

Morbosos, esnobs y adanistas

Contribución a la crítica de la izquierda como subcultura

Manuel de Elías Muñoz

Jesús Rodríguez Rojo

El propósito del presente documento es realizar una crítica vehemente pero necesaria a la izquierda. Antes de comenzar, es imprescindible aclarar de qué hablamos cuando hablamos de «la izquierda». Y es que no nos referimos a la acepción más usual (en el argot político) de este concepto. Los autores no estamos en contra de la redistribución de la renta, menos aún de valores como la libertad o la igualdad. Así como tampoco tenemos intención de hacer ningún tipo de desarrollo de estos conceptos. Situarnos en ese plano convertiría este texto en uno más entre tantos presuntos aportes teóricos o conceptuales al pensamiento crítico (bien necesarios, por otro lado). Nada más lejos de nuestra intención. Este es un artículo de vocación práctica, que aspira a apelar directamente a los sujetos a los cuales critica.

Cuando hablamos de izquierda hablamos de la izquierda «alternativa» realmente existente; del sentido común imperante en los espacios y colectivos adscritos a la defensa de los valores antes mencionados. Más en concreto, hablamos de la izquierda como una subcultura, es decir, como un conjunto de prácticas y valores que diferencian al susodicho grupo de personas del conjunto de la sociedad de la que forman parte (aun operando estas prácticas y valores dentro de una matriz cultural común). En este sentido, nuestra tarea aquí no es la de hacer una lectura diacrónica ni una genealogía histórica de la izquierda, sino una radiografía de lo que la izquierda es *hic et nunc*. Nos referimos, entonces, a la izquierda occidental contemporánea que conocemos.

Tampoco tratamos de hacer una crítica a una expresión concreta del concepto más general de izquierda, no pretendemos cuestionar la versión post-moderna o comunista de ésta; sino revisar aquellos elementos comunes a sus diferentes expresiones. Como veremos, las diferentes tribus que existen en esta subcultura, pese a sus más que reseñables diferencias, ostentan lugares comunes —esto es precisamente lo que llamamos «izquierda»— que, en nuestra opinión, merecen ser cuestionados radicalmente en aras de construir un sujeto político transformador que pueda aspirar a actuar sobre el conjunto social.

A lo largo de las próximas páginas, el lector encontrará (a veces de manera caricaturesca) diferentes carencias endémicas que presenta la izquierda para apelar al que ha sido tradicionalmente su «interlocutor» preferente: el pueblo (o la clase obrera, las clases populares, los oprimidos, etc.) propio del marco nacional/estatal en el que esta actúa. Sea porque se ha perdido en un viaje por inhóspitos y atractivos parajes donde habitan bravos colectivos (la exofilia); porque se ha convertido a sí misma en un esperpento respecto al sujeto apelado (el esnobismo); o porque ha renunciado a la comprensión de aquello que la rodea (el desprecio por la teoría), lo cierto es que la cuestión del sujeto se erige como un obstáculo insoslayable ante estos grupos que conforman «la izquierda».

1. La exofilia: La búsqueda de un sujeto «fuera»

Declaramos aquí el carácter exofílico de la izquierda, pero, cuando afirmamos que la izquierda es exofílica, ¿a qué nos referimos? En el ámbito psiquiátrico, exofílico es aquel que toma por fetiche lo inusual y/o lo bizarro¹ (esta última palabra en su acepción de «raro o extravagante»). Trasladado este concepto al orden político, nosotros llamaremos exofilia a la atracción por asuntos y sujetos políticos exóticos, es decir, lejanos (ya sea en un sentido geográfico o en un sentido sociocultural). Además, a lo exótico debemos añadir lo inusual, pues en ciertos casos el elemento atrayente está presente y es cercano, pero se torna escaso, infrecuente. En ese sentido nuestro concepto de exofilia también hace alusión al gusto o interés desmesurado por lo minoritario. Pero, ¿por qué decimos que la izquierda siente esta atracción por lo exótico y lo minoritario? Para explicar esto vamos a tratar algunos de esos objetos insólitos y extravagantes que hacen las delicias de la izquierda.

1.1. Los cosmopolitas: el malinchismo

En primer lugar, mencionaremos el aspecto más evidente de la exofilia en la izquierda: el malinchismo. Como es sabido, este término hace alusión a una suerte de «nacionalismo a la inversa», esto es, a un planteamiento político que niega las virtudes de la nación, región o civilización a la que uno pertenece, asumiendo que las características de otras naciones, regiones y civilizaciones son superiores. Pues bien, la izquierda que mejor conocemos, la izquierda patria, participa de este rasgo. Es habitual oír, cada vez que nuestro Gobierno o algún dirigente de la derecha hace alguna fechoría, eso de «país de pandereta», o cualquier expresión similar que sirva para señalar que nuestro pueblo adolece del desarrollo cultural, político y/o económico de otros pueblos de referencia (generalmente los países centro-europeos, anglosajones y escandinavos). Nos hemos acostumbrado a añadir la coletilla «este país» a cualquier análisis de cualquier fenómeno que, pasando por particular y genuinamente español, en realidad es universal o, en el mejor de los casos, occidental. Por ejemplo, hablamos de nuestra transición como un auténtico desastre (y realmente lo fue), y tendemos a poner como modelo a seguir las transiciones de otros países como Italia o Alemania. No nos adentraremos aquí en las vicisitudes de las transiciones italiana y alemana, pero no podemos dejar de apuntar que en este último país el Partido Comunista fue prohibido y muchos de sus miembros encarcelados. Por su parte, Italia conoció la intervención directa y explícita de EEUU, obligando al presidente De Gasperi a expulsar de su Gobierno a socialistas y comunistas. ¿Qué hubiera pasado si en España se hubieran ilegalizado y perseguido el PCE y el PSOE? Quizás, en nuestra obsesión por colocarnos los últimos de la fila, frente a las cultas e iluminadas naciones europeas, hemos hecho un análisis comparativo algo sesgado y exagerado. Y este asunto de las transiciones no es más que un ejemplo de un fenómeno más amplio, fenómeno que podríamos llamar «el mantra de los países del entorno», es decir, para buena parte de la izquierda (hablaremos más abajo de la contrapartida de este tipo de malinchismo), España (a.k.a. «Españistán») representa lo más reaccionario y atrasado de Europa, y debe imitar en todo momento las trayectorias políticas y culturales del resto de los países del Norte.

En definitiva, este complejo de inferioridad es el que nos hace incapaces de sentir algún tipo de apego y orgullo por nuestros pueblos, y nos conduce a practicar falsos

¹González Rodríguez, Silvia Pilar *et al.* (2005) «Las raras parafilias femeninas» (pp. 57-76) en Montejo, Angel Luis *et al.* *Sexualidad, psiquiatría y cultura*. Barcelona: Editorial glosa, p. 70.

internacionalismos. Estos falsos internacionalismos en realidad, al negar toda particularidad local (las naciones no existen o deben ser ignoradas), abren las puertas al cosmopolitismo, y éste, de facto, no es otra cosa que la identificación con el occidente globalizado, es decir, con los valores, usos y costumbres del imperialismo cultural americano y euro-alemán.

En cualquier caso, el problema de fondo reside en que, si caracterizamos a nuestra clase obrera nacional como reaccionaria o políticamente impotente, se hace difícil, si no imposible, tanto infundir optimismo en nuestros militantes y activistas, como articular cualquier tipo de discurso que pretenda una ruptura con la *troika* en clave de soberanía popular. Alguno nos dirá, con Marx en la mano, aquello de que «los pobres no tienen patria». Estos «audaces concededores de la obra de Marx», por alguna razón omiten que, inmediatamente después, el padre del Socialismo Científico afirma que «en la medida en que el proletariado debe conquistar en primer lugar el poder político [que a día de hoy sigue teniendo una forma nacional], elevarse a la condición de clase nacional, constituirse en nación, todavía es nacional»². Si bien es cierto que eso que llamamos España hace las veces de «cárcel de pueblos», no olvidemos que la situación de la Rusia zarista era análoga —si no peor— a la nuestra, y que Lenin nunca renegó de su nacionalidad, sino más bien al contrario:

¿Es ajeno a nosotros, proletarios conscientes rusos, el sentimiento de orgullo nacional? ¡Naturalmente que no! Amamos nuestra lengua y nuestra patria, nos esforzamos con todo nuestro empeño para que sus masas trabajadoras (es decir, las nueve décimas partes de su población) se eleven a una vida consciente de demócratas y socialistas [...] Nos invade el sentimiento de orgullo nacional, porque la nación rusa ha creado también una clase revolucionaria, ha demostrado también que es capaz de dar a la humanidad ejemplos formidables de lucha por la libertad y por el socialismo³.

