sólo los «*red-diaper babies*» eran un grupo importante en la conformación de esa «Nueva Izquierda». Según cifras de Berman, los judíos –como en el movimiento estudiantil en Francia– constituían también un componente relevante. Hacia mediados de la década, en la universidad de Columbia y en la *University of Michigan*, los judíos agrupaban la mitad de los miembros de esos «capítulos». En la *Kent State University* de Ohio, donde apenas 5 por ciento del cuerpo de estudiantes era de origen judío, la SDS contaba con una membresía 19 por ciento judía; mientras que en la *Pennsylvania State University* conformaban 42 por ciento de los miembros de la SDS. En la *Michigan State University*, donde 10 por ciento del total de estudiantes era judío, en la SDS representaban el 24 por ciento, y en la *State University of New York* en Buffalo, las SDS tenía 62 por ciento de membresía judía.⁹³ Aunque la historia de estas familias

⁹² *Ibid.*, p. 73.

⁹³ En realidad, las cifras de Berman provienen de la investigación de Kenneth Heineman, *Campus Wars*. Véase Paul Berman, *A Tale of Two Utopias*, *op. cit.*, pp. 44- 45.

judías difería de las vivencias de las francesas –con excepción de aquellas que fueron refugiadas–, los padres habían tenido sus propias experiencias, pues habían participado, según Berman, en los movimientos de izquierda de los años treinta y cuarenta en Estados Unidos, y algunos habían sufrido en las luchas laborales y en las persecuciones del Macarthismo.

Es curioso, pero igualmente revelador, que tanto los análisis de la década como los testimonios de sus participantes concuerden en que a la juventud de los sesenta la perseguía un cierto “sentido de ilegitimidad”. Paul Berman, analista y participante de este movimiento, reconoce que los jóvenes de esa generación se sentían moralmente desvalorados frente a lo que sus padres habían vivido y, por ello, despreciaban aquello en lo que se habían convertido. Vivían ahora en un mundo de comodidades, estabilidad y privilegios, en un entorno económico que, durante los últimos diez o quince años, había permitido y fomentado la creación de una clase media amplia, que podía pagar un auto, comprar una casa y permitir que los hijos fueran a la universidad y siguieran estudiando de tiempo completo. Berman lo traduce en una voluntad desesperada por ejercer heroísmo:

Los jóvenes querían redimir sus almas. Querían dejar atrás los privilegios y comodidades de la vida de estudiante de clase media e ir a pelear a las calles y a las universidades por un mundo mejor, justo como los héroes de la Resistencia habían salido a las calles a pelear en contra de los nazis. [...] El activismo moral fue lo que finalmente atrajo personas a la SDS; [...] mostró a la gran población de estudiantes americanos privilegiados que su vida acomodada no tenía que ser una prisión, y de que nada podía prevenirlos de salir al mundo y pelear por una sociedad más justa.⁹⁴

Este «complejo de clase media» se anclaba al crecimiento sostenido de la economía estadounidense desde principios de los años cuarenta y al crecimiento de las economías capitalistas industrializadas de Europa occidental tras las reestructuraciones de la posguerra. Pero, a diferencia de las economías europeas, la

⁹⁴ *Ibid.*, pp. 36 y 55.

capacidad productiva y la infraestructura pública y privada de Estados Unidos no sufrieron daños durante la Segunda Guerra Mundial, por lo que, al terminar el conflicto, su PIB había aumentado en dos tercios respecto al de finales de la década de los treinta, y su producción industrial representaba dos terceras partes del total mundial.⁹⁵ Pero el proceso de creación de una clase media amplia y urbana también tuvo lugar en las economías de Europa occidental. Si bien los países de Europa del Este experimentaron crecimiento económico sostenido durante algunos años,⁹⁶ las repercusiones en la estructura social no fueron, por razones políticas, las mismas que en los países de economía capitalista de mercado. Lo que se conoce como «los años dorados» correspondió básicamente, según Hobsbawm, a los países capitalistas desarrollados que, a lo largo de los años cincuenta y sesenta, representaban alrededor de tres cuartas partes de la producción mundial y más de 80 por ciento de las exportaciones de productos elaborados.⁹⁷

Los países de Europa occidental, cuya infraestructura productiva había sido destruida o afectada por la guerra, recuperaron, hacia 1950 –con excepción de Alemania–, los niveles de producción de preguerra. Así, entre 1947 y 1951 el PIB combinado de estos países se había elevado 30 por ciento. Las transferencias del Plan Marshall, en operación desde 1947, habían ofrecido recursos importantes para la reconstrucción y la modernización de las economías europeas.⁹⁸ Durante los años cincuenta, el promedio anual al que crecía el PIB per cápita de Francia, por ejemplo,

⁹⁵ Eric Hobsbawm, *Historia del siglo XX, 1914- 1991*, trad. de Juan Faci *et al.*, Barcelona, Crítica, 2003 (1994), p. 261. Tony Judt, en cambio, sostiene que el PIB estadounidense se había multiplicado por dos y que su producción industrial representaba la mitad del total mundial (Tony Judt, *Postwar. A History of Europe since 1945*, Nueva York, Penguin Books, 2005, pp. 104- 105).

⁹⁶ Según Hobsbawm, el PIB soviético había crecido a un ritmo anual de 5.7 por ciento en los años cincuenta y de 5.2 por ciento en los sesenta, y la “situación en Europa del Este era parecida” (*op. cit.*, p. 398).

⁹⁷ *Ibid.*, p. 262.

⁹⁸ Participaron del Plan la República Federal de Alemania, Austria, Bélgica, Dinamarca, Francia, Grecia, Islandia, Italia, Luxemburgo, los Países Bajos, Noruega, el Reino Unido, Suecia, Suiza, y Turquía.

era de 3.5 por ciento, el de Italia de 5.3 por ciento y el de la República Federal de Alemania, de 6.5 por ciento. Estas cifras adquieren sentido cuando se les compara con los valores de décadas anteriores: de 1913 a 1950, la tasa anual de crecimiento del PIB per cápita en Francia era de 0.7 por ciento, en Italia de 0.6 por ciento y en Alemania de 0.4 por ciento.⁹⁹ El pleno empleo, sin embargo, no se generalizó sino hasta los años sesenta, cuando el índice medio de paro en Europa occidental se situó en 1.5 por ciento (la tasa promedio de la década de los treinta era de 7.5 por ciento). Las reservas de mano de obra que se habían formado durante la Depresión de la preguerra y la desmovilización de la posguerra se agotaron, y la capacidad productiva de habitantes del campo y de inmigrantes empezó a ocuparse en los centros urbanos.¹⁰⁰ Una de las consecuencias políticas del pleno empleo fue la exaltación, en el discurso político, de los trabajadores y del trabajo industrial, que en países como Francia e Italia la izquierda partidista capitalizó mediante organizaciones sindicales. Con el crecimiento económico sostenido, se constituyó no sólo un sistema de producción fuerte y de pleno empleo, sino también, por primera vez, un mercado de consumo masivo de artículos básicos y de lujo.

La estructura demográfica de la posguerra sostendría los patrones de producción y consumo durante los años sesenta. La pérdida de una generación de jóvenes durante la Gran guerra, la Depresión, los conflictos civiles y la incertidumbre política de los años treinta habían reducido las tasas de nacimiento a puntos históricos en algunos países de Europa occidental. En Francia, por ejemplo, con una tasa de natalidad de 14.6 por cada mil habitantes, el número de muertes sobrepasó el número de nacimientos no sólo durante la Primera Guerra Mundial, sino también en 1919, en 1929 y en todos los años de 1935 a 1944. Por ello, el «*baby-boom*» de la

⁹⁹ Tony Judt, *Postwar*, *op. cit.*, p. 325.

¹⁰⁰ Eric Hobsbawm, *Historia del siglo XX*, *op. cit.*, pp. 261- 269.

posguerra fue demográficamente significativo: entre 1950 y 1970, la población del Reino Unido creció 13 por ciento y la de Italia 17 por ciento. En Alemania Occidental, el crecimiento fue de 28 por ciento, mientras que Francia, hacia finales de la década de los sesenta, tuvo un crecimiento de 30 por ciento en su población, la tasa más alta jamás registrada en ese país.¹⁰¹ El rejuvenecimiento de Europa, tanto del Este como Occidental, se sostuvo, de igual manera, por las políticas de nutrición, vivienda y atención médica que implementaron los Estados de bienestar y los regímenes soviéticos. La esperanza de vida se prolongó una media de siete años, o incluso de diecisiete, si se comparan datos de finales de los años treinta con los de finales de los sesenta. En promedio, la población de quince a veinticuatro años creció, entre 1960 y 1975, en unos veintinueve millones en las economías desarrolladas de mercado.¹⁰²

La enseñanza universitaria, hasta entonces tan poco común que era insignificante desde el punto de vista demográfico –excepto en Estados Unidos–, se expandió. Según cifras de Hobsbawm, antes de la Segunda Guerra Mundial, Alemania, Francia y Gran Bretaña, tres de los países más desarrollados de Europa occidental, con un total de 150 millones de habitantes, no tenían más de 150 mil estudiantes universitarios entre los tres, es decir una décima parte del 1 por ciento de su población conjunta. Pero hacia 1960, el número de estudiantes franceses, por ejemplo, había pasado de poco menos de 100 mil, de finales de la guerra, a 200 mil, y en el curso de los diez años siguientes, se multiplicó hasta llegar a 650 mil. Entre 1960 y 1980, limitándose a Europa occidental, la tendencia era que el número de estudiantes se triplicase o cuadruplicase. Estados Unidos, por su parte, triplicó su

¹⁰¹ Tony Judt, *Postwar*, *op. cit.*, pp. 330- 331.

¹⁰² Las cifras son de Hobsbawm, *Historia del siglo XX*, *op. cit.*, pp. 263 y 406, ésta última, en nota al pie.

población de estudiantes entre 1955 y 1970.¹⁰³ El lenguaje humanitario de la década de los sesenta estaría básicamente circunscrito a este grupo social: de clase media, educado, que se benefició del crecimiento económico de los años cincuenta y sesenta y que, apoyado por Estados de bienestar, accedió a niveles de vida que no era posible alcanzar antes de la Segunda Guerra Mundial. Una excepción importante sería, en algunos aspectos, el movimiento por los derechos civiles en Estados Unidos, que discutiré en el capítulo siguiente.

Esos estudiantes, preocupados por su “legitimidad moral”, encontraban en el activismo estudiantil de izquierda, según Gitlin, “una protesta viviente en contra del aislamiento y la fragmentación, [...] un deseo de trascender la multiplicidad y confusión de roles que se había convertido en algo normal en una sociedad racionalizada”.¹⁰⁴ Vivían la opresión del «yo» en el salón de clases y en el mercado laboral, ante la autoridad del Estado y frente a los escaparates de las tiendas comerciales. Las ideas de Marcuse, tan populares en la década –hayan o no sido directamente leídas por los estudiantes de izquierda–, reproducían el lenguaje de la opresión moderna:

La gente se reconoce en sus mercancías; encuentra su alma en su automóvil, en su aparato de alta fidelidad, su casa, su equipo de cocina. El mecanismo que une el individuo a su sociedad ha cambiado, y el control social se ha incrustado en las nuevas necesidades que ha producido.¹⁰⁵

Aunque su lenguaje luciese tonos marxistas, la retórica comunista oficial –la partidista, la que se dictaba desde la Unión Soviética– no contemplaba las exigencias de estudiantes clase-medios como reivindicaciones de su política. El trabajador seguía siendo la figura principal de los partidos comunistas, especialmente en un

¹⁰³ *Ibid.*, p. 298- 303; Paul Berman, *A Tale of Two Utopias*, *op. cit.*, p. 29. En conjunto, según Hobsbawm, el crecimiento universitario fue menos acusado en los países socialistas.

¹⁰⁴ Todd Gitlin, *The Sixties. Years of hope, days of rage*, *op. cit.*, p. 107.

¹⁰⁵ Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional*, *op. cit.*, p. 39.

momento en el que, tras el pleno empleo, el elogio del trabajador y del trabajo industrial adquiriría mayor relevancia política. Las formas discursivas que protagonizarían los estudiantes, la «Nueva Izquierda», se darían al margen de las estructuras formales de los partidos, tanto en Estados Unidos, como en Francia y en Alemania. El ala estudiantil del Partido Socialdemócrata alemán, por ejemplo, había roto con el partido y se había separado en 1961, mientras que las rupturas en los partidos Comunista y Socialista franceses habían tomado lugar en 1965. La división de las generaciones en la izquierda estadounidense se dio a raíz de las diferencias de opinión que suscitó la redacción del *Port Huron Statement*, en 1962.

Entre los estudiantes, este lenguaje de la autenticidad, condenador de la opresión social, pasaba no sólo por la idea del «yo», sino también por la intermediación de una figura del «otro». Robert Haber fundó la SDS en 1960 tras participar en los *sit-ins* a favor de los derechos civiles en el sur de Estados Unidos, y refundó la organización con el objeto de crear una red nacional de activistas, que contribuyera a la lucha por los derechos civiles y a hacer campaña en contra de otras injusticias.¹⁰⁶ De hecho, desde 1960, el movimiento por los derechos civiles había establecido su propia filial estudiantil, la *Student Non-Violent Coordinating Committee* (SNCC), cuyos activistas organizaron los famosos *Freedom Rides* para protestar en contra de las leyes de segregación en los estados de sur. El mismo Tom Hayden, en nombre de la SDS, viajó al sur para apoyar las actividades de los miembros de la SNCC, participó en las campañas de registro de votantes, fue golpeado y encarcelado.¹⁰⁷

¹⁰⁶ Gerard J. DeGroot, *The Sixties Unplugged. A Kaleidoscopic History of a Disorderly Decade*, Massachusetts- Londres, Harvard University Press, 2008, p. 93.

¹⁰⁷ Paul Berman, *A Tale of Two Utopias*, *op. cit.*, pp. 42- 43.

La SNCC nos movía, capturaba nuestra imaginación. Desde 1960, la SDS se sentía conectada a esos estudiantes universitarios asombrosamente valientes, vestidos en overoles y playeras de trabajo, y a los lugareños que eran su inspiración, reclutas, aliados, razón de ser. La SNCC había sufrido, estaba *ahí*, los cuerpos en la línea, la autoridad moral encarnada.¹⁰⁸

La identificación y la influencia del movimiento por los derechos civiles se reconoce en la declaración misma de *Port Huron*: “el hecho penetrante de la degradación humana, simbolizada en la lucha sureña contra la intolerancia racial, movió a muchos de nosotros del silencio al activismo.” Un eco de su principio de no-violencia se hizo sentir también en el documento:

Creemos que la violencia es repugnante, porque generalmente requiere la transformación del objetivo, sea un ser humano, una comunidad o un pueblo, en un objeto despersonalizado de odio. Es imperativo que se eliminen los medios de la violencia y que las instituciones –locales, nacionales, internacionales– que fomenten la no-violencia se desarrollen como una condición del conflicto.

Los *sit-ins* reavivaron los movimientos de protesta en el norte de Estados Unidos, en Nueva York, Boston, San Francisco, Chicago, Ann Arbor; “sin el movimiento por los derechos civiles, los enclaves bohemios de los *beat* y de la vieja izquierda no se hubiesen volcado hacia una política revitalizada.”¹⁰⁹ California fue, quizá, uno de los estados que más resintió esta influencia en su población estudiantil. En 1964, estudiantes del campus de Berkeley que habían trabajado en el *Freedom Summer* registrando votantes en los estados del sur y que ahora regresaban a clases, organizaron una protesta frente al periódico local, el *Oakland Tribune*, por su política laboral discriminatoria, bajo el argumento de que la opresión que habían conocido en Mississippi tenía semejanzas con la opresión que vivían en el campus y con la que ejercía el sistema capitalista; como si fueran dos versiones distintas, pero semejantes,

¹⁰⁸ Todd Gitlin, *The Sixties, op. cit.*, p. 128.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 83

de la misma injusticia; como si blancos y negros, estudiantes, obreros y personal de limpieza viviesen la misma opresión. Las autoridades de la universidad, temerosas de las consecuencias que podría tener la protesta, prohibieron toda actividad política por parte de las organizaciones estudiantiles y cerraron el área en la que tradicionalmente se establecían sus puestos y mesas, en la que recaban firmas y hacían proselitismo. Mario Savio, estudiante graduado y miembro de la SDS, organizó una protesta, y algunos responsables de las mesas y del proselitismo de sus organizaciones hicieron caso omiso de las nuevas estipulaciones. Mientras la policía trataba de desalojar el área, algunos de los estudiantes se sentaron alrededor del auto, imitando el estilo de los *sit-ins*. Durante las treinta y dos horas siguientes, se pronunciaron varios discursos desde el techo de la patrulla. Empezaba el *Berkeley Free Speech Movement*. En los meses que siguieron, los estudiantes organizaron protestas y tomas de edificios administrativos; hubo arrestos, huelgas y paros en las labores educativas.¹¹⁰

Pero más allá de la influencia directa, de la inspiración y del trabajo conjunto con los miembros del movimiento por los derechos civiles, interesa aquí el uso de ese lenguaje –fraternal, amoroso, emocional– para argumentar la política y para presentar una imagen del «otro». Parte del programa de la SDS –de la «Nueva Izquierda», en rasgos generales– involucraba una política de fraternidad y honestidad. Otra vez, se lee en la declaración de *Port Huron*: “La interdependencia humana es un hecho contemporáneo; la hermandad humana debe desearse como una condición de la supervivencia futura y como la forma más apropiada de las relaciones humanas.” Esa sensibilidad, privada en sus orígenes, pasaba al plano de lo público, no como un nicho de expresión personal, de emotividad reservada, sino como un imperativo moral de

¹¹⁰ Arthur Marwick, *The Sixties. Cultural Revolution in Britain, France, Italy and the United States c.1958-c.1974*, Nueva York, Oxford University Press, 1998, pp. 536- 540.

acción pública, un principio inquebrantable del oficio político. El giro fundamental para poder hablar de otras formas del lenguaje humanitario a partir de una idea del individuo es que la lucha por la autenticidad no se redujo a la exaltación del «yo», se extendió, en ese momento, a la defensa del «otro»:

Los jóvenes, entonces, se embarcaron en una pasión revertida por el «otro» –no en odio por los que son diferentes, sino en amor por ellos, en un reconocimiento entusiasta de su diferencia. La solidaridad lejana se convirtió en su religión. Dijeron, en efecto: lucho en nombre de otros, luego soy.¹¹¹

La guerra de Vietnam, junto al movimiento por los derechos civiles, ofreció la elaboración de un «otro» oprimido al que le otorgaban el mismo derecho a la autenticidad y con cuyo sufrimiento los estudiantes, en ocasiones, se identificaban. Asumían que los revolucionarios de Vietnam “eran una versión más victimizada y mejor organizada que nosotros”, y ello, de alguna manera, los unía: “una opresión, una revolución”.¹¹² En marzo de 1965, tras el anuncio del gobierno estadounidense de que intensificaría la lucha en Vietnam mediante bombardeos aéreos y aumento de tropas terrestres, el trabajo de las organizaciones de izquierda giró hacia la protesta anti-bélica. Una de las primeras reacciones se organizó en la Universidad de Michigan, en Ann Arbor, mediante una jornada dedicada a analizar la guerra, con presentaciones, discursos y conferencias sobre el tema, un *teach-in*. Durante los siguientes meses, más de cien eventos similares se organizaron en campus universitarios a lo largo del país. El mayor de ellos, de treinta y seis horas de duración, se organizó en Berkeley, por los miembros del *Free-Speech Movement*, y logró convocar a treinta mil personas. De entre estos estudiantes se formó el *Vietnam Day Committee*, que coordinó otros *teach-ins* y varias protestas anti-bélicas a nivel nacional. En abril de ese año, la SDS, con otras

¹¹¹ Paul Berman, *A Tale of Two Utopias*, *op. cit.*, p. 33.

¹¹² Todd Gitlin, *The Sixties*, *op. cit.*, p. 185.

organizaciones de izquierda y pacifistas llamaron a la primera marcha nacional en contra de la guerra, en Washington D.C. En un intento por minimizar las divisiones y maximizar la asistencia, declararon que: “La SDS aboga que Estados Unidos salga de Vietnam por las siguientes razones: a) la guerra lastima al pueblo vietnamita; b) la guerra lastima al pueblo americano; c) la SDS está preocupada por los pueblos vietnamita y americano.” Entre 20 y 25 mil personas marcharon ese día en Washington. Era, hasta entonces, la mayor marcha pacifista en la historia estadounidense.¹¹³ Imágenes de mujeres con los senos al aire, de flores adornando los cañones de la Guardia Nacional, de pancartas con la invitación de «hacer el amor y no la guerra» y de gritos furiosos de «Hey, hey LBJ! How many kids have you killed today?» eran recurrentes en las protestas antibélicas. Las marchas pacifistas, por tanto, se convirtieron en un elemento importante de protesta, que convocaba a miles de simpatizantes (y de detractores), y cuyo motivo servía, casi como cualquier otra cosa, para condenar «el sistema» bajo calificativos de «imperialista», «opresivo», «mecánico», «inauténtico».

Y es que la intensificación de la guerra implicaba no sólo muertes y destrucción, sino también el crecimiento del llamado a las filas militares. Desde 1948, el servicio militar en Estados Unidos era de carácter obligatorio, pero la ley contemplaba aplazamientos para aquellos que demostrasen ser estudiantes de tiempo completo y que estuviesen progresando satisfactoriamente hacia la obtención de un título universitario. Sin embargo, tras las protestas, las marchas y los *teach-ins*, el *Selective Service System*, la oficina pública responsable del reclutamiento militar, llegó a revocar aplazamientos, y hacia 1966 los redujo de tal manera que escasamente se otorgaban. El movimiento anti-bélico estudiantil, como consecuencia casi natural,

¹¹³ *Ibid.*, pp. 181- 183.

añadió a la «inmoralidad de la guerra» la obligación, no consentida, que el Estado hacía pesar sobre sus ciudadanos para ir a luchar un conflicto que no aprobaban. La asociación *Stop the Draft*, fundada en Berkeley y en Stanford, y con «capítulos» en otros campus universitarios, organizó marchas y protestas ante instalaciones militares, en las que, casi como ritual, se rompían y quemaban cartillas. Había, en estas formas discursivas, una desidentificación con el Estado. En el caso estadounidense, estos discursos –antibelicistas, en contra del servicio militar, anticapitalistas, anti-imperialistas, a favor de los derechos civiles– se confundían, durante la Guerra Fría, con discursos en contra de Estados Unidos. Mucho del lenguaje de los años sesenta – en Alemania occidental, en Francia, aun en Estados Unidos– identificaba el sufrimiento de la guerra, la opresión del sistema y la mecanización de la sociedad con ese país. Era una consecuencia inevitable de la Guerra Fría. La izquierda, en sentido amplio, construía su discurso y trataba de legitimarlo frente a su enemigo oficial: Estado Unidos. Si la integración de los bandos no hubiese tenido una correlación geográfica tan rígida, el discurso humanitario de esta década quizá no hubiese sido característicamente «anti-yankí». La izquierda –la soviética, la socialista, la leninista, la marxista–, heredera de un lenguaje que, por principio, defendía a los oprimidos y despojados, que incriminaba al capitalismo como un orden enajenador, fuente de toda injusticia, falsedad y artificio, asumió, en la crítica cultural y política, el papel de defensor del «otro», una función mucho más difícil de asumir para la derecha, no sólo por las diferencias en su lenguaje –que reconocía una figura del «otro», pero no lo construía como oprimido, no lo acogía en su defensa– sino por la debilidad general que la identidad “derecha” había adquirido tras el fin de la Segunda Guerra Mundial.¹¹⁴ La derecha estaba moralmente –y en algunos casos, de manera legal–

¹¹⁴ En Alemania occidental, sin embargo, la identificación de Estados Unidos con la derecha y

prohibida en el espacio público; los cristiano-demócratas asumieron, en países como Austria, Alemania y Francia, la posición de la derecha en el espectro político. Para Estados Unidos, en estos casos, la democracia cristiana era la mejor opción para evitar el fortalecimiento de las tendencias de izquierda, simpatizantes de los regímenes políticos del Este. La identificación de Estados Unidos como centro de opresión empezaría a cambiar a partir de la década siguiente, cuando empezara a conocerse, de forma mediática, la situación de los países del bloque soviético, y se empezara a desdibujar la dicotomía moral entre los dos grandes grupos de la Guerra Fría. Términos como «totalitarismo», «autoritarismo», «imperialismo», se conservarían, sin embargo, en estos discursos, pero sin correlación geográfica fija.

Ante la intención de defender al «otro», de reconocer su figura y su lugar, los estudiantes y los pacifistas, como escribió Berman, reconocían una manera de “sentirse bienvenidos en la fraternidad de los que sufren”.¹¹⁵ Ante la dura persecución de la autoridad, “nadie podía resistir las analogías con Vietnam”.¹¹⁶ Como sucedería también en Francia –y discuto con más calma en la siguiente sección–, la organización alrededor de los intereses del «otro» había provocado la ruptura de la identidad de los estudiantes como sólo «estudiantes» y había permitido la construcción discursiva de un sujeto más amplio: un «nosotros», por el que la SDS tanto pedía una política de fraternidad.

LA PROTESTA DE POSGUERRA. FRANCIA

El 20 marzo de 1968, miembros del Comité Vietnam francés protestaron contra la guerra frente a una sucursal de *American Express* en París. Lanzaron adoquines contra

con el nazismo constituyó una figura retórica bastante común en el discurso de la izquierda radical.

¹¹⁵ Paul Berman, *A Tale of Two Utopias*, *op. cit.*, p. 203.

¹¹⁶ Todd Gitlin *The Sixties*, *op. cit.*, p. 358.

el establecimiento y provocaron daños a la propiedad; algunos de ellos fueron arrestados. En signo de solidaridad, un grupo de alumnos universitarios del campus de Nanterre, guiados por Daniel Cohn-Bendit, protestaron por los arrestos y decidieron ocupar uno de los edificios administrativos de la universidad. Tras los disturbios y la indisciplina, las autoridades cerraron el campus el 2 de mayo. El día siguiente, trescientos estudiantes de la Sorbonne, miembros de la UNEF (*Union Nationale des Étudiants de France*), un sindicato estudiantil de izquierda, organizaron un mítin en solidaridad con sus compañeros de Nanterre. Aunque los mítines, las organizaciones estudiantiles y el activismo de los estudiantes eran recurrentes en el ámbito estudiantil francés desde mediados de la década anterior, era la primera vez que la policía entraba a la Sorbonne y que, de la universidad, la violencia se extendía a las calles. Algunos de los manifestantes fueron detenidos, y dos de entre ellos, condenados a dos meses de prisión. Como en Nanterre, se cerró la Sorbonne. Los primeros días de mayo la movilización se organizó alrededor de la liberación de los detenidos, de la evacuación de la policía de las instalaciones universitarias y de la reapertura de la universidad. Durante los siguientes días, las marchas a favor de las peticiones estudiantiles lograron convocar alrededor de 20 mil personas. Las movilizaciones se extendieron a otras ciudades: Toulouse, Nantes, Lyon, Lille, Bordeaux, Marseilles, Clermont-Ferrand, Strasbourg y Dijon.¹¹⁷ Los motivos y las reivindicaciones eran, en varios casos, borrosos y ambiguos; y es que las protestas de los estudiantes en Francia, como en Estados Unidos, aglomeraban exigencias de todo tipo: mejoras en la infraestructura educativa, condenas de la guerra en Vietnam, liberación de las opresiones del sistema capitalista, relajamiento de los controles de la sexualidad. Alrededor de la UNEF, varios grupúsculos de izquierda se apegaron a las

¹¹⁷ Patrick Rotman, *Mai 68 raconté à ceux qui ne l'ont pas vécu*, Seuil, 2008, pp. 52- 65.

demandas y se sumaron a las protestas. Tras el 10 de mayo, cuando la policía parisina atacó las barricadas del Barrio latino e hirió a decenas de estudiantes que no habían provocado, de antemano, a las fuerzas policiales, el Partido Comunista y los sindicatos de trabajadores decidieron unirse a las protestas y llamaron a una huelga general. Esta decisión provocó que el primer ministro, George Pompidou, cediera ante las demandas de los estudiantes; pero el movimiento se prolongó con huelgas a lo largo del país, que reunieron 9 millones de trabajadores en paro.

En Francia, quizá más que en Estados Unidos, la experiencia de la Segunda Guerra Mundial y de la Resistencia anti-fascista pesaba con más intensidad en la memoria de la generación de jóvenes. Algunos de sus padres habían pasado la guerra huyendo de los nazis, otros habían terminado en campos de concentración, mientras otros más, al huir por Polonia, llegaron a los campos soviéticos. Aunque Francia es un país de mayoría católica y la minoría judía nunca ha alcanzado 3 por ciento de la población nacional, muchos de los líderes y de los personajes emblemáticos de las protestas de los años sesenta eran de origen judío. André Glucksmann, por ejemplo, nació de padres inmigrantes que pasaron la guerra como miembros de la Comintern dentro de la Resistencia francesa. Jeanette Pienkny, lideresa estudiantil trotskista, tenía siete años de edad cuando su padre volvió a casa de una prisión alemana. Henri Weber nació durante la guerra en un campo soviético, y los padres de Pierre Goldman pelearon en la brigada judía de la Resistencia en Lyon. De esta manera, una herencia «militante» apuntaba, las más de las veces, a la afiliación a grupos de izquierda: al Partido Comunista Francés, a organizaciones trotskistas y a asociaciones anarquistas.¹¹⁸ Como en Estados Unidos, la población de origen judío era, por tanto, un componente numéricamente importante en los grupos de izquierda.

¹¹⁸ Paul Berman, *A Tale of Two Utopias*, *op. cit.*, pp. 30- 31.

