Cuadernos de Investigación de a.d.u.m. Nº 5
ISSN: 1668-9527

Genealogía del quilombo.

Una exploración profana sobre algunos significados del 2001

Lazo social, 2001 y después

Genealogía del quilombo.

Una exploración profana sobre algunos significados del 2001[1]

Por Germán J. Pérez[2]

Todavía resulta habitual escuchar esa denominación como referencia plena. Sucede por caso en un viaje en taxi o charlando despreocupadamente con algún amigo que se refiere a las jornadas de diciembre de 2001 como "el quilombo": "compré la casa antes del quilombo", "estaba ahorrando para cambiar el auto y me agarró el quilombo", "cambié de trabajo después del quilombo", etc. Si compartimos que el lenguaje ordinario constituye el juego donde se traman los significados con la experiencia colectiva, quizá la palabra encierre, y revele, algo acerca de lo que todavía nos preguntamos sobre la crisis, sus formas y significados.

Se sabe que el vocablo procede del lunfardo donde su uso remite a un cierto ethos prostibulario dominado por el caos y la contaminación, el desorden y la consiguiente transmutación de las personalidades y las jerarquías, el efecto carnavalesco de la risa irónica en el vacío de la regulación social establecida. Porque hay algo irremisiblemente festivo en la experiencia del quilombo, una liberación instantánea y pagana, un gasto improductivo, una sucesión infinita de máscaras que carcomen la esencia de una identidad consolidada. El quilombo, más que una transformación o una revolución, configura una suspensión en vacío, destituye, no instituye ni constituye. Es más ruido que sentido, más síntoma que motivo.

Esa forma abismal de destitución de los vínculos que regulan la convivencia social es lo que se connota cuando se habla del quilombo. Y la Argentina fue un quilombo en aquellos meses de diciembre de 2001 y enero de 2002. Vínculos sociales básicos, elementales, fueron desarticulados. Veamos: el dinero, por la proliferación de las pseudomonedas provinciales y nacionales, la propiedad, por el espectro de los saqueos generalizados y por la confiscación de los depósitos curiosamente denominada "corralito" -otra joya de la lengua de la crisis que no ha recibido aún el interés hermenéutico que merece-, y, last but not least, la autoridad política por el atronador cuestionamiento a la declaración del estado de sitio y la posterior incertidumbre acerca de la recomposición de un mero atisbo de gobierno. Una sociedad que ha perdido esas referencias, insisto: dinero, propiedad, autoridad política, es, inevitablemente, un flor de quilombo.

El problema que enfrentamos, particularmente los que dedicamos nuestros esfuerzos a desarrollar un pensamiento crítico sobre los fenómenos sociales, es cómo pensar el quilombo. En este punto, la dificultad se agrava porque hemos participado del epicentro y aún somos parte de la estela del quilombo. Nos compromete de una manera que dificulta la necesaria distinción entre lo biográfico y lo histórico, dos registros narrativos de problemática convergencia. Se ha restaurado cierta autoridad gubernamental pero todos, incluso y principalmente el gobierno, que le teme como a una catástrofe inminente y ominosa, seguimos investidos por el quilombo. Y, como decíamos más arriba, en la medida en que el quilombo es síntoma destituyente más que proceso instituyente -reformista o revolucionario, para el caso da lo mismo- estamos perplejos ante la dificultad de narrarlo, de colocarlo en una trama que le restituya un significado histórico a partir del cual reorganizar nuestras experiencias y expectativas como sociedad. Más que revelar una novedad, el quilombo instala una espera sin futuro; como poéticamente lo ha descripto Horacio González (2002): se presenta como una "nada inspiradora".

Es por esto que en general las diversas apropiaciones del 2001, en particular las generadas por los medios de comunicación, que fungen como importantes máquinas narrativas en nuestras ágoras mediáticas, nos resultan vacuas e insatisfactorias. Cada aniversario irremediablemente la liturgia periodística reabre el expediente para recordarnos que ya no queda nada, o queda muy poco, de aquella movilización trágica, gozosa y enquilombada. Ya no hay cacerolas -aunque en los últimos días se han escuchado algunos tañidos-, ni asambleas, ni piquetes -¿o deberíamos decir piqueteros?-; se fueron algunos pero la gran mayoría se recicló y ahora apoya fervientemente las causas populares. Un poco perturbados por la supuesta evidencia nos invade el desasosiego y nos preguntamos si efectivamente fuimos parte de una ilusión de cambio social cuyo poder transformador capituló ante la normalización económica y financiera.