La historia de nuestro país también es rica en esos «formidables ejemplos de lucha» que mencionaba el líder bolchevique, y no hay que olvidar los archiconocidos discursos patrióticos de José Díaz, Dolores Ibarruri, y otros dirigentes revolucionarios anteriores a la etapa franquista.

1.2. Antropólogos y exploradores: la nueva Malinche

Todo lo anterior es propio de la «izquierda tradicional»: eurocomunista y socialdemócrata. Una izquierda, de algún modo, más convencional, y que participa de algunas notas comunes con la derecha y con el conjunto del espectro político español. Ahora bien, en lo que a la izquierda alternativa respecta, el malinchismo no sólo se configura como propuesta anti-española, sino que alternativamente lo hace como un discurso anti-occidental. En la medida en que la clase obrera o las mujeres en general son sujetos cercanos, visibles y cotidianos, no se prestan fácilmente a ser idealizados. Generalmente se idealiza aquello que no se conoce, y la izquierda parece vivir una suerte de amor platónico con sujetos y categorías ajenos a su radio de acción. Hablamos aquí de la fijación con conflictos lejanos (Palestina, Corea, Kurdistán, Cuba, Venezuela, etc.), sujetos marginales, muy minoritarios o casi inexistentes en nuestras ciudades (alusión reiterada al feminismo negro, cuando del 10,7% de población inmigrante en nuestro país, sólo un 4,12% es de origen subsahariano⁴), y formas de

²Marx, Karl y Engels, Federico (2004) *El manifiesto comunista*. Madrid: Fundación Federico Engels, pp. 46-47

³Lenin, Vladimir (1961) «Sobre el orgullo nacional ruso» (pp. 680-683) en *Obras escogidas (I)*. Moscú: Progreso, p. 681

⁴Datos tomados del INE (<http://www.ine.es/jaxiT3/Datos.htm?t=9675>).

vida alternativas o incluso «pre-capitalistas», que son superfluas, cuando no reaccionarias, en lo que a la transformación revolucionaria de la realidad respecta (formas de economía artesanal, comunidades agrícolas, etc.).

Este tipo de exofilia malinchista deviene de un contexto histórico amplio en el que la clase obrera autóctona y tradicional: blanca, mayoritariamente hetero y cis-sexual; ha ido progresivamente abandonando su carácter combativo y revolucionario. Incluso, a medida que se consolidaba la sociedad civil y mermaba la conflictividad social, esta clase obrera autóctona se ha ido convirtiendo en depositaria y defensora de valores conservadores de todo tipo. Frente a esta derrota histórica del movimiento obrero y de la vieja izquierda, la respuesta ha sido la búsqueda de un sujeto más oprimido, y, por ende, presuntamente más revolucionario. Por ello la izquierda «ha salido a explorar» otros sujetos supuestamente menos contaminados por la ideología dominante, y «potencialmente» más dispuestos a subvertir el orden establecido; en palabras del que fuera uno de los gurús de esta nueva concepción de la izquierda, H. Marcuse: «Todavía existe el legendario héroe revolucionario que puede derrotar incluso a la televisión y la prensa: su mundo es el de los países subdesarrollados»⁵. Así, la izquierda ha «viajado» al tercer mundo en la búsqueda de nuevos actores y experiencias con las que recrearse. Por eso no es de extrañar que se discuta más sobre la situación de los indígenas de Chiapas o de los antifascistas ucranianos, que sobre la situación de las camareras, los mozos de almacén, las cuidadoras, o cualquier otro colectivo autóctono. Por otra parte, desde posiciones más ligadas a la ortodoxia tradicional, se observa cómo se otorga una importancia desmesurada a la «movilización contra el imperialismo». De ahí las tan inútiles, folclóricas y poco disruptivas manifestaciones de Rota y Morón, que se anticipan y preparan durante meses. A su vez, esto lleva a focalizar de forma excesiva e injustificada la crítica a la socialdemocracia en lo que a su «connivencia con el imperialismo» respecta. ¿Qué pretendemos decir con esto último? Se trata, por ejemplo, de que las acusaciones más mordaces que se vierten contra Podemos tengan que ver con su posición «tibia» en asuntos referentes a Siria o Venezuela (cuestiones que tienen poco o nada que ver con las necesidades acuciantes de la gente «sencilla» de nuestro entorno), y no tanto con asuntos clave de su programa social y económico (renta básica, política municipal, política energética, deuda soberana, etc.).

El problema fundamental de este enfoque es que se teoriza y se interpela a un sujeto que se encuentra fuera de nuestro radio de acción. Nuestras campañas, conferencias y actividades formativas sobre colectivos que son ajenos a nuestra cotidianidad nos terminan condenando a la parálisis política, pues no tenemos capacidad real de movilizar y politizar a los sectores mencionados. De poco o nada —según el caso— nos sirven las charlas sobre asuntos foráneos como el feminismo negro, el indigenismo o la cuestión nacional kurda, si con nuestros precarios medios a duras penas podemos incidir en los conflictos y debates que configuran la escena política «nacional» o doméstica.

Ahora bien, muchos de nuestros malinchistas de izquierdas —en concreto los que no han tenido la suerte de vivir en alguna de las naciones del Estado distintas a la española—, ante el oprobio de pertenecer a «la tan execrable nación española», han optado, no ya por buscar sujetos foráneos existentes, sino por inventarse sus propias identidades nacionales. Es el caso del nacionalismo andaluz. Antes de poner en cuestión este «movimiento» deberíamos hacer algunos comentarios acerca de qué entendemos por nación. La nación para nosotros tiene un carácter subjetivo, es decir, existe en la medida en la que así lo reivindiquen los habitantes de un territorio o los miembros de una comunidad, y no inmediatamente a causa de condicionantes

⁵ Marcuse, Herbert. (1971) *El hombre unidimensional*. Barcelona: Seix Barral, p. 101, nota 14.

objetivos o materiales (aunque éstos le sirvan de soporte legitimador). Citando un fragmento del famoso discurso de Renan titulado *¿Qué es una nación?* diremos que: «el hombre no es esclavo ni de su raza, ni de su lengua, ni de su religión, ni de los cursos de los ríos, ni de la dirección de las cadenas de montañas»⁶. El carácter subjetivo de la nación es, según otro teórico clásico de la materia, lo que lleva a un grupo de personas «a desear vivir bajo el mismo Gobierno; y a procurar que este Gobierno sea ejercido por ellos exclusivamente o por algunos de entre ellos»⁷. Es decir, la nación se conforma cuando un grupo de personas muestra el deseo de disponer de una organización política independiente, al margen de si tienen un dialecto, unas tradiciones o una historia propia. Pues bien, tras esta sucinta definición de lo que ha de entenderse por nación, es hora de ver qué hay de esto en la tierra de los que suscriben estas líneas: Andalucía. Según una encuesta realizada por el centro de estudios andaluces⁸, sólo un 0,7% de nuestra gente afirma no ser española; extraña nación andaluza ésta en la que la inmensa mayoría de sus miembros se sienten parte de una nación llamada España. Pero, no sólo es sumamente exigua la cantidad de andaluces que reniegan de la identidad española, sino que también — y a la luz de los resultados electorales que históricamente han obtenido y obtienen el Partido Andalucista, sus herederos y escisiones — lo es la cantidad de aquellos que defienden un proyecto soberanista. Esta curiosa tendencia nacionalista de la izquierda andaluza revela también otra manifestación exofílica a tener en cuenta: la emulación artificial de los procesos que tienen lugar en las otras naciones del Estado: Euskal Herria, Catalunya y Galiza. O lo que es lo mismo, no existiendo nada similar a un sentimiento nacional andaluz, nuestra izquierda «importa» los discursos y ademanes de las naciones oprimidas por el Estado español a una tierra que, mal que nos pese, es, de todo el Estado, una de las que mayor adhesión muestra a la identidad nacional española⁹.