Las protestas y el activismo estudiantiles llevaban algunos años en escena. Desde el inicio de la guerra de Argelia, los grupos de izquierda moderada y radical habían organizado acciones en defensa de la lucha de los colonizados; pero también hubo exigencias propiamente estudiantiles, que se habían agrupado en, por ejemplo, la relajación de los controles sobre el ejercicio de la sexualidad en los campus, el acceso a la infraestructura adecuada para el aprendizaje, la disponibilidad de alojamiento y las decisiones disciplinarias de autoridades universitarias. Desde 1962, estudiantes de Nanterre, Antony, Nantes, Grenoble y Aix se habían manifestado por la equidad en el trato entre mujeres y hombres respecto a la libre circulación entre los edificios de habitaciones. Así también, entre los trabajadores, las huelgas y protestas – por la duración de la jornada laboral, por las condiciones de trabajo y por las relaciones con los cuadros administrativos– se habían llevado a cabo desde 1963. En ese año, los trabajadores mineros reclamaron aumentos salariales y se negaron a retomar labores tras un acuerdo de los sindicatos; en 1964, los trabajadores de Renault en Flins pidieron una reducción de la semana laboral bajo el lema de «queremos tiempo para vivir», y en 1966 la ciudad de Nantes sufrió pequeñas huelgas con exigencias laborales similares. Durante los meses anteriores a mayo, trabajadores de Lyon, Besançon, Redon y Caen organizaron huelgas y exigieron mejores condiciones de trabajo.¹¹⁹ Así, en los años inmediatamente anteriores a 1968, todas las regiones de Francia habían experimentado disturbios laborales.

La idea de que el orden oprime, de que la sociedad moderna –industrial y urbana– es un mundo mecanizado e impersonal, era parte del discurso estudiantil y del ámbito intelectual francés de la posguerra. Si bien los grupos de izquierda se

¹¹⁹ Kristin Ross, *May 68 and its afterlives*, Chicago, The University of Chicago Press, 2002, p. 32; Michelle Zancarini-Fournel, “Au commencement était l’ennui”, *Télérama hors série. Mai 68 l’heritage*, 2008, pp. 16- 17.

organizaban alrededor del discurso marxista –y sus variantes trotskista, leninista, maoísta–, la opresión, como característica del orden social, pesaba, casi exclusivamente, sobre la figura del trabajador. La noción de clase social, necesaria para distinguir el oprimido del opresor, situaba al «estudiante» bajo el rubro del burgués, y le negaba, por ello, el privilegio de la opresión. Por tanto, el discurso de la inautenticidad que el orden impone a los individuos provenía de una fuente distinta a la de la izquierda partidista. Hay, entre los primeros textos de protesta difundidos en universidades francesas, un panfleto situacionista intitulado “De la miseria en el entorno estudiantil, considerada bajo sus aspectos económico, político, psicológico, sexual y especialmente intelectual, y de algunos medios para remediarla”, que criticaba al orden moderno por colocar al estudiante bajo la categoría de lo despreciable: “Podemos afirmar, sin gran riesgo de equivocarnos, que el estudiante en Francia es, después del policía y del sacerdote, el ser más universalmente despreciado.”¹²⁰ Aunque por partes es un texto desordenado, demasiado amplio en su crítica, el panfleto establece con claridad la mirada situacionista adaptada al entorno del estudiante:

En una «sociedad de la abundancia», el estatuto actual del estudiante es la pobreza extrema. Originarios en más de 80 por ciento de los estratos en los que el ingreso es superior al de un obrero, 90 por ciento de ellos disponen de un ingreso inferior al del más sencillo asalariado. La miseria del estudiante permanece por debajo de la miseria de la sociedad del espectáculo, de la nueva miseria del nuevo proletariado. [...] Pero el estudiante es un producto de la sociedad moderna, lo mismo que Godard y la Coca-Cola. Su alienación extrema no puede ser desafiada más que por la impugnación de la sociedad entera.

Creada en 1957, la Internacional Situacionista agrupaba, en sus buenos momentos, entre ocho y once individuos. El situacionismo, nunca del todo claro en sus

¹²⁰ *De la misère en milieu étudiant: considérée sous ses aspects économique, politique, psychologique, sexuel et notamment intellectuel et de quelques moyens pour y remédier*, disponible en <http://etudiantspascontents84.viabloga.com/news/de-la-misere-en-milieu-etudiant>.

intenciones y objetivos, se originó como una crítica al mundo artístico. En “Tesis sobre la revolución cultural”, un artículo firmado por Guy Debord en el primer número del boletín de la Internacional Situacionista, se definió a la organización como “una unión de trabajadores de un sector avanzado de la cultura, o más exactamente como una unión de todos aquellos que reivindican el derecho que las condiciones sociales obstaculizan ahora; por tanto, como una tentativa de organización de revolucionarios profesionales en la cultura.”¹²¹ Pero su posición fácilmente degeneraba en una crítica de la sociedad moderna. Hacia 1966, cuando algunos miembros lograron infiltrar la asociación de estudiantes de Estrasburgo e influenciar a varios de sus miembros –momento en el que se escribe “De la miseria en el entorno estudiantil”–, los situacionistas todo lo señalaban como mercantil y espectacular. “El espectáculo es la afirmación de la apariencia y la afirmación de toda vida humana, es decir toda vida social, como simple apariencia. [...] La vida de las sociedades en las que reinan las condiciones modernas de producción se anuncia como una inmensa acumulación de espectáculos. Todo aquello que se vivía directamente se ha alejado en una representación”, escribió Debord meses después.¹²² El espectáculo suprimía lo particularmente individual: la espontaneidad creativa, la subjetividad sincera; y hacía falta, por ello, volver a la voluntad de vivir auténticamente y sin límites.¹²³ De hecho, la crítica a la vida cotidiana en el famoso panfleto de Estrasburgo acercó a los estudiantes de Nanterre a la Internacional Situacionista durante el invierno de 1966- 1967.¹²⁴ La frase que cierra el panfleto, “vivir sin tiempo muerto y disfrutar sin obstáculos”, sería uno de los lemas más recurrentes

¹²¹ Citado en Christophe Bourseiller, *Histoire générale de l'ultra-gauche*, Paris, Denoël, 2003, p. 292.

¹²² *La société du spectacle*, Paris, Gallimard, 1992 (1967), pp. 15, 19.

¹²³ Véase el artículo que, en febrero de 1968, publicó Pierre-Henri Simon, “La critique de «la société du spectacle»”, en *Le Monde*, vuelto a publicar en *Le Monde 2 Hors-série. 1968 Révolutions*, 2008, p. 83.

¹²⁴ Christophe Bourseiller, *Histoire générale de l'ultra-gauche*, *op. cit.*, p. 360.

en las manifestaciones de mayo y junio de 1968, lo mismo que otros de inspiración situacionista: «prohibido prohibir», «seamos realistas, soñemos lo imposible», o «cualquiera que no sea yo es un agente de represión hacia mí».

En una situación similar a la de Estados Unidos, la politización de la clase media estudiantil francesa en los años sesenta se construyó a partir de las relaciones e identificaciones con dos figuras: el trabajador y el colonizado, los «otros» de la modernidad política. El tercermundismo francés era el reconocimiento de que el colonizado, mediante sus “luchas de liberación”, emergía como una figura nueva en el sentido político, un reconocimiento que continuó tras el fin de la guerra de Argelia, con la guerra de Vietnam. La proximidad de la guerra de Argelia respecto a los eventos de 1968 se lee en los recuerdos de aquellos que vivieron el periodo de antifascismo militante de principios de los sesenta. Pierre Goldman recuerda su adolescencia a principios de la década de los cincuenta:

Descubrí el fascismo. Mejor dicho, que había fascistas, que la especie no había muerto con la derrota del eje y la liberación de Francia. [...] Creía que los fascistas, el mal absoluto, habían desaparecido de la realidad. [...] Era el tiempo del regreso de De Gaulle, el inicio de las maquinaciones de la extrema derecha en Argelia.¹²⁵

Durante los años de guerra, en el Barrio Latino, a pesar de la fuerte vigilancia policiaca, hubo ataques de grupos de extrema derecha contra miembros de asociaciones de izquierda, así como contra distribuidores de periódico que defendían la independencia argelina. Los periódicos de izquierda eran un blanco frecuente: en febrero y marzo de 1962, las instalaciones de *Le Monde* fueron bombardeadas, una bomba se descubrió en las oficinas de *l'Humanité* y, en un ataque, se destruyeron las oficinas de *France Observateur*. Muchos de sus ejemplares fueron embargados por el gobierno. Los intelectuales que sostenían una posición similar también eran objeto de

¹²⁵ *Souvenirs obscures d'un juif polonais né en France*, citado en Kristin Ross, *May 68 and its afterlives*, op. cit., p. 35.

ataque. De esta manera, las bombas, los combates y la sensación de una amenaza fascista politizaron y movilizaron a muchos ciudadanos.¹²⁶ En febrero de 1960, varios miembros de la organización clandestina *Jeune Résistance*, informalmente llamada «*le réseau Jeanson*», fueron arrestados y sometidos a juicio. La organización era una red de ciudadanos franceses que apoyaban al Frente de Liberación Nacional argelino (FLN) obteniendo papeles falsos, recolectando fondos, haciendo depósitos en bancos extranjeros y proveyendo techo y transporte a militantes independentistas; en el vocabulario coloquial, eran «portadores de maletas» (*porteurs de valises*). La red operaba desde 1957, cuando Francis Jeanson, autor de obras filosóficas, colaborador en *Temps modernes* y editor de la casa *du Seuil*, entró en la clandestinidad tras haber publicado *L'Algérie hors la loi*, un libro capital a favor del movimiento independentista argelino.¹²⁷ La violencia del «oprimido», por supuesto, estaba justificada, porque era una fuerza liberadora, que se oponía a la violencia oficial, opresiva y denigrante, del Estado. Como Sartre lo escribiría poco después en el prefacio al libro de Fanon: la violencia de las revoluciones anti-coloniales no era “una absurda tempestad ni la resurrección de instintos salvajes, ni siquiera un efecto del resentimiento: es el hombre mismo reintegrándose.”¹²⁸ Así, el juicio *Jeanson*, según Michel Winnock, intensificó la resistencia intelectual a la guerra y produjo la protesta de intelectuales de izquierda mediante el famoso «Manifiesto de los 121», que condenó la guerra y la tortura, defendió las redes de apoyo al FLN y motivó la desertión militar. Las autoridades reaccionaron bajo la ley de 1958, que autorizaba el decomiso de textos que “provocaran desobediencia”; los que eran profesores fueron suspendidos, mientras

¹²⁶ *Ibid.*, p. 35.

¹²⁷ Michel Winnock, *Le siècle des intellectuels*, Paris, Éditions du Seuil, 1999 (1997), p. 669.

¹²⁸ Jean-Paul Sartre “Prefacio” en Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*, trad. de Julieta Campos, México, Fondo de Cultura Económica, 1972 (1961), p. 20.

que los que filmaban, escribían y publicaban llegaron a ver sus obras censuradas. Entre los firmantes, muchos se involucrarían en las protestas de 68: Jean-Paul Sartre y Simone de Beauvoir, por mencionar los más populares, pero también firmaron André Breton, Nathalie Sarraute, Alain Robbe-Grillet, François Truffaut, Françoise Sagan y Jérôme Lindon, director de *Éditions de Minuit*. El proceso *Jeanson* terminó en condenas graves de hasta diez años de prisión, tras lo cual la derecha intelectual publicó su «Manifiesto de los intelectuales franceses» para condenar las “declaraciones escandalosas” y afirmar que la guerra de Argelia era una “lucha impuesta a Francia por una minoría de rebeldes fanáticos, terroristas y racistas, conducidos por jefes cuyas ambiciones personales [eran] evidentes –armados y sostenidos financieramente por el extranjero.”¹²⁹

Entre los estudiantes, la UNEF declaró públicamente que apoyaba negociaciones entre el gobierno francés y los miembros del FLN, y organizó marchas, en colaboración con asociaciones sindicales, para exigir la paz en Argelia. Desde principios de la década de los sesenta, por tanto, los estudiantes habían salido a la calle, habían protestado en contra de la posición del gobierno francés y se habían enfrentado a la policía parisina; incluso se habían integrado pequeños grupos de combate, especializados en peleas de calle con la policía o con grupos de extrema derecha, los «*services d'ordre*», en los que Pierre Goldman, por ejemplo, tuvo una participación importante. Ante la aprobación, en 1957, de la extensión a territorio metropolitano de los poderes especiales del Estado –que permitió que población de piel oscura, argelina o no, fuese arrestada después de un toque de queda, transferida de manera forzada a Argelia, o remitida a la justicia militar– y ante las actividades de

¹²⁹ Michel Winnock, *Le siècle des intellectuels, op. cit.*, pp. 670- 672. Algunos de los que firmaron este segundo manifiesto son: Henry Bordeaux, Jules Romains, Henri Massis, Raoul Girardet, Daniel Halévy, Roger Nimier, Pierre Gaxotte, Gabriel Marcel, Jacques Perret.

grupos de extrema derecha en las zonas estudiantiles de París, se creó, por primera vez, una corriente de izquierda radical duradera en el ámbito estudiantil parisino. Una de sus protestas más recordadas fue la de febrero de 1962, que provocó nueve muertos por la violencia de la policía, en la estación del metro Charonne.¹³⁰

La guerra de Argelia fue un momento importante en la articulación de una nueva forma de participación y de subjetividad política en Francia. «Los estudiantes», como grupo, pudieron presentarse como una fuerza política, que, además, defendía intereses que no les incumbían directamente. La acción política pudo, de esta manera, pensarse como un movimiento de masas; y más relevante aún –como en Estados Unidos–, la guerra produjo una desidentificación general de estas masas respecto al Estado, una característica fundamental del lenguaje humanitario, que, en el ámbito internacional particularmente, se alimenta del descrédito de la fórmula del Estado-nación. Desde ese punto, el movimiento estudiantil tuvo más relación con los asuntos ajenos a la universidad que con aquellos relacionados con ella. No se trataba de defender los intereses o aspiraciones específicos de los estudiantes, sino de introducir diferencias, variantes, entre una identidad de «estudiante» y una de «no-estudiante», que permitía aceptar y luchar por una causa del «otro».¹³¹ Un lema como «todos somos judíos alemanes», que cantaron miles de estudiantes parisinos el 24 de mayo –cuando el gobierno francés prohibió la presencia de Daniel Cohn-Bendit en su territorio–, revela la identificación, la relación de semejanza (y diferencia), con un «otro» oprimido; una subjetividad política que, en Francia, se articuló con la memoria de la Segunda Guerra Mundial y la oposición a la guerra de Argelia.

El 68 francés colocó al «trabajador» como la figura privilegiada del «otro». Las identificaciones que, en los discursos del 68, se hicieron entre el trabajador y el

¹³⁰ Kristin Ross, *May 68 and its afterlives*, *op. cit.*, p. 56.

¹³¹ *Ibid.*, pp. 39- 40, 57.

vietnamita comunista muestran las correlaciones de opresión que permitía el lenguaje marxista de la izquierda occidental. «Vietnam está en nuestras fábricas» suele recordarse como una de las descripciones de protesta y maltrato que se hacían sobre el ámbito laboral francés durante ese año. Entre algunos grupos de estudiantes, la situación del Tercer mundo y la de los trabajadores en Occidente eran prácticamente inseparables; estaban unidos, según el lenguaje de la izquierda en la Guerra Fría, por un enemigo común: el imperialismo de Estados Unidos. La lucha que defendían, por ejemplo, los estudiantes de la UJC (m-l), la organización marxista-leninista de los althusserianos de la *École Normale Supérieure*, involucraba una oposición a Estados Unidos y, por ello mismo, una defensa de los vietnamitas y de los trabajadores franceses.¹³² Los disturbios de 68, vale recordar, iniciaron cuando un estudiante rompió una ventana de una oficina de *American Express* en protesta por la guerra. Vietnam, por tanto, ofreció un motivo «paraguas», que agrupó las organizaciones de izquierda, ya politizadas por la mediación de una figura del «otro». La correlación “Vietnam- trabajadores en Occidente” permitía una construcción discursiva que colocaba en el mismo nivel una “opresión” lejana con una cercana, de manera que se pudiese decir “somos como ellos; sufrimos como los vietnamitas”.

La politización de esa década consistió en que los grupos sociales dejaron de funcionar como tales: los estudiantes como estudiantes, los trabajadores como trabajadores, los agricultores como agricultores. Según Kristin Ross, el movimiento tomó la forma de experimentos políticos de de-clasificación, de desplazamientos que llevaron a los estudiantes fuera de las universidades a encuentros con obreros, de reuniones que juntaron granjeros con trabajadores, y que trasladaron a los estudiantes al campo y a la fábrica, y de formas de organización que involucraban el

¹³² Ibid., pp. 80- 89.

desplazamiento físico. La lógica de la policía –de la función policial del Estado– trabajaba en contra de estos movimientos, para prevenir el contacto y la interacción entre grupos sociales. La ruptura de esas identidades fijas, que igualaban grupo social con ocupación y función en el orden, cambió la forma de pensar el ámbito social como un conjunto de grupos con formas específicas de operar, formas que estaban directamente asociadas a los lugares en los que se llevaban a cabo sus ocupaciones. La ruptura subyacente fue la de la concepción de lo social sobre la que el Estado fundamentaba su autoridad para gobernar. La distribución de grupos fijamente asociados con funciones y lugares, a los que el Estado tenía responsabilidad de cuidar y preservar, había perdido su fundamento en la identidad de estos grupos mismos.¹³³

EDUCACIÓN PARA LA LIBERACIÓN

Más allá del tono rebelde con el que los estudiantes de los sesenta articularon un lenguaje fraternal y amoroso para defender la autenticidad del «yo» e incorporar una figura del «otro» en la actividad política de masas, también me interesa el lenguaje humanitario como instrumento político, pues bajo sus premisas, valores e identidades se construyen políticas públicas: se ordena el espacio social y se elabora un modelo de sociedad. Hubo áreas de política pública que sufrieron cambios en los años posteriores a estos sucesos y, por compartir un lenguaje común, pueden concebirse bajo el mismo discurso. Uno de los usos políticos de este lenguaje opera sobre el ámbito de la «infancia»; sitúa la figura del «niño» como prototipo de una «humanidad» original: está libre de convenciones, de compromisos, de la socialización forzosa con el artificio social. La infancia es, como el “buen salvaje”, la etapa más cercana al instinto natural, a esa humanidad original, limpia y sincera, que la sociedad todavía

¹³³ *Ibid.*, pp. 23- 26.

no ha alterado, el modelo ideal de Rousseau. La identificación del niño con el buen salvaje y, en su momento, con el colonizado independentista no es fortuita. En sus elaboraciones románticas, ellos son las versiones más cercanas a la autenticidad de un «yo» espontáneo y verdadero, guardianes de una relación privilegiada con la naturaleza y con las verdades universales de la humanidad. Así pues, la retórica de la opresión y la preocupación moral por la liberación del «yo» y por el reconocimiento del «otro» trasladaron a la educación del niño la intención deliberada de conservar y fomentar su inocencia original, su autenticidad impoluta.

En Estados Unidos, hacia mediados de la década de los sesenta, la discusión sobre los métodos pedagógicos y la mejora de la educación se concentraba en el ámbito intelectual y activista más que en el administrativo o gubernamental. Libros como *Compulsory Mis-Education* de Paul Goodman y *How Children Fail* de John Holt, publicados en 1965, y *Our Children Are Dying* de Nat Hentoff y *36 Children* de Herbert Kohl, de dos años después, criticaban las fallas del sistema de educación pública estadounidense, las desigualdades en la atención de niños negros y de clases bajas y, a partir de ello, la “naturaleza autoritaria y poco imaginativa”¹³⁴ de la educación nacional. Aunque la relación no se haya hecho explícita, la *Elementary and Secondary Education Act* de 1965, parte de la legislación de la *Great Society*, incluyó la disposición para financiar programas de educación innovadores en escuelas primarias. En los años que siguieron, tras la publicación del *Plowden Report* en Gran Bretaña, los cambios en el sistema británico fueron populares en Estados Unidos, tanto en la prensa como en grupos de investigadores y de maestros de educación básica. Hacia 1969, se formaron grupos de estudio de veinte ciudades estadounidenses para investigar los cambios en

¹³⁴ Arthur Marwick, *The Sixties*, *op. cit.*, p. 502.

el sistema británico, y algunos proyectos de innovación pedagógica consiguieron financiamiento del gobierno federal.

Por su parte, en Gran Bretaña, se estableció en agosto de 1963 un comité oficial para la evaluación de las escuelas primarias. El comité entregó el reporte –el *Plowden Report*, pues lo presidía *Lady Plowden*– en 1967.¹³⁵ El comité era, según Marwick, una reunión de “los grandes y los buenos; las voces del juicio medurado. En su fibra, eran progresistas moderados”.¹³⁶ De hecho, entre los integrantes, dominaban los profesores, los académicos y funcionarios de alto nivel del sector educativo. El reporte –extenso y detallado– evalúa las condiciones del aprendizaje infantil, desde el crecimiento físico, emocional y neurológico de los niños hasta las condiciones de acceso a la educación pública básica en zonas marginadas de Inglaterra. Incluye recomendaciones para lograr la igualdad de oportunidades entre clases sociales, la inclusión de actividades extra-curriculares y la integración de los padres y la comunidad en los retos y compromisos de la educación, entre otros.¹³⁷ El tono es medurado y se contemplan argumentos de posiciones distintas; pero los firmantes tomaron partido, de manera más o menos tímida, por uno de los modelos educativos:

Una lista de signos de peligro que indicarían que algo ha ido mal en una escuela: conocimiento fragmentado, ausencia de cambios en la década pasada, trabajo creativo muy limitado, mucho tiempo dedicado a la enseñanza, pocas preguntas de los niños, demasiados ejercicios, demasiadas reglas, castigos frecuentes y concentración en exámenes. [...] El hábito es una influencia inmensamente fuerte en las escuelas, y debería debilitarse, aunque probablemente nunca podría eliminarse.¹³⁸

¹³⁵ Aunque Gran Bretaña no vivió disturbios estudiantiles con la intensidad con la que lo hicieron Francia o Estados Unidos, desde 1965 grupos de estudiantes organizaron marchas y *teach-ins* en Londres a favor del desarme nuclear y en contra de la guerra de Vietnam, y de 1966 a 1968, estudiantes en algunos campus, escuelas técnicas y escuelas de arte tomaron edificios administrativos y organizaron paros en las labores educativas en protesta por decisiones académicas y acceso a infraestructura educativa.

¹³⁶ *Ibid.*, pp. 499, 632- 642.

¹³⁷ Una versión íntegra del reporte está disponible en línea. Véase <http://www.educationengland.org.uk/documents/plowden/index.html>.

¹³⁸ Department of Education and Science, *Children and their Primary Schools. A Report of the Central Advisory Council for Education (England)*, Londres, 1967, p. 187, disponible en <http://www.dg.dial.pipex.com/documents/plowden.shtml>.

Mucho tiempo de enseñanza y demasiados ejercicios, reglas, castigos y exámenes bloqueaban el buen proceso de aprendizaje. Si el hábito debía debilitarse es porque las rutinas dominaban la experiencia educativa, y adquirirían, bajo la mirada del *Report*, la función de oprimir el verdadero aprendizaje de un niño. La desventaja, para quien mira desde la distancia, es que el documento no ofrece números respecto a las escuelas evaluadas: es imposible saber, a partir de los datos del reporte, cuántas escuelas en Gran Bretaña (y aun en Inglaterra) aplicaban métodos tradicionales, que tendrían más probabilidad de tener “signos de peligro”, en oposición a las que aplicaban métodos “progresistas”. En cualquier caso, para los responsables del reporte, la escuela debía cumplir una función básica, clara:

Una escuela[...] es una comunidad en la que los niños aprenden a vivir principalmente como niños y no como futuros adultos. [...] La escuela deliberadamente dispone el ambiente correcto para los niños, para permitirles ser ellos mismos y desarrollarse en el camino, al ritmo apropiado. [...] Pone especial énfasis en el descubrimiento, en la experiencia de primera mano y en las oportunidades para el trabajo creativo. Insiste en que el conocimiento no se ordena en compartimientos claramente separados, y que el trabajo y el juego no se oponen, sino que se complementan. Un niño educado en esta atmósfera en todas las etapas de su educación tiene alguna esperanza de convertirse en un adulto equilibrado y de ser capaz de vivir en, contribuir a y de mirar críticamente a la sociedad de la que forma parte.¹³⁹

El reconocimiento del «otro» también formaba parte de los requisitos educativos: “[Los niños] necesitarán poder vivir con sus compañeros, apreciando y respetando sus diferencias, entendiendo y aceptando sus sentimientos”.¹⁴⁰ En general, las recomendaciones del comité favorecían la autorrealización de los niños, como niños, en lugar de la enseñanza de actitudes y comportamientos útiles como adultos, y el disfrute, el gozo, la espontaneidad y la libertad como herramientas de educación, en

¹³⁹ *Ibid.*, pp. 187- 188.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 185.

las que la violencia y el dolor, por ejemplo, ya no tenían vigencia pedagógica. La enseñanza básica debía preservar en el niño las virtudes infantiles.

En Alemania occidental, el experimento educativo más interesante consistió en la creación de planteles de kínder «anti-autoritarios» por parte de miembros y simpatizantes de la «Nueva Izquierda» alemana, en lo que se llamó el *Kinderläden movement*. Si bien no hay cifras de cuántos de estos planteles se crearon, los primeros se establecieron en Frankfurt en septiembre de 1967 y en Stuttgart en enero de 1968, a los que les siguieron al menos tres en Berlín en la primavera de ese mismo año, de manera que hacia 1969 se contaban kinders anti-autoritarios en treinta ciudades alemanas.¹⁴¹ A pesar de la ausencia de la cifra precisa de estos establecimientos, lo interesante son los argumentos bajo los cuales se defendieron. El objetivo del movimiento era cambiar el carácter nacional alemán. El sistema educativo alemán se calificaba, aun después de la Segunda Guerra Mundial, de “autoritario” y, según integrantes de la «Nueva Izquierda», había creado personalidades estandarizadas: personas que respondían bien ante la autoridad, que sabían dar órdenes y seguirlas, el tipo de personalidad educada para una dictadura, susceptible de convertirse en un Nazi, o de aceptar un gobierno nazi sin protestar. La «Nueva Izquierda», por tanto, buscaba crear un nuevo tipo de personalidad, una anti-autoritaria, cuyos individuos pudiesen pensar por sí mismos y deshacerse de cualquier intento de imposición.¹⁴² La educación sexual era parte importante del proyecto (y la vertiente que más críticas levantaría. Le valió a Cohn-Bendit una acusación de pedofilia en 2001). Los nuevos educadores querían romper la represión sexual que dominaba la sociedad alemana, que conformaba la personalidad autoritaria, y por ello, enseñaban que los órganos y la

¹⁴¹ Dagmar Herzog, *Sex and Fascism. Memory and Morality in Twentieth-Century Germany*, New Jersey, Princeton University Press, 2005, p. 162.

¹⁴² Véase Paul Berman, *Power and the Idealists or, the Passion of Joschka Fischer and its Aftermath*, Nueva York- Londres, W.W. Norton & Company, 2007 (2005), p. 16.

curiosidad sexuales eran asuntos normales y saludables en la vida de los niños; la exploración, el juego y las preguntas eran permitidos, nunca reprimidos. Los textos de Wilhelm Reich y de la escuela de Frankfurt se reconocían como influencias importantes. Dagmar Herzog narra la percepción que un estadounidense, ante las innovaciones en la educación infantil, podía tener ante un alemán de izquierda:

Los estadounidenses de la «Nueva Izquierda», en viaje por Europa, recuerdan su sorpresa en algunos de sus primeros encuentros con sus contrapartes de Alemania occidental. Los jóvenes padres alemanes dejaban que sus hijos, cubiertos en suciedad, fuesen por las calles y se subiesen al tranvía. Permitían que les dieran puñetazos, nunca los abofeteaban de vuelta. Y cuando se les preguntaba por qué fomentaban la desobediencia de sus hijos, simplemente respondían: «Por Auschwitz».¹⁴³

Y es que el discurso liberador del *Kinderläden movement* hizo de la figura del Nazi y del Holocausto su razón de ser, su mayor defensa. Cualquier comportamiento, por estrafalario o improbable que fuese, y que, de una u otra manera, contradijera lo que hubiesen hecho los nazis, era una virtud en un niño anti-autoritario. Herzog, otra vez, cuenta que un padre del *Kinderläden* de Berlin-Neukölln informó a un reportero de *Der Stern* que los padres no sólo permitían que los hijos se masturabaran y tuviesen juegos sexuales, sino que también “muchos niños que ya sabían ir al baño, ahora volvían a defecar en los pantalones. Están repitiendo la fase anal. Eso es bueno. ¿Sabía usted que la mayor parte de los guardias de los campos de concentración tuvieron dificultades anales en su infancia?”.¹⁴⁴ La represión sobre cualquier tipo de deseo era prácticamente una evidencia de personalidad nazi. El fantasma de Auschwitz prácticamente definió la posición de la «Nueva Izquierda» alemana; estaba presente entre los estudiantes, entre radicales de izquierda y aun entre los intelectuales. Adorno, en una conferencia en 1966, había dicho que “la exigencia de que Auschwitz

¹⁴³ *Op. cit.*, p. 175.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 172. Los ejemplos siguen. La asociación entre el Holocausto, la limpieza personal y la fase anal era común entre los miembros del movimiento.

no se repita es la primera de todas en la educación.” No sólo señalaba las represiones y la rigidez que tanto acusaba la izquierda, sino también la indiferencia hacia el «otro», la incapacidad de amar que hizo posible el Holocausto: “Los hombres, sin excepción alguna, se sienten hoy demasiado poco amados, porque todos aman demasiado poco. La incapacidad de identificación fue sin duda la condición psicológica más importante para que pudiese suceder algo como Auschwitz entre hombres en cierta medida bien educados e inofensivos.”¹⁴⁵

Así, la relación entre el niño y un «otro» se postuló no sólo en el proyecto educativo –en la intención de sembrar, desde la infancia, el respeto y el amor por el que es diferente– sino en la manera misma de protegerlo, de preservar un supuesto espíritu infantil. Bajo esa mirada, el niño se presenta como un oprimido al que se le protege y se le garantiza el derecho a la autenticidad, un «otro» distinto, un «otro» cercano.

¹⁴⁵ Theodor Adorno, “La educación después de Auschwitz”, en su libro *Consignas*, trad. de Ramón Bilbao, Buenos Aires, Amorrortu, 2003 (1969), pp. 80 y 92.

3

El «otro» cercano

No soy un Negro, soy un hombre.
–James Baldwin¹⁴⁶

Whether it is nature, reason, or man, it is
always something shared with others in which
the individual discovers himself when he has
discovered his own freedom, his own selfhood.
–Georg Simmel¹⁴⁷

El sufrimiento del «otro» y su opresión por un orden inauténtico e injusto informan constantemente los discursos del lenguaje humanitario. La posición en la que el «otro» adquiere relevancia es, precisamente, la que lo sitúa en el sufrimiento, la que lo pone bajo el yugo de la opresión, porque su pena y su dolor le otorgan autoridad moral. Es el punto de partida desde el cual se articula el tono emotivo, fraternal y amoroso que sostiene el lenguaje humanitario, pues a partir del sufrimiento ajeno se postulan los lazos y las semejanzas –el amor, la tolerancia y la hermandad– que unen a unos con otros, que vinculan a la figura del «otro» con la del «yo». Decía en el primer capítulo que en el lenguaje humanitario subyace la convicción de la cohesión emocional de una “humanidad”, y que con ello se habla de una unidad, de las semejanzas, profundas e

¹⁴⁶ La entrevista para la televisión de Boston, en mayo de 1963, en la que Baldwin expuso su punto de vista sobre la situación de los afroamericanos en Estados Unidos se publicó en París como: James Baldwin, Malcolm X, Martin Luther King, Jr., *Nous les nègres*, París, François Maspero, 1965. La cita es de la p. 46.

¹⁴⁷ “Sea la naturaleza, la razón o el hombre, siempre es algo compartido con otros donde el individuo se descubre a sí mismo cuando ha descubierto su propia libertad, su propio ser” [Georg Simmel “Freedom and the Individual”, en Georg Simmel, *On Individuality and Social Forms*, Chicago, The University of Chicago Press, 1971, (1957 para “Freedom and the Individual”), p. 221].

importantes, que unen a unos con otros. Por eso decía también que es indispensable presentar las similitudes como más significativas y profundas que las diferencias. La figura del «otro» no es relevante por las distinciones que presenta, sino por su cercanía, por su semejanza a mí, por los vínculos que es posible plantear entre su existencia y la mía. Si las afinidades nos equiparan, el «otro» deja de ser ajeno, y se convierte, en su lugar, en un sujeto cercano, en algo similar a un hermano.

En este capítulo, analizo dos «otros» cuyos discursos en la esfera pública presentan sus diferencias como irrelevantes para una “esencia humana”, y los sitúan en una relación de cercanía, de igualdad y semejanza: el negro, en el movimiento por los derechos civiles de Estados Unidos, y la mujer, en los movimientos feministas en Estados Unidos y Francia. Los significados y las relaciones que se han construido en este lenguaje han transformado el espacio público y han modificado prácticas sociales, pues lo que hay al fondo de esta forma del lenguaje humanitario es un cuestionamiento sobre la organización, la función y las responsabilidades del Estado.

Lo curioso de este lenguaje, de su tono afectivo y sentimental, es, desde mi punto de vista, cómo esa emotividad toma cuerpo, cómo se materializa en el espacio público y hace las veces de un argumento racional. En el discurso liberal de hoy, por ejemplo, se dice que el racismo es producto de la ignorancia, de la falta de acceso a conocimiento racional, científico y empírico, y deriva, por ello, en ira y odio, en miedos y emociones “irracionales”. El racista se convierte, entonces, no sólo en una persona ignorante, sino también en una de emotividad equivocada. De esta manera, el orden social se argumenta con criterios en apariencia completamente objetivos y neutrales, pero que encubren componentes afectivos esenciales en su construcción y reflexión. La frontera entre lo “racional” y lo “emocional” pierde, por tanto, rigidez y

consistencia, y el orden social se convierte en un ámbito constantemente disputado y sometido a pruebas.

EL NEGRO. LA LUCHA POR LOS DERECHOS CIVILES

El 1 de diciembre de 1955, Rosa Parks tomó un autobús en la ciudad de Montgomery, Alabama, tras un día de trabajo en la tienda departamental *Montgomery Fair*. Como marcaba la ley, la sra. Parks ocupó uno de los asientos en la parte trasera del autobús, detrás de la sección reservada para blancos. Pocos minutos después de haberse sentado, el chofer le pidió que, junto con otros tres pasajeros de color, se recorriese hacia el final del autobús para acomodar a los pasajeros blancos que apenas abordaban, pues ya todos los asientos disponibles se habían ocupado. Si la sra. Parks se recorría, como se lo pedía el chofer, estaba obligada a terminar el traslado parada, mientras un hombre blanco, que apenas abordaba el autobús, viajaría cómodamente sentado. Rosa Parks se rehusó a levantarse y recorrerse al final del pasillo, y fue, por consecuencia, inmediatamente arrestada. Entonces, un grupo de ministros religiosos de la comunidad negra de Montgomery llamó a una reunión para discutir las posibles acciones de protesta por el arresto injustificado. Se decidió organizar un boicot contra la empresa de autobuses: ningún negro debía hacer uso del servicio el 5 de diciembre, día del juicio de la sra. Parks. Martín Luther King, Jr., ministro de una de las iglesias locales, se dirigió a su congregación el primer día del boicot:

Nuestro método será el de la persuasión, no el de la coerción. Sólo diremos a la gente: 'Deja que tu conciencia sea tu guía'. Nuestras acciones deben guiarse por los principios más profundos de nuestra fe cristiana. El amor debe ser nuestro ideal regulador. Una vez más debemos escuchar las palabras de Jesús haciendo eco a través de los siglos: 'Ama a tus enemigos, bendice a los que te maldicen y reza por los que te usan'.¹⁴⁸

¹⁴⁸ Martín Luther King, Jr., *Stride Toward Freedom. The Montgomery Story*, Nueva York, Harper & Row, 1958, p. 62.

Luther King era, en efecto, un pastor, un hombre de fe, y era comprensible que, como parte fundamental del lenguaje religioso, su mensaje hiciera alusión al amor al otro y a la tolerancia del que oprime. El «amor cristiano» –como se llamaba en un principio a la filosofía no-violenta que guiaba el movimiento en Montgomery– se basaba, según King, en el Sermón de la montaña, pues fueron estos principios los que llevaron a los negros de Montgomery a la “acción social dignificada”:

Bienaventurados los mansos, porque ellos poseerán la tierra.
Bienaventurados los que lloran, porque ellos recibirán consolación.
Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia, porque ellos serán saciados.
Bienaventurados los misericordiosos, porque ellos alcanzarán misericordia.
Bienaventurados los de limpio corazón, porque ellos verán a Dios.
Bienaventurados los pacificadores, porque ellos serán llamados hijos de Dios.
Bienaventurados los que padecen persecución por causa de la justicia, porque de ellos es el reino de los cielos.¹⁴⁹

La fe cristiana establece que los virtuosos y los que merecen recompensa son los que sufren y predicán el amor. En el evangelio de Mateo se lee: “Ustedes han oído que se dijo: ‘Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo’. Pero yo les digo: Amen a sus enemigos, rueguen por sus perseguidores, así serán hijos del Padre que está en el cielo”.¹⁵⁰ En la raíz de la doctrina cristiana, por tanto, estaba el elemento emocional, amoroso y tolerante que sostendría el discurso de King a lo largo de la década de los sesenta: desde un principio, el lenguaje del que participaba King otorgaba valor moral al sufrimiento y reconocía la figura del «otro» como un objeto de amor. Según relató, con el tiempo, la influencia de Gandhi se mezcló con la idea del amor cristiano, y la no-violencia se asentó como principio del movimiento. El uso de la agresión se consideraba “impráctico e inmoral”, porque hacer que el odio se pagara con odio “sólo intensificaría la existencia del mal en el universo”. Los miembros del movimiento debían “recibir a las fuerzas del mal con las fuerzas del amor [...], la fuerza física con la

¹⁴⁹ Mateo 5, 3-10.

¹⁵⁰ Mateo 5, 43 -45.

fuerza del alma”; su objetivo no debía ser “derrotar o humillar al hombre blanco, sino ganar su amistad y comprensión”.¹⁵¹ Infundir amor, para King, era el objetivo principal de su movimiento, pues sólo con él los hombres podrían cambiar su corazón y aceptarse unos a otros.

Lo importante, para esta investigación, no es que un pastor hable de amor y hermandad y que crea que, con violencia, el mal engendra mayor mal: es el tono y el contenido esperados; lo relevante es la politización de este discurso y el valor que, en el plano político, se le confiere a la virtud cristiana: la idea del sufrimiento y del amor por el «otro» tienen una importancia extraordinaria para organizar instituciones, prácticas y formas de relación, y otorgan, además, cierto tipo de redención, de humanización a quien las vive.¹⁵² El sufrimiento se convierte, entonces, no sólo en una fuente de valor moral, sino también en un principio ordenador del espacio público y de las relaciones sociales; y el amor por el que sufre, por el que es diferente, pasa a ser un complemento indispensable de la virtud pública y el orden social.

La utilidad del sufrimiento para el discurso público radica, entonces, en la relación que establece entre un individuo y el grupo, entre una unidad y su conjunto. King imaginaba una hermandad humana, un lazo original y sagrado entre los hombres, que los unía profundamente y que los relacionaba como iguales. Lo que sufría uno, por ende, lo sufrían todos. Lo que equiparaba a un hombre con otro era su lazo emocional, la estructura emotiva con la que experimentaba el mundo. Por ello, la estrategia discursiva de King consistía en desdibujar al Negro como un «otro», como un sujeto lejano, e incorporarlo a la máxima noción integradora, la de Humanidad.

¹⁵¹ Martin Luther King, Jr., *Stride Toward Freedom, op cit.*, p. 87. Para King, el método de Gandhi era el único “moral y prácticamente sólido” que “los pueblos oprimidos” tenían para luchar por su libertad (*ibid.*, p. 97).

¹⁵² Fernando Escalante Gonzalbo, *La mirada de Dios. Estudio sobre la cultura del sufrimiento*, México, Paidós, 2000, pp. 51- 52 y 123- 124.

Toda vida está interrelacionada. Toda la humanidad está involucrada en un solo proceso, todos los hombres son hermanos. El grado en el que lastimo a mi hermano, sin importar lo que me esté haciendo, es la medida en la que me lastimo a mí mismo. [...] Si me lastimas, te lastimas.¹⁵³

En otras palabras, lo que defendía King era la idea de que «yo» soy un «otro», y en la medida en la que soy yo y el otro a la vez, enfrento una responsabilidad moral por el que es diferente, por el que sufre y es oprimido.

Pero al menos doscientos años de conocimiento científico habían negado la idea de que la Humanidad fuese un conjunto de seres hermanados, iguales en esencia. Si el lenguaje religioso defendía una Humanidad de hombres semejantes, el científico sostenía la idea de seres humanos distintos, jerárquicamente clasificados. Las diferencias humanas poseían, en el plano científico, otro significado, pues al menos desde la Ilustración –particularmente tras la obra de Linneo–, la Humanidad se concebía como grupos de hombres que se definían y se diferenciaban por criterios biológicos. Estos grupos, a su vez, se situaban en distintos puntos sobre una escala que corría de la barbarie a la civilización. De esta manera, las razas constituían grupos biológicos que ocupaban distintos lugares con respecto al grado de evolución cultural. El vínculo entre características físicas y prácticas de orden social era causal: el desarrollo cultural estaba directamente relacionado con el grupo racial; unos eran bárbaros aún, infantes de la civilización, mientras otros gozaban de la edad madura y racional de la evolución humana. Aunque en el momento en el que King inició su activismo, ninguna teoría sería defendía la jerarquía de las razas, la invalidez del racismo científico había sido discutida a principios del siglo veinte, y sólo pocos años antes de que King defendiera mejor trato y mejores condiciones de vida para la población negra de Estados Unidos, la comunidad científica apenas había rechazado

¹⁵³ Martin Luther King, Jr., *Stride Toward Freedom*, *op. cit.*, p. 106.

la idea de jerarquía biológica y había adoptado una posición crítica respecto al racismo.

El cambio de paradigma se incubó en una de las disciplinas que las nociones mismas de raza y jerarquía sustentaron en su creación: la antropología. A principios del siglo veinte, algunos antropólogos desestimaron los supuestos que sostenían la idea de la Humanidad como un conjunto heterogéneo de grupos humanos. Durante los primeros años del siglo pasado, tras revivir la vieja disputa sobre la relación entre condiciones biológicas y condiciones sociales, los miembros de una nueva generación de antropólogos en Estados Unidos, muchos de ellos judíos inmigrantes, insistieron en que no había pruebas suficientes para sustentar que las diferencias entre razas fuesen biológicamente determinadas, sino que eran, con más probabilidad, producto de condiciones ambientales; cuestionaron que los grupos humanos pudiesen clasificarse jerárquicamente como salvajes, bárbaros y civilizados, y adoptaron una posición relativista: la jerarquía está en los ojos de quien contempla, de manera que los criterios occidentales no deberían usarse para evaluar culturas no-occidentales. De ello derivó una posición de igualdad cultural: todas las culturas son iguales y no son susceptibles de ser comparadas, sino comprendidas, exclusivamente, en sus propios términos.¹⁵⁴

Así, en 1928, una joven antropóloga, Margaret Mead, publicó su investigación sobre los habitantes de la Polinesia, en *Coming of Age in Samoa*, un libro que vendió millones de copias en más de una docena de idiomas y que se estableció como una de las obras de mayor influencia en el ámbito de las ciencias sociales a principios del siglo veinte. Mead era una relativista cultural; para ella, los samoanos eran ejemplos contemporáneos del noble salvaje de Rousseau, no eran racialmente inferiores, sino

¹⁵⁴ Dinesh D'Souza, *The End of Racism. Principles for a Multiracial Society*, Nueva York, The Free Press, 1995, p. 142.

culturalmente valiosos, pues vivían en unidad con la naturaleza y estaban libres de culpa. Mead dedicó muchas palabras a alabar la vida sexual de los samoanos: la despreocupación con la infidelidad, la fe en que un amor cura otro, la simplicidad del divorcio, la normalidad de las prácticas homosexuales. El mensaje de Mead era una celebración de la libertad social y sexual del noble salvaje y un desprecio por la opresión de la civilización occidental. En la misma tradición relativista, Ruth Benedict publicó en 1934 *Patterns of Culture*, que se convirtió, según Dinesh D'Souza, en uno de los libros de no-ficción más populares de la década y que vendió poco más de un millón de ejemplares. Como Mead, Benedict argumentaba que el comportamiento humano se moldeaba por las condiciones sociales más que por la naturaleza. La idea, central para el lenguaje humanitario, era la maleabilidad y la posibilidad de lo humano, la convicción de que en el fondo somos todos lo mismo y que sólo variamos en la superficie, en las características culturales. En contra del paradigma de que las razas son grupos biológicos distintos, con grados de desarrollo cultural particulares, la antropología relativista propuso una idea de cultura como algo que se forma en el exterior de los hombres, algo que no está directamente vinculado con sus características físicas y algo que no podía ser utilizado con el objetivo de clasificar las culturas en escalas de lo bárbaro a lo civilizado. El relativismo se ofrecía como sustento científico para la tolerancia, la apertura, la aceptación y admiración de los «otros»; como una invitación a la «liberación», a la eliminación de los yugos de la cultura occidental y a la adopción de prácticas culturales y valores ajenos.¹⁵⁵ El «otro» no se presentaba ya como objeto de desprecio e inferioridad, sino de admiración y asimilación, como sujeto cercano, asequible. La antropología relativista propuso una

¹⁵⁵ *Ibid.*, pp. 142- 143.

visión científica que sustentaba, como en el plano religioso, la mirada amorosa del «otro».

Mead y Benedict eran colegas en la universidad de Columbia, en Nueva York, ex alumnas de Franz Boas, un judío inmigrante de Alemania, fundador de la Asociación Americana de Antropología y del departamento de Antropología de la universidad de Columbia.¹⁵⁶ Según D'Souza, aunque Boas es más conocido por el trabajo de sus discípulos, su influencia en la academia estadounidense ha sido enorme, tanto o más como la de grandes antropólogos europeos como Bronislaw Malinowski y Claude Lévi-Strauss. El método de Boas, fundamental en la antropología relativista, establecía que una cultura debe ser descrita sin ser juzgada, de modo que pueda ser estudiada en sus propios términos, como una unidad integral y funcional. Otras culturas, por tanto, no podían clasificarse como inferiores, sólo como diferentes. En su diario, Boas escribió:

A menudo me pregunto qué ventajas nuestra 'buena sociedad' tiene sobre los 'salvajes'. Mientras más conozco sus costumbres, más cuenta me doy de que no tenemos derecho a despreciarlos, a considerarlos inferiores. [...] Para mí, el resultado

¹⁵⁶ Curiosamente, algunos años después de publicado el trabajo de Mead, algunos estudiantes samoanos lo denunciaron por falso y engañoso, y Derek Freeman, un antropólogo neozelandés, documentó las prácticas que Mead había descrito y alabado, y la desmintió en sus suposiciones sobre la vida sexual de los samoanos. Freeman creía que Mead había sido engañada por sus informantes adolescentes y que no tuvo manera de corroborar sus historias, porque había llegado a Samoa sin conocer el idioma, había recogido la información en seis semanas, no había vivido con los nativos y había abandonado las islas nueve meses después. Freeman, que había hecho seis años de estudio de campo en Samoa, afirmó que Mead había mentido y que Boas había sido ingenuamente crédulo sobre los hallazgos de sus estudiantes. Las reacciones en el ámbito académico fueron sorprendentes, pues el escándalo no se centró en la falsedad de la información y en las interpretaciones de Mead, sino en el desafío y la crítica de Freeman. Comentarios como "el ataque de Freeman a una académica líder... no puede dejar de tener implicaciones racistas", o "encuentro un elemento de resentimiento en que un extranjero critique a nuestra Margaret" figuraron entre los escritos y discusiones de antropólogos. Aunque hubo quien reconoció las fallas en el trabajo de Mead "desde la perspectiva de la antropología hoy", la conclusión inevitablemente giraba a su favor: condenaba "el viejo mito de que el comportamiento humano está basado en una sola verdad y un solo conjunto de valores". En *The New Republic*, finalmente, la investigación de Freeman se describió como "un ataque personal a una gran mujer, una gran humanitaria, una gran antropóloga". Aunque la escuela de Boas había sido seriamente herida, sus conclusiones continuaron produciéndose: culturas que en apariencia son primitivas, en realidad son enormemente complejas y sofisticadas, no menos admirables que la cultura occidental. Los europeos blancos, como grupo emblemático de la arrogancia cultural, deberían aceptar otras culturas en un plano de igualdad y ser capaces de aprender de ellas (*ibid.*, pp. 149- 151).

más importante de este viaje reside en el fortalecimiento de mi punto de vista de que la idea de un individuo ‘culturizado’ es meramente relativa.¹⁵⁷

Las preguntas antropológicas de Boas eran varias y sus discusiones en la academia estadounidense ofrecieron respuestas a diferentes preocupaciones científicas. Su argumento antropológico en contra del racismo científico era, en primera instancia, de corte biológico: todos los seres humanos son iguales biológicamente, y las diferencias entre ellos deben considerarse como productos –no causas– culturales. Si bien los hombres difieren en características físicas, esas disparidades no se traducen en jerarquías raciales. La cultura era, para Boas, el lugar en el que podía encontrarse la explicación sobre las diferencias humanas, pero esas diferencias, a su vez, no adquirirían posiciones jerárquicas. En otras palabras, la antropología boasiana reconocía y respetaba las diferencias. Por ello, quizá, la relación de las ideas de Boas con el activismo de King puede resultar confusa a primera vista. Aunque al lado de sus hallazgos científicos, Boas también sostuvo ideas políticas y criticó, hasta su muerte en 1942, el racismo de la sociedad estadounidense, la conexión entre Boas y King, desde mi punto de vista, trascendía la discusión de si defendían la igualdad o reconocían la diferencia; se refería, en cambio, al significado que, en el orden social, adquirirían la igualdad tanto como la diferencia, a las formas en las que las diferencias podían adquirir valor y definir reglas sociales. Para uno tanto como para otro, no era relevante si un negro era diferente de un blanco, pues la vida de ambos valía lo mismo y debían mirarse desde la misma perspectiva.

En Europa, en las academias francesa y británica se hablaba un lenguaje similar. Ya en 1896, Marcel Mauss había propuesto una sociología que expresase lo que hay de común entre las sociedades ‘modernas’ y las sociedades ‘primitivas’. En la

¹⁵⁷ Citado en *ibid.*, p. 145.

crítica a un artículo de S.R. Steinmetz sobre los orígenes de la sanción penal, en la *Revue de l'histoire des religions*, Mauss no había apoyado la idea de que la etnología debía sustentarse en el principio de evolución, porque era un principio “puramente negativo”.¹⁵⁸ En 1901, en su conferencia inaugural de Historia de las religiones, Mauss explicó sus principios metodológicos, entre ellos el de que “estrictamente hablando, no existen pueblos civilizados, sino solamente pueblos de diferentes civilizaciones.”¹⁵⁹ Lo que Mauss planteaba era la unidad del género humano, cuyas similitudes subyacían las diferencias culturales, secundarias y de formación posterior.

La transformación del método etnográfico sea quizá más obvia en la antropología de Bronislaw Malinowski. En *Los argonautas del Pacífico occidental*, escribió sobre los cambios que generaba un nuevo método científico:

[La etnografía] ha transformado el mundo efectista, feroz e irresponsable de los «salvajes» en cierto número de comunidades bien ordenadas, gobernadas por leyes y que se comportan y piensan con arreglo a determinados principios. La palabra «salvaje», sea cual fuese su significación original, connota ideas de libertad desaforada e irregularidad, y evoca algo de extremada y extraordinaria rareza. Es creencia popular que los indígenas viven en el seno mismo de la Naturaleza, más o menos como pueden y quieren, víctimas de temores descontrolados y creencias fantasmagóricas. La ciencia moderna, por el contrario, demuestra que sus instituciones sociales tiene una organización bien definida, que se gobiernan con autoridad, ley y orden, tanto en sus relaciones públicas como en las privadas [...]. Han pasado los tiempos en que podíamos admitir las descripciones de los indígenas que los presentaban como una caricatura grotesca e infantil del ser humano. Tal cuadro es falso y, como otras muchas falsedades, ha sido destruido por la ciencia.¹⁶⁰

Cuando se trataba de interpretar datos, entonces, las ideas evolucionistas y las teorías sobre grandes procesos de desarrollo debían evitarse por completo, pues se consideraban anti-profesionales y se estigmatizaban como ‘historia especulativa’. La

¹⁵⁸ Louis Dumont, *Ensayos sobre el individualismo*, op. cit., p. 195.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 196.

¹⁶⁰ Bronislaw Malinowski, *Los argonautas del Pacífico occidental. Un estudio sobre comercio y aventura entre los indígenas de los archipiélagos de la Nueva Guinea Melanésica*, trad. de Antonio J. Desmonts, Barcelona, Península, 2000 (1922), pp. 27- 28.

interdependencia de los elementos culturales debía reemplazar las explicaciones en términos de secuencias evolutivas.¹⁶¹

La victoria intelectual del relativismo cultural se logró tras la Segunda Guerra Mundial y las devastadoras consecuencias de la política del nacionalismo racial de Hitler. En la década de los cincuenta, por ejemplo, la UNESCO conformó un comité dirigido por Ashley Montagu, un famoso boasiano, para emitir una declaración sobre el racismo. En el texto se concluía que “estudios biológicos sustentan la ética de la hermandad universal, pues el hombre nace con impulsos hacia la cooperación”.¹⁶² El lenguaje, en sus intenciones e ideas, en su tono emotivo y esperanzado, es el mismo que hablarían los estudiantes de la SDS en Estados Unidos y el mismo que usarían los líderes de diversas organizaciones en la lucha por los derechos civiles, al menos desde mediados de siglo, cuando la *National Association for the Advance of Colored People* (NAACP), la organización de mayor tradición en la defensa de los derechos y de las condiciones de vida de los afroamericanos, llevó a las cortes la discusión sobre la interpretación de la 14^a enmienda constitucional, que decreta la igual protección de la ley a todo ciudadano estadounidense. De esta manera, el amor por el «otro», el reconocimiento de su valor y la admiración de su diferencia gozaban no sólo de un sustento religioso, sino también, desde ahora, de un argumento científico.

El predominio de este lenguaje en la esfera pública y en los asuntos políticos no se logró exclusivamente a base de autoridad moral. El aumento de las acciones de defensa y protección de la población negra desde los años treinta y el ascenso de los

¹⁶¹ Ernest Gellner, *Language and Solitude. Wittgenstein, Malinowski and the Habsburg Dilemma*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 120- 121.

¹⁶² Dinesh D'Souza, *The End of Racism., op. cit.*, pp. 156- 158. Sin embargo, este desprecio radical del darwinismo causó incomodidad entre algunos académicos, por lo que la UNESCO conformó otro comité, también dominado por boasianos, que emitió una posición levemente modificada, de aceptación académica más amplia: “la evidencia científica disponible no permite sostener la idea de que los grupos humanos difieren en su capacidad innata para el desarrollo intelectual y emocional” (*ibid.*, p. 158).

afroamericanos en la política electoral de las ciudades del norte en los años cincuenta colocaron sus demandas en la agenda política nacional. El Partido Demócrata empezó a reclutar negros de clase media para fungir como intermediarios con la comunidad afroamericana, y el presidente Roosevelt los incorporó a varias posiciones de su administración. Estos nuevos integrantes, conocidos como el «Gabinete Negro», tomaron el papel de “consejeros raciales”; veían en la integración racial el objetivo último de los afroamericanos y concebían sus propias posiciones en el gobierno como medios para ese fin. La política de la integración racial era, finalmente, la única opción disponible para los afroamericanos en el gobierno, pues Roosevelt no admitía otra posición al respecto. Muchos de los integrantes de este gabinete eran miembros de la NAACP o tenían conexiones con ella.¹⁶³

Así, el acceso a la administración Roosevelt, aunque limitado, tuvo consecuencias importantes para el predominio del discurso de la integración sobre el de otras ideologías disponibles. El reclutamiento de miembros de la NAACP destacó la visibilidad nacional y el prestigio de la organización, y la convirtió, de esta manera, en la fuente principal de la perspectiva afroamericana para la administración Roosevelt. La causa tuvo el beneficio de la Guerra Fría: la presión por protegerse de las amenazas comunistas hizo que la administración condenara la segregación y legislara en contra de la diferencia de trato en algunas áreas de la administración pública, como la defensa y la gestión de programas sociales.¹⁶⁴ Por ello, más allá de la moralidad y la emocionalidad del lenguaje humanitario en el movimiento por los derechos civiles, había, de antemano, una estructura institucional que apoyaba e impulsaba los principios de la integración racial, un sustento sólido y permanente que

¹⁶³ Steve Valocchi, “The Emergence of the Integrationist Ideology in the Civil Rights Movement”, *Social Problems*, vol. 43 (1996), pp. 124- 125.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 125.

había abierto un espacio en el que el discurso de Luther King tendría resonancia, pues ya había tomado lugar una batalla política entre las posiciones disponibles. De la misma manera, la NAACP había ganado, hacia finales de los años treinta, el lugar privilegiado de la organización defensora de los derechos civiles más importante en Estados Unidos; su relación con la administración de Roosevelt, además, tuvo el efecto de encaminar la agenda gubernamental hacia una definición particular de «derechos», de aquellos que se relacionaban con la idea de integración y con la de desegregación de los espacios públicos y de las prácticas sociales.

Ya para los años cincuenta, la NAACP había llevado la batalla a las cortes. Es posible que, antes de esa década, la idea de «igual protección de las leyes» –la garantía de la 14ª enmienda– no hubiese sido discutida bajo los términos propuestos por la organización. En 1896, la Suprema Corte de Estados Unidos consideró constitucional la política de “separados pero iguales” y mantuvo la segregación como una práctica legal y consistente con la definición de ‘lo justo’. La garantía de la 14ª enmienda no significaba que la Constitución asegurara el derecho irrestricto a la igualdad –al menos no en 1896; lo que en realidad ofrecía era una garantía de procedimiento: los ciudadanos que estuviesen en situaciones similares tenían el derecho a ser juzgados de igual manera por la ley. Si blancos y negros, en la realidad, se situaban en distintas posiciones sociales, no era a causa de lo que establecía la legislación. En la práctica, por supuesto, “separado” nunca era “igual”, pero esta divergencia, bajo la premisa con la que se interpretaba la 14ª enmienda, daba lugar a que la solución se dirigiese a igualar las instalaciones y las condiciones de los espacios públicos, no a dismantelar el sistema completo de la segregación. A mediados del siglo veinte, en cambio, la interpretación había cambiado: blancos y negros no eran ya fundamentalmente diferentes y, por ello, no debían ser tratados de manera distinta, separada. El Estado

se había hecho indiferente al color, ciego a las diferencias raciales. Según D'Souza, el argumento era tan audaz en su momento que la NAACP no se había atrevido a defenderlo en la Suprema Corte hasta mediados del siglo veinte. Anteriormente había presentado varias demandas dentro de los parámetros de la interpretación de 1896, alegando que los negros estaban recibiendo trato separado, pero desigual, algo completamente cierto.¹⁶⁵

Sin embargo, en la década de los cincuenta, la NAACP ganó algunos juicios bajo el argumento de que separado era fundamentalmente desigual: aun teniendo recursos comparables, por ejemplo, algunas escuelas no gozaban del mismo prestigio, por lo que los estudiantes de instituciones menos prestigiadas sufrían algún grado de estigma social y de pérdida de autoestima. El equipo jurídico de la NAACP encabezó un ataque frontal contra la segregación. La organización presentó, incluso, una declaración firmada por un grupo de intelectuales (entre los que figuraba, por ejemplo, Robert K. Merton) como evidencia del racismo inherente y del efecto dañino de la segregación sobre la educación, y llamó como testigos a algunos académicos e intelectuales del grupo de Boas. El resultado no se hizo esperar: el 17 de mayo de 1954, la Suprema Corte anunció su rechazo a la política de “separados pero iguales” en el ámbito escolar, con el argumento de que las “instalaciones educativas separadas son inherentemente desiguales”.¹⁶⁶ La decisión se repetiría después de más de doce meses de boicot al transporte público en Montgomery, Alabama. El 4 de junio de 1956, una corte federal declaró inconstitucionales las leyes de segregación en los autobuses de esta ciudad; cinco meses después, la Suprema Corte de Estados Unidos confirmó la

¹⁶⁵ Por eso, a lo largo de los años treinta y cuarenta, la Suprema Corte y algunas cortes locales habían forzado a los estados de Maryland, Oklahoma y Carolina del Norte a igualar las instalaciones públicas o a terminar por completo con el sistema de segregación.

¹⁶⁶ Dinesh D'Souza, *The End of Racism, op. cit.*, pp. 192- 195.

interpretación y condenó la segregación del sistema de transporte público en todo el estado de Alabama.