1.3. Arqueólogos y conservadores: la izquierda de museo

En otros casos o «en otras izquierdas», si se prefiere la expresión, no opera un desplazamiento geográfico, sino más bien cronológico. Este es el caso de la izquierda más tradicional, es decir, de los partidos de «la izquierda comunista», fundamentalmente del PCE y sus escisiones. Estas expresiones de la izquierda varían mucho entre sí. Aquí nos encontramos desde los nostálgicos de la URSS y el Socialismo Real, que actúan casi como conservadores de museo: cuidando los símbolos, las fotografías y los registros de la época (de un modo francamente profesional en muchos casos); hasta esa izquierda de «ultratumba» más preocupada por restablecer la dignidad de los muertos que por reivindicar la de los vivos. No pretendemos con esto restar importancia a la necesaria intervención en asuntos relacionados con la memoria histórica, ni al conocimiento teórico y empírico de las bondades del socialismo real, sino mostrar nuestra sana preocupación por una izquierda cada vez más alejada de la clase obrera y los oprimidos de nuestro tiempo; en pos del homenaje, el debate y el activismo por y para las experiencias pasadas.

⁶Renan, Ernest (1988) *¿Qué es una nación? Carta a Strauss*. Madrid: Alianza, p. 83.

⁷Mill, John Stuart (1994) *Del gobierno representativo*. Madrid: Tecno, p. 182.

⁸Centro de Estudios Andaluces (2013) *Encuesta de la realidad social en Andalucía*. Sevilla: Fundación Pública Andaluza Centro de Estudios Andaluces, p. 9 (disponible en: https://www.centrodeestudiosandaluces.es/datos/actividades/ERSA_04122013.pdf).

⁹Cfr. Paredés Martín, Marta (n. d.) *El sentimiento identitario español*. Sevilla: Universidad Pablo de Olavide, p. 24 (disponible en: <http://www.fes-sociologia.com/files/congress/10/grupos-trabajo/ponencias/659.pdf>).

Cualquiera que haya sido militante de esta izquierda «conservacionista» sabe que una buena parte de su tiempo se invierte en homenajes florales, conmemoraciones y movilizaciones en torno a efemérides. Aquí no vale la tan manida excusa de «una cosa no quita la otra», pues el tiempo es finito, y si bien, una cosa no quita la otra, no podemos negar que una cosa merma y debilita a la otra. El militante medio de cualquiera de estas organizaciones ha participado en más actividades sobre la República, Blas Infante, la URSS, la represión fascista/franquista o la revolución cubana, que en acciones sindicales y barriales. El ejemplo más bizarro lo presenta esa izquierda «ultraortodoxa» que, tras una ardua labor «arqueológica», termina acumulando más datos sobre la Albania de Hoxha, la Rusia de Lenin o la España del 36 que sobre la realidad social propia de nuestro siglo. Y eso, trasladado al activismo, quizás explique por qué las manifestaciones del 6-D o del 14-A son las que más y mejor consiguen tensionar a la militancia de los partidos llamados comunistas.

En definitiva, cierta izquierda ha hecho de su propia historia un campo de batalla, o, mejor dicho, la auténtica guerra. Conocer la historia de nuestros movimientos, de nuestras derrotas y de nuestras victorias, es *conditio sine qua non* para una justa apreciación del momento en el que nos encontramos. No obstante estas tareas no deben convertirse en lo que se han convertido para buena parte de la izquierda, es decir, en rituales de socialización y catarsis colectiva que hacen del movimiento revolucionario algo muy parecido a una congregación religiosa.

1.4. El populismo negro, o el fetiche de la marginalidad

Con el ocaso del obrero tradicional como sujeto emancipatorio, aparecen nuevas «identidades», es decir, nuevos sujetos cuya posición dentro de la jerarquía social no deriva directamente de su posición en las relaciones sociales de producción. No hablamos aquí de explotados, sino de oprimidos, y, particularmente, de aquellos cuya opresión tiene mucho que ver con el estigma social que se les asocia. Aparecen ahora todo un elenco de categorías morbosas que van desde la prostituta al enfermo mental, pasando por el delincuente y el preso común. Hablamos de aquel sujeto en el que Bakunin, y con él buena parte de la tradición libertaria, veía cristalizada «toda la inteligencia y toda la fuerza de la futura revolución social»¹⁰. Sujeto al cual se considera revolucionario, no en virtud de su oposición consciente al orden establecido, sino porque se presume que su mismo *modus vivendi* se halla al margen del «sistema» y, por ende, contra éste.

Por eso, y partiendo de la definición que esboza Carlo Guinzburg en su libro *El queso y los gusanos*, decidimos llamar a estas «estrategias» políticas, «populismo negro»¹¹, es decir, una técnica discursiva que, en lugar de pretender aglutinar al mayor número posible de sujetos en torno a una noción amplia de «pueblo», selecciona una miríada de colectivos minoritarios que generan un alto grado de rechazo social (o que, sencillamente, resultan desconocidos para la mayoría). En lugar de conformar aquella amalgama amplia en la que casi cualquier persona podría incluirse (lo que ocurre con la estrategia populista convencional), lo que se pretende es justamente lo contrario: emplear denominaciones de las que la mayoría de la gente pretende alejarse.

Cierto es que poco queda ya de la tradición libertaria citada, así como de esos análisis foucaultianos que colocaban a presos, niños y enfermos en la vanguardia de la subversión, pero nuestra izquierda actual, partiendo de los presupuestos señalados,

¹⁰Bakunin, Mijail (2004) *Estatismo y anarquía*. Buenos Aire: Utopía libertaria, p.12.

¹¹Guinzburg, Carlo (1999) *El queso y los gusanos*. Barcelona: Muchnik, pp. 7-8.

ha construido curiosas y estafalarias teorías sobre el «capacitismo», el «especismo», etc. La mayoría de las veces estas teorías (o las reformulaciones que se hacen de teorías preexistentes) no pretenden otra cosa que visibilizar sujetos y exigir el reconocimiento de la identidad de éstos. Este enfoque «identitario» es grato y funcional para el neoliberalismo, pues lo que se reivindican son políticas de «coste 0», fundamentalmente conferencias, marchas y actividades de «concienciación». Las feministas *pro-sex* pasan más tiempo intentando «normalizar» el trabajo sexual que diseñando propuestas de regulación legal, o que participando en espacios formados por trabajadoras sexuales. Lo mismo se puede decir de las abolicionistas, más preocupadas por afianzar la identidad de la prostituta como víctima, que por diseñar las políticas económicas y sociales que conduzcan o se aproximen a la abolición. Y tanto las primeras como las segundas terminan invirtiendo un tiempo excesivo en un sector marginal de una categoría mucho más amplia como es la que conforman las mujeres. En lugar de poner el foco, por ejemplo, sobre las cuidadoras, quienes a tiempo completo o parcial, constituyen la inmensa mayoría de las mujeres, se pone sobre las prostitutas y trabajadoras sexuales en general, que representan un porcentaje bajísimo de la población femenina. Este ejemplo es uno de entre los muchos que podrían plantearse. No sólo desde el feminismo, sino desde el conjunto de la izquierda se está a la busca y captura de «mirlos blancos». El colectivo LGTBI« de izquierdas» debate de forma insistente sobre extrañas denominaciones sin correlato empírico reseñable —lo pansexual, el género fluido, etc.—. Cierta izquierda comunista padece un curioso complejo urbanita que le lleva a mostrar un interés desmedido o incluso a romantizar un ámbito rural cada vez más acotado en un país altamente urbanizado como el nuestro. Mientras que desde posiciones quizás más académicas, está esa izquierda que pretende politizar los trastornos de conducta (lo que en los 70 fue la esquizofrenia, hoy lo es, por ejemplo, el autismo). Así podríamos seguir indefinidamente. El problema principal aquí es que se pretende situar a la vanguardia de la lucha a sujetos estadísticamente muy minoritarios, y que, en muchos casos, padecen situaciones jurídicas o cognitivas (presos, discapacitados psíquicos) que les impiden ejercer el más mínimo grado de protagonismo político.

2. Marginalidad y esnobismo: espantando al sujeto

Debemos dedicar algunas líneas a analizar cómo la izquierda se «lee» a sí misma y, lo que es más importante, cómo es percibida por el sujeto al que, en nuestra opinión, debiera apelar. Miraremos ahora hacia dentro. Trataremos de desarrollar y comprender en una mínima profundidad aquello que caracteriza a la izquierda como una subcultura, tal y como hacíamos referencia al comienzo del artículo: la izquierda como un grupo de personas con elementos comunes, que se perciben a sí mismos y perciben a los demás de una forma peculiar.

2.1. Autoreferencialidad y gueto: de Prometeo a Narciso

Este sugerente título nos permite expresar de un modo gráfico y atractivo la transformación que el movimiento revolucionario ha ido experimentando a lo largo del siglo pasado. A medida que el movimiento iba acumulando experiencias, tradiciones y personajes ilustres, iba haciendo de este capital simbólico una seña de identidad. Hasta aquí todo parece razonable. El problema tiene lugar cuando, con la caída del Muro de Berlín y una serie de transformaciones socio-culturales (vinculadas a fenómenos como el post-fordismo y el neoliberalismo), el imaginario cultural sufre una

mutación drástica. Desde ese momento, aquellos símbolos que encendían las más abnegadas pasiones de militantes y activistas, se tornan caducos, estériles, y, en el peor de los casos, motivo de rechazo. Cuando se produce esta disociación entre el imaginario de la izquierda y el de la mayoría social, es cuando tiene lugar el fenómeno del gueto. La izquierda, en lugar de construir nuevos y evocadores significantes al calor de las nuevas luchas y experiencias —haciendo gala de la flexibilidad en la táctica que aconsejaba Lenin¹²—, ha preferido adoptar un tono altanero y petulante, condescendiente cuanto menos. Volviendo al título de este epígrafe: sí, inicialmente, nuestro movimiento pretendía dotar de análisis y herramientas de lucha (del fuego prometeico) a los desheredados, ahora, en un ensueño narcisista, prefiere distinguirse de éstos, sermonearlos, o mostrarse hostil y animoso.

Así es que asistimos a esa izquierda subcultural. Dicha izquierda —la única que conocemos a día de hoy— se antoja excesivamente autorreferencial, es decir, actúa como una suerte de sujeto egomaniaco que se designa insistente y patológicamente a sí mismo (sus luchas, sus figuras insignes, sus siglas, sus eventos, y hasta su lengua: el izquierdés¹³). La susodicha izquierda pretende articular la vida social en un eje de conflicto en el que se coloca ella misma, no ya frente a la burguesía, «el poder», o «el régimen», sino simple y llanamente contra aquello que ella no es, es decir, contra la norma. En relación a esto último, es menester reseñar que la izquierda angloparlante usa habitualmente en redes sociales como un epíteto descalificativo el término *normie*¹⁴, esto es, un diminutivo peyorativo de la palabra «normal».

Esta estrategia (consciente o no) de «autoexclusión» tiene su manifestación más rocambolesca en el concepto de «espacios liberados», lo que en un argot menos rimbombante podríamos denominar «espacios propios». Dentro de esta categoría más o menos amplia, en la que incluimos desde los locales de ocio alternativo hasta ciertos festivales de determinado tipo de música, podemos designar como modelo arquetípico las CSOAs, es decir, las «oKupas» y otros espacios de socialización y convivencia para activistas y «gente de izquierdas». Irónicamente, el adjetivo con el que se autodesignan estos espacios, «liberados», no deja de reflejar la filosofía de estos lugares, es decir, son espacios liberados, sí, liberados de la mayoría, de los *normies*. Aun admitiendo que las CSOAs y otras instituciones análogas presentan diferencias importantes entre sí, el mínimo común denominador reside en la producción y reproducción de estilos de vida alternativos. Estos estilos de vida alternativos se configuran en torno a una estética, una música y hasta una dieta (vegetarianismo, veganismo, consumo «responsable») que operan como un mecanismo de cierre de cara a la mayoría. Creemos que, para construir, politizar y organizar un sujeto político emancipatorio no es necesario, y de hecho no es pertinente, dotar al mismo de un carácter «estético» determinado. Es decir, la joven desempleada de barrio, el trabajador rural de un municipio pequeño, o la madre que cuida y trabaja, no tienen por qué escuchar La Raíz o Los Chicos del Maíz, ni por qué imbuirse en una gramática extravagante (el izquierdés), mucho menos tienen por qué cambiar Juan y Medio o el Betis por los huertos urbanos o la biodanza.

2.2. Los esnobismos de la izquierda

¹²Lenin, Vladimir. (1961) «Con motivo del cuarto aniversario de la revolución de octubre» (pp. 654-662) en *Obras escogidas (III)*. Moscú: Progreso, p. 661.

¹³Mazzoleni, Gianpetro (2010) *La comunicación política*. Madrid: Alianza Editorial, p. 128

¹⁴Navarro, Bitty (n. d.) «La 'alt-right' y la izquierda-Tumblr: marco histórico» disponible en: <https://medium.com/somos-enes/la-alt-right-y-la-izquierda-tumblr-marco-hist%C3%B3rico-45b75df1c87> (consultado el 22/04/2017)

Esta obsesión por diferenciarse y distinguirse en los gustos y aficiones del común de los mortales no es sino la versión izquierdista de un fenómeno más general que conocemos como «esnobismo». El esnobismo consistía originalmente en la imitación por parte de la burguesía y los sectores acaudalados de las clases medias de las prácticas y costumbres de la aristocracia. Con el paso del tiempo fue formándose la acepción moderna del término, es decir, un esnob es aquel que intenta a toda costa distinguirse de la mayoría social en sus gustos y aficiones. Pero el esnob no sólo «nada a contracorriente» de la mayoría en cuanto a preferencias y actitudes, sino que muestra abiertamente su desprecio por las de los demás, a quienes considera vulgares, rudos e incultos.

Definido el concepto de lo esnob, cabe preguntarse, ¿qué hay de ello en la izquierda? ¿Acaso eso de la izquierda no iba de solidarizarse con los pobres, que a la postre, son la mayoría? Si bien retóricamente la izquierda apela a un pueblo abstracto, lejano, e incluso imaginado, en lo que al pueblo realmente existente respecta no hace más que mostrarle su rechazo más visceral. Son muchos los ejemplos que se pueden dar: desde ese «laicismo» huero que se ceba con fiestas y costumbres populares en las que se emplean símbolos religiosos, hasta la encendida y sobredimensionada crítica a la «alienación» que producen el fútbol y la «telebasura» (como si el cine de culto te abriese de par en par las puertas de la percepción). Como decíamos en el epígrafe anterior, la izquierda ha desarrollado su propia estética: hay una música de izquierdas, un cine de izquierdas, una moda de izquierdas, etc. En ese sentido, podemos decir que la izquierda se ha «tribu-urbanizado», y por eso hemos definido a ésta como una subcultura. Pero no es una subcultura más, pues a diferencia de otras subculturas modernas como el hip hop, la izquierda produce un discurso explícitamente político. El esnobismo de este discurso de izquierdas está presente en muchos clichés, eslóganes y consignas. Es fácil visualizar el meme, la canción, la viñeta o el chascarrillo en el que desde la izquierda más activista y movilizadora se señala con desdén al arquetipo de ciudadano común, es decir, esa persona despolitizada o despreocupada por «las grandes causas». Esta estrofa de la canción «El caos perfecto» del conocido grupo punk Gatillazo refleja bastante bien este *ethos* izquierdista:

«Mientras el mundo sangra yo estoy en mi sofá. Y en vez de despertarme cambio de canal».

La izquierda, como vemos, en su delirio narcisista, se da a sí misma tales ínfulas de grandeza que se permite señalar y culpar a aquel que no hace del activismo su estilo de vida. Quizás porque no haya comprendido que para organizarse y movilizarse hay que tener ciertos recursos materiales e inmateriales, o quizás no sea más que una forma de expresar su superioridad moral frente a las «grandes masas». Es en este último caso en el que hablamos del «esnobismo de la izquierda». Los esnobistas de izquierdas parecen sentirse realmente cómodos en un mundo en el que sólo ellos detentan la verdad, mientras que el resto (sus familiares, vecinos, la gente sencilla de sus barrios, etc.) son etiquetados con un sin fin de denominaciones despectivas: borregos, fachas, cuñados, beatos, etc. Esta heroicidad que se atribuye la izquierda a sí misma enlaza históricamente con los grandilocuentes desatinos elitistas de algunos de los padres del pensamiento libertario en nuestro país y fuera de él. No en vano es en la izquierda libertaria donde las tendencias «contraculturales» son más acusadas. Algunos de los primeros y más eminentes teóricos de la izquierda libertaria española se expresaban en términos de muchedumbre «pobre e ignorante, supersticiosa, conservadora y reaccionaria»¹⁵ para referirse a las clases populares. Pero nosotros no

¹⁵Cit. en Álvarez Junco, José (1981) «La teoría política del anarquismo» (pp. 262-305) en Vallespín, Fernando (ed.) *Historia de la teoría política* Madrid: Alianza, p. 289.

juzgamos errónea esta práctica esnobista porque adolezcamos de una suerte de obrerismo dogmático, ni tampoco proponemos hacer ningún tipo de panegírico de las clases populares. Juzgamos esta forma de ser de la izquierda como inoperante precisamente porque la lleva a replegarse sobre sí misma, causando extrañeza o rechazo entre aquellos a quien se supone debiera apelar.