El resultado de la batalla legal reforzaría la argumentación moral del movimiento. La interpretación de la corte parecía corresponder con el punto de vista de King, que concebía la segregación como algo “moralmente equivocado y pecaminoso”.¹⁶⁷ El remedio estaba en la hermandad, en la liberación de las cadenas que la ignorancia y las convenciones sociales hacían pesar sobre la bondad original de los seres humanos. James Baldwin, en la famosa carta a su sobrino, escribió:

Debes aceptarlos [a los blancos], y aceptarlos con amor. Pues esta gente inocente no tiene otra esperanza. Están, en efecto, atrapados todavía en una historia que no entienden; y hasta que la entiendan, no podrán liberarse de ella. Han tenido que creer por muchos años, y por razones innumerables, que los negros son inferiores a los blancos. [...] Pero estos hombres son tus hermanos –tus hermanos perdidos y pequeños. Y si la palabra *integración* significa algo, es esto: que nosotros, con amor, debemos forzar a que nuestros hermanos se vean como son, a que dejen de huir de la realidad y empiecen a cambiarla.¹⁶⁸

El lenguaje de King descansaba, entonces, sobre esos supuestos: elaboraba la lucha como una batalla moral más que como un conflicto político, y ahí residía, precisamente, su legitimidad. Los defensores de los derechos civiles lo hacían por amor al otro y a sí mismos, por un bien universal. Cuando King estuvo en Birmingham en abril de 1963, las organizaciones reunidas en torno a la *Southern Christian Leadership Congress* (SCLC; la organización que presidía King) orientaban a sus seguidores en las enseñanzas de la no-violencia y del amor al otro, quienes firmaban una carta compromiso de diez mandamientos, entre los que se leía “caminar y hablar en el modo del amor, pues Dios es amor” y “abstenerse de la violencia del puño, de la lengua o del

¹⁶⁷ Martin Luther King, Jr., *Why We Can't Wait*, s.l., Signet and Mentor Books, 1964, p. 82.

¹⁶⁸ James Baldwin, *The Fire Next Time*, Nueva York, The Modern Library, (1962) 1995, pp. 8- 9. Baldwin había sido pastor antes de cumplir los veinte años, pero terminó por considerar a la Iglesia sólo como una “salida” de la violencia y de los vicios que ofrecían los ghettos.

corazón”.¹⁶⁹ Para King, estos voluntarios eran “un ejército para irrumpir bastiones de odio, para sitiar las fortalezas de la segregación, para cercar los símbolos de la discriminación”.¹⁷⁰

El movimiento por los derechos civiles, por supuesto, agrupó otros lenguajes, en varias organizaciones y un puñado de personalidades. No es este el espacio para hacer justicia a esa diversidad –y tampoco, realmente, la intención del capítulo–, pero cabe anotar que la propuesta de King era una entre otras. Las fisuras en el movimiento podrían caracterizarse, de manera burda, en dos corrientes: una integracionista, representada por Luther King Jr., y una separatista, compuesta por una variedad de grupos y personalidades. Malcolm X, los Black Panthers, el extremismo de Stokely Carmichael, la indisciplina en algunas de las protestas civiles y los motines urbanos de 1965 a 1968 muestran las divisiones del movimiento y el desacuerdo respecto a la no-violencia. Malcolm X, por ejemplo, predicaba la supremacía de la raza negra y desaprobaba por completo (antes de 1964, cuando rompió con Elijah Muhammad y viajó a la Meca y a África) cualquier idea de integración.¹⁷¹ Entre su vocabulario figuraba con frecuencia la palabra “hermandad” y la idea de “los hermanos”, pero en su lenguaje designaban otra cosa: los suyos eran hermanos por el color de piel, por la semejanza de raza; nada tenían que ver con la noción más amplia de “humanidad” y con el uso que de ella hacían King y sus allegados. Baldwin, en uno de sus ensayos, describió, al igual que King, la angustia que le pesaba, la preocupación sobre la

¹⁶⁹ Martin Luther King, Jr., *Why We Can't Wait*, *op. cit.*, pp. 63- 64.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 62.

¹⁷¹ Una vez de regreso del viaje, su pensamiento había cambiado por completo. No descansaría, según dijo, “hasta deshacer el daño que había hecho a tantos negros inocentes”. Imaginó, desde entonces, un movimiento en el que “una verdadera hermandad existiera entre todos los colores; en donde nadie se sintiera segregado, donde no hubiese complejo de superioridad o de inferioridad, y en el que la gente se sintiese unida por aquello que tuviese en común” (Gerard J. DeGroot, *The Sixties Unplugged*, *op. cit.*, pp. 119- 120). Aún más, en su autobiografía, dijo: “soy un ser humano en primer lugar, y como tal, apoyo a quien y a lo que sea que beneficie a la humanidad entera” [Alex Haley, *The Autobiography of Malcolm X*, Nueva York, Ballantine Books, 1978 (1964), p. 366]. Su lenguaje, hacia el final de su vida, terminó por asemejarse al de Luther King.

deshumanización de los hombres: “Nuestra deshumanización del Negro es indivisible de la deshumanización de nosotros mismos: la pérdida de nuestra identidad es el precio que pagamos por la anulación de la suya”.¹⁷² Sus “hermanos” eran todos los hombres: blancos y negros por igual, unidos por un lazo original y natural; la segregación, en cambio, era un accidente, una configuración social opresora y dañina.

Como decía en el capítulo anterior, la figura del sufrimiento ajeno fue central para los movimientos sociales de los sesenta y para el lenguaje político de la década (y las siguientes). La figura del «negro» y la opresión y el sufrimiento asociados a él movilizaron centenares de estudiantes y de ciudadanos comunes en Estados Unidos y otros países. Los *Freedom Riders* de 1961, que cruzaron el país de norte a sur para poner a prueba la decisión de la Suprema Corte de desegregar el transporte interestatal y todos los servicios en estaciones que recibiesen este tipo de autobuses, fueron golpeados, amenazados, encarcelados, y en algunos casos, asesinados, por defender la idea de la igualdad y la hermandad racial; y los voluntarios del *Freedom Summer*, en 1964, que viajaron a Mississippi para apoyar las campañas de registro de votantes y que, por ello, también arriesgaron sus vidas e integridad física, experimentaban una profunda compasión y amor por el «otro». Los medios de comunicación, como en cualquier otro conflicto, jugaron un papel de intermediario y de amplificador del suceso: las imágenes y transmisiones hicieron de los eventos del sur un problema de carácter nacional, y el sufrimiento ajeno se convirtió, para los lectores y espectadores, en una experiencia propia, cercana. Ya la magna marcha del 28 de agosto de 1963 en Washington no sólo había logrado convocar a los seis grandes líderes de los derechos civiles –Randolph Lewis de la SNCC, Roy Wilkins de la NAACP, James Farmer del *Congress of Racial Equality* (CORE), Whitney Young de la *Urban League*, y King de la

¹⁷² James Baldwin, “Many Thousands Gone”, en *Notes of a Native Son*, Nueva York, Bantam Books, 1964 (1955), p. 19. El ensayo se publicó originalmente en 1951, en la *Partisan Review*.

SCLC–, sino también a simpatizantes blancos, que conformaron entre un cuarto y un tercio de los 250 mil asistentes.¹⁷³

El espacio social debía configurarse, entonces, de otra manera: no ya como un conjunto de grupos distintos con localizaciones propias, sino como un ámbito en el que personas iguales comparten espacios iguales y con las mismas condiciones. Las políticas de desegregación seguían ese supuesto: la igualdad en la “esencia humana” debe conllevar igualdad en el plano social. Las leyes de los derechos civiles –la *Civil Rights Act* de 1964 y la *Voting Rights Act* de 1965, principalmente, pero también puede considerarse la *Fair Housing Act* de 1968– se construyeron bajo los principios de ese lenguaje, de la idea de integración y armonía racial que defendió Luther King por más de una década.

Sin embargo, los discursos han engendrado sus paradojas y contradicciones. Las políticas de discriminación positiva, en las que se determinan cuotas y se contemplan consideraciones especiales para minorías y grupos “desfavorecidos” son un ejemplo. El sufrimiento es un componente esencial, pues la discriminación positiva busca, en algún grado, resarcir un daño sufrido. El orden que proponen estas políticas presenta a la víctima como alguien virtuoso: su sufrimiento es injusto y es necesario repararlo, y el hecho de la reparación misma también es un acto de virtud.¹⁷⁴ El 4 de junio de 1965, el presidente Lyndon B. Johnson dio un discurso de graduación en la *Howard University* en Washington D.C.,¹⁷⁵ y ofreció, quizá, la defensa más clara y temprana de lo que, pocos años después, se llamaría «discriminación positiva»:

Uno no toma a una persona que por años ha sido renqueada por cadenas y la libera, la lleva a la línea de salida de una carrera y le dice: ‘Eres libre para competir con los

¹⁷³ Gerard J. DeGroot, *The Sixties Unplugged*, *op. cit.*, p. 100; Todd Gitlin, *The Sixties*, *op. cit.*, p. 145.

¹⁷⁴ Fernando Escalante Gonzalbo, *La mirada de Dios*, *op. cit.*, p. 191.

¹⁷⁵ Es curioso: las fotos desplegadas en la página electrónica de la universidad muestran exclusivamente a afroamericanos: tanto en el cuerpo estudiantil como en el directivo y académico. Era el escenario idóneo, me imagino, para que Lyndon B. Johnson diera un discurso semejante.

demás', y cree que ha sido completamente justo. No es suficiente, por tanto, con sólo abrir las puertas de la oportunidad. Todos nuestros ciudadanos deben tener la habilidad de cruzar esa puerta. Buscamos no sólo la igualdad como un derecho y una teoría, sino también como un hecho y un resultado.¹⁷⁶

Lo relevante para esta investigación no es la justicia o injusticia, la veracidad o falsedad del argumento, sino cómo, a partir de él, se ordena el espacio público, se modifican las prácticas y se redefinen las relaciones sociales. La figura de un «otro» que sufre es fundamental en la definición y la discusión del ámbito público, y aun de las responsabilidades privadas. D'Souza presenta un argumento muy elocuente, crítico y por partes sarcástico, que no puedo reproducir en su totalidad aquí. Analiza porciones de prácticas sociales, de ordenamientos territoriales y de relaciones políticas que surgen a raíz de los principios de la discriminación positiva: el diseño de las circunscripciones electorales, la representación proporcional en un sistema de elección por mayoría y las regulaciones comerciales y criterios de contratación en el sector privado y en instituciones públicas federales. Sus ejemplos son lo más interesante; anoto sólo uno de ellos: en 1971, la Suprema Corte de Estados Unidos ideó un mecanismo para imponer la representación proporcional (racial) entre los empleados de las compañías privadas. La Corte dictaminó que las compañías son responsables de discriminación ilegal, a pesar de sus intenciones, si sus contrataciones y criterios de ascenso tienen el efecto de hacer avanzar a un número “desproporcionalmente pequeño” de minorías raciales. El caso que se discutía, *Griggs vs. Duke Power*, concluyó que los criterios que producían un “impacto tan dispar”, aún si fuesen con base en el mérito, sólo podían justificarse si la compañía podía comprobar que tenían una “relación demostrable” con el desempeño y que se requerían por “necesidad del negocio”. De esta manera, la Corte provocó que

¹⁷⁶ Citado por Dinesh D'Souza, *The End of Racism, op. cit.*, p. 217.

prácticamente todas las compañías del país fueran discriminadores potenciales. Si las políticas de contratación de un supermercado, por ejemplo, piden que los cajeros tengan educación secundaria y carezcan de historial criminal, ¿cómo puede demostrarse que son requisitos indispensables para desempeñar el puesto? Si los afroamericanos tienen menos probabilidad de graduarse de la secundaria y más de ser declarados culpables por actividades criminales que los blancos, los criterios de contratación podrían ser considerados discriminatorios. El gobierno federal, además de pedir que se demostrase esta relación, pidió también que se comprobara que no había medidas alternativas al momento de la contratación que favorecieran la inclusión de más afroamericanos y otras minorías.¹⁷⁷ En consecuencia, hacia finales de la década de los setenta, las regulaciones sobre contrataciones laborales crearon posibilidades que favorecen a otros grupos sociales, muchas veces a quienes cuya condición racial nada tiene que ver con la necesidad de más oportunidades de trabajo. Desde entonces, la Suprema Corte ha defendido estas preferencias en condiciones específicas, y el Congreso las ha respaldado en algunas leyes, como la *Civil Rights Act* de 1991, que firmó el presidente Bush en 1992.

Se ha convertido, entonces, en una paradoja que haya diferentes regulaciones jurídicas hoy en Estados Unidos: unas que aplican predominantemente a hombres blancos, y otras a mujeres, afroamericanos y otras minorías, sobre todo en el ámbito laboral, pero que también sucede en los procesos de admisión a universidades, por ejemplo. El lenguaje de las igualdades jurídicas hoy es uno distinto al de King. Está presente, en algunos grupos activistas, la idea de que el “progreso” debe medirse como un movimiento continuo hacia la igualdad de resultados para los grupos raciales. Lo paradójico no está, por supuesto, en la frase “igualdad de resultados”, sino en la de

¹⁷⁷ *Ibid.*, pp. 221- 222.

“grupos raciales”, pues los principios que ordenan y definen el espacio público debían ser indiferentes al color de piel, a las diferencias físicas y sociales entre los hombres, pues somos todos iguales, partícipes de la misma esencia. El lenguaje armónico y fraternal de King ha terminado, en varios ámbitos de la vida pública y de las prácticas sociales, en una serie de disposiciones especiales con la “raza” como centro de definición.

El Estado, incluso, ha tomado parte. La *Civil Rights Act* de 1964, inspirada en la lucha de King, contemplaba la desegregación más que la integración, pues en términos jurídicos, son dos cosas distintas, que estipulan distinta responsabilidad del Estado:

La desegregación significa la asignación de estudiantes a escuelas públicas [...] sin considerar su raza, color, religión u origen nacional; pero la desegregación no debe significar la asignación de estudiantes a escuelas públicas con el objeto de superar el desequilibrio racial.¹⁷⁸

En otras palabras, el Estado no debía usar a la raza como un criterio para la asignación escolar. La desegregación permitía la separación racial siempre y cuando no fuese obligada por el Estado. La responsabilidad estatal consistía, solamente, en permitir que se pudiese elegir a qué escuela se asistiría, sin que nadie obligase a seguir una decisión determinada de antemano. La desegregación era un límite al poder del Estado, nunca la responsabilidad de que el Estado mismo obligara a la integración racial. King, por su parte, hacía la misma distinción: su objetivo era lograr la desegregación por parte del Estado, pues la integración era una meta moral que, con el tiempo, los estadounidenses elegirían para sí mismos.

Sin embargo, en la política escolar, a diferencia de la política de las fuentes para beber, por ejemplo, las cortes de justicia han considerado, desde 1968, que la

¹⁷⁸ Sección 407 de la *Civil Rights Act* 1964, citado en *ibid.*, nota 88 del capítulo 6, p. 622.

desegregación se cumple a cabalidad sólo cuando blancos y negros asisten a las escuelas en proporciones que reflejan la composición social. El Estado, por tanto, ha fomentado la integración en algunos ámbitos; ha dejado de velar por la protección de un derecho y ha pasado a prescribir su ejercicio: ha redibujado la frontera entre la esfera pública y la privada.¹⁷⁹

LA MUJER. ESTADOS UNIDOS

“Ninguna mujer puede considerarse libre si no posee y controla su propio cuerpo” escribió Margaret Sanger en 1922, seis años después de haber establecido la primera clínica de control de natalidad en Estados Unidos, en el barrio de Brooklyn, Nueva York.¹⁸⁰ A pesar de sus esfuerzos e inversiones para encontrar la combinación correcta de hormonas que pudiese manipular la capacidad reproductiva de una mujer y evitar embarazos no planeados, el descubrimiento del primer anticonceptivo hormonal fue, en realidad, un accidente. En diciembre de 1954, John Rock, investigador de la escuela médica de Harvard, inició una serie de pruebas con progestina en cincuenta mujeres que tenían problemas para concebir. Rock creía que la progestina podía estimular el sistema reproductivo femenino y facilitar un embarazo: buscaba, en otras palabras, un tratamiento de fertilidad, no un anticonceptivo. La prueba tuvo un éxito moderado, pues siete mujeres lograron embarazarse tras dejar de recibir la hormona; pero lo más relevante fue que todas las mujeres involucradas en la prueba habían dejado de ovular mientras recibían las dosis prescritas de progestina. Cuando el grupo apoyado por Sanger se enteró de los resultados de Rock, lo invitaron a unirse al proyecto y ampliaron el experimento.

¹⁷⁹ *Ibid.*, pp. 224- 225. Tras esta decisión, en 1971 inició la política del *school busing*, en que las escuelas públicas transportan a los estudiantes de unas zonas a otras para lograr la integración racial escolar. Fue la decisión del caso *Swann v. Charlotte-Mecklenburg Board of Education*.

¹⁸⁰ Gerard J. DeGroot, *The Sixties, op. cit.*, p. 28.

En 1956, Enovid, como se llamó al medicamento, se probó en 221 mujeres, con resultados exitosos, pues ni una sola de las participantes pudo embarazarse. Sanger anunció que un anticonceptivo oral estaba en camino, y al año siguiente, la *Food and Drug Administration* aprobó el uso de Enovid como tratamiento para desórdenes menstruales, y tres años después, como anticonceptivo. La píldora, entonces, liberaría a las mujeres de la imposibilidad de disfrutar del sexo por la preocupación constante de tener un embarazo; las liberaría también de la función ineludible de ser madres y les permitiría sacudirse el yugo social que les impedía tener control y tomar decisiones sobre su propia vida y su propio cuerpo. Así, en 1963, según DeGroot, alrededor de 2.5 millones de mujeres estadounidenses y quizá medio millón de mujeres británicas usaban esta combinación hormonal para el control natal.¹⁸¹

Me interesa el momento como punto de partida, como una representación discursiva que elabora a la mujer como un «otro», víctima de un orden social que la oprime y la despoja de la posibilidad de controlar y decidir por lo que es suyo. Me interesa el discurso feminista, sobre todo, por el uso que hace del lenguaje humanitario. Si bien el feminismo es, hoy día, un conjunto fragmentado e incluso contradictorio de ideas y demandas, de señalamientos y acusaciones, resulta relevante para los discursos que analizo por la manera en que reclama la “liberación” de la mujer y exige su inclusión en el colectivo universal por excelencia, de hermandad e igualdad inherentes: la Humanidad. Al analizar los diferentes grupos del movimiento, resalta que el lenguaje del feminismo en muchas ocasiones dejaba de lado el recurso al amor y la fraternidad entre hombres y mujeres, y privilegiaba, en cambio, la opresión que el hombre ejercía sobre la mujer, de modo que una porción considerable del discurso feminista se dirigía exclusivamente a la mujer, para que fuese ella, de manera

¹⁸¹ *Ibid.*, pp. 29- 30.

independiente, la que luchara por su valor y por su posición social. El llamado a amar al otro y a cultivar la fraternidad se pierde considerablemente cuando se mira de cerca lo que decían y pensaban las feministas de los años sesenta y setenta, pero surgía con mucha fuerza la idea de la opresión y la necesidad de la liberación, así como el uso del sufrimiento como fundamento de derecho. Hubo algunos personajes y organizaciones que no respaldaron el conflicto entre el hombre y la mujer y que defendieron la unión entre los sexos, como la *National Organization for Women* (NOW) en Estados Unidos y la corriente que siguió las ideas de Simone de Beauvoir en Francia, pero no pueden pensarse como representantes del discurso en general. Es cierto que la premisa del feminismo es que una mujer no debe diferir socialmente de un hombre, que ambos son parte del mismo conjunto humano y que, por ello, no debe haber distinciones en el plano social, pero las más de las veces la premisa no se hacía explícita. La mujer, en el discurso feminista, ha sido víctima permanente del orden social y de la injusticia del hombre, ha vivido una condición en la que su humanidad y autenticidad han cesado de ser reconocidas. El discurso, por tanto, busca restituírle esas condiciones y, para ello, funda sus argumentos en las relaciones y significados que forman lo que he llamado 'lenguaje humanitario'.

Las exigencias de igualdad y de reconocimiento de los derechos de la mujer no surgieron, por supuesto, de la búsqueda de métodos anticonceptivos y del intento por controlar su cuerpo mismo. Desde el movimiento sufragista hasta el *Segundo sexo* de Simone de Beauvoir, las feministas llevaban ya algunos años en campaña. En 1848, se reunió, en Seneca Falls, Nueva York, la primera Convención de los Derechos de la Mujer, en la que se redactó y firmó la Declaración de los Sentimientos, que rescataba, en sus párrafos iniciales, los principios de la Declaración de Independencia de las

trece colonias norteamericanas (con el añadido del sujeto “mujer” y el reconocimiento del sufrimiento como fuente de derecho):

Sostenemos como evidentes estas verdades: que todos los hombres y *mujeres* son creados iguales; que son dotados por su creador de ciertos derechos inalienables; que entre estos están la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad; que para garantizar estos derechos se instituyen los gobiernos, que derivan sus poderes legítimos del consentimiento de los gobernados. Cuando una forma de gobierno se vuelva destructora de estos principios, *es el derecho de aquellos que sufren a causa de él negarle lealtad* e insistir en la institución de un nuevo gobierno, colocando sus cimientos en estos principios, y organizando sus poderes en forma tal que a ellos parezca más probable que logre su seguridad y felicidad.

Y finalizaba con la exigencia imprescindible: “porque las mujeres se sienten agraviadas, oprimidas y fraudulentamente desprovistas de sus más sagrados derechos, insistimos que tengan admisión inmediata a todos los derechos y privilegios que les pertenecen como ciudadanas de estos Estados Unidos.”¹⁸²

Elizabeth Stanton y Lucretia Mott, pioneras en las exigencias feministas y dos de las figuras más importantes de la convención en Nueva York, se habían conocido en Londres en 1840, en una convención anti-esclavista en la que hablaría Mott, pero a la que, por su condición de mujer, se negó la palabra. Ambas participaban activamente en el movimiento abolicionista en Estados Unidos y estaban convencidas de que las mujeres también vivían en servidumbre y debían ser liberadas. Simone de Beauvoir, en el *Segundo Sexo*, haría el mismo paralelismo: “hay analogías profundas entre la situación de las mujeres y la de los negros; unas y otros se emancipan hoy día de un mismo paternalismo, y la casta que ha sido dueña quiere mantenerlos en ‘su lugar’, es decir, en el lugar que ha elegido para ellos”.¹⁸³ El lenguaje de las primeras feministas estadounidenses, por tanto, se formó en la lucha abolicionista, en el

¹⁸² El texto está disponible, al menos en muchos de sus párrafos, en http://en.wikipedia.org/wiki/Declaration_of_Sentiments.

¹⁸³ Simone de Beauvoir, *El segundo sexo. Los hechos y los mitos*, trad. de Pablo Palant, México, Alianza, 1997 (1949), p. 21.

discurso de la igualdad y el reconocimiento ante la ley, de la integración y la unión de los hombres.

Después de 1848, el grupo de Seneca Falls organizó varias convenciones anuales y decidió concentrar su lucha en el derecho al voto. El movimiento, reunido en la *National American Woman Suffrage Association* (NAWSA) y el Partido Nacional de la Mujer (fundado por una ex-militante de la NAWSA), triunfó en 1920, cuando la 19ª enmienda constitucional finalmente concedió el voto femenino.¹⁸⁴ Sin embargo, tras esta victoria, el feminismo se retrajo y renació hasta mediados de la década de los sesenta:

En los 1930 y los 1940, el tipo de mujer que peleaba por los derechos de las mujeres todavía se preocupaba por los derechos humanos y por la libertad –para los negros, para los trabajadores oprimidos, para las víctimas de la España de Franco y la Alemania de Hitler. Pero nadie estaba muy preocupado por los derechos de las mujeres: todos habían sido ganados.¹⁸⁵

Pero el crecimiento económico de la posguerra y la expansión de la educación universitaria modificaron la presencia femenina en el ámbito económico y en el espacio público, en continuidad con las transformaciones que la industrialización y la Primera Guerra Mundial habían logrado en el mercado laboral. Según Hobsbawm:

En 1940 las mujeres casadas que vivían con sus maridos y trabajaban a cambio de un salario constituían menos del 14 por ciento de la población femenina de los Estados Unidos. En 1980 constituían algo más de la mitad, después de que el porcentaje se hubiera duplicado entre 1950 y 1970. La entrada de la mujer en el mercado laboral no era ninguna novedad: a partir de finales del siglo XIX, el trabajo de oficina, en las tiendas y en determinados tipos de servicio, como la atención de centralitas telefónicas o el cuidado de personas, experimentaron una fuerte feminización, y estas

¹⁸⁴ El estado de Wyoming había otorgado el voto femenino desde 1869; Colorado desde 1863; Idaho y Utah desde 1896. Nueva Zelanda y Australia lo permitieron en 1893 y 1908, respectivamente. Gran Bretaña lo legisló, de manera restringida, en 1918, y sin restricción alguna, diez años después. Las finlandesas obtuvieron el voto en 1906 y las noruegas en 1907. Las francesas, sin embargo, lo lograron hasta 1945. En México, el voto femenino se otorgó, a nivel federal, en 1953. Pero ya durante 1922- 1925, se había concedido este derecho para elecciones municipales en Yucatán, San Luis Potosí y Chiapas. En 1947, se reconoció, constitucionalmente, este derecho a nivel municipal.

¹⁸⁵ Betty Friedan, *The Feminine Mystique*, Nueva York, Dell Publishing, 1963, p. 93.

ocupaciones terciarias se expandieron y crecieron a expensas (en cifras relativas y absolutas) tanto de las primarias como de las secundarias.¹⁸⁶

Poco después de la Segunda Guerra Mundial, además, las mujeres constituían entre 15 y 30 por ciento de los estudiantes de la mayor parte de los países desarrollados, salvo Finlandia, donde conformaban casi 43 por ciento. Hacia 1980, en Estados Unidos, Canadá y seis países socialistas (encabezados por la República Democrática Alemana y Bulgaria), la mitad o más de los estudiantes eran mujeres, y en sólo cuatro países europeos constituían menos de 40 por ciento del total (Grecia, Suiza, Turquía y el Reino Unido). La enseñanza superior era, ahora, tan habitual para ellas como para ellos. De esta manera, la entrada masiva de mujeres al mercado laboral y a la enseñanza universitaria configuró el telón de fondo, al menos en los países desarrollados de Occidente, del renacimiento de los movimientos feministas en los años sesenta.¹⁸⁷

El lenguaje del feminismo, por tanto, se constituyó como un lenguaje de clase media, de mujeres educadas, a menudo amas de casa, con hijos y electrodomésticos, con un esposo que trabajaba y las mantenía. Eran, además, un grupo social con poder electoral, de modo que constituían un conjunto atractivo para los partidos políticos, en especial para los partidos de izquierda, pues el declive de la conciencia de la clase obrera había reducido su antiguo electorado, y el discurso feminista de la opresión y el despojo social casaba bien con la metamorfosis de la izquierda de los sesenta: la que captó los intereses de los estudiantes, nuevos profesionistas y trabajadores de cuello blanco.

El discurso de la opresión y la inautenticidad, de la liberación del «yo» y de la hermandad con el «otro» se ofreció, entonces, como un recurso útil para articular la

¹⁸⁶ Eric Hobsbawm, *Historia del siglo XX*, op. cit., pp. 312- 313.

¹⁸⁷ *Ibid.*, pp. 313- 314.

identidad 'mujer' en el orden contemporáneo. Ya el feminismo de De Beauvoir había colocado a la mujer en el lugar despreciado del «otro»: “Lo que define de una manera singular la situación de una mujer es que, siendo una libertad autónoma, como todo ser humano, se descubre y se elige en un mundo donde los hombres le imponen que se asuma como el Otro”.¹⁸⁸ El fundamento que el lenguaje humanitario ofrecía a las acusaciones y exigencias del feminismo era la idea primordial de que la naturaleza humana es una esencia homogénea, de la que participan todos en proporciones iguales, y que, debajo de los prejuicios y artificios del orden social, opera un proceso naturalmente democratizador. Por eso, el «otro» es «otro» sólo en la escena social: por naturaleza, por la esencia de los seres humanos, somos todos lo mismo, parte de la misma cosa. La obra de De Beauvoir había encumbrado la idea de que “no se nace mujer: llega una a serlo”,¹⁸⁹ como si sólo naciéramos “seres humanos” y, por el efecto de una operación social, nos hiciéramos “hombres” y “mujeres”.

La configuración social, era, entonces, lo que obstruía la expresión del ser verdadero de las mujeres, de sus deseos e impulsos más profundos; la opresión femenina, en otras palabras, deshumanizaba a la mujer. Betty Friedan, en su clásico del feminismo estadounidense, escribió: “Al dar la espalda a la vieja imagen femenina, al luchar para liberar a sí mismas y a todas las mujeres, algunas de ellas [las primeras feministas] se convirtieron en un tipo diferente de mujer. Se convirtieron en seres humanos completos.”¹⁹⁰ El “problema de la mujer”, en realidad, no tenía nombre: era su lugar y su función en el orden social, era lo que de ella se esperaba, lo que podía hacer y a lo que podía llegar; era todo:

Cada esposa de suburbio luchaba sola. Mientras tendía las camas, hacía las compras, combinaba las fundas, comía sándwiches de mantequilla de cacahuete con sus hijos,

¹⁸⁸ Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, *op. cit.*, p. 26.

¹⁸⁹ *El segundo sexo. La experiencia vivida*, trad. de Pablo Palant, México, Alianza, 1997(1949), p. 15.

¹⁹⁰ Betty Friedan, *The Feminine Mystique*, *op. cit.*, p. 80.

transportaba *Cub Scouts* y *Brownies*, se acostaba junto a su esposo en la noche, temía preguntar sobre sí misma la pregunta silenciosa –“Esto es todo?” [...] El ama de casa estadounidense –liberada por la ciencia y los electrodomésticos del trabajo pesado, los peligros del parto y las enfermedades de su abuela–, [...] era saludable, bella, educada, preocupada sólo por su marido, sus hijos, su hogar. Había encontrado la plena satisfacción femenina.¹⁹¹

El problema, no claramente articulado, entró a la discusión pública en Estados Unidos en 1960, en un programa de la CBS, *The Trapped Housewife*, y en una serie de artículos en periódicos y revistas. Como ejemplo, *The New York Times* publicó el 28 de junio de 1960:

Muchas mujeres jóvenes –ciertamente no todas–, cuya educación las sumergió en un mundo de ideas, se sienten sofocadas en casa. Terminan sus rutinas sin relación alguna con su entrenamiento. Como encerradas, se sienten excluidas. [El ama de casa] alguna vez escribió un ensayo sobre los *Graveyard poets*, ahora escribe notas al lechero. Alguna vez determinó el punto de ebullición del ácido sulfúrico, ahora determina su punto de ebullición personal por el técnico atrasado. [...] Es frecuentemente reducida a gritos y lágrimas. Nadie, al parecer, le agradece, mucho menos ella misma, por el tipo de persona en que se convierte al pasar de poeta a arpía.¹⁹²

La mujer vivía por otros, se actualizaba mediante su familia; no tenía ya un ser propio, sólo una vida cuyos planes y objetivos se cumplían en los demás. La “mística femenina”, para quienes empezaban a enarbolar ese lenguaje, había empañado el potencial de las mujeres, las había distraído de sus derechos y conquistas, pues lo más importante, para esa “mística”, era la femineidad, el misterio de la naturaleza femenina, de la pasividad sexual y del amor maternal.

La mística femenina permite, incluso fomenta, que las mujeres ignoren la pregunta de su identidad. La mística dice que pueden responder a la pregunta “¿Quién soy?” al decir: “La esposa de Tom... la mamá de Mary”. [...] Lo cierto es [...] que la mujer norteamericana ya no tiene una imagen privada que le diga quién es, o puede ser, o quiere ser.¹⁹³

¹⁹¹ *Ibid.*, pp. 11 y 13.

¹⁹² Citado en Arthur Marwick, *The Sixties*, *op. cit.*, pp. 88- 89.

¹⁹³ Betty Friedan, *The Feminine Mystique*, *op. cit.*, p. 64.

En 1961, sin embargo, el presidente John F. Kennedy firmó una orden ejecutiva que estableció la Comisión Presidencial sobre el Estatus de la Mujer, cuyo mandato era examinar la situación y recomendar soluciones para “combatir los prejuicios y las costumbres anticuadas que actúan como barreras al cumplimiento de los derechos básicos de las mujeres”.¹⁹⁴ El reporte de la Comisión se formó a partir de las recomendaciones de siete comités: derechos civiles y políticos, educación, empleo en el gobierno federal, empleo en el sector privado, hogar y comunidad, impuestos y seguridad social, y legislación para la protección laboral. Los resultados de la Comisión fueron mixtos, pues por un lado, se levantaron las restricciones al acceso de las mujeres a los empleos de alto nivel en el gobierno federal, y se logró, en 1963, la aprobación de la *Equal Pay Act*; pero no se permitió que se agregara el ‘sexo’ como uno de los criterios para evitar la discriminación por parte de los contratistas del gobierno federal, porque, según se argumentó, “la discriminación basada en el sexo involucra problemas suficientemente diferentes de la discriminación basada en los otros factores enlistados para que el tratamiento separado sea preferente”.¹⁹⁵ Según Judith Hole y Ellen Levine, el sexo y la raza no se vincularon como criterios de discriminación sino hasta la aprobación de la *Civil Rights Act* de 1964, y aun de manera incipiente. La noción de ‘clase’, en cambio, era más cercana a la idea de discriminación racial: los negros eran más susceptibles que las mujeres de ser miembros de una clase particular. La Comisión, sin embargo, fue la primera instancia gubernamental en revisar la situación legal y social de las mujeres. Hacia 1963, había emitido recomendaciones para permitir que, en todos los estados de la Unión americana, las mujeres pudiesen ser jurados en cortes, y para que las mujeres casadas pudiesen ser

¹⁹⁴ Citado en Judith Hole y Ellen Levine, *Rebirth of Feminism*, Nueva York, Quadrangle Books, 1971, p. 18.

¹⁹⁵ Citado en *ibid.*, p. 21.

propietarias, abrir negocios, firmar contratos y administrar su dinero sin necesidad de contar con el permiso del marido.¹⁹⁶

Pero para las feministas de los sesenta y setenta, la lucha –como escribió Friedan– era más que una reforma legal, era una batalla por demostrar que las mujeres también eran seres humanos, que también tenían el “derecho a la plena humanidad”. La mística femenina, en otras palabras, era la deshumanización progresiva de la mujer, pues la dejaba como un ser incompleto, de crecimiento trunco, una enferma, muerta por dentro. Por la pérdida de su «yo», la mujer estaba incapacitada para desarrollar su humanidad. Estas mujeres, según Friedan, peligraban tanto como los millones que marcharon hacia los campos de concentración, pues “las condiciones que destruyeron la identidad humana de tantos prisioneros no fueron la tortura y la brutalidad, sino condiciones similares a aquellas que destruyen la identidad del ama de casa norteamericana”.¹⁹⁷ La sociedad contemporánea de Estados Unidos estaba cometiendo, según ella, un genocidio sistemático.

Más allá de que Friedan estuviese exagerando, importa la elaboración de la mujer como víctima, y no como cualquier víctima, sino como un judío del Holocausto, el estándar universal del sufrimiento humano. Este recurso –el de situar a la mujer en una representación particular del dolor–, si bien matizado, persistió en el discurso feminista. En 1965, las protestas irrumpieron en la Nueva Izquierda estadounidense. En diciembre de ese año, tras el éxito de la marcha antibélica en Washington, varias mujeres de la SDS organizaron una conferencia en la Universidad de Illinois, en Champaign-Urbana, para reunir a los nuevos reclutas y renovar los puntos de vista de la organización. En esta conferencia circularon mil quinientos ejemplares de un

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 22. En 1967, cuatro años después de que la Comisión se había desintegrado, todos los estados contaban con una comisión local sobre el estatus de las mujeres.

¹⁹⁷ Betty Friedan, *The Feminine Mystique*, *op. cit.*, pp. 74, 276- 294. La cita sobre los campos de concentración se lee en la p. 294.

documento titulado “Sexo y casta: un tipo de memorándum de Casey Hayden y Mary King para otras mujeres de los movimientos por la paz y la libertad”. Casey Hayden y Mary King eran figuras prominentes de la organización. Hayden había formado parte del grupo fundador de la SDS, y ambas habían participado activamente en la SNCC. No sólo tenían experiencia, sino también credibilidad y autoridad para hablar de los errores y las fallas de la organización. En su texto, argumentaban que las mujeres, como los negros, eran una casta oprimida, tanto en la sociedad como en el movimiento, y que el país no podía enfrentar, mucho menos responder, a esta problemática.¹⁹⁸

Parece haber muchos paralelismos entre el trato a los Negros y el trato a las mujeres en nuestra sociedad como conjunto. Pero en particular, las mujeres con las que hemos hablado y que trabajan en el movimiento parecen estar atrapadas en un sistema de castas, que opera, a veces sutilmente, forzándolas a trabajar alrededor o fuera de la estructura jerárquica de poder [...]. Es un sistema de castas que, como lo peor, usa y explota a las mujeres. [...] Los problemas entre hombres y mujeres y los problemas de las mujeres funcionando en la sociedad como seres humanos iguales están entre los más básicos que enfrentan las personas.¹⁹⁹

En un intento por explicar el malestar, Todd Gitlin recurre a los antecedentes de sus compañeras de la SDS:

Las mujeres de la Nueva Izquierda sintieron el pellizco de una discrepancia entre su potencial y su posición en el movimiento. Para empezar, muchas de las que provenían del norte habían crecido en familias relativamente igualitarias –la mayoría de la Vieja Izquierda, influenciada por la oposición del Partido Comunista a lo que llamaba “chovinismo masculino”. Sus madres usualmente trabajaban fuera de casa, muchas en puestos tan buenos como los de sus padres. Sus padres tomaban los intelectos de las niñas tan seriamente como el de los niños y asumían que las niñas irían a la universidad. En el sur, la mayoría de las activistas blancas por los derechos civiles encontraron una familia en los grupos eclesíásticos de los campus, en los que la idea de la unidad de la humanidad encontró un refugio. Como el resto de su generación, las mujeres de la Nueva Izquierda fueron a la universidad y se graduaron en números sin precedentes; aunque los hombres todavía rebasaban a las mujeres en la población

¹⁹⁸ Todd Gitlin, *The Sixties, op. cit.*, pp. 369- 370.

¹⁹⁹ El texto está disponible en línea. Puede consultarse en: <http://www.lilithgallery.com/feminist/modern/Sex-and-Caste.html>

estudiantil en su conjunto, la diferencia se estaba encogiendo. Las mujeres eran el género ascendente.²⁰⁰

Y Gitlin sigue con el panorama de la situación que vivían sus compañeras en ese momento: “Había un descontento más profundo que las estadísticas. Las mujeres de la SDS se sentían oscuramente incómodas. Los hombres las buscaban, las reclutaban, las tomaban en serio, honraban su inteligencia –luego, sutilmente, las degradaban a novias, esposas, a las que toman notas, las que hacen el café”.²⁰¹

Las mujeres de la SDS formaron grupos de discusión en Nueva York, Boston y San Francisco (que luego derivarían en grupos militantes y de defensa de derechos de la mujer, como *New York Radical Women* y *Redstockings*), y escribieron una variedad de textos que se recopilaron en dos volúmenes: *Notas del primer año* (1968) y *Notas del segundo año* (1970).²⁰² Predominaba el lenguaje del movimiento mismo, el que habían usado para atacar la guerra en Vietnam y defender los derechos civiles en el sur. Las discusiones difícilmente salían de esos términos; no eran de conceptos sofisticados, ni de una escritura pulcra o escrupulosa. En uno de los textos del primer volumen, se lee:

Las mujeres son deshumanizadas y colocadas en puestos de servicios como los Negros. Más de nosotras podemos sobrevivir económicamente si estamos dispuestas a prostituirnos como esposas de hombres de clase alta o de clase media-alta. Negras de casa. Pero básicamente, somos económicamente explotadas, psicológicamente oprimidas y socialmente mantenidas ‘en nuestro lugar’ por los hombres y por un sistema capitalista que ha institucionalizado la supremacía masculina –en una manera más sutil que el hombre de las cuevas, pero igual de destructiva.²⁰³

²⁰⁰ Todd Gitlin, *The Sixties, op. cit.*, p. 365. Gitlin ofrece cifras: entre 1950 y 1960, el número de mujeres entre 18 y 24 años que ingresaron a la universidad creció en 47 por ciento, y luego en otro 168 por ciento entre 1960 y 1970. El número de hombres, en cambio, creció en 21 por ciento entre 1950 y 1960, y en 145 por ciento en la década siguiente. El número de mujeres que permaneció en la escuela para titularse aumentó en 35 por ciento entre 1950 y 1960, mientras que el número de hombres que se graduaron cayó en 24 por ciento. De 1960 a 1970, el número de mujeres que se graduaron aumentó en otro 146 por ciento, mientras que el de los hombres sólo creció en 96 por ciento (*ibid.*, pp. 365- 366, nota al pie).

²⁰¹ *Ibid.*, p. 367.

²⁰² Para una mirada al momento, los textos son sumamente interesantes. Pueden consultarse en <http://scriptorium.lib.duke.edu/wlm/notes/>

²⁰³ Carol Hanish y Elizabeth Sutherland, “Women of the World Unite- We Have Nothing to Lose But Our Men”, en <http://scriptorium.lib.duke.edu/wlm/notes/>.

No importaba quién “era el más oprimido”; lo importante era sacudirse el yugo. Si el movimiento, finalmente, las encerraba, las demandas de las mujeres debían perseguirse por otros medios. Y así lo hicieron. Hacia 1971, la SDS prácticamente se había desbandado, y el surgimiento del discurso feminista en el seno de la organización acreditaba por mucho del proceso. Las mujeres se concentraron en sus círculos e iniciaron una serie de actividades de apoyo: abrieron clínicas, apoyaron centros de orientación jurídica, escribieron en periódicos, formaron grupos de terapia, establecieron casas de publicación, crearon servicios de orientación para el aborto y la violación, y participaron en campañas legislativas.²⁰⁴

Mucho del ímpetu del feminismo inglés también provino de los movimientos de izquierda: de los Socialistas Internacionales, del Grupo Marxista Internacional, de la Campaña de Solidaridad con Vietnam y de la Campaña para el Desarme Nuclear. El feminismo en Gran Bretaña, a finales de los años sesenta, tuvo, también, un componente importante de exigencias laborales, al grado que se establecieron la *National Joint Action Campaign for Women's Equal Rights* y la *Women's National Co-ordinating Committee*, que pedían cuatro puntos principales: igualdad de salarios, igualdad de oportunidades educativas y laborales, libre contracepción y aborto a petición, y cuidado infantil gratuito para madres trabajadoras. Lo lograron, en parte, desde 1967 con la aprobación de la *Abortion Act* (que, sin embargo, contemplaba restricciones), en 1969 con la legislación sobre el divorcio y en 1970 con la aprobación de la *Equal Pay Act*.²⁰⁵ Hubo, también, una vertiente menos política y laboral, un tanto más doméstica. En el clásico de Germaine Greer, *La mujer eunuco*, publicado en 1970, resurge el lenguaje de la opresión y la autenticidad:

²⁰⁴ Todd Gitlin, *The Sixties*, *op. cit.*, p. 374.

²⁰⁵ Arthur Marwick, *The Sixties*, *op. cit.*, pp. 683- 690.

Cocinar, ocuparse de la ropa, de la belleza y del cuidado de la casa son actividades compulsivas en las que el cociente de ansiedad ha remplazado el cociente del placer o de la satisfacción. [...] La esencia del placer es la espontaneidad. En estos casos, la espontaneidad significa rechazar la norma, el estándar a perseguir, y establecer un principio auto-regulador.²⁰⁶

En Estados Unidos, las asociaciones feministas militantes empezaron a formarse alrededor de 1966, cuando Betty Friedan creó la *National Organization for Women* (NOW), con el propósito de combatir la discriminación sexual en lo político, económico, social y psicológico. En la declaración de propósitos de la organización, Friedan escribió:

Nosotros, hombres y mujeres que nos constituimos como la *National Organization for Women*, creemos que el tiempo ha llegado para un nuevo movimiento hacia la verdadera igualdad para todas las mujeres en América, y hacia el completo compañerismo de los sexos, como parte de la revolución mundial de los derechos humanos que está teniendo lugar adentro y más allá de nuestras fronteras nacionales. [...] El propósito de NOW es actuar para llevar a las mujeres a la completa participación en la actualidad de la sociedad americana, ejerciendo todos los privilegios y responsabilidades en verdadera igualdad con los hombres. [...] NOW está dedicada a la premisa de que las mujeres, antes que nada, son seres humanos, que, como todas las otras personas en nuestra sociedad, deben tener la oportunidad de desarrollar su más completo potencial humano. [...] Creemos que las mujeres harán lo mejor para crear una nueva imagen de las mujeres, al actuar ahora y al hablar a favor de su propia igualdad, libertad e igualdad humana –no en súplica por privilegios ni en enemistad con los hombres, que también son víctimas de la actual semi-igualdad entre los sexos, sino en compañerismo activo y respetuoso con ellos.²⁰⁷

Tras la legislación laboral, el aborto se convirtió en uno de los estandartes del movimiento. En Estados Unidos, hacia finales de los años sesenta y principios de los setenta, algunos estados habían aprobado legislaciones que permitían el aborto bajo ciertas circunstancias y que procuraban ofrecer higiene y seguridad a las mujeres que pudiesen someterse al procedimiento. California, Colorado, Georgia, Maryland, Carolina del Norte, Delaware y Oregon crearon o modificaron sus legislaciones para

²⁰⁶ Citado en *ibid.*, p. 691.

²⁰⁷ La organización todavía existe y persigue sus propósitos. La declaración inicial se puede consultar en <http://www.now.org/history/purpos66.html>.

contemplar la interrupción del embarazo como una práctica legal, y el 22 de enero de 1973, la Suprema Corte de Justicia reconoció la legalidad de este procedimiento como parte del derecho constitucional a la privacidad, pero sujeto también al interés del Estado de proteger la vida prenatal y la salud de la madre. La Corte, por tanto, permitió el aborto, pero reconoció que las legislaciones estatales podían regularlo mediante criterios que midiesen la evolución del embarazo.²⁰⁸

Lo mismo con los divorcios: en marzo de 1971, dos años antes de la decisión respecto al aborto, la Suprema Corte resolvió que todos los estados de la federación debían permitir el acceso a sus cortes de divorcio a los ciudadanos que no pudiesen pagar el proceso. Entre 1969 y 1972, los estados de Vermont, California, Iowa, Alabama, Florida, New Hampshire, Oregon, Colorado, Hawaii y Nebraska flexibilizaron los requisitos para el divorcio, al reconocer como causal la “ruptura irreparable” o una razón similar.²⁰⁹ Hacia mediados de la década, el divorcio por consentimiento ya era una práctica cotidiana, parte de la autonomía fundamental que el orden político reconocía, por igual, a hombres y mujeres.

LA MUJER. FRANCIA

El movimiento en Francia fue también heterogéneo. Aunque desde la Revolución de 1789 hubo mujeres que protestaron por el reconocimiento de derechos políticos, sólo hacia finales del siglo diecinueve empezó a articularse, en algunos círculos de la burguesía, una voz propiamente «feminista».²¹⁰ También a finales de ese siglo, se multiplicaron las huelgas de obreras que exigían igualdad de trato y derechos

²⁰⁸ Arthur Marwick, *The Sixties, op. cit.*, pp. 701- 702.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 717.

²¹⁰ Hacia principios de la Primera Guerra Mundial, había en Francia poco más de una centena de organizaciones feministas que representaban un espectro amplio de intereses: desde la publicación de periódicos y críticas literarias hasta la exigencia de educación para las mujeres [Claire Duchon, *Feminism in France. From May '68 to Mitterrand*, Londres- Nueva York, Routledge & Kegan Paul, 1988 (1986), p. 3].

laborales, una tradición de izquierda que, con un lenguaje socialista de fuertes tonos marxistas, persistió en el feminismo de los sesenta, en consonancia con el discurso de las protestas estudiantiles.

Muy similar a la experiencia de las mujeres en la Nueva Izquierda estadounidense, las francesas que participaron en las protestas de 1968 se sentían despreciadas y desplazadas por sus compañeros hombres, relegadas a tareas secundarias y trabajos mecánicos. En *Libération des femmes: année zero* –una publicación del periódico feminista *Partisans*–, en 1970, una mujer que firmó como J.K. escribió sobre su experiencia en los eventos de 1968: “simplemente decidí hacer lo mejor que podía, diciéndome que aunque no era capaz de pensar o de hablar, al menos sería la que haría las mejores fotocopias”.²¹¹ El feminismo de la posguerra, por tanto, estuvo fuertemente anclado a la movilización social que despertaron los eventos del verano de 1968 en Francia. Aunque el nacimiento del *Mouvement de libération de femmes* (Movimiento de Liberación de las Mujeres, MLF, por sus siglas en francés) se fecha en 1970, en realidad algunos grupos de discusión y de formación de conciencia se habían creado un par de años atrás. Una de las corrientes más fuertes del Movimiento, de orientación psicoanalista –*Psychanalyse et Politique*–, encabezada por Antoinette Fouque, tuvo su origen en octubre de 1968, con una serie de reuniones de mujeres, para discutir la situación femenina desde la perspectiva de la teoría psicoanalítica (curiosamente, las integrantes de este grupo se definían como ‘anti-feministas’, por la connotación burguesa del término).²¹² Sin embargo, la prensa reflejó la existencia de un movimiento feminista en 1970, cuando en el periódico *L’idiot international* (una

²¹¹ Citado en *ibid.*, pp. 7- 8.

²¹² “Interview with Antoinette Fouque”, en Claire Duchon (ed.), *French Connections. Voices from the Women’s Movement in France*, Londres, The University of Massachusetts Press, 1987, p. 51. La entrevista estuvo a cargo de Catherine Clément y se publicó originalmente en *Le Matin*, el 16 de julio de 1980.

publicación de izquierda, que se fundó, incluso, con apoyo de Simone de Beauvoir), reportó una manifestación de un grupo de mujeres, en agosto de ese año, frente a la Tumba del soldado desconocido, con las insignias: “Hay más desconocido que el soldado desconocido: su mujer” y “Uno de cada dos hombres es una mujer”.²¹³ Pero ya algunos meses antes, varios artículos feministas, de lenguaje marxista y de denuncias de opresión, se habían publicado en éste y otros periódicos. Como ejemplo, el texto ya clásico de Monique Wittig (que, ese mismo año, formó la organización *Féministes révolutionnaires*), en *L'Idiot international*:

Nosotras, desde tiempos inmemoriales, vivimos como un pueblo colonizado en el pueblo, tan bien domesticadas que hemos olvidado que esta situación de dependencia no es evidente.[...] Somos la clase más antiguamente oprimida. En tanto tal, queremos comenzar la lucha contra el poder que mantiene esta opresión. Sexo oprimido, somos los únicos humanos en no ser más que sexo, el sexo, «la presa y la sirviente de la voluptuosidad colectiva» dijo Marx.²¹⁴

Dos meses después, el gobierno de Georges Pompidou anunció una gran iniciativa: “Francia para las francesas” (en concordancia con su lema de campaña: “Francia para los franceses”), que contemplaba reformas para mejorar la capacitación laboral, crear empleos de medio tiempo, entregar beneficios sociales a mujeres jefas de familia, pagar 90 por ciento del salario en caso de permiso por maternidad y elevar el número de guarderías públicas.²¹⁵ Algunas de estas reformas, como la del aumento de 50 a 90 por ciento en el pago salarial por permiso por maternidad, se aprobaron entre 1970 y 1971. La ley Neuwirth, que permitía y regulaba la venta de anticonceptivos hormonales, había sido aprobada desde 1967, y desde 1965 se reconoció a las mujeres casadas el derecho de gestionar sus propiedades privadas, obtener un pasaporte, abrir

²¹³ Arthur Marwick, *The Sixties*, *op. cit.*, p. 695.

²¹⁴ Monique Wittig, Gillie Wittig, Marcia Rothenburg y Margaret Stephenson, “Combat pour la libération de la femme”, *L'Idiot international*, núm. 6, mayo 1970. El artículo está disponible, como imagen, en: http://re-belles.over-blog.com/pages/Chroniques_du_MLF_premiers_articles_premiers_journaux-931099.html

²¹⁵ Arthur Marwick, *The Sixties*, *op. cit.*, pp. 692- 695.

una cuenta bancaria, ejercer una profesión, o empezar un negocio propio sin el consentimiento previo del marido.²¹⁶ Tras estas reformas, siguieron otras. En 1972, por ejemplo, se legisló a favor de la igualdad de remuneración laboral entre hombres y mujeres, y en 1975, cuando ya gobernaba Valéry Giscard d'Estaing, se levantaron las restricciones al divorcio.²¹⁷

La campaña más exigente del *Mouvement*, no obstante, era por el aborto voluntario, como una clara condición de la libertad que debe tener la mujer para decidir sobre su propio cuerpo. En abril de 1971, 343 mujeres firmaron un manifiesto, que se publicó en *Le Nouvel Observateur*, en el que declararon que cada año un millón de mujeres se sometían a un aborto en Francia, en condiciones peligrosas por la clandestinidad obligada, y que ellas, además, pertenecían a ese millón anual de francesas. Entre las firmantes se encontraban Simone de Beauvoir, Marguerite Duras, Dominique Desanti, Françoise Sagan y Gisèle Halimi.²¹⁸ Tras la publicación de este manifiesto, Halimi creó la *Association Choisir*, para defender, en un inicio, a las signatarias en caso de persecución y para luchar por la despenalización del aborto, pero con el paso de los años, la asociación empezó a perseguir objetivos más amplios de reformas legales, para cambiar la realidad social y política de las mujeres. Así, tras un famoso juicio por aborto en 1972, que ganó Halimi en defensa de la acusada, y tras la creación de otras organizaciones en apoyo de la causa –el *Mouvement pour la libération de l'avortement et de la contraception* (MLAC), por ejemplo– se aprobó, en 1974, por el

²¹⁶ *Ibid.*, p. 718.

²¹⁷ Antes de 1975, el divorcio estaba permitido en tres casos: a) adulterio; b) condena a una pena deshonorosa; y c) maltrato e injuria grave. En 1975, se despenalizó el adulterio, se permitió el divorcio por consentimiento mutuo y se contempló la ruptura de la vida común como una causal de divorcio, aun sin la aprobación de uno de los esposos. Hay una breve cronología en <http://felina.pagesperso-orange.fr/doc/femm/datesfemmes.htm>.

²¹⁸ Michel Winock, *Le siècle des intellectuels*, *op. cit.*, pp. 723- 724.

apoyo de la izquierda,²¹⁹ la famosa ley Veil, que permite la interrupción voluntaria del embarazo hasta la décima semana de gestación y la interrupción médica bajo condiciones definidas.²²⁰ Era una victoria para quienes lucharon por la libre disposición del cuerpo y por la disociación entre sexualidad y reproducción.²²¹

Hacia 1978, las corrientes del movimiento empezaron a integrarse a los partidos de izquierda: al Partido Comunista y al Partido Socialista franceses, sobre todo, aunque hubo corrientes que permanecieron apartidistas. Quizá, a partir de entonces, las fracturas del movimiento se hicieron evidentes. Si bien siempre hubo un discurso marxista, de defensa obrera y crítica al capitalismo, las afiliaciones partidistas obligaron a su institucionalización y reproducción. Gran parte de la protesta feminista, entonces, se incorporó a un lenguaje ya establecido: el de la izquierda socialista y marxista, el que identificaba al sistema económico como la opresión fundamental de la sociedad. Los primeros desacuerdos del MLF, por ello, se dieron en relación a la lucha de la mujer con la lucha de clases, pues para unas, la raíz de la opresión femenina estaba en el capitalismo, mientras que para otras, ésta yacía plenamente en una cultura patriarcal.²²² Lo importante es que, ya fuese el capital o los hombres, el orden social oprimía a las mujeres y les impedía gozar de la espontaneidad que a otros otorgaba. Si todo discurso apela a algo para sostenerse como verdad, para el feminismo importaba la elaboración de las figuras ‘víctima’ y

²¹⁹ Aunque el Presidente de la República, Valéry Giscard d'Estaing, y su primer ministro, Jacques Chirac, pertenecían a partidos de centro-derecha, sólo 99 de los 314 diputados de la coalición gobernante apoyaron la reforma. En la izquierda, en cambio, casi la totalidad de socialistas y comunistas votaron a favor de la propuesta de ley. La reforma, finalmente, pasó con 284 votos a favor y 189 en contra (Arthur Marwick, *The Sixties, op. cit.*, p. 712).

²²⁰ Vale la pena comentar que, en el juicio de Bobigny, Halimi atacó la ley anti-aborto de 1920 bajo el argumento de que discriminaba a las mujeres trabajadoras, de clases desfavorecidas. Según Claire Duchén, los testigos se enfocaron en las condiciones de los abortos ilegales, no en el aborto como un derecho fundamental. Halimi creía que otra argumentación les haría perder el apoyo de sectores más conservadores. La defensa del caso, por supuesto, generó divisiones al interior del MLF (Claire Duchén, *Feminism in France, op. cit.*, pp. 53- 54).

²²¹ Catherine Achin y Delphine Naudier, “Quand le torchon brûle”, *Télérama hors série. Mai 68 l'héritage*, 2008, p. 51.

²²² Claire Duchén, *Feminism in France, op. cit.*, p. 18.

‘verdugo’ y su permanencia en la representación discursiva; el contenido con el cual se llenaran, en cambio, podía variar. La utilidad de la fórmula, como escribió Élisabeth Badinter, es que “la victimización del género femenino permite unificar la condición de las mujeres con el discurso feminista bajo una bandera común.”²²³ Es, a fin de cuentas, una misma estructura retórica:

[...]la posición puede ser ocupada, ha sido ocupada de hecho, por otras abstracciones similares: el proletariado, la nación, la raza, incluso cualquier grupo minoritario [...]. Es un sujeto colectivo que se define por sus necesidades y sus derechos; más bien, [...] por el conjunto de derechos que resultan de sus necesidades.²²⁴

Ello, por supuesto, no impidió que, entre algunos grupos, se enunciaran discursos ambiguos, incluso confusos, sobre la opresión que se ejercía sobre las mujeres y la posición de igualdad que debía perseguirse con los hombres. En Estados Unidos, quizá la figura más ilustrativa del discurso en contra de los hombres sea Shulamith Firestone.²²⁵ En Francia, Antoinette Fouque, figura central del grupo *Psychanalyse et Politique (Psych et Po)*, deja ver, en algunas de sus declaraciones, una preferencia por la diferencia como aspecto central de la identidad social. En una entrevista de 1975, intentó explicar la visión de su corriente:

Desde el momento en que una mujer empieza a hablar, a existir, tiene que enfrentar problemas, que son todos masculinos, y esto la pone en una situación de peligro mortal –si no los usa, no existe; si los usa, se mata con ellos. Esta es la zona marginal en la que estamos y desde la que llevaremos la lucha. Pienso que históricamente las mujeres nunca han existido. El objetivo del movimiento es traerlas a la existencia

²²³ Élisabeth Badinter, *Hombres/mujeres. Cómo salir del camino equivocado*, trad. de Marcos Mayer, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 14.

²²⁴ Fernando Escalante Gonzalbo, *La mirada de Dios, op. cit.*, p. 190.

²²⁵ Pues para Firestone, el amor y la atracción por un hombre son el fundamento de la opresión de una mujer. La ‘naturaleza’ produjo la desigualdad fundamental: poder dar a luz. El primer objetivo de la revolución feminista debía ser, por tanto, la liberación de la mujer de la tiranía reproductiva por todos los medios disponibles y el traspaso de la función de crianza y educación infantil a la sociedad en su conjunto –hombres y mujeres. Las mujeres ya no se embarazarían, habría, en cambio, gestación extra-uterina mediante tubos de ensayo (Shulamith Firestone, *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolutions*, 1970, citado por Arthur Marwick, *The Sixties, op. cit.*, p. 688).

como un espacio diferenciado, un espacio para la diferencia. La alteridad es la mujer.²²⁶

La batalla de *Psych et Po*, por tanto, era contra la masculinidad que vivía en la cabeza de las mujeres, no contra sus condiciones materiales, ni contra prácticas de discriminación que pudiesen modificarse con legislación. Fouque quería que las mujeres aprendieran a valorar su cuerpo y a celebrar su condición, que cambiaran, de raíz, la estructura patriarcal del orden social,²²⁷ un discurso muy distinto al universalismo que predicó De Beauvoir.²²⁸

Curiosamente, como en Estados Unidos, el orden político en Francia ha incorporado progresivamente la noción de “mujer” como un criterio de diferencia, como un requisito, por ejemplo, para conformar la representación legislativa. Cuando el socialista Lionel Jospin fue nombrado Primer Ministro en 1997, declaró su intención de reformar la Constitución con el fin de poder legislar sobre la cuota de género en la representación parlamentaria. Lo logró en 1998. Aunque la Constitución mexicana, por ejemplo, ha reconocido desde 1974 la figura de “hombre” y “mujer” en el artículo 4º, era la primera vez que la Constitución francesa hacía una distinción de género para establecer un derecho político. Badinter también lo lamenta, pues considera, como otras feministas francesas, que “tras la reivindicación del derecho a la diferencia, se perfila la de una diferencia de derechos”.²²⁹ En esta construcción y uso del lenguaje humanitario importa, entonces, la redefinición de la discusión: el

²²⁶ Citado por Claire Duchon (ed.), *French Connections*, *op. cit.*, p. 48. La entrevista originalmente se publicó en *Le Quotidien des Femmes*, no. 9, 1975.