2.3. El esnobismo de la «normalización»

En cualquier caso, la crítica a esa «izquierda anacoreta» también ha germinado recientemente en las filas de algunas organizaciones y sectores del activismo. En particular, desde la irrupción de Podemos hasta esta parte, venimos observando en algunos espacios políticos una ruptura sana con el elitismo y el folclore sectario de la izquierda. No obstante, esta razonable rectificación en muchos casos ha degenerado en un nuevo esnobismo, un esnobismo de signo contrario. Llamaremos a este esnobismo inverso «esnobismo de la normalización». Entre ciertos sectores de Podemos se hace referencia de forma reiterada y casi espasmódica al «sentido común», haciendo una lectura superficial de la obra y el pensamiento de Antonio Gramsci. Olvidan o desconocen estos compañeros que Gramsci defendía, no un aparatoso encaje del socialismo y las ideas revolucionarias en el seno del contradictorio (y en ocasiones hasta reaccionario) sentido común, sino su superación partiendo de sí mismo. Es decir, la superación de ese sentido común contradictorio partiendo de lo que en él hay de progresivo: el «buen sentido»¹⁶. Nuestros compañeros de Podemos parecen confundir aquí la parte con el todo.

Si los esnobistas clásicos despreciaban y se alejaban de las costumbres populares para distanciarse del «ciudadano medio», éstos exaltan, romantizan y hasta sacralizan la cultura de masas, cuando no directamente a las propias masas, a las que consideran ontológicamente revolucionarias o subversivas. Estos esnobistas no buscan diferenciarse de la mayoría social, sino de la izquierda mayoritaria. Imbuidos en una febril fe del converso pretenden hacer de cualquier producto comercial una obra insigne del pensamiento crítico. Este esnobismo es la antítesis del «populismo negro», algo que podríamos llamar «populismo blanco». Si en el primer tipo de esnobismo, el fútbol idiotizaba y embrutecía, para estos esnobistas de la normalización ser aficionado al fútbol, hablar sobre ello y deducir estrategias políticas de su visionado y análisis, es un pre-requisito para organizar y politizar a las clases populares. Esta izquierda *friendly*, en un intento por mostrarse cercana a la gente común, termina haciendo un análisis de lo más naïf acerca de la cultura dominante. Para ellos la cultura de masas no es alienante, sino liberadora. Así, el *reggaeton* ya no es machista, sino el zenit de la liberación femenina. Las superproducciones americanas ya no son propaganda imperialista, sino tratados de ciencia política, y aquel ciudadano pasivo y despolitizado, otrora cuestionado y despreciado, ahora es un modelo a imitar (por ejemplo: cuando se emulan las formas de «los canis»).

¿Por qué esta estrategia es igualmente inútil, cuando no perniciosa? Pues por dos razones bien sencillas. Primero, porque se pierde el juicio crítico si se interpreta que todo aquello que sea consumido por «las masas» es algo digno de loa. Se olvida así, que la cultura de masas está (al igual que la cultura de la élite) profundamente mediada por la ideología, y que es un poderoso dispositivo de alienación. El esnobista de la normalización puede asumir que esto sea así, pero él, que se considera inmune a la propaganda, se puede permitir el lujo de consumir ciertos productos que no

¹⁶ Gramsci, Antonio (1974) *Antología. Selección, traducción y notas de Manuel Sacristán*. Madrid: Siglo XXI, p. 368

alterarán su sano juicio crítico. El esnobista de la normalización olvida aquello que decía Nietzsche de que «cuando uno mira al abismo, el abismo le devuelve la *mirada*». En segundo lugar, esta estrategia es perniciosa porque se basa en una evidente impostación de costumbres y ademanes que son impropios de quien los usa. La condición del esnobista de la normalización recuerda a esa circunstancia tan reiterada en el cine en la que un padre, para ganarse el favor o la confianza de sus hijos, intenta emplear el argot o la indumentaria de éstos. Nada tan ortopédico como un académico de Podemos, que no ha tenido interés por el fútbol en su vida, haciendo analogías políticas con un partido de Liga. Nada más vergonzoso que un pijo cosmopolita forzando un acento andaluz que no tiene. Cuando estos señores de la academia o el aparato juegan a ser quiénes no son, uno tiene la sensación de que están practicando una peculiar forma de turismo, el «turismo de clase». El problema aquí es que la reacción de las clases populares es, y con razón, la misma que manifestaban los hijos de aquel «padre moderno» en la analogía que hacíamos antes: la vergüenza ajena y la burla.

3. El desprecio por la teoría (y, por ende, por la capacidad de comprender el sujeto)

Tenemos la firme convicción de que el verdadero peligro no lo constituye el intento práctico sino el desarrollo teórico de las ideas comunistas, pues a los intentos prácticos, aunque sean masivos, se puede responder con cañones apenas se vuelven peligrosos, pero en cambio las ideas que nuestra inteligencia ha dominado, que nuestro ánimo ha conquistado, sobre las cuales el entendimiento ha forjado nuestra conciencia, son cadenas que no pueden arrancarse del corazón, son demonios que el hombre sólo puede doblegar sometiéndoseles¹⁷.

Marx *dixit*. La teoría es importante. Pensar es importante. Al fin y al cabo, como se suele decir, tan importante es avanzar como saber hacia dónde se va. Apenas hay quien niega semejantes asertos; incluso en el seno de la izquierda se reconoce que el desarrollo teórico, la «formación», es importante. Y, aun así, el desprecio (o desdén, según el caso) fáctico por la teoría campa a sus anchas por las organizaciones más importantes de nuestro país. Esto tiene implicaciones más allá de la ignorancia respecto a fechas, figuras o autores, a saber, la posibilidad misma de comprender y perfilar el sujeto revolucionario. ¿Cómo se llega a esto? Veamos.

3.1. La izquierda comunista: el dogma se hizo carne y habitó los Partidos

Entre las enjutas huestes de los Partidos Comunistas (con mayúsculas, claro) tiende a pensarse que, lo que había que pensar, ya está pensado. Cabría preguntarse por quién. La duda ofende. Las lúcidas mentes de Marx, Engels, Lenin y Stalin —o Trotsky, y/o Mao— ya en su día diagnosticaron los males que aquejan a nuestras sociedades y perfilaron las curas necesarias. En este razonamiento se escapa una inmensa cantidad de cosas, destaquemos algunas:

a. Incluso entre ese pequeño elenco de autores, encontramos contradicciones cuya solución dependerá de nuestras mentes. Además estos nombres suelen venir

¹⁷Marx, Karl (1983) «El comunismo y la Gaceta General de Augsburgo» (pp. 161-166) en *En defensa de la libertad. Los artículos de la Gaceta Renana 1842-1843*. Valencia: Fernando Torres, p. 165.

acompañados de un séquito de autores que pasan con más pena que gloria por nuestros esquemas mentales. Luxemburg, Hilferding o el Che suelen salir bien parados aunque rara vez tenemos siquiera una idea certera de qué venían a decir sus obras. Peor suerte corren personajes como Hegel, Feuerbach, Kautsky, Bujarin, los «izquierdistas» (cuyos nombres parecen no merecer siquiera ser conocidos), Plejanov y otros tantos que han pasado a la historia (de la izquierda) como estúpidos o derechistas, siendo la mayoría personajes de primer orden teórico.

b. Si reconocemos que Lenin (que escribe unos 50 años después de Marx) percibió cambios respecto al objeto de estudio marxiano, tendremos que reconocer que en los últimos 100 años se habrán producido cambios que merezcan nuestra atención. Con tamaña producción de teoría marxista como la que emana de las universidades, partidos y organizaciones revolucionarias, resulta sorprendente que sea difícil encontrar en el imaginario de los militantes nombres de autores marxistas que hayan escrito después de 1950; si decimos después de 1990, ya ni hablamos.

c. Quizás huelga recordarlo, pero son personas y, por tanto, falibles. Tal vez dijeron algo que, no solo requiere de actualización, sino que es simple y llanamente falso. Los escritos de Marx sobre Bolívar son un ejemplo muy evidente de que incluso los más destacables genios yerran. El hecho de que Marx careciese de información adecuada sobre este personaje ha de sumarse a los problemas de las fuentes antropológicas de Engels y a la más profunda ignorancia de la teoría económica de la que hacía gala Stalin.