²²⁷ *Ibid.*, p. 48.

²²⁸ El segundo tomo de *El segundo sexo* cierra con estas líneas: “Al hombre le corresponde hacer triunfar el reino de la libertad en la entraña del mundo dado. Para lograr esa suprema victoria es preciso, entre otras cosas, que por encima de las diferenciaciones naturales, hombres y mujeres afirmen sin equívocos su fraternidad” (*op. cit.*, p. 503).

²²⁹ Badinter cita a Liliane Kandel, feminista, socióloga e investigadora. Véase Élisabeth Badinter, *Hombres/mujeres*, *op. cit.*, p. 52.

desplazamiento de la barrera entre lo público y lo privado y la transformación de lo que puede y no puede discutirse en términos políticos.

La politización del ámbito privado alcanzó, incluso, la discusión sobre el desempeño de las prácticas sexuales y la exhibición del cuerpo femenino en espacios públicos. La “liberación sexual” era parte, también, de la liberación general de la opresión social. Mary Quant, la diseñadora británica que, a los 28 años, diseñó y vendió las primeras mini faldas (en comparación con un tamaño actual, las mini faldas de entonces eran, en realidad, bastante largas, pues lo revolucionario del diseño estribaba en que dejaba las rodillas al descubierto, no mucho más), situó su creación como una liberación social: “La mini falda se adapta al nuevo mundo de vida urbana. Permite a las mujeres correr libremente para tomar el autobús, para trabajar, [y para] ir a bailar, siendo sexy en todo momento. [...]Las jóvenes las usan para mostrar que son libres en su cuerpo.”²³⁰ La contracepción, el aborto, las mini faldas y el discurso feminista, en general, construyeron discursivamente a la sexualidad como una cualidad o propiedad del ser, como algo que podía elegirse libremente, que podía usarse, modificarse y desecharse a voluntad. Era como si la condición sexual pudiese ponerse y quitarse conforme uno decidiera. En el fondo, finalmente, una mujer es un ser humano, y su identidad como mujer sólo adquiere sentido en una dimensión social.²³¹

Resulta paradójico que estos discursos, con la intención de incorporar la identidad “negro” o “mujer” –por citar los ejemplos de este capítulo–, en una identidad integradora, la Humanidad, hayan configurado prácticas y reglas que definen y refuerzan ámbitos de diferencia, que justifican, también, la intervención de

²³⁰ Citado por Frédéric Joignot, “Ceux qui font bouger les lignes. Mary Quant”, *Le Monde 2 Hors-série. 1968 Révolutions*, 2008, p. 91

²³¹ Véase Anthony Giddens, *The Transformation of Intimacy. Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*, California, Stanford University Press, 1992, pp. 14- 15.

un Estado que se presenta como una instancia neutral, pero que reconoce particularidades y actúa sobre ellas. Lo relevante es la manera en la que esta forma de hablar y las relaciones que se crean en ese entramado valorativo sustentan prácticas que modifican el espacio público y que cambian las posibilidades de las discusiones políticas. Esta forma del lenguaje humanitario es una de sus evoluciones posibles, una en la que la idea de diferencia tiene cabida en un discurso de la igualdad, pues el lenguaje humanitario es, finalmente, un lenguaje político, es una forma de hablar sobre el poder y proponer una estructura del espacio social.

4

El «otro» lejano

De la misma forma que uno decide creer de tanto en tanto en la bondad de los hombres, por razones de utilidad, como hipótesis de trabajo.
- Christa Wolf²³²

El miedo al dolor, incluso a lo infinitamente pequeño en el dolor no puede acabar de otro modo que en una religión del amor.
- Friedrich Nietzsche²³³

Una de las versiones más reconocidas del lenguaje humanitario es la que se ostenta en los foros internacionales para condenar guerras y justificar intervenciones. En esos espacios de discusión hay también una articulación particular de la noción de Humanidad, que se expresa no sólo en documentos internacionales y resoluciones de Naciones Unidas, sino también en la estructura institucional de la política internacional: en sus sujetos, sus procesos de decisión y en los discursos en los que, constantemente, construyen espacios de poder.

La metamorfosis del lenguaje político, de una polaridad entre capitalismo y comunismo a un discurso, aparentemente neutral, centrado en derechos humanos y compasión internacional, empezó a configurarse a mediados de la década de los setenta, cuando la fortaleza moral de la Unión Soviética empezó a fracturarse y a perder su legitimidad intelectual. En este capítulo discuto esa metamorfosis

²³² *Noticias sobre Christa T.*, trad. de María Nolla, Barcelona, Seix Barral, 1982 (1968), p. 148.

²³³ *El Anticristo*, trad. de Andrés Sánchez-Pascual, Madrid, Alianza, 1989 (1888), p. 59.

ejemplificada en el ambiente de la izquierda intelectual francesa y en los desprendimientos que, tras esa ruptura, articularon nuevos términos para discutir el espacio político y configurar una nueva moral internacional. Si bien no todo quedará dicho, me interesa describir las situaciones que, con sus ambigüedades y limitaciones, se crean en torno a estas prácticas discursivas. Es una manera distinta de hablar la política, que sustenta otras argumentaciones de los conflictos y sugiere, al menos en apariencia, en las declaraciones para la opinión pública, una serie de medidas y soluciones sencillas, casi automáticas. En ese espacio, la fraternidad, la bondad, el amor y la compasión tienen un lugar central en la argumentación de lo político y en la articulación discursiva que propone a la Humanidad como un sujeto social que se expresa y actúa, que sufre y se defiende.

EL CISMA DE LA IZQUIERDA FRANCESA

En diciembre de 1973, YMCA Press publicó, en la ciudad de París, un libro en ruso titulado *El Archipiélago Gulag*, firmado por Alexandre Solzhenitsyn, un antiguo oficial del ejército soviético, escritor consagrado y premio Nobel de Literatura tres años atrás. En junio de 1974 empezó a circular la traducción francesa, publicada por *les éditions du Seuil*. Este libro, de cuyos tres volúmenes apenas se había publicado el primero, marcó, de manera ejemplar, el cisma de la izquierda francesa a mediados de los años setenta. Solzhenitsyn narró, de primera mano, su experiencia y la de muchos de los ciudadanos soviéticos que, condenados bajo el artículo 58 del Código Criminal, habían sido enviados a campos de trabajo forzado en el norte de Rusia. Lo suyo era más que una memoria, más que una denuncia, era un análisis, frío y certero, de los mecanismos con los que el régimen soviético conservaba la disciplina social y mantenía el funcionamiento de su estructura económica. El testimonio del Gulag, de

la existencia de la industria de la muerte en la Unión Soviética y de la crueldad en el trato del Estado a sus ciudadanos, puso en entredicho el programa político de los partidos comunistas e hirió de muerte la autoridad moral sobre la que los intelectuales de izquierda en Occidente fundaban su posición política y su vocación pública.

En Francia, particularmente, peligraban la estrategia de unión de la izquierda y el programa común de gobierno entre socialistas y comunistas, firmado en 1972. Si bien los comunistas esperaban una posición compartida, una voz única ante la publicación del libro de Solzhenitsyn, hubo algunas opiniones disidentes al seno del recién (re)formado Partido Socialista. Ya desde la circulación de la edición rusa, *L'Humanité* había protestado contra lo que consideró una campaña de denigración de la Unión Soviética, que tendría por objetivo “desviar la atención de la crisis que castiga a los países capitalistas”.²³⁴ Dos días después, el Comité Central del Partido Comunista Francés declaró que “rechazar el antisovietismo es asunto de todos” y denunció “la propaganda desenfrenada” del escritor ruso.²³⁵ Pero las declaraciones de la izquierda francesa empezaron a fragmentarse, pues no todas las reacciones mostraban la sorpresa y el enojo de los comunistas del partido. En una de las réplicas al libro, por ejemplo, un periodista escribió que “no había nada nuevo [...] en comparación con el informe presentado por Krushchev en el vigésimo Congreso”.

Es cierto que las denuncias de Solzhenitsyn no eran inéditas y que en 1956 Krushchev había reconocido los errores y excesos del gobierno de Stalin, pero la prensa comunista no había publicado el reporte ni había aceptado, a partir de su

²³⁴ S. Leyrac, “Une campagne antisoviétique contre la détente”, *L'Humanité*, 17 de enero de 1974, citado por Michel Winock, *Le siècle des intellectuels*, op. cit., p. 739.

²³⁵ *L'Humanité*, 19 de enero de 1974, citado por Winock, *ibid.*, p. 740.

discusión, la fisura moral que recorría al régimen soviético.²³⁶ Las atrocidades se conocían, por supuesto, antes de 1973. La experiencia de Victor Serge, por ejemplo, no era ajena a algunos círculos franceses, lo mismo que el proceso de expulsión de Trotski y otros miembros del partido en la década de los veinte, sin olvidar, por supuesto, el informe Krushchev de 1956. Además, en París se había llevado a cabo un par de juicios por publicaciones “antisoviéticas” en la década de los cuarenta. Victor Kravchenko, un burócrata soviético de mediano rango, que había abandonado la Unión Soviética para huir a Estados Unidos en abril de 1944, publicó sus memorias, *I Chose Freedom*, en 1946. La traducción al francés estuvo lista en mayo del año siguiente, y el libro causó revuelo por la narración de las purgas, las masacres y los campos del Gulag. Seis meses después, *Les Lettres françaises*, una publicación financiada por el Partido Comunista Francés, muy respetada por su papel en la Resistencia, publicó una serie de artículos que declaraban que el libro de Kravchenko era una colección de mentiras, fabricadas por los servicios secretos estadounidenses. Cuando la revista repitió y amplió estas aseveraciones en abril de 1948, Kravchenko interpuso una demanda por calumnia. Perdió el juicio (en abril de 1949) ante las declaraciones de intelectuales franceses, que respaldaron el “historial impecable de la Resistencia del Partido Comunista Francés”.²³⁷ La autoridad moral que el Partido había ganado en su lucha contra el fascismo, por tanto, lo respaldaba en sus declaraciones, era argumento suficiente para sostener sus palabras. Pero un segundo juicio condujo a un resultado distinto. En noviembre de 1949, David Rousset, un sobreviviente de los campos de concentración nazi, publicó en *Le Figaro littéraire* un llamado a los antiguos presos de los campos de concentración a que le ayudaran a hacer una investigación sobre los

²³⁶ *Ibid.*, pp. 739- 740.

²³⁷ Tony Judt, *Postwar*, *op. cit.*, p. 214.

campos soviéticos. Rousset argumentaba, con base en el Código de Trabajo correctivo de la misma Unión Soviética, que los campos rusos no eran centros de re-educación, como los describían los funcionarios soviéticos, sino un sistema de campos de concentración integrado al sistema económico y penal de la URSS. Una semana después, en *Les Lettres françaises*, Pierre Daix y Claude Morgan acusaron a Rousset de inventar sus fuentes y de caricaturizar, con base en la calumnia, a la Unión Soviética. Rousset, a su vez, los demandó por difamación. La oposición entre unos y otros tiene su relevancia. Rousset era un socialista de largo tiempo, trotskista por una temporada, héroe de la Resistencia y sobreviviente de Buchenwald y de Neuengamme; era amigo de Sartre y cofundador, en 1948, de un movimiento político efímero, el *Rassemblement démocratique révolutionnaire*. De acuerdo con Tony Judt, el que un hombre con esta trayectoria acusara a la Unión Soviética de operar campos de concentración o de trabajo forzado marcaba una ruptura con las convenciones políticas de la época. Daix, que lo había acusado de inventar sus fuentes, había sido también arrestado por actividades de Resistencia y deportado a Mauthausen. El que dos antiguos resistentes chocaran de esta manera ilustra el grado en el que las alianzas y las filiaciones políticas estaban subordinadas exclusivamente al tema del Comunismo en la década de los cuarenta –y no tanto al tema de la experiencia compartida de la Resistencia o de los campos nazis, por ejemplo– y seguiría estándolo hasta los setenta. Rousset ganó el caso con base en las declaraciones de expertos en el sistema carcelario soviético y, particularmente, por el testimonio de Margarete Buber-Neumann, que testificó su experiencia en los campos soviéticos y nazis, a donde se le envió después de que Stalin la devolviera a los nazis en 1940, como parte del pacto Molotov-Ribbentrop. El resultado jurídico tuvo cierta repercusión en el medio intelectual: Merleau-Ponty y Simone de Beauvoir hicieron declaraciones, algo tímidas, sobre el

desenlace del juicio, pero la fortaleza moral del Partido siguió estando en el uso de la memoria de la Resistencia: todo lo que se opusiera al Comunismo era, llanamente, una alerta sobre el retorno del fascismo.²³⁸

¿Por qué, si la discusión sobre los campos soviéticos no era novedad, la publicación del libro de Solzhenitsyn tuvo tanta resonancia en Francia? La respuesta quizá nunca sea completa, pero según lo que ha escrito Kristin Ross, ninguna de las publicaciones anteriores había tomado el status emblemático del *Archipiélago del Gulag*. El impacto, según ella, radicó en la diferencia del género literario, pues el libro de Solzhenitsyn era un “ensayo en investigación literaria”, una amalgama de experiencia personal, experiencias ajenas, análisis político y prosa literaria, y no un tratado o un reporte partidista. El *Gulag* ofrecía algo que las estadísticas y las declaraciones políticas no podían: la representación de la víctima, del sufrimiento humano, el testimonio, de primera mano, de lo que significaba vivir el Gulag. Lo atractivo y poderoso del libro estaba en que lograba mostrar no sólo la primacía de la ética y la moral sobre la política, sino sobre todo, que en el comunismo, una y otra estaban completamente separadas.²³⁹

En febrero de 1974, el gobierno soviético expulsó a Solzhenitsyn “por actividades incompatibles con el estatuto de ciudadano soviético”,²⁴⁰ y en junio, al salir la traducción francesa, el libro fue un éxito editorial. Aunque los comunistas, en palabras de Serge Leyrac, lo calificaron de “la Revolución francesa contada por el Terror”, el libro vendió más de setecientos mil ejemplares en algunas semanas. En ningún otro país de Occidente *El Archipiélago Gulag* tuvo semejante recepción. La prensa se dividió y definió posiciones. *Le Nouvel Observateur*, por ejemplo, defendió la

²³⁸ *Ibid.*, pp. 213- 215.

²³⁹ Kristin Ross, *May '68 and its afterlives*, *op. cit.*, pp. 170- 171.

²⁴⁰ Citado en Michel Winock, *Le siècle des intellectuels*, *op. cit.*, p. 739.

denuncia de Solzhenitsyn y prestó sus páginas para dar voz a los críticos de la “Nueva Filosofía”, que dieron amplitud al discurso moral que condenaría, desde entonces, las distorsiones y corrupciones del régimen soviético. *Le Monde*, por su parte, se concentró en publicar los textos y declaraciones de la izquierda comunista y se puso de lado, de manera velada, de los críticos de Solzhenitsyn.²⁴¹

La publicación del *Gulag* es relevante para la transición del lenguaje comunista, pro-soviético, obrerista, de condena del capitalismo y exaltación de toda actividad revolucionaria hacia una crítica centrada en la reprobación a la violencia y la defensa de los derechos humanos. La trascendencia del libro no sólo está, por supuesto, en la impecable denuncia del sistema soviético, en el descubrimiento de la inhumanidad incrustada en él, sino también –y sobre todo para los fines de esta investigación– en que fue la piedra de toque en la ampliación del uso político en Europa del término “totalitarismo”. Aunque tras la publicación del libro de Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, en 1951, el término se usaba en Estados Unidos para designar al nazismo tanto como al comunismo, en Europa, después de la Segunda Guerra Mundial, “totalitarismo” era un término propio para designar a la derecha. El libro de Solzhenitsyn puso la evidencia y abrió las puertas para que el comunismo de la Unión Soviética fuese comparable con el nazismo de Hitler. La maldad y la perversión, finalmente, estaban en ambos lados, pues los campos de concentración se habían reproducido en los dos extremos.

Dos libros, particularmente, ilustran el significado de la publicación del *Archipiélago* para la izquierda francesa, y sirven para ejemplificar el giro en el uso de los términos en el lenguaje político, en la condena moral: *La Cuisinière et le Mangeur d'hommes* de André Glucksmann y *Un homme en trop* de Claude Lefort. Glucksmann

²⁴¹ *Ibid.*, pp. 743- 748

publicó su libro en 1975. En las primeras páginas se lee una serie de cuestionamientos que perseguirían a los defensores del comunismo toda la década. No sólo discutió el paralelismo entre comunismo y nazismo, el que ambos podían situarse, sin dificultad alguna, bajo la categoría de “totalitarismo”; planteó también, de manera inquietante, la analogía entre el mundo de los buenos y el universo de los malos, y la culpabilidad que ello atribuía a todos y cada uno de los hombres, directamente implicados o no en la defensa del nazismo o del comunismo soviético:

El horror de los osarios nazis parecía excepcional. [...]Hijo del siglo, serás hijo de Buchenwald y de Kolyma, aunque todavía no hayamos conseguido descifrar este estado civil. Los campos nazis eran nazis. El cáncer parecía localizable y nosotros no éramos cómplices. Pero, ¿y los campos rusos? ¿Son rusos, son marxistas? Es forzoso constatar de entrada que no se trata de una particularidad rusa o alemana, ni de una locura totalmente original. A diferentes escalas, y según las circunstancias históricas y costumbres locales, nuestro siglo produce y reproduce este invento que le es propio: el campo de concentración. Todas las realidades tangibles, todas las ideas definitivas de las que pretende enorgullecerse por otra parte (¿es realmente por otra parte?): progreso, revolución, expansión, todo, con el fondo de esta noche reviste un carácter dudoso. [...] ¿Y si este siglo, estas sociedades capaces de dar a luz los campos de la muerte no fueran inocentes? ¿Y si existiera un cordón umbilical que uniera nuestro mundo policíaco a este universo de horror que desde ahora le atormenta?²⁴²

El Gulag, finalmente, incriminaba a todo el mundo. Glucksmann lo escribió sin matices. La totalidad de *La Cuisinière et le Mangeur d'hommes* se dedica a explorar ese sistema de culpa. El libro no es una investigación o un análisis riguroso (los de Glucksmann, en general, no lo son), es una crítica extensa e indignada a lo que parecía ser la naturaleza oculta y pervertida del comunismo soviético. Para un lector de ahora, el libro puede resultar algo pesado y bastante predecible en su argumentación, pero imagino que para un francés de izquierda, que lo hubiese leído a mediados de los setenta, la indignación de Glucksmann era también un escándalo para él, y estaba obligado a reflexionar sobre su participación en todo aquel desastre:

²⁴² André Glucksmann, *La cocinera y el devorador de hombres. Ensayo sobre el Estado, el marxismo y los campos de concentración*, s.t., Barcelona, Madrágora, 1977 (1975), pp. 13- 14.

¿Cómo soportar los dos extremos de la misma cadena, el horror extraordinario de los campos y la sorda complicidad de la sociedad ordinaria? [...] Las complicidades que mantienen la existencia de los campos se crean fuera de los campos. Visto desde el campo, el mundo exterior está cargado de pesadas responsabilidades; separadas por el espacio y el tiempo, la Rusia de Lenin, la Europa de Churchill, la América de Roosevelt al igual que la de Nixon y Ford están implicadas, al igual que los partidos revolucionarios que no dicen palabra. La víctima y el verdugo no son los únicos actores del drama. Soljenitsyn no cesa de repetir la cuestión central: ¿por qué *hemos* resistido tan poco? [...] Interrogar a Rusia significa interrogarnos a nosotros, interrogar a la Rusia que hay en nosotros.²⁴³

Las comparaciones entre la Alemania nazi y la Rusia soviética se repiten una y otra vez a lo largo del libro de Glucksmann. La última cita, a manera de ejemplo:

La resistencia nunca es inútil [...]. La historia de los campos rusos no interpela solamente a la sociedad rusa sino a todo el Occidente. Los estudios sobre el sistema de campos de concentración nazis hablan de los factores que favorecen la amplitud de las deportaciones: los silencios del papa, la negativa de las democracias europeas a acoger a los refugiados judíos, etc. [...] No prevenir a tiempo a las poblaciones amenazadas de los ghettos de Europa oriental significaba impedir que preparan a tiempo su resistencia. Cuando se conoce la importancia del secreto en los métodos de exterminación hornada tras hornada, el cuidado de los nazis en mantenerlo, la valentía de los pocos evadidos de las primeras matanzas, puede comprenderse cómo la responsabilidad se extiende muy lejos en el exterior de los campos.²⁴⁴

Según Michel Winock, la publicación de *La Cuisinière* marcó un hito en la historia intelectual francesa, porque fue un acto de ruptura de una parte de la izquierda intelectual con el marxismo-leninismo. La crítica de Glucksmann dejó de señalar a la derecha y empezó a apuntar a la izquierda. Aunque al régimen estalinista no le hubiesen faltado los detractores, la oposición dentro de la izquierda después de la muerte de Lenin era una fractura de la preguerra, del periodo anterior a la autoglorificación del comunismo por la Resistencia, de manera que la legitimidad y la

²⁴³ *Ibid.*, pp. 15- 16 y 63. Énfasis en el original.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 22.

moralidad del partido tras la Segunda Guerra Mundial no habían sido desafiadas de una manera tan ostensible.²⁴⁵

Al año siguiente, en 1976, se publicó *Un homme en trop*, de Claude Lefort, un libro que también se sitúa en diálogo con *El Archipiélago Gulag*, pero de tono más reflexivo y más analítico que el libro de Glucksmann. Lefort tenía ya varios años en la crítica del estalinismo. Con Cornelius Castoriadis había analizado, en su revista *Socialisme ou Barbarie*, la patología burocrática del régimen soviético y las distorsiones en la práctica del comunismo, y desde la década de los setenta, dirigía la revista *Textures*, un proyecto que también compartía con Castoriadis. Con cincuenta y dos años, Lefort era ya un crítico afianzado del sistema soviético, un “filósofo indiscutible del pensamiento antiautoritario”, según escribió Winock. Aunque su reacción respecto a la publicación de Solzhenitsyn era previsible, su discusión se leía con otros ojos, por un público más dispuesto a aceptar la crítica soviética. El primer capítulo de *Un homme en trop* abre con la bienvenida de Lefort a la publicación de Solzhenitsyn:

El Archipiélago Gulag, este libro –un libro como éste, por lo menos–, somos pocos los que lo esperábamos, desde hace tiempo: un libro que dice qué son las cárceles y los campos de trabajo soviéticos, el terror que ha acompañado, no en tiempo de excepción, sino de manera continua, la edificación del régimen burocrático en la URSS y le ha proporcionado su armadura; un libro que ha destruido la decoración del estalinismo, haciendo aparecer la gran máquina de la opresión, los mecanismos de exterminio disimulados bajo los carteles de la Revolución, de la Planificación bienhechora y del Hombre nuevo [...]. Sí, lo esperábamos desde la época en la que apenas se podía concebir que se viese el día, cuando Stalin reinaba, cuando las murallas de la ciudadela ‘socialista’ eran tan gruesas, el aparato dirigente, cimentado en torno al Jefe genial, tan sólido, la servidumbre o la estupidez de los observadores y visitantes occidentales de izquierda tan seguros, en que ninguna palabra libre, parecía, tenía la oportunidad para llegar desde allá a nosotros.²⁴⁶

²⁴⁵ Véase Michel Winock, *Le siècle des intellectuels*, op. cit., p. 744.

²⁴⁶ Claude Lefort, *Un homme en trop. Réflexions sur “L’Archipel du Goulag”*, Paris, Seuil, 1976, p. 9.

La acusación de Lefort, más que a “Occidente” en general, apuntaba, en cambio, a la izquierda francesa, temerosa y sumisa de la realidad soviética. Para Lefort, los culpables no eran “los hombres” de Glucksmann, sino los comunistas franceses, con nombre y apellido:

Me pregunto, por mi parte: cómo, aquí mismo, en Francia, el miedo a la verdad pudo ser tan obstinadamente cultivado, la mutilación del pensamiento practicada con tanto esmero por la mayor parte de aquellos que poblaban la ‘izquierda’, por aquellos que, sin embargo, se movilizaban en contra de la opresión y la explotación en el mundo capitalista, sobre todo aquellos que no estaban soterrados en la fidelidad al Partido y sabían, a pesar de todo, aquello que no querían saber.²⁴⁷

Sobre esos comunistas “deliberadamente ciegos” pesaba la responsabilidad de la producción de una inocencia ficticia de la Unión Soviética. Eran los comunistas mismos los responsables de no reconocer los hechos en la URSS y de no situarlos dentro de la estructura misma del régimen. Lefort los denunciaba por reproducir una retórica que rehusaba reconocer la estructura de un sistema a partir de datos pequeños, de narraciones particulares, y por la necesidad de afirmar, una y otra vez, que eran características accidentales y marginales al programa general de la Unión Soviética. El terror estalinista, para los comunistas franceses, no era un sistema, era solamente una suma de eventos al azar.²⁴⁸

La relevancia del análisis de Lefort sobre el totalitarismo no surge de una comparación directa entre el comunismo soviético y el nazismo de Hitler, sino de un análisis profundo del sistema soviético, de la lógica de su supervivencia en base a la fabricación y persecución de sus enemigos. Si bien nazismo y comunismo engendran dos mecanismos perversos y malvados, ambos se sostienen sobre fundamentos diferentes. Lefort hace la pregunta: “¿Cómo no observar que ese totalitarismo, en la Unión Soviética, en el régimen atado al nombre de Stalin, ha logrado un nivel que, de

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 10.

²⁴⁸ *Ibid.*, pp. 14- 15.

lejos, no ha sido igualado por el fascismo ni por el nazismo?”. “La comparación – sigue– estaría desprovista de sentido y sería grosero fundarla sobre las atrocidades cometidas aquí y allá. ¿En qué balanza quisiéramos pesar la exterminación por el gas y la exterminación por el trabajo?”.²⁴⁹ La característica que podría unir el totalitarismo de uno con el totalitarismo del otro es el recurso de la imagen del enemigo, de un «otro» que sostiene la imagen del pueblo unido, sin división:

La operación que instauro la ‘totalidad’ siempre requiere de la [operación] que suprime a los hombres ‘de más’; aquella que afirma lo Uno requiere de la que suprime lo Otro. Y este enemigo hay que producirlo, es decir fabricarlo y exhibirlo, para que la prueba esté allá, pública, reiterada, no solamente que sea la causa de aquello que podría aparecer como signo de conflicto o aun de indeterminación, pero también de que es eliminable como parásito, perjudicador, desecho.²⁵⁰

Lefort no dedicó su libro a culpar a la porción occidental de la humanidad, sino a analizar el funcionamiento del sistema comunista y el trato que en Europa dieron los comunistas mismos a los hechos que revelaban el totalitarismo de la URSS. Aunque su análisis quizá sea ya un argumento conocido, el libro es todavía un texto emocionante, agudo y mordaz, lleno de sorpresas y de miradas sugerentes.

Su reflexión sobre el totalitarismo hizo eco en la prensa. Según Kristin Ross, a lo largo de los setenta, *Le Nouvel Observateur*, precisamente, se convirtió en la publicación para “tomar distancia” del pasado revolucionario, pero también otras publicaciones –menos periodísticas, quizá más académicas– tuvieron un papel en diseminar el nuevo discurso. La revista *Esprit*, por ejemplo, dedicó dos ediciones (julio-agosto de 1976 y septiembre del mismo año) a establecer la igualdad revolución= comunismo= totalitarismo.²⁵¹ La preocupación de los intelectuales giró, entonces, hacia la violencia –en general, en abstracto, sin importar quién la infligía sobre quién y

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 50.

²⁵⁰ *Ibid.*, pp. 51- 52.

²⁵¹ Kristin Ross, *May '68 and its afterlives*, *op. cit.*, p. 152.

por qué, sin importar si era comunista o revolucionaria– y los derechos humanos.²⁵² De esta manera, el mapa del Gulag se extendió incluso a los regímenes no democráticos del Tercer mundo. Los enemigos no eran ya Estados Unidos y la Unión Soviética, sino el poder no-democrático y los pueblos oprimidos por los Estados tiránicos.

En Francia, al menos, la figura del intelectual se reconstituyó como un mediador para señalar y guardar la frontera entre la democracia y el totalitarismo, entre lo bárbaro y lo civilizado. Tras el descrédito extendido de la Unión Soviética, el intelectual de izquierda se situó ante el público como el vocero del sufriente. Con el discurso de los derechos humanos, el militante, el pensador y luchador revolucionario, se transformó no ya en un héroe, sino en una víctima, en alguien que carece de los medios para defender sus derechos, para crear soluciones políticas a sus propios problemas.²⁵³ El «otro», que antes se rebelaba y luchaba contra su opresión, ahora se presentaba como un ente sufriente y carente de la posibilidad de transformar su medio. La nueva alteridad de finales de los años setenta se definía, precisamente, por el sufrimiento y la impotencia, por una identificación que hacía abstracción de las realidades políticas y todo lo situaba bajo la mirada de la urgencia “humanitaria”. El sufrimiento del «otro» me compete no ya por su filiación política, sino por su calidad de “humano”.

²⁵² En otros países de Europa –en Alemania, particularmente, pero también en Francia, en alguna medida– la distancia de la izquierda con la violencia se configuró a partir de otros eventos: el atentado en contra de los atletas judíos en los juegos Olímpicos de Munich en 1972 y el secuestro de un vuelo de Air France por parte de la Organización para la Liberación de Palestina (OLP), que volaba de Atenas a París, y que fue desviado a Entebbe, Uganda. Desde la guerra de los Seis días, en 1967, una porción de la nueva izquierda europea –los maoístas franceses y las Células revolucionarias alemanas, principalmente– había otorgado su apoyo a los palestinos ante las “intenciones imperialistas” de Israel (y contaban, por supuesto, con recursos soviéticos). Pero la distancia que estos eventos impusieron entre unos y otros residió en el valor simbólico de ver que, nuevamente, se tendieran cuerpos judíos sobre suelo alemán, y en el hecho de que durante el secuestro del vuelo de Air France, los miembros de la OLP dividieran los pasajeros en judíos y no-judíos, con el fin de identificar a quiénes debían matar. Era inevitable el recuerdo de la Shoah (Paul Berman, *Power and the Idealists*, *op. cit.*, pp. 54- 60).

²⁵³ Kristin Ross, *May '68 and its afterlives*, *op. cit.*, p. 167.

A la izquierda europea, según escribió Jacques Julliard, no quedaba opción más que denunciar el poder y plegarse a la defensa del oprimido mediante la Declaración Universal de los Derechos Humanos.²⁵⁴ Pero si desde 1948, los derechos humanos constituían una declaración universal de las Naciones Unidas, lo relevante son las condiciones que hicieron de ese documento un estandarte de la moral pública, defendido acérrimamente por intelectuales y políticos en Europa y en Estados Unidos, treinta años después de su proclamación. El hecho central no está, entonces, en el contenido del documento mismo, sino en el uso que, años después, se hizo de él, en los procesos y las rupturas que lo trasladaron al centro de las discusiones políticas. Ese proceso produjo una variante del lenguaje humanitario que ha caracterizado la configuración política de la esfera internacional desde la posguerra fría. La oposición entre democracia y totalitarismo persiste en nuestro vocabulario político, en una dicotomía que constituye el fundamento de una moral internacional, de un orden jurídico que se alimenta de los significados y las relaciones que constituyen el lenguaje humanitario.

DERECHOS HUMANOS

Louis Dumont escribió que “la Declaración de derechos del hombre y del ciudadano adoptada por la Asamblea Constituyente en el verano de 1789 marca en cierto sentido el triunfo del Individuo”.²⁵⁵ A pesar de haber sido precedida por proclamaciones semejantes en varias partes de los Estados Unidos –sigue– fue la primera que se tomó como fundamento de la Constitución de una nación. Lo esencial de la declaración

²⁵⁴ Jacques Julliard, “Le tiers monde et la gauche”, *Nouvel Observateur*, junio 5 de 1978, citado por Kristin Ross, *ibid.*, pp. 160- 161.

²⁵⁵ *Ensayos sobre el individualismo*, *op. cit.*, p. 104. Si bien la Declaración de Independencia de las Trece colonias estadounidenses contemplaba estos derechos, sólo pasaron a formar parte de la Constitución federal en diciembre de 1791, cuando tres cuartas partes de las legislaciones locales los aprobaron como la *Bill of Rights*. La declaración norteamericana, de cualquier manera, influyó directamente sobre el documento francés (*ibid.*, p. 105).

francesa fue, entonces, “la transferencia de los preceptos y ficciones del Derecho natural al plano de la ley positiva”.²⁵⁶ La transformación de ideas sobre la naturaleza humana en derechos, en principios susceptibles de ser exigidos ante un responsable, cambió las posibilidades y la extensión del discurso político. Sobre estas nociones se fundó la posibilidad de un lenguaje que colocaba al individuo como centro del orden político y que apelaba a la naturaleza como fundamento del orden social. La Declaración definía, en otras palabras, una humanidad compartida, las características y sentimientos naturales que hermanan a unos con otros, en un orden universal, sin fronteras políticas. Lo no-natural, entonces, es aquello que contraviene estos principios, que pervierte lo allí establecido. La adhesión a estos derechos los coloca como un orden autónomo, que no depende de la voluntad política y que existe por derecho propio, independientemente de las realidades sociales y políticas. Los principios de la Declaración señalan espacios en los que se prohíbe la opresión y enuncian características como verdades auténticas e incuestionables. Bajo esta lógica, los derechos humanos reflejan y constatan un orden natural y universal de las relaciones entre los hombres.

Las transformaciones producidas por la Reforma protestante, parte del proceso que describí brevemente en el segundo capítulo, pueden situarse en el origen de estos derechos. La libertad de conciencia, una discusión originada en la libertad religiosa de mediados del siglo diecisiete en Inglaterra, articula el lenguaje originario de los derechos humanos.

La libertad de conciencia fue el derecho esencial, el núcleo alrededor del cual iban a constituirse los derechos del hombre mediante la integración de otros derechos y libertades. La libertad religiosa, nacida de la Reforma y de las subsiguientes luchas, fue el agente de transformación de las especulaciones del Derecho natural en una realidad política. Los franceses únicamente podían retomar a su vez la afirmación abstracta del

²⁵⁶ *Loc. cit.*

individuo como superior al Estado, pero fueron los puritanos los primeros en pronunciar esta afirmación.²⁵⁷

Para que la idea misma de derechos humanos sea viable, la noción de Humanidad debe articular el piso mínimo de sus principios. En la Declaración de las Naciones Unidas, proclamada el 10 de diciembre de 1948, se lee en el Preámbulo:

Considerando que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana. Considerando que el desconocimiento y el menosprecio de los derechos humanos han originado actos de barbarie ultrajantes para la conciencia de la humanidad, y que se ha proclamado, como la aspiración más elevada del hombre, el advenimiento de un mundo en que los seres humanos [...] disfruten de la libertad de la palabra y de la libertad de creencias.

La ficción del sujeto “Humanidad” articula un tono amoroso y da sentido a la importancia del comportamiento fraternal y de la primacía de la igualdad sobre la diferencia. En el artículo 1 de la misma Declaración, por ejemplo, se lee: “Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros”. La condición de humanidad, por tanto, impone el deber de la fraternidad.

Más allá del contenido de las declaraciones, para esta investigación importa el uso de los términos, de sus relaciones y significados. Me interesa el discurso de los derechos humanos en la medida en la que argumenta el orden político, en la medida en la que combina un lenguaje emocional con uno jurídico. El discurso ilustra también la traducción del sentimiento en ley y la ambigüedad de las fronteras entre uno y otro. El lenguaje emocional se muestra como un recurso fundamental del orden jurídico, y ello lo convierte en un instrumento político sumamente útil.

Fue a finales de la década de los setenta, cuando la debilidad del bloque soviético frente al poder de Estados Unidos era ya evidente, que el lenguaje de los

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 106.

derechos humanos empezó a dominar la esfera política, no ya en los órdenes nacionales, sino en las relaciones internacionales. En 1976 el Congreso estadounidense creó la oficina de Derechos humanos y asuntos humanitarios en el Departamento de Estado,²⁵⁸ y elevó la política de los derechos humanos como uno de los argumentos fundamentales de la política exterior norteamericana. La reforma del Congreso obedecía, quizá, a un intento por limpiar la imagen de Estados Unidos tras la guerra de Vietnam.²⁵⁹ De 1970 a 1975, el Congreso puso fin a la intervención estadounidense en Vietnam, y el año después aprobó la *International Security Assistance and Arms Export Control Act*, en la que contemplaba la creación de la nueva oficina responsable de administrar la política exterior de derechos humanos y en la que prohibía que se otorgase ayuda militar a países que tuviesen “un patrón consistente de violaciones flagrantes de los derechos humanos reconocidos internacionalmente”.²⁶⁰

Ya en 1973, el Subcomité de organizaciones y movimientos internacionales de la Cámara baja se había reunido para revisar la política exterior de la administración de Nixon, y el demócrata que la presidía, Donald M. Fraser, había criticado la orientación del presidente anterior mediante el lenguaje de los derechos humanos. Desde entonces, el Congreso estadounidense jugó un papel central en el uso de los derechos humanos para el lenguaje político y en la relación constante entre presencia y ayuda estadounidense y respeto a derechos humanos.²⁶¹ No hace falta decir, por supuesto, que la observancia de esta reglamentación presentaba y presenta todavía todo tipo de flexibilidades y omisiones. Lo relevante para el análisis de un lenguaje

²⁵⁸ En inglés, la posición de entonces era el *Assistant Secretary of State for Human Rights and Humanitarian Affairs*. Hoy, la oficina todavía pertenece al Departamento de Estado, pero su nombre ha cambiado ligeramente: *Assistant Secretary of State for Democracy, Human Rights, and Labor*.

²⁵⁹ Véase Lincoln P. Bloomfield, “From Ideology to Program to Policy: Tracking the Carter Human Rights Policy”, *Journal of Policy Analysis and Management*, 1982, núm. 1, p. 10.

²⁶⁰ Citado en *ibid.*, p. 4.

²⁶¹ David P. Forsythe, *Human Rights and U.S. Policy: Congress Reconsidered*, University Presses of Florida, Gainesville, 1989 (1988), pp. 1- 2.

humanitario no concierne tanto el cumplimiento real de los derechos humanos, sino el uso de ese conjunto de principios para “hablar” la política y para argumentar el espacio de lo moralmente aceptable. Interesa, además, las maneras en las que el Estado absorbe ese lenguaje y lo traduce en principios neutrales y objetivos, en pilares de su presencia internacional y de su actuación política.

En 1979, el lenguaje de la fraternidad y los derechos humanos sostuvo la decisión de Jimmy Carter de enviar una flota estadounidense a rescatar –tal y como lo estaba haciendo Bernard Kouchner a título personal y con el apoyo de muchos intelectuales franceses– a los vietnamitas que huían del comunismo en embarcaciones precarias. Según Paul Berman, en ese momento “el dilema de una política de derechos humanos y de acciones humanitarias en el mundo moderno, la enorme maraña de preguntas sin responder sobre intervenciones, sus justificaciones, propósitos y consecuencias –todo esto, nuestro predicamento moderno, flotó majestuosamente a la vista.”²⁶² Pero más allá de la emoción y el orgullo que le provoca a Berman, la política de derechos humanos pasó a definir nuevos espacios de conflictos políticos, distintos de los antagonismos de la Guerra Fría. El lenguaje de los derechos humanos servía ahora como una base legítima y reconocida para que “los oprimidos” articularan su “opresión”. En 1981, Lefort lo escribió en *L'invention démocratique*:

Lo más nuevo en la coyuntura de estos últimos años en la Unión Soviética y Europa Oriental y también en China no es, subrayémoslo, el hecho de que algunos individuos protesten contra la arbitrariedad policial, denuncien la sujeción de los tribunales al Estado o reclamen libertades concretas; lo más nuevo es que ponen su acción bajo el signo de la defensa de los derechos del hombre. Lo más nuevo no es, por cierto, que se los persiga por sus opiniones, que se los condene sin que puedan defenderse, sino que los derechos del hombre pasen a ser, por su intermedio, el blanco del poder. Quedó así de manifiesto una oposición fundamental, más allá de la coerción de vieja data ampliamente ejercida sobre individuos y grupos, entre un modelo totalitario de sociedad (sin importar sus múltiples variantes: stalinista o neostalinista, maoísta o neomaoísta) y un modelo que implica el reconocimiento de derechos.²⁶³

²⁶² Paul Berman, *Power and the Idealists*, op. cit., p. 242.

²⁶³ Claude Lefort, *La invención democrática*, trad. de Irene Agoff, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990 (1981), p. 11.

Lo que se oponía al totalitarismo, a la absorción de la sociedad por el Estado, y a la incriminación oficial del «otro», era la defensa de los derechos humanos. El reconocimiento y la aceptación de la alteridad pasaron a ser el nuevo principio moral del ámbito político. Pero tras la noción de los derechos humanos, se insinúa una responsabilidad aún mayor, ambigua en su alcance y problemática en señalar a sus responsables, pues su validez, finalmente, apunta más allá del orden legal del Estado-nación y descansa sobre una serie de mecanismos ambiguos y problemáticos para hacer valer sus principios.²⁶⁴ El lenguaje humanitario –su defensa emocional y sus exigencias sentimentales– ha ocupado un lugar central en el llamado y en la justificación de estos mecanismos y ha dado lugar a ámbitos nebulosos en los que lo emocional rebasa las regulaciones jurídicas.

LA INTERVENCIÓN HUMANITARIA

El 30 de mayo de 1967, Biafra, la región sur de Nigeria, rica en recursos petroleros, declaró su independencia. En pocos días se desencadenó una guerra civil que mataría de uno a dos millones de nigerianos. En septiembre del año siguiente, un médico francés recién egresado –un manifestante de mayo y junio del 68, amigo cercano de Daniel Cohn-Bendit–, Bernard Kouchner, respondió al llamado de la Cruz Roja y viajó a Nigeria para trabajar por las víctimas del conflicto. De padre judío y madre protestante, sus abuelos paternos murieron en Auschwitz, y desde niño, Kouchner se formó en la tradición de la Resistencia que representaba el Partido Comunista Francés, al que pertenecía su padre.

²⁶⁴ En principio, el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, a diferencia de la Declaración Universal, vincula jurídicamente a las naciones que lo suscriben. Aunque hay un Comité de Derechos Humanos que decide respecto a las violaciones que se le presentan, no hay un agente que pueda obligar a los Estados a respetar la ley [Michael Ignatieff, *Los derechos humanos como política e idolatría*, trad. de Francisco Beltrán Adell, Bacerlona, Paidós, 2003, (2001), p. 9].

La experiencia de muerte en masa en Biafra, por tanto, significaba para Kouchner algo más que una situación recurrente en África. En la posibilidad de otro genocidio y en la indiferencia del mundo por la muerte ajena, Kouchner veía el fantasma de Auschwitz. Por eso, en Biafra, el compromiso de neutralidad y silencio por parte de la Cruz Roja era, para él, una irresponsabilidad humana, una repetición de la actitud que la organización había asumido ante la deportación y el asesinato de judíos en la Segunda Guerra Mundial, una complicidad con los asesinos. En su regreso a Francia, rompió el compromiso de neutralidad que había adquirido como voluntario de la Cruz Roja y escribió sobre su experiencia. En *Le Monde* publicó: “Hemos comenzado a tomar conciencia [...] de la necesidad de proteger contra la corriente, de actuar por las causas, por lo tanto de interferir. [...] Si no lo prevenimos, somos cómplices de alguna manera”.²⁶⁵

En 1971 fundó Médicos Sin Fronteras (MSF), con la idea de crear una organización que, además de responder a las necesidades médicas de víctimas de desastres humanos y naturales, pudiese también dar testimonio de las atrocidades políticas que creaban catástrofes humanitarias. En palabras de Paul Berman, Médicos Sin Fronteras se pensaba como una “una organización médica que pudiera actuar, pero que también pudiera hablar; dedicada a la salud, pero también a la verdad. Una Cruz Roja más política –una Cruz Roja dispuesta a identificar las realidades políticas que originan crisis humanitarias, en la creencia de que los desastres humanitarios no tienen que ser el destino de la Humanidad”.²⁶⁶ Organizaciones humanitarias las ha habido siempre, sobre todo desde finales del siglo diecinueve. Estaba, por supuesto, la Cruz Roja; estaba también Oxfam en Gran Bretaña, o CARE y el International Rescue Committee (IRC) en Estados Unidos, que trabajaban en estrecha colaboración con el

²⁶⁵ Citado en *Le Monde2 Hors-série. 1968 Révolutions*, 2008, p. 60.

²⁶⁶ Paul Berman, *Power and the Idealists*, *op. cit.*, p. 230.

gobierno. El significado de Médicos Sin Fronteras no radicaba tanto en su existencia, sino en la manera en la que colocó la preocupación humanitaria en el plano político: como un asunto independiente, liberado de los compromisos ideológicos, de silencio o neutralidad, como una responsabilidad de denunciar y dar testimonio. Y su discurso emocional, necesariamente, influyó en la definición de los conflictos.

En uno de sus documentos rectores, los Documentos de Chantilly, se describe el objetivo de la organización: “El objetivo general de MSF es preservar la vida y aliviar el sufrimiento mientras protege la dignidad humana y busca restaurar la habilidad de las personas para tomar sus propias decisiones”.²⁶⁷ Su lenguaje asemeja al de los derechos humanos, siempre con el uso de términos como la “dignidad humana” o la “preservación de la vida”, y al centro de su acción, la preocupación por el sufrimiento ajeno. En 1972, la organización enfrentó su primera misión: el terremoto en Managua, que afectó a más de diez mil nicaragüenses, pero su misión más popular fue la de 1979, para rescatar a los vietnamitas que huían del comunismo, los famosos *Boat People*. Kouchner decidió rentar un barco, el “Barco por Vietnam”, e ir al rescate de los asiáticos en huida, mientras André Glucksmann, Bernard-Henri Lévy y otros intelectuales de izquierda organizaban una campaña pública para apoyar el proyecto. Raymond Aron y Jean-Paul Sartre se encontraron esta vez del mismo lado, apoyando los *Boat people* de Kouchner. El vocabulario emocional, la memoria del Holocausto y el miedo al regreso del nazismo salieron fácilmente a la superficie. Glucksmann se declaró enemigo de todo horror y catástrofe que llevase a la muerte en masa y a la opresión total. Todas esas situaciones extremas tenían –no sólo para él, sino también

²⁶⁷ Me fue imposible encontrar una versión completa y pública del documento. Esta cita pertenece a un blog de miembros de la organización. Véase <http://msf.ca/blogs/StevenC/2008/05/08/21/comment-page-1/>

para Kouchner—un solo nombre: Auschwitz.²⁶⁸ La unión de un grupo prominente de intelectuales franceses en torno a eventos que revelaban las distorsiones del comunismo que antiguamente habían apoyado —como sucedió también con el movimiento de los obreros polacos del sindicato Solidarnosc, en 1982— ilustraban la ruptura de antiguas configuraciones y alianzas ideológicas y el surgimiento de un discurso distinto: todavía emocional, pero con otras identidades al centro, identidades que se proclamaban como no-políticas, exclusivamente “humanas”.

El proyecto de los *Boat People* fue también la piedra de toque para la división de Médicos Sin Fronteras, pues la presencia mediática que siempre buscó Kouchner incomodó a tal punto a sus contrapartes en la organización que en marzo de 1980 rompió con MSF y fundó Médicos del Mundo.²⁶⁹ Otras críticas a las acciones de su organización original, sin embargo, eran de tono político. La acción de Kouchner, aunque benévola en sus intenciones, se interpretaba como una injerencia en los asuntos de un Estado soberano. Los *Boat People* eran ciudadanos de la República Socialista de Vietnam, y Kouchner no había obtenido permiso de ese Estado, o de ningún otro, para navegar por sus mares y rescatar a los enemigos del comunismo. Kouchner no apelaba a ningún tratado o documento internacional; el suyo era un derecho más elevado, inmaterial, universal. Había, para él, un derecho imprescriptible de intervenir en situaciones humanitarias, un derecho sin fronteras; pero más que un derecho, era una responsabilidad, una obligación moral. En otras palabras, los oprimidos tenían derecho a ser rescatados, pues su solo sufrimiento se los otorgaba.²⁷⁰

En la Declaración Universal de los Derechos Humanos se reconoció, por primera vez, a los individuos como sujetos de derecho internacional. Antes de 1948,

²⁶⁸ Paul Berman, *Power and the Idealists*, *op. cit.*, p. 67.

²⁶⁹ *Ibid.*, pp. 235- 237.

²⁷⁰ *Ibid.*, pp. 238 y 244.

sólo los Estados tenían derechos reconocidos internacionalmente. En 1948 también, se adoptó la Convención sobre Genocidio (que entró en vigor en enero de 1951), que reconoce derechos de grupos raciales, religiosos y étnicos frente a la persecución del Estado. En 1949, la Convención de Ginebra reforzó la inmunidad de los civiles, y en 1951 se adoptaron las convenciones que protegen los derechos de los refugiados.²⁷¹ Si bien desde 1945 el ámbito del derecho internacional se había modificado considerablemente, ninguno de los documentos reconocía una excepción a la soberanía de los Estados que permitiese que una organización civil interviniera en asuntos domésticos y hablase en nombre de sus ciudadanos.

Kouchner mismo trató de describir su deber sin fronteras: “La injerencia humanitaria responde a un llamado. [...] Se trata de ayuda, de solidaridad, de trabajo común. Será la nueva Internacional de los corazones”.²⁷² El tono emotivo y sentimental recorre todas sus alusiones a la injerencia humanitaria, y el sujeto “Humanidad” delimita las fronteras de la comunidad responsable:

Nuestra intervención era política, pero no hacíamos política. Para nosotros, no había buenos y malos muertos, no había selección de desgracias. El origen de las armas no determina los sentimientos. Un niño herido por una bomba americana no era un niño de izquierda y se parecía a un adolescente saltando sobre una mina soviética en Baralay, Afganistán. [...] La injerencia democrática llama a la comunidad internacional a participar en la manera en la que se organizan las libertades públicas. El respeto a los derechos humanos no es más un dominio reservado de los Estados como no lo es que la inviolabilidad del domicilio protege al vecino que tortura a su hija. El derecho de injerencia democrática hace del individuo el patrimonio común de la humanidad, y de diez mil adolescentes sudaneses aislados en el poblado imposible de Gorkuo, los hijos de todos.[...] Los *French doctors* han modificado la indignación del mundo.²⁷³

El sufrimiento del «otro», sin importar qué tan lejano estuviese, pertenecía, en toda su dimensión, a todos los hombres. “Habíamos decidido –sigue Kouchner–, de una vez

²⁷¹ Thomas W. Laqueur, “La imaginación moral y los derechos humanos”, en Michael Ignatieff, *Los derechos humanos como política e idolatría*, op. cit., p. 138.

²⁷² Bernard Kouchner, *Le malheur des autres*, Paris, Odile Jacob, 1991, p. 9.

²⁷³ *Ibid.*, pp. 10-11 y 13.

por todas, que los sufrimientos de los hombres pertenecían a otros hombres y no a los de los gobiernos que los alojaban, que los enmascaraban, que eran la causa de su sufrimiento”.²⁷⁴

En 1988, tras múltiples misiones con Médicos del Mundo –en Afganistán, Armenia, El Salvador, y en París, en contra de la discriminación por SIDA–, el Presidente de la República francesa, François Mitterrand, nombró a Bernard Kouchner como la cabeza de una nueva oficina, la Secretaría de Estado para la Acción humanitaria, encargada de luchar contra la pobreza, la precariedad y todas las formas de exclusión al interior de la República francesa, de coordinar las acciones humanitarias francesas en el extranjero y de promover el derecho de asistencia humanitaria y los derechos humanos.²⁷⁵ Según Berman, la nueva organización administrativa estuvo inspirada en la oficina de Derechos humanos y asuntos humanitarios de Jimmy Carter. Aunque de poder limitado, Kouchner fue capaz de enviar misiones humanitarias bajo la bandera francesa a Armenia en 1988, Beirut en 1989, Liberia en 1990, Etiopía e Irak en 1991, Somalia y la exYugoslavia en los años siguientes. Su logro más importante, quizá, fue en el terreno del derecho internacional. Pocos meses después de haber sido nombrado secretario de Estado en 1988, Kouchner presentó, con Mario Bettati, una resolución ante la Asamblea General de las Naciones Unidas sobre el derecho de intervenir en un país en caso de desastre natural o de alguna emergencia. Kouchner defendía su propuesta de legislación internacional como una lucha por los buenos valores y los sentimientos humanos después de Auschwitz y otras catástrofes humanitarias:

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 61.

²⁷⁵ Véase el *Décret relatif aux attributions du secrétaire d'Etat auprès du Premier ministre, chargé de l'action humanitaire*, artículos 1 y 2, del 23 de agosto de 1988. El decreto puede consultarse en <http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=LEGITEXT000006066896&dateTexte=20101208>. Hoy en día, la oficina pertenece al Ministerio de Asuntos extranjeros y europeos.

Precisamente porque el derecho fracasa en limitar el asesinato programado en masa, desde que un Estado decide voluntariamente aplicar el genocidio, que la referencia suprema no puede ser el derecho, sino la moral y la compasión. Es lo indecible de Auschwitz y del Phnom Penh de los Khmer Rojos que produjo esta noción inaudita de injerencia, que triunfó en el golpe de Estado de Moscú, y que se impone hoy en el debate internacional [...] Sólo la pasión, el amor o la compasión equilibrarán el gusto por el asesinato. Es la acción humanitaria la que autoriza el gran propósito de nuestra época.²⁷⁶

Lo jurídico y lo ético, en otras palabras, vivían en mundos separados, pero para Kouchner debían reflejar el uno al otro. El bien y el mal no correspondían a lo legal y a lo ilegal, de manera que si un Estado se apegaba a derecho no necesariamente decidía sobre lo bueno y lo malo.²⁷⁷

En la tónica de un documento de Naciones Unidas, la resolución 43/131 reconoce que “el abandono de las víctimas de desastres naturales y situaciones de emergencia similares sin ayuda humanitaria constituye una amenaza a la vida y una ofensa a la dignidad humanas”. Invoca, además, los principios de “humanidad, neutralidad e imparcialidad” para el desempeño de actividades de ayuda humana. En un ejemplo de diplomacia internacional, reconoce la centralidad de la soberanía nacional antes de referirse a la injerencia humanitaria: “[La Asamblea General] afirma también la soberanía de los Estados afectados y su función principal en la iniciación, organización, coordinación e implementación de ayuda humanitaria dentro de sus respectivos territorios”. Pero en los párrafos que siguen, se señalan la importancia y la responsabilidad de otros Estados y de organizaciones intergubernamentales y no-gubernamentales en la provisión de ayuda humanitaria.²⁷⁸ La resolución 43/131 era la primera expresión en la legislación internacional del derecho de una víctima a ser representada por alguien distinto de su propio gobierno.

²⁷⁶ Bernard Kouchner, *Le malheur des autres*, op. cit., p. 290.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 291.

²⁷⁸ La versión en inglés puede consultarse en <http://www.un.org/documents/ga/res/43/a43r131.htm>

Interesa, en este caso, el uso de la expresión “principio de humanidad”, por ejemplo, para describir y estructurar un campo de acción internacional, para argumentar una reglamentación que permite y justifica la ruptura del orden de la soberanía nacional y que señala responsabilidades de otros Estados y organizaciones en el alivio del sufrimiento de hombres desconocidos y lejanos. El sujeto “Humanidad” se articula y se actualiza, se muestra operable y activo, en tecnicismos que construyen campos de acción, situaciones en las que algo o alguien asigna o reclama la representación de un «nosotros», de algo en nombre de todos.

Tras una visita a Irak, en 1991, Kouchner volvió a Francia para discutir con Mitterrand su plan de injerencia humanitaria que debería ser presentado ante Naciones Unidas.²⁷⁹ La Resolución 45/100, además de reconocer lo que ya se había establecido en la 43/131, contempló el establecimiento de corredores humanitarios sostenidos por gobiernos internacionales y organizaciones no-gubernamentales.²⁸⁰ Este derecho de injerencia se ejerció por primera vez en abril de 1991, recién finalizada la Guerra del Golfo, para proteger a la población kurda de Irak. Además del respaldo de la Resolución 45/100, las tropas extranjeras intervinieron con la aprobación de la Resolución 688 del Consejo de Seguridad, la primera resolución que aprobaba una intervención humanitaria. Derecho de asistencia significaba, en este momento, derecho de injerencia.

La intervención en Irak marcó la pauta para otras intervenciones, la siguiente en Somalia, en diciembre de ese mismo año, hasta lo que fue, quizá, el proyecto más ambicioso de la ONU tras el fin de la Guerra Fría: la intervención en Kosovo. Joschka Fischer, en aquel momento Ministro de Asuntos extranjeros de Alemania, apoyó la

²⁷⁹ Bernard Kouchner, *Le malheur des autres*, op. cit., p. 271.

²⁸⁰ La versión en inglés puede consultarse en <http://www.un.org/documents/ga/res/45/a45r100.htm>

intervención en Kosovo bajo el argumento de “No más Auschwitz”.²⁸¹ Incluso, la ruptura que significó para la generación del 68 la guerra en Irak de 2003 se fincó no en el objetivo de derrocar a una dictadura de tortura y asesinatos, sino en la argumentación que presentó la administración de Bush ante las instancias de decisión internacionales. La crítica de Fischer tanto como la de Kouchner apuntaba más al uso de las palabras que a la finalidad de la intención. La ruptura, finalmente, se fraguó alrededor de las razones que ostentó Bush para declarar la guerra. De haber utilizado otros argumentos, de haber recurrido al lenguaje de los derechos humanos y al de las intervenciones humanitarias, según Kouchner, hubiese logrado el apoyo internacional que buscaba ante Naciones Unidas.²⁸² La guerra de Bush era, en sus palabras, más una empresa personal que una batalla por la humanidad, y en ese sentido, la suya no era una causa justa.

SUFRIMIENTO AJENO COMO SUFRIMIENTO PROPIO. LAS AMBIGÜEDADES DEL DISCURSO HUMANITARIO

Más allá de la utilidad para conseguir el apoyo de países europeos en una guerra en contra de Saddam Hussein, el lenguaje emocional y el vocabulario de los sentimientos cumplen otra serie de funciones en el ámbito político. Es, ciertamente, un lenguaje sencillo y cercano, mucho más comprensible para el grueso del público que el de los tecnicismos o el de las argumentaciones históricas y sociales. Hablar sobre amor y compasión, sobre indignación y deber, es un recurso más eficaz para suscitar un sentido de participación y de pertenencia que recurrir a un análisis desmenuzado de las dinámicas sociales de la región que se trate. Los sentimientos funcionan, entonces, como “núcleos de sentido común”, como el discurso democrático por excelencia:

²⁸¹ Paul Berman, *Power and the Idealists*, *op. cit.*, pp. 88- 89.