Al obviar estos —y otros— «detalles» se acaba por reducir nuestras herramientas de análisis a un puñado de conceptos abstractos de escaso valor teórico. Esto contribuye a acentuar aún más los males de aquello que llamamos «izquierda de museo»: debido a la nostalgia de la heroicidad pasada y a la reducida capacidad de aprehender el mundo que les rodea, se terminan enajenando de su contexto en un desesperado intento por vivir gestas similares a las de sus referentes. Un ejemplo paradigmático es una escandalosa sobredimensión del problema «fascista»¹⁸. Se acusa de fascista a todo aquel grupo de personas que luce la insignia nacional o a todo comportamiento racista. Además, todo comportamiento estatal represivo asume este desafortunado calificativo. El problema de esto último reside no tanto en la notoria imprecisión conceptual, sino en la inmensa cesión teórica que porta esta actitud: la represión deja de ser algo consustancial al estado capitalista para tornarse en algo exterior a él, algo que este no aplica si no está dirigidos por «los fascistas». Cuando nos percatamos de que todos los gobiernos son represivos, el fascismo pasa, progresivamente, a significarlo todo y, finalmente, deja de ser una categoría útil para analizar nada.

No sorprende en este panorama observar que la formación ha sido sistemáticamente relegada a un segundo plano frente a la «organización», las «finanzas» o una versión adulterada de la «agitación y propaganda» en las organizaciones comunistas. Decimos

¹⁸El dirigente comunista italiano P. Togliatti expresaba esta idea con claridad: «Ante todo quiero examinar el error de generalización que se comete ordinariamente al hacer uso del término 'fascismo'. Se ha convertido ya en costumbre el designar con esta palabra toda forma de reacción. Cuando es detenido un compañero, cuando es brutalmente disuelta por la policía una manifestación obrera [...] en toda ocasión, en suma, en que son atacadas o violadas las llamadas libertades democráticas consagradas por las constituciones burguesas, se oye gritar: ¡Esto es el fascismo! ¡Estamos en pleno fascismo! Es preciso dejar las cosas bien claras: no se trata de una simple cuestión de terminología. Si se considera justo el aplicar la etiqueta de fascismo a toda forma de reacción, conforme. Mas no comprendo qué ventajas ello puede reportarnos, salvo, quizás, en lo que hace referencia a la agitación. Pero la realidad es otra cosa. El fascismo es una forma particular, específica de la reacción; y es necesario comprender perfectamente en qué consiste esa su particularidad» Cit. en Borón, Atilio (2003) *Estado, capitalismo y democracia en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO, p. 46.

que es una versión adulterada porque el propio Lenin¹⁹ señala que la propaganda consiste en profundizar muchas ideas en un grupo reducido de personas, mientras que la agitación tiene que ver con la difusión de pocas ideas entre un grupo mayor. Esta diferenciación se ha perdido hasta convertirse en un redundante «agit-prop» aislado de toda discusión de ideas. Esto es sintomático de un fenómeno común en la izquierda comunista, a saber, los eslóganes han usurpado el lugar de las categorías.

«Luchar, crear, poder popular» es una buena consigna. Rima y eso del poder popular suena a algo que emana de abajo, que tienen en cuenta a las mayorías, etc. Sin duda, es algo así a lo que aspiramos en una sociedad futura. No obstante, decir «poder popular» es decir poco, casi nada. Precisamente por eso es un buen eslogan. Y por eso no sirve para enfrentarnos a un problema tan serio como pensar una sociedad de hombres y mujeres libres que supere el capitalismo. Para ello tendríamos que dotar a esa noción de determinaciones hasta hacer de ella algo concreto y, obviamente, no será tan pegadizo; se parecerá a un enunciado extenso que requerirá de una notable cantidad de páginas para ser explicado. Este orden del proceso no siempre es respetado, de manera que surgen consignas que dejan mucho que desear. Cuando no son imprecisas («manos arriba, esto es un contrato»), son falsas («no es una crisis, es una estafa») y a veces incluso son algo elitistas («somos la generación más preparada de la historia»). Es cierto que es necesario que sean, al menos, imprecisas, para hacer que nuestras ideas sean algo accesible al que escucha. De lo que se trata es de suprimir las determinaciones de las ideas desarrolladas para hacerlas asequibles de una manera más simple y directa. No es menester, entonces, profundizar en la consigna, sino simplificar los conceptos. Es la consigna la que brota del concepto; derivando este del análisis de la realidad. La clave, entonces, está en el análisis.

3.2. La izquierda post-moderna, o la anti-ciencia crítica

La izquierda comunista, por lo demás, no monopoliza el desprecio a la teoría. La izquierda post-moderna no se queda atrás. El dogmatismo deja aquí paso al eclecticismo o al escepticismo. En definitiva: hay muchas verdades (complementarias en el mejor de los casos) o, simplemente, no hay verdad alguna. Para esta caterva de sujetos, la apariencia de la realidad y su esencia son idénticas, no hay «verdades ocultas» detrás de nuestra percepción. Y, puesto que esencia y apariencia son idénticas para ellos, la ciencia se les presenta como algo inútil²⁰. No es raro escuchar a pretendidos progresistas aseverar que la ciencia es una religión más. Claro, tampoco estamos ante personas especialmente incultas, de hecho, detentan una teoría interesante: la realidad no existe, solo hay percepciones que pueden divergir y converger: un terremoto será obra de los dioses si así lo cree la gente; la crisis será culpa de los ladrones si de esta manera lo piensa el pueblo; y así una y otra vez. Cuando eliminemos a los ladrones y vengan las crisis de nuevo, veremos cuál es la nueva idea predominante en el imaginario popular para dar cuenta de ellas. O, mejor, pensemos qué podemos inventarnos para que la gente lo crea, lo convierta en verdad, y ganemos nosotros. Las consignas asumen un peso mayor si cabe, dado que ahora no es que hagan las veces de teoría sino que toman el lugar de la realidad misma: de los científicos-activistas se pasa a los ingenieros de discurso y gurús en comunicación política.

Cabría preguntarse por qué y cómo las ideas de la post-modernidad han llegado a

¹⁹Lenin, Vladimir (1961) «¿Qué hacer?» (pp. 107-278) en *Obras escogidas (I)*. Op. cit., p. 172.

²⁰Cfr. Marx, Karl (1973) *El capital. Crítica de la economía política (III)*. Editorial de Ciencias Sociales: La Habana, p. 824.

situarse en una posición aventajada en los foros de izquierda —al menos de la izquierda académica— con semejante tipo de asertos. Una explicación adecuada es la que impregna el apartado anterior: la incompetencia que han demostrado sus potenciales rivales intelectuales. Para completar esa respuesta habría que revisar precisamente los (heterogéneos) argumentos propios de la post-modernidad. No es este el lugar de realizar una arqueología y desglose de su discurso (ya hay una importante cantidad de magníficos trabajos dedicados a tal empresa); nos conformaremos con destacar tan solo un aspecto común a la mayoría de pensadores de la post-modernidad: el formal.

Una famosa anécdota en el campo del trabajo sobre la post-modernidad relata la experiencia del físico Alan Sokal. En resumidas cuentas, este señor consiguió que aceptaran un artículo en una de las revistas más conocidas entre los círculos intelectuales de su época; lo llamativo es que el artículo carecía de todo fondo argumental y evidencia empírica: era un alegato presuntamente disruptivo en el campo de las matemáticas cuya mayor virtud era una retórica elaborada. Poco después fue el propio Alan quien reveló el engaño y, en base a tal experiencia escribió —junto con Jean Bricmont— su obra más conocida, *Imposturas intelectuales*²¹, donde se denuncia la crónica falta de evidencia contrastable tras las posturas de intelectuales tales como Lacan, Baudrillard y otros tantos. En todos estos casos, como sostienen los autores, se aderezan los enrevesados argumentos con un críptico vocabulario que hace las veces de parapeto intelectual (siempre se podrá decir que no le han entendido correctamente) y fuente (ilegítima) de sapiencia. Si no nos cree, le animamos a tomar en cualquier librería una de las obras de Foucault, Lyotard o cualquier otro prócer de la post-modernidad —o del post-estructuralismo, otra manera de decir básicamente lo mismo—, y a adentrarse en sus páginas. Seguramente encontrará entre ellas un sinfín de complejas construcciones semánticas y de constelaciones conceptuales que oscilan entre lo sugerente y lo vacío, dejando apenas posos de elementos inmediatamente cognoscibles, no digamos políticamente pragmáticos.