²⁸² Bernard Kouchner, *Les guerriers de la paix. Du Kosovo à l'Irak*, Paris, Grasset, 2004, p. 20.

nadie se siente ajeno al lenguaje de las emociones como a los argumentos de la economía o a los de la política. La emoción suscita un efecto democratizador automático; frente a ella sobran los argumentos, son innecesarias las explicaciones, y todos, sin distinción, son convocados con el llamado, pues se hace abstracción de las diferencias y complejidades que constituyen las identidades en el cuerpo social. La estimulación emocional es, finalmente, una forma de inclusión política. El mecanismo quizá se reproduce a nivel de la política internacional: tras el fin de la Guerra Fría, el lenguaje humanitario ha sido un recurso para vincular políticamente zonas que perdieron su articulación en el orden internacional. La neutralidad de la “Humanidad” sustituyó los bloques y las alianzas ideológicas, y el lenguaje igualitario de los sentimientos desplazó el de la incriminación del capitalismo o del comunismo. Pero la “Humanidad” termina por ser una sustancia imprecisa de la igualdad, y el lenguaje humanitario, un código demasiado abstracto como para reflejar fielmente la realidad:

La política del humanitarismo, en efecto, es una política de abstracciones, cada vez más remotas y encendidas, propicia por eso para el fanatismo y también para la destrucción. [...] Nuestra cultura del sufrimiento [...] nos hace más sensibles, quejumbrosos y delicados, más compasivos, pero no menos violentos; miramos el sufrimiento de otra manera, nos dolemos de dolores nuevos y hemos hecho de ello un criterio moral: el único indiscutible, pero eso no tiene una traducción práctica muy clara.²⁸³

Las intermediaciones que construyen y comunican esos discursos son cada vez más cotidianas e inmediatas, y la complejidad de las relaciones económicas y políticas cede ante la simplicidad de los vínculos morales. Michael Ignatieff se lamenta de que la televisión, por ejemplo, se haya convertido en

el intermediario privilegiado a través del cual se establecen relaciones morales entre desconocidos en el mundo moderno. [...] La cultura visual, diría un marxista, moraliza las relaciones del que sufre con el que mira como si se tratara de un momento de empatía eterno ajeno a la historia. La televisión presenta como relaciones humanas lo

²⁸³ Fernando Escalante Gonzalbo, *La mirada de Dios, op. cit.*, pp. 81- 82.

que en realidad son relaciones políticas y económicas, y da a entender que el vínculo entre la conciencia occidental y las necesidades de los desconocidos del Tercer Mundo es inherente a la propia naturaleza humana, al margen de la historia de explotación que une a Occidente con sus antiguas colonias”.²⁸⁴

“La ficción consiste –sigue Ignatieff– en creer que es a «nosotros» a quienes han ocurrido esos acontecimientos”.²⁸⁵ El recurso es sumamente útil para lograr una identificación emocional: “cada uno se traslada, por así decir, inmediatamente al cuerpo sufriente de su semejante, porque considera que las diferencias de posición son ‘accidentales’, e imagina espontáneamente que él podría encontrarse en el lugar del otro.”²⁸⁶ La generalización del sufrimiento puede provocar que el público sienta la necesidad de interesarse más; quizá también genere la idea de que las tragedias son demasiado grandes y extensas como para ser transformadas por acciones pequeñas y lejanas. Pero la abstracción y la extensión del sujeto se construyen sobre la ficción de un escenario neutral, desprovisto de relaciones y realidades concretas, históricas y políticas.²⁸⁷

El discurso de las intervenciones humanitarias recurre al mismo recurso, y articula, como contraparte, una ficción semejante: la de «comunidad internacional». David Rieff, en su crítica a los daños colaterales de las intervenciones humanitarias, escribió:

¿Cuáles son los valores compartidos que unen a Estados Unidos y China, Dinamarca e Indonesia, Japón y Angola, que hacen que este decir sea algo más que un ejercicio en retórica de auto-halago? Por supuesto, hay un orden internacional, dominado por Estados Unidos, y hay instituciones internacionales, como Naciones Unidas, la Organización Mundial del Comercio, y el Banco Mundial. Pero la realidad es que la

²⁸⁴ Michael Ignatieff, *El honor del guerrero. Guerra étnica y conciencia moderna*, trad. de Pepa Linares, Madrid, Taurus, 1999 (1998), pp. 15 y 21.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 31.

²⁸⁶ Pierre Manent, *Tocqueville et la nature de Démocratie*, París, Fayard, 1993, p. 74, citado por Fernando Escalante Gonzalbo, *La mirada de Dios, op. cit.*, p. 106.

²⁸⁷ Véase la discusión de Susan Sontag en su breve ensayo *Regarding the Pain of Others*, Nueva York, Picador, 2003, pp. 74- 94.

comunidad internacional es un mito y una manera de ocultar malas noticias sobre el presente en pedazos sépticos de piedad sobre el futuro.²⁸⁸

Las instituciones internacionales que rigen la seguridad y la paz hacen que el concepto “Humanidad” sea operable, hasta ciertos límites. El concepto, por supuesto, ha desarrollado una estructura legal y jurídica, administrativa e institucional, y Naciones Unidas sea, quizá, su representante más sobresaliente. Pero como dice Rieff, del que estas instituciones existan no se desprende que haya un consenso moral. Las instituciones internacionales no son la expresión de una comunidad, solamente la articulación de un poder.²⁸⁹ La identificación entre el oprimido y el opresor no es, entonces, clara, mucho menos unánime. La relación entre la víctima y el verdugo, y las fronteras que separan uno del otro, es siempre una zona ambigua, y las divisiones en las instancias de decisión internacionales reflejan constantemente una complejidad que la simplicidad del discurso humanitario no puede articular. El poder de la movilización emocional tiene que construirse sobre simplificaciones, pues de otra manera el mensaje se vuelve demasiado complejo y delicado como para lograr una adhesión masiva.

Una de las simplificaciones más problemáticas en las misiones humanitarias ha sido la de «víctima», y con ella, la presunción indiscutible de su inocencia. El problema se mostró con intensidad tras las intervenciones en Somalia, en 1992, y en Ruanda, en 1994. En ambas, nunca fue seguro asumir la inocencia de las víctimas. Entre los que sufrían la hambruna en Somalia y los que eran sanados en los campos de refugiados en Congo, había simpatizantes de Mohammed Farah Aidid y hutus que habían asesinado a decenas de tutsis (y tutsis que, a su vez, habían matado a otros

²⁸⁸ David Rieff, *A Bed for the Night. Humanitarianism in Crisis*, Nueva York, Simon & Schuster, 2002, pp. 8- 9.

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 9.

tantos hutus). Todos eran víctimas –del hambre, de la muerte, de los desplazamientos–, pero también podían ser, a su vez, responsables de todo ello, pues las víctimas, son, finalmente, hombres y mujeres que establecen relaciones políticas, que tienen filiaciones ideológicas, que defienden a su familia, que aman y odian. Tanto David Rieff como Michael Ignatieff hablan sobre las dudas morales que los activistas y voluntarios enfrentan al llevar ayuda humanitaria, sobre su miedo de ayudar a quien no deberían, de sanar a quien se dedica a matar. El testimonio de Kouchner es, quizá, el más emotivo: “El mundo estaba enfermo, y pese a mi duda, intenté sanarlo, a todos por idéntico, como si el género humano fuese admirable. Preguntas de noches de juventud, vieja historia de un estudiante que verifica su vocación: ¿sanaríamos un nazi?”.²⁹⁰

La identificación emocional del que ve, en la lejanía, el sufrimiento del «otro» no puede traducirse en la comprensión de su realidad, de las dinámicas políticas y sociales que han creado esa situación. Cuando se usa la etiqueta “crisis humanitaria” resulta casi imposible ignorar las preguntas fundamentales de la política, la historia y las dinámicas sociales que han producido un resultado particular; lo que queda es la simplicidad moral de la víctima y sus verdugos y la impresión de que, tras esa simplicidad, hay una solución rápida y obvia para poner fin al desastre.²⁹¹ Lo atractivo del lenguaje humanitario como discurso político es, precisamente, su apoliticidad. Lo problemático, sin embargo, es que la intervención humanitaria opera en un escenario político, y conlleva, por ello, consecuencias políticas.

Cuando Naciones Unidas autorizó la intervención en Somalia, la acción de las tropas estadounidenses se arrojó bajo el manto del discurso humanitario. Estarían ahí para hacer el bien, para ayudar a las víctimas; pero para Mohammed

²⁹⁰ Bernard Kouchner, *Le malheur des autres*, op. cit., p. 327.

²⁹¹ David Rieff, *A Bed for the Night*, op. cit., p. 87.

Farah Aidid, las tropas estadounidenses estaban ahí para bloquear su intento de tomar el poder, para atacarlo. Y lo atacaron; pero en octubre de 1993, los allegados de Aidid dispararon contra los soldados estadounidenses y mataron e hirieron a varios de ellos.²⁹² El discurso humanitario que fundamentaba la intervención fincaba su legitimidad en esas suposiciones: ir a hacer el bien, no matar, no hacerse matar. Pero las realidades de la guerra son otras. En una situación en la que el conflicto se centra en la exterminación de una parte de la población nacional, la ayuda humanitaria es sólo una herramienta marginal. El humanitarismo no sirve para detener un genocidio, aunque sea sumamente útil para justificar una intervención. Las intervenciones humanitarias no solucionan problemas políticos; incluso, difícilmente hay soluciones humanitarias para conflictos humanitarios: el genocidio o la violación de derechos humanos no se remedian con grupos de médicos y reparto de refugio y alimento.²⁹³ Para poner término a los asesinatos en masa, por ejemplo, lo que suele dar resultados es el uso de la fuerza militar. El obstáculo es el valor moral de un argumento bélico. Como alguna vez dijo uno de mis profesores, con toda inteligencia, que para acabar una guerra, un ejército no lanza ejemplares de revistas académicas, sino que usa armas y tanques, ejerce la violencia que legitima su constitución. La ambigüedad del discurso humanitario en situaciones semejantes radica en que hace abstracción de esas posibilidades y omite los costos humanos que conlleva una intervención misma. La legitimidad pública del lenguaje humanitario es que se aleja, deliberadamente, de toda alusión política, y se centra en las normas, en el ideal moral. Pero para vincular el terreno de las normas con los hechos sociales, para negociar las posibilidades de victoria y derrota, lo único que queda es la política.

²⁹² *Ibid.*, pp. 35- 36.

²⁹³ *Ibid.*, pp. 272- 307.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Decir que la frontera entre el discurso sentimental y el argumento político, entre la emoción y la razón, es un límite claro e inconfundible, es un engaño flagrante. En esta investigación he descrito un lenguaje que, en ocasiones se sitúa de un lado, y en otras, de otro, y que muchas veces se encuentra en una zona de transición y produce discursos que traducen las emociones en argumentos, y viceversa. Me interesaba explorar esa variedad de formas de hablar, de pensar el espacio político y de expresar juicios acerca de la vida pública y los ideales morales; me interesaba también analizar las transformaciones de lo abstracto en lo concreto y las maneras de construir lenguajes y discursos para expresar lo intangible de la vida social.

Aunque hay distintas maneras de articular una noción de Humanidad y de construir discursos sobre el orden social, en el lenguaje humanitario predomina la idea de la naturaleza compartida y de la igualdad esencial entre los hombres. El recurso fundamental para comunicar el discurso es un lenguaje emocional que predica el valor del individuo, el amor, la fraternidad y la tolerancia, y que recurre a la imagen del sufrimiento ajeno para construir la percepción de una estructura emocional compartida y de la responsabilidad que tienen los que observan frente a los que sufren. El uso político de ese discurso tiene repercusiones importantes en la manera en la que se define el espacio público, en la forma en la que se construyen instituciones y se establecen relaciones sociales.

A lo largo del texto describí algunas de las formas del lenguaje humanitario. En la manera del pensar el «yo» y de situarlo en relación al orden social se constituye una de sus posibilidades más importantes, quizá incluso, una de las formas sobre las que se asientan otras posibilidades del lenguaje humanitario. La idea de la autenticidad del «yo» y de su opresión por un orden artificial está presente en la

constitución de muchos ámbitos sociales: en el arte, en las relaciones económicas y en la constitución de movimientos sociales, por ejemplo; también ha formado parte de la transformación del lenguaje y de las luchas sociales de la izquierda europea. Esa forma particular de hablar sobre el «yo» articula también una mirada sobre el «otro». Otra de las posibilidades del lenguaje humanitario, por tanto, construye y refleja situaciones en las que algunos grupos e identidades sociales se sitúan en la posición del «otro» y denuncian una relación de opresión.

Pero la alteridad de este lenguaje también tiene varias formas, de modo que los discursos se presentan en muchas situaciones, en relación a varias identidades sociales. En este trabajo, describí algunas de las formas discursivas que se han construido en torno a la identidad de los afroamericanos y a la de las mujeres, pero podrían considerarse otras variaciones, como la que se construye en torno a la homosexualidad, o incluso la que constituye el discurso indigenista en México. Esta forma del lenguaje humanitario ha sostenido transformaciones sociales en la vida pública y las instituciones políticas. Describí, para las figuras del «otro» que analicé en el tercer capítulo, los desplazamientos de las fronteras entre lo público y lo privado y los cambios institucionales que se llevaron a cabo a partir de la articulación de estos discursos en el espacio público: los derechos civiles, las transformaciones de las regulaciones laborales, la discriminación positiva, el ascenso de las políticas de género, la liberalización del aborto y los cambios en las vestimentas femeninas y las prácticas sexuales, por ejemplo.

La tercera y última forma del lenguaje humanitario que consideré en esta investigación fue la que se usa en la esfera de la política internacional. Es una argumentación altamente mediatizada y, en muchas ocasiones, ambigua en su justificación y problemática en sus consecuencias. Se ha constituido, sin embargo, en

una de las maneras privilegiadas de la acción política en el ámbito internacional. Paradójicamente, es un discurso que desprecia el oficio político –las negociaciones, las presiones, los compromisos, las alianzas–, pero que no puede funcionar sin él: no sólo porque las dinámicas políticas también crean “emergencias humanitarias”, sino porque las estructuras estatales, las negociaciones políticas y el uso de las alianzas militares son lo que, finalmente, pacifican los conflictos y mantienen el orden internacional. Sin embargo, el lenguaje humanitario –la simplificación que opera sobre las realidades políticas y la movilización que logra mediante el uso de la emotividad y el recurso de los sentimientos– es una parte importante del funcionamiento político internacional.

Las emociones son, finalmente, elementos constitutivos del orden social cotidiano. El análisis de las características de los lenguajes y discursos que integran y articulan emociones y sentimientos ayuda a entender no sólo la estructura de relaciones e instituciones sociales, sino también la base simbólica sobre la que se construyen políticas nacionales e internacionales. En la configuración del orden político, las emociones no funcionan como argumentos irracionales, sino como elementos importantes de un sistema estructurado de comunicación, de construcción de identidades y de justificación de acciones. Los sentimientos no constituyen reacciones caprichosas o indisciplinadas, pues las expectativas y las interacciones sociales los moldean en formas considerables, y forman parte de las estructuras simbólicas y de las redes de significados que ordenan la vida de las sociedades. En este sentido, los ideales y los escándalos morales reflejan una estructura social particular, un conjunto de reglas que explican configuraciones y expectativas sociales.

Bibliografía

- ACHIN, Catherine, y Delphine Naudier, “Quand le torchon brûle”, *Télérama hors série. Mai 68 l’héritage*, 2008, pp. 48- 51.
- ADORNO, Theodor, *Consignas*, trad. de Ramón Bilbao, Buenos Aires, Amorrortu, 2003 (1969).
- BADINTER, Élisabeth, *Hombres/mujeres. Cómo salir del camino equivocado*, trad. de Marcos Mayer, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- BALDWIN, James, *Notes of a Native Son*, Nueva York, Bantam Books, 1964 (1955).
- _____, *The Fire Next Time*, Nueva York, The Modern Library, 1995 (1962).
- _____, Malcolm X, Martin Luther King, Jr., *Nous les nègres*, París, François Maspero, 1965.
- BARENBOIM, Daniel, “Gaza y el Año Nuevo. Carta abierta del director de orquesta hispanoargentino Daniel Barenboim ante los bombardeos de Israel en Gaza”, *El País*, Madrid, 31 de diciembre de 2008.
- DE BEAUVOIR, Simone, *El segundo sexo*, trad. de Pablo Palant, México, Alianza, 1997 (1949).
- BERLIN, Isaiah, *El sentido de la realidad: sobre las ideas y su historia*, trad. de Pedro Cifuentes, Madrid, Taurus, 1998 (1996).
- BERMAN, Paul, *A Tale of Two Utopias. The Political Journey of the Generation of 1968*, W.W Norton & Co., 1996.
- _____, *Power and the Idealists or, the Passion of Joschka Fischer and its Aftermath*, Nueva York- Londres, W.W. Norton & Company, 2007 (2005).
- BIGSBY, C.W.E., *Dada and Surrealism*, Londres, Methuen & Co, 1972.
- BLOOMFIELD, Lincoln P., “From Ideology to Program to Policy: Tracking the Carter Human Rights Policy”, *Journal of Policy Analysis and Management*, 1982, núm. 1, pp. 1- 12.
- BOURDIEU, Pierre, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil, 2001 (1982).
- BOURSEILLER, Christophe, *Histoire générale de l’ultra-gauche*, Paris, Denoël, 2003.
- BOZAL, Valeriano, *La construcción de la vanguardia 1850- 1939*, Madrid, Cuadernos para el diálogo, 1978.

- DE CHATEAUBRIAND, François-René, *Œuvres Romanesques et Voyages II*, Brujas, Gallimard, 1986.
- COOK, Bruce, *The Beat Generation*, Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1971.
- De la misère en milieu étudiant: considérée sous ses aspects économique, politique, psychologique, sexuel et notamment intellectuel et de quelques moyens pour y remédier*, disponible en <http://etudiantspascontents84.viabloga.com/news/de-la-misere-en-milieu-etudiant>.
- DEBORD, Guy, *La société du spectacle*, Paris, Gallimard, 1992 (1967).
- Declaration of Sentiments*, disponible en http://en.wikipedia.org/wiki/Declaration_of_Sentiments.
- Décret relatif aux attributions du secrétaire d'Etat auprès du Premier ministre, chargé de l'action humanitaire*, del 23 de agosto de 1988. Puede consultarse en <http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=LEGITEXT000006066896&dateTexte=20101208>.
- DEGROOT, Gerard J., *The Sixties Unplugged. A Kaleidoscopic History of a Disorderly Decade*, Massachusetts- Londres, Harvard University Press, 2008.
- Department of Education and Science, *Children and their Primary Schools. A Report of the Central Advisory Council for Education (England)*, Londres, 1967, disponible en <http://www.dg.dial.pipex.com/documents/plowden.shtml>.
- DOUGLAS, Mary, *Natural Symbols. Explorations in Cosmology*, Middlesex, Penguin, 1978 (1970).
- _____, *Rules and Meanings. The Anthropology of Everyday Knowledge*, Middlesex, Penguin, 1973.
- _____, *Implicit meanings. Essays in Anthropology*, Londres, Routledge, 1991 (1975).
- D'SOUZA, Dinesh, *The End of Racism. Principles for a Multiracial Society*, Nueva York, The Free Press, 1995.
- DUCHEN, Claire, *Feminism in France. From May '68 to Mitterrand*, Londres- Nueva York, Routledge & Kegan Paul, 1988 (1986).
- _____, (ed.), *French Connections. Voices from the Women's Movement in France*, Londres, The University of Massachusetts Press, 1987.
- ELIAS, Norbert, *The Civilizing Process*, Oxford, Blackwell Publishing, 2000 (1939).

- ESCALANTE Gonzalbo, Fernando, *La mirada de Dios. Estudio sobre la cultura del sufrimiento*, México, Paidós, 2000.
- FELDMAN, Gene, y Max Gartenberg (eds.), *The Beat Generation and the Angry Young Men*, Nueva York, The Citadel Press, 1958.
- FORSYTHE, David P., *Human Rights and U.S Policy: Congress Reconsidered*, University Presses of Florida, Gainesville, 1989 (1988).
- FOUCAULT, Michel, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, trad. de Elsa Cecilia Frost, México, Siglo XXI, 2008 (1966).
- _____, *La arqueología del saber*, trad. de Aurelio Garzón del Camino, México, Siglo XXI, 2006 (1969).
- _____, *El orden del discurso*, trad. de Alberto González Troyano, Barcelona, Tusquets, 1999 (1970).
- FREUD, Sigmund, *El malestar en la cultura*, trad. de Ramón Rey Ardid, Alianza, Madrid, 2003 (1930).
- FRIEDAN, Betty, *The Feminine Mystique*, Nueva York, Dell Publishing, 1963.
- GELLNER, Ernest, *Language and Solitude. Wittgenstein, Malinowski and the Habsburg Dilemma*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- GIDDENS, Anthony, *The Transformation of Intimacy. Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*, California, Stanford University Press, 1992.
- GINSBERG, Allen, "Howl", disponible en <http://www.wussu.com/poems/agh.htm>.
- GIOIA, Ted, "Jazz: The Aesthetics of Imperfection", *The Hudson Review*, 39 (1987), pp. 585- 600.
- _____, *The Imperfect Art. Reflections on Jazz and Modern Culture*, Stanford, Portable Stanford- Oxford University Press, 1988.
- _____, *Historia del jazz*, trad. de Paul Silles, México, Fondo de Cultura Económica, 2002 (1997).
- GITLIN, Todd, *The Sixties. Years of hope, days of rage*, Nueva York, Bantam Books, 1993 (1987).
- GLUCKSMANN, André, *La cocinera y el devorador de hombres. Ensayo sobre el Estado, el marxismo y los campos de concentración*, s.t., Barcelona, Madrágora, 1977 (1975).
- HALEY, Alex, *The Autobiography of Malcolm X*, Nueva York, Ballantine Books, 1978 (1964).

- HANISH, Carol, y Elizabeth Sutherland, "Women of the World Unite- We Have Nothing to Lose But Our Men", en *Notes from the First Year*, 1968, disponible en <http://scriptorium.lib.duke.edu/wlm/notes/>.
- HAYDEN, Casey, and Mary King, *Sex and Caste: A Kind of Memo from Casey Hayden and Mary King to a number of other women in the peace and freedom movements*, 1965, disponible en <http://www.lilithgallery.com/feminist/modern/Sex-and-Caste.html>.
- HERZOG, Dagmar, *Sex and Fascism. Memory and Morality in Twentieth-Century Germany*, New Jersey, Princeton University Press, 2005.
- HOBBSBAWM, Eric, *Historia del siglo XX, 1914- 1991*, trad. de Juan Faci et al., Barcelona, Crítica, 2003 (1994).
- HOLE, Judith, y Ellen Levine, *Rebirth of Feminism*, Nueva York, Quadrangle Books, 1971.
- HOLMES, John Clellon, "This is Beat Generation", *The New York Times Magazine*, 16 de noviembre de 1952. En línea, el texto está disponible en <http://www.litkicks.com/Texts/ThisIsBeatGen.html>.
- IGNATIEFF, Michael, *El honor del guerrero. Guerra étnica y conciencia moderna*, trad. de Pepa Linares, Madrid, Taurus, 1999 (1998).
- _____, *Los derechos humanos como política e idolatría*, trad. de Francisco Beltrán Adell, Bacerlona, Paidós, 2003 (2001).
- JOIGNOT, Frédéric, "Ceux qui font bouger les lignes. Mary Quant", *Le Monde 2 Hors-série. 1968 Révolutions*, 2008, pp. 90- 92.
- JUDT, Tony, *Postwar. A History of Europe since 1945*, Nueva York, Penguin Books, 2005.
- KOUCHNER, Bernard, *Le malheur des autres*, Paris, Odile Jacob, 1991.
- _____, *Les guerriers de la paix. Du Kosovo à l'Irak*, Paris, Grasset, 2004.
- LATOUR, Bruno, *War of the Worlds: What About Peace?*, Chicago, Prickly Paradigm Press, 2002.
- LEACH, Edmund, *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*, trad. de Juan Oliver Sánchez Fernández, Madrid, Siglo XXI, 1985 (1976).
- LEFORT, Claude, *Un homme en trop. Réflexions sur "L'Archipel du Goulag"*, Paris, Seuil, 1976.
- _____, *La invención democrática*, trad. de Irene Agoff, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990 (1981).
- LEVI-STRAUSS, Claude, *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1996 (1973).

- “L’offensive israélienne à Gaza, minute par minute”, *Le monde*, París, 6 de enero de 2009.
- LUTHER King, Jr., Martin, *Stride Toward Freedom. The Montgomery Story*, Nueva York, Harper & Row, 1958.
- _____, *Why We Can’t Wait*, s.l., Signet and Mentor Books, 1964.
- MALINOWSKI, Bronislaw, *Los argonautas del Pacífico occidental. Un estudio sobre comercio y aventura entre los indígenas de los archipiélagos de la Nueva Guinea Melanésica*, trad. de Antonio J. Desmots, Barcelona, Península, 2000 (1922).
- MARCUSE, Herbert, *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, trad. de Antonio Elorza, Ariel, México, 2004 (1964).
- MARWICK, Arthur, *The Sixties. Cultural Revolution in Britain, France, Italy and the United States c.1958- c.1974*, Nueva York, Oxford University Press, 1998.
- MARX, Karl, *Economic Philosophic Manuscripts of 1844*, Moscú, Foreign Languages Publishing House, 1961 (1932).
- MCGREA, Chris, “Why Israel’s War is driven by fear”, *The Observer*, Londres, 11 de enero de 2009.
- Médecins sans Frontières, “Farchana Nights”, <http://msf.ca/blogs/StevenC/2008/05/08/21/comment-page-1/>
- MUÑOZ, Juan Miguel, “Daniel Barenboim también es palestino”, *El País*, Madrid, 14 de enero de 2008.
- National Organization for Women, *The National Organization for Women's 1966 Statement of Purpose*, disponible en <http://www.now.org/history/purpos66.html>.
- NIETZSCHE, Friedrich, *El Anticristo*, trad. de Andres Sánchez-Pascual, Madrid, Alianza, 1989 (1888).
- OAKESHOTT, Michael, *El racionalismo en la política y otros ensayos*, trad. de Eduardo L. Suárez Galindo, México, FCE, 2000 (1962).
- PANOFSKY, Erwin, *Idea. Contribución a la historia de la teoría del arte*, trad. de María Teresa Pumarega, Madrid, Cátedra, 1977 (1924).
- The Plowden Report. Children and their Primary School*, disponible en <http://www.educationengland.org.uk/documents/plowden/index.html>.
- RAMÍREZ de Garay, Iván, *El lenguaje de la derecha radical europea*, México, El Colegio de México, 2008.

- RASKIN, Jonah, *American Scream. Allen Ginsberg's Howl and the Making of the Beat Generation*, Berkeley- Los Angeles, University of California Press, 2004.
- RIEFF, David, *A Bed for the Night. Humanitarianism in Crisis*, Nueva York, Simon & Schuster, 2002.
- ROSS, Kristin, *May 68 and its afterlives*, Chicago, The University of Chicago Press, 2002.
- ROTMAN, Patrick, *Mai 68 raconté à ceux qui ne l'ont pas vécu*, Seuil, 2008.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Las ensoñaciones del paseante solitario*, trad. de Mauro Armiño, Madrid, Alianza, 2008 (1782).
- _____, *Las Confesiones*, s.t, Madrid, Conaculta-Océano, 1999 (1782).
- _____, *Œuvres Complètes*, s.l., s.e., 1793.
- _____, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*, trad. de Antonio Pintor Ramos, Madrid, Tecnos, 2002.
- SACKS, Oliver, *El hombre que confundió a su mujer con un sombrero*, trad. de José Manuel Álvarez Flores, Barcelona, Anagrama, 2007 (1985).
- _____, *Veo una voz. Viaje al mundo de los sordos*, trad. de José Manuel Álvarez Flores, Barcelona, Anagrama, 2004 (1989).
- SAHLINS, Marshall, *Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica*, trad. de Gregorio Valdivia, Barcelona, Gedisa, 1997 (1976).
- “Sarkozy: un acuerdo para el fin de la ofensiva no está lejos”, *El País*, Madrid, 6 de enero de 2009.
- SARTRE, Jean-Paul, “Prefacio” en Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*, trad. de Julieta Campos, México, Fondo de Cultura Económica, 1972 (1961).
- DE SAUSSURE, Ferdinand, *Curso de lingüística general*, trad. de Mauro Armiño, México, Nuevomar, 1982 (1916).
- SIMMEL, Georg, *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, trad. de Salvador Mas, Barcelona, Península, 1998 (1957).
- _____, *On Individuality and Social Forms*, Chicago, The University of Chicago Press, 1971.
- SIMON, Pierre- Henri, “La critique de «la société du spectacle»”, *Le Monde* 2 Hors-série. 1968 Révolutions, 2008, p. 83.
- SONTAG, Susan, *Regarding the Pain of Others*, Nueva York, Picador, 2003.

- Students for a Democratic Society (SDS), *Port-Huron Statement*, 1962. El texto puede consultarse en línea en <http://www.campusactivism.org/server-new/uploads/porthuron.htm>.
- TRILLING, Lionel, *Sincerity and Authenticity*, Cambridge- Londres, Harvard University Press, 1972 (1971).
- United Nations General Assembly, A/RES/43/131, disponible en <http://www.un.org/documents/ga/res/43/a43r131.htm>
- United Nations General Assembly, A/RES/45/100, disponible en <http://www.un.org/documents/ga/res/45/a45r100.htm>
- United Nations Office for the Coordination of Humanitarian Affairs, “Gaza Humanitarian Situation Report. 2 January 2009”, consultado en <http://www.ochaopt.org/gazacrisis/index.php>.
- VALOCCHI, Steve, “The Emergence of the Integrationist Ideology in the Civil Rights Movement”, *Social Problems*, vol. 43 (1996), pp. 116- 130.
- WALZER, Michael, *Obligations. Essays on Disobedience, War and Citizenship*, Cambridge, Harvard University Press, 1970.
- WILDE, Oscar, *De Profundis and Other Writings*, Londres, Penguin, 1986.
- WINNOCK, Michel, *Le siècle des intellectuels*, Paris, Éditions du Seuil, 1999 (1997).
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. de Jacobo Muñoz e Isidro Reguera, Madrid, Alianza, 2003 (1921).
- _____, *Investigaciones filosóficas*, trad. de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, México, UNAM, 2003 (1958).
- WITTIG, Monique, Gillie Wittig, Marcia Rothenburg y Margaret Stephenson, “Combat pour la libération de la femme”, *L'Idiot international*, núm. 6, mayo 1970, disponible en [http://rebelles.overblog.com/pages/Chroniques du MLF premiers articles premiers journaux-931099.html](http://rebelles.overblog.com/pages/Chroniques_du_MLF_premiers_articles_premiers_journaux-931099.html).
- WITTKOWER, Rudolf, “Individualism in Art and Artists: A Renaissance Problem”, *Journal of the History of Ideas*, 22 (1961), p. 291- 302.
- WOLF, Christa, *Noticias sobre Christa T.*, trad. de María Nolla, Barcelona, Seix Barral, 1982 (1968).
- XIRAU, Ramón, y David Sobrevilla (eds.), *Estética*, Madrid, Trotta, 2003.

ZANCARINI-FOURNEL, Michelle, "Au commencement était l'ennui", *Télérama hors série*.
Mai 68 l'héritage, 2008, pp. 14-17.