3.3. «Práctica» contra teoría: un falso dilema como lugar común de la izquierda

Curiosamente, las izquierdas comunista y post-moderna no solo coinciden en la apariencia, el desprecio a la teoría y a la ciencia, sino en sus consecuencias, en ambos casos aparece la primacía de la práctica.

La izquierda comunista entiende, acertadamente, que toda teoría está concebida para la práctica. Pero olvida dos elementos cruciales. El primero es que la formación, la propaganda, es una práctica política de primer orden, tanto como la pega de carteles o la asistencia a eventos. El segundo es que las mediaciones entre la teoría y la práctica no siempre son simples. Lenin decía que era necesario entender la *Ciencia de la lógica* de Hegel para entender *El capital*²². A su vez, entender *El capital* es útil para analizar la realidad de un país capitalista, a saber, Rusia. Sin entender la situación del capitalismo en Rusia, parece difícil redactar un programa viable y, sin él, toda propuesta revolucionaria sería utópica. Podemos imaginar qué tipo de conversaciones acosarían a Lenin si viviera hoy y, en medio de la crisis actual (como él hizo durante la I Guerra Mundial), dedicara su tiempo a leer a Hegel.

²¹Sokal, Alan y Bricmont, Jean (1999) *Imposturas intelectuales*. Barcelona: Paidós.

²²Lenin, Vladimir (1964) «Plan de la dialéctica de Hegel» (pp. 309-312) en *Obras completas (XXXVIII)*. La Habana: Editorial política, p. 311.

La virilidad inherente a la práctica manual e, incluso violenta, es erotizada; estas actividades son colocadas en el Olimpo de las «prácticas» revolucionarias mientras la reflexión pausada y sistemática es relegada a un segundo plano. Nos quedamos al Che que trabajaba por amor a la patria y con el que disparaba en Bolivia, no con el que criticaba los manuales económicos soviéticos; con el Stalin que dirigía tropas y presenciaba desfiles, no con el editor de publicaciones; imaginamos un Marx que se desgañaba en mítines de obreros fabriles y no al que se enclaustraba en las bibliotecas londinenses. Llevamos camisetas de Malcom X, Thomas Sankara o Salvador Allende, y no de Georg Lukács, Ernest Mandel o Paul Mattick. Un ejemplo de la erotización de la práctica, especialmente de la violenta, es el grotesco espectáculo que han protagonizado en los días previos a la redacción de este artículo algunos sectores de la izquierda comunista al vitorear a los taxistas (pequeños burgueses) que agredían a los trabajadores (obreros) de Cabify. El culto a la «práctica», reemplazando cualquier análisis teórico, hace que se enaltezca incluso la violencia de clase en nuestra contra.

La izquierda post-moderna, por su parte, desengañada ante la ciencia, se embarca en producir su particular forma de conocimiento: la experiencia personal. Dado que cada persona se encuentra sumida en un vórtice de opresiones que le es propio y que ha vivido de forma subjetiva, la actividad política prioritaria es reunirse con otras personas para compartir experiencias. Hasta aquí no hay ninguna mentira ni nada despreciable en sí mismo. Al contrario, este tipo de actividades ayuda a la cohesión y al conocimiento. El problema está en hacer teoría —aunque a veces no se diga que es eso lo que se hace— en base a estos grupos. Si la experiencia de una persona no es en absoluto representativa, la experiencia reunida de un pequeño grupo de personas con una gran cantidad de elementos en común (normalmente universitarias, socializadas en grupos similares, con aficiones y gustos similares...) no es mucho mejor. La ciencia consiste precisamente en superar la individualidad y entrar en lo «normal», en aquello que se repite en la mayoría de los casos, y en base a lo cual se puede deducir, por ejemplo que si cumples la condición A, lo normal es que te acontezca B. Si eres mujer, lo normal es que te sientas acosada en algún momento de tu vida. Si eres mujer y nunca lo has sentido, está bien, pero no puedes hacer política en base a esa experiencia. Es importante destacar que, para llegar al conocimiento científico, pertenecer al colectivo que quieres conocer no siempre resulta una ventaja epistemológica. Marx no vistió el mono de obrero fabril y de Beauvoir no se puede decir que sea de las mujeres que experimentaran más facetas del machismo; y ambos fueron pioneros en dar cuenta de realidades extendidas relativamente ajenas a sí mismos. Las personas que más saben de los indígenas de la selva del Amazonas —por poner un ejemplo— probablemente sean antropólogos occidentales y no integrantes de dichos grupos.

Todo esto se refleja por lo general en una actitud adanista: dado que se ignora o desprecia gran parte (casi todo) del conocimiento previo, cualquier movimiento o temática producida en la izquierda adquiere una pátina que lo disfraza de rompedor hallazgo. Así, no son pocos los debates que resurgen con vigor periódicamente; pareciera que toda generación de feministas está abocada a reemprender el debate de la prostitución y cada generación de comunistas el de las «clases medias» para vivir un eterno día de la marmota ideológico. Tampoco son desdeñables las prácticas o puntos programáticos que renacen una y otra vez de sus cenizas. Pareciera al final que tan solo existe la realidad que uno ha percibido, ni aquella a la que no se puede acceder directamente, ni aquella propia de otro tiempo. En última instancia, se trata de un exacerbado empirismo que deriva irremediablemente en amnesia colectiva. Salvo —como hemos visto— exóticas experiencias, la mayor parte de la experiencia colectiva es sistemáticamente obviada.

4. Consideraciones finales: hay vida más allá de la izquierda

A estas alturas, hemos recorrido el conjunto de problemas que, modestamente, diagnosticamos a este variopinto grupo de personas que hemos venido a llamar la «izquierda». A modo de resumen podemos decir que se trata de un conjunto de prácticas que han llevado a la desconexión de la pretendida vanguardia (punta de lanza, catalizador, etc.) de la revolución respecto del sujeto de la misma. La izquierda erotiza lo ajeno, lo lejano o lo minoritario a la vez que espanta a la abrumadora mayoría social autóctona que puebla el país al que ella misma pertenece. Vivir de cara al exterior, a la marginalidad o al calendario se ha convertido en la rutina de una parte importante de los activistas de nuestro entorno. Todo esto ha llegado al punto (o tal vez ha partido desde él) de despreciar el único medio que tenemos a nuestro alcance para transformar la realidad: su comprensión. No parece, entonces, que exista preocupación alguna por entender o acercarse al que, sin duda, es el sujeto al que podemos apelar de cara a establecer una sociedad futura que supere el capitalismo, el patriarcado, el racismo u otros sistemas de opresión articulados entre sí. La izquierda ha asumido costumbres solipsistas que la llevan a seguir corriendo, hacia adelante o hacia atrás, muy rápido o despacio, en la rueda de hámster en la que se ha convertido su día a día.

Sin embargo, como decimos, creemos que hay vida después de la izquierda. A continuación, y para terminar, aspiramos a ofrecer algunas proposiciones para dejar atrás esta subcultura.

En lo que a la localización del sujeto se refiere, no podemos perder de vista algo por otra parte evidente, y es que el marco cognitivo de nuestras sociedades sigue atrapado entre los moldes del Estado-nación. Aunque hay muestras más que significativas de solidaridad internacional y de lazos políticos y afectivos que trascienden las fronteras, son los grandes temas nacionales (elecciones generales, reformas legislativas, debates parlamentarios, dialéctica inter/intra-partidista) los que incentivan en primer lugar a la movilización popular. Como acertadamente advertían Marx y Engels allá por 1848: «Por su forma, aunque no por su contenido, la campaña del proletariado contra la burguesía empieza siendo nacional. Es lógico que el proletariado de cada país ajuste ante todo las cuentas con su propia burguesía»²³. Ha llovido mucho desde entonces, pero no tanto. El cosmopolitismo, el europeísmo y otras construcciones identitarias que rompen con las viejas demarcaciones nacionales sólo arraigan aún entre capas minoritarias y «particularmente instruidas» de nuestro país.

Pero también hay quién va más allá, y no es ya que apele a un sujeto transnacional, sino que directamente lo hace a un sujeto nacional exterior, perfectamente localizable: Venezuela, Siria, entre otros. No debemos dejar de comprender, apoyar y ejercer la solidaridad con los procesos y experiencias que tienen lugar en otras latitudes del globo. No obstante, debemos ser conscientes de que lo prioritario es hacer la revolución en nuestro entorno, y que para ello tenemos que, en primer lugar, comprender y ser parte de los procesos y experiencias que tienen lugar en el Estado español. Si no hemos hecho nuestras tareas en lo que a esto último se refiere, los análisis y debates sobre lejanos y exóticos procesos transformadores, no serán más que mero eruditismo fútil. Ya por 1917 Lenin denunciaba esta suerte de «internacionalismo homeopático» que en aquél entonces llevaba a muchos socialistas europeos a lanzar proclamas anti-imperialistas frente a la barbarie que tenía lugar en

²³Marx, Karl y Engels, Federico (2004) *Op. cit.*, p. 39

el extranjero, mientras colaboraban con los gerifaltes de la causa imperialista en las cuestiones de la política doméstica. Así, el líder bolchevique aseveraba en un conocido folleto que: «Sólo hay un internacionalismo efectivo, que consiste en entregarse por completo al desarrollo del movimiento revolucionario y de la lucha revolucionaria dentro del propio país»²⁴.

Aunque los autores de este artículo estamos convencidos de la necesidad de vacunarse contra «el mal de la malinche», con ello no pretendemos dotar a nuestro movimiento de tintes chauvinistas «a la francesa», sino empezar a pensarnos desde y en nuestro contexto. Dicho de forma jocosa: trabajar menos las cosmovisiones indígenas, y más las cosmovisiones del barrio. Estamos seguros de que en Latinoamérica hay muchos compañeros y compañeras suficientemente cualificadas y entregadas a la investigación de sus realidades nacionales. Nosotros no debemos preocuparnos tanto por la mapuche, el naxalita o el kurdo, y sí por la maestra, el camarero y el astillero de nuestra ciudad, pueblo o barrio. Además, en ningún caso debemos alimentar el viejo «complejo nacional», ese relato que la burguesía liberal ha construido, y en el que somos sistemáticamente considerados «incapaces para la modernidad», siempre a la zaga de esa Europa ilustrada. Las gentes que vivimos en el Estado Español y sus pueblos no somos congénita ni culturalmente más cretinos o reaccionarios que otros pueblos europeos, como cacareaba ese viejo cipayo de Ortega y Gasset²⁵. De nuestra capacidad de entender y respetar nuestra cultura nacional dependerá el éxito de nuestra misión tribúnica y pedagógica, en palabras de Giorgi Dimitrov:

La misión de educar a los obreros y a los trabajadores en el espíritu del internacionalismo proletario, es una de las tareas fundamentales de todos los partidos comunistas. Pero el que piense que esto le permite, e incluso le obliga a escupir en la cara a todos los sentimientos nacionales de las amplias masas trabajadoras, está muy lejos del verdadero bolchevismo y no ha comprendido nada de las enseñanzas de Lenin sobre la cuestión nacional²⁶.

Por otra parte, no sólo se trata de localizar el sujeto al que interpelar, sino de que dicha interpelación sea tal cosa, y no una prédica en el desierto. Como decíamos más arriba, si bien nuestro movimiento no debería derivar en ningún tipo de vanguardia contracultural, muchos menos debería ser un grupo de *hooligans* y apologetas de la cultura *pop*. De lo que se trata es de enfrentar críticamente el sentido común del mundo en el que vivimos, a la manera gramsciana, buscando y seleccionando las partes que, dentro del pensar y sentir mayoritario, conforman el «buen sentido». Como justamente apunta Georges Sorel: «*No cabe concebir la desaparición de la férula capitalista si no se supone la existencia de un ardiente sentimiento de rebelión que domina sin cesar al alma obrera*»²⁷. Pongámonos pues manos a la obra y busquemos y organicemos ese «ardiente sentimiento de rebelión» que hay en nuestros vecinos y nuestras compañeras de trabajo. No se trata por ello ni de renunciar a nuestras excentricidades y, tras un intenso proceso de depuración cultural, convertirnos en el «ciudadano medio»; ni de emprender la titánica y quimérica tarea de hacer de cada militante «el hombre y la mujer nueva» a golpe de predicar con el ejemplo, viviendo una epopeya «al margen del sistema». No hay que renunciar a los

²⁴Lenin, Vladimir (1961) «Las tareas del proletariado en nuestra revolución» (pp. 43-75) en *Obras escogidas (II)*. Moscú: Progreso, p. 60.

²⁵«[...] la larga figura de Don Quijote se encorva como un signo de interrogación; y es como un guardián del secreto español, del equívoco de la cultura española» decía el filósofo «regeneracionista». Cit. en Abellán, José Luís (2006) *Los secretos de Cervantes y el exilio de Don Quijote*. Madrid: Centro de Estudios Cervantinos, p. 61.

²⁶Dimitrov, Giorgi (1976) *Escritos sobre el fascismo*. Madrid: Akal, p. 109

²⁷Sorel, George (1976) *Reflexiones sobre la violencia*. Madrid: Alianza, p. 192.

principios, faltaría más, pero sí a una cierta gramática aristocrática que sólo sirve para distinguirnos formalmente de aquellos a los que se supone debemos emancipar. Dicho de otro modo: no se trata ni de convertir una canción de Daddy Yankee en un tratado revolucionario, ni mucho menos de ir por ahí anatemizando a la gente que escucha o baila reggaeton.

En relación al conocimiento científico, se trata, sencillamente, de recuperarlo. Necesitamos atender a la teoría que se está creando hoy y a la que se ha creado hasta ahora. Esto requiere un esfuerzo que, obviamente, no puede ser realizado más que colectivamente en un proceso en el que no todo activista puede o debe participar. Los grupos de trabajo que deben formarse —y que, de hecho, se han formado en muchos contextos— se encargarán de tareas más o menos tediosas que requerirán de facultades especializadas. Hay que trabajar con datos y con un volumen de bibliografía que necesariamente debe sintetizarse y simplificarse hasta conectar con la «práctica política inmediatamente transformadora». ¿Situarse a los intelectuales en un pedestal que se erija sobre el movimiento político en general? No. Ni siquiera pensamos que deban ser ellos los que estén a la cabeza de las luchas. Pero desde luego, sí reconocer que al conocimiento no se accede espontáneamente a través de la experiencia de cada uno de nosotros. El éxito en tal empresa —la de analizar adecuadamente la realidad— debe pasar necesariamente por el restablecimiento del romance entre la academia y el activismo: hoy existen una infinidad de autores dignos de tomar en consideración que, aún situándose más cerca de los departamentos de sociología, economía o filosofía que del organismo de formación de algún partido, han dedicado sus vidas al estudio de la realidad social. Pensar que asistiendo a manifestaciones y reuniones de militantes vamos a comprender mejor nuestra sociedad es a todas luces descabellado.

Después de este recorrido, no podemos sino concluir que hay que dejar atrás la izquierda, abandonarla; sin que esto quiera decir dejar de ser comunistas, feministas, anarquistas o cualquier otra cosa. Aspirar de nuevo a tomar las riendas de la transformación social radical es nuestro punto de partida y de llegada. Debemos abandonar la rueda de hámster en la que corríamos sin avanzar para pisar el desagradable fango en el que se mueven nuestros conciudadanos. Será tedioso, porque lo es; si no lo fuera, no habiéramos acabado enclaustrándonos en nuestros confortables grupúsculos, pero parece que es lo que hay que hacer. Y todavía habrá quien diga que la izquierda ha sido secuestrada por la socialdemocracia, la posmodernidad o el reformismo, que lo que toca es dar la pelea por recuperar ese viejo significativo. No podemos más que mirar con cierta ternura y condescendencia a estos compañeros. Socialdemócratas, postmodernos, anarquistas, comunistas, y hasta algunos liberales, peleándose como una auténtica jauría de hienas por ese cadáver putrefacto que es la izquierda. No vamos a participar en esa pugna, los autores de este artículo pensamos que ya va siendo hora de cambiar el menú.