1.- Este texto es una parte del primer capítulo del libro: Sebastián Pereyra, Germán J. Pérez y Federico Schuster (editores): La huella piquetera. Avatares de las organizaciones de desocupados post crisis de 2001, La Plata, Ediciones Al Margen, 2008 (en prensa).

2.- . Profesor de la carrera de Sociología de la UNMDP e investigador del Instituto Gino Germani (UBA)

La envergadura del recuerdo inmediato de aquellos tiempos extraordinarios empaña la comprensión de que, en realidad y bien visto, un fenómeno de movilización abierta con semejante compromiso y dedicación de tiempo a lo público -asambleas en los barrios, movilizaciones, cacerolazos, entre otras formas de acción y deliberación directas- por definición está seriamente restringido en su extensión temporal en una sociedad estructurada según un modo de producción que concentra la reproducción de las condiciones materiales de vida en el tiempo privado -en varios sentidos- del trabajo asalariado. Si se piensa de esta forma, con cierta conciencia sociológica de los costos de la acción colectiva, entonces lo que se nos revela es lo contrario; la magnífica persistencia de las secuelas del quilombo en las calles de los principales centros urbanos del país durante casi todo el año 2002. Contra el sentido común mediático, la imaginación sociológica nos coloca ante la pregunta inversa: ¿cómo pudo durar tanto un experimento de acción colectiva sin organización externa ni rumbo definido, llevado adelante por actores con identidades tan frágiles como "caceroleros", "piqueteros", ahorristas", "asambleístas", etc.?

El problema, según venimos argumentando, es que la cuestión está mal planteada. La perplejidad no procede del agotamiento del imaginario destituyente del 2001 sino de la dificultad para interpretar su huella; dicho de otro modo, en buena medida no podemos pensar la historia del 2001 porque todavía no es historia. Es acontecimiento que escande sus preguntas interrogando e informando las formas políticas del presente. Su estatuto es el del quilombo, la suspensión en abismo de un régimen político de gobierno y social de acumulación cuya argamasa se fraguó en el modelo de representación delegativa (O'Donnell, 2004) del menemismo y cuyo origen es preciso remontar a los años siniestros de la dictadura. Un recurrente pacto hobbesiano sustentó la transición democrática bajo la amenaza del golpe de estado y el estallido hiperinflacionario, sucesivamente. El miedo, esa pasión política, fue consustancial al pacto democrático hasta concentrar los recursos de toma de decisiones en una elite de tecnócratas y plutócratas que garantizaron la estabilidad económica a través de la destrucción de los soportes de constitución de ciudadanía en tres niveles dramáticamente concurrentes. En el plano de los derechos civiles, como consecuencia de la trasgresión de los controles republicanos operada por sucesivos gobiernos en su afán de aumentar sus prerrogativas y el manejo discrecional de la gestión pública, en el plano de los derechos políticos, por la aguda crisis de representación de un sistema político fragmentado y atravesado por la puja de intereses sectoriales sin prospectivas programáticas ni posiciones ideológicas claras y, finalmente, en el plano de los derechos sociales, como resultado del desmantelamiento del estado social y la destrucción del mercado laboral.

Diciembre de 2001 indica el fin de ese miedo porque finalmente la sociedad estalló, pero asumiendo un protagonismo novedoso. Significa, asimismo, el fin de la transición a la democracia en la medida en que el quilombo reveló que las mencionadas amenazas desestabilizadoras -el golpe institucional y el estallido hiperinflacionario con sus variadas declinaciones: obediencia debida, punto final, "felices pascuas", "economía de guerra", indultos, limitaciones al derecho de huelga, "revolución productiva", flexibilización laboral, ajuste estructural, déficit cero, blindaje, "corralito y corralón", entre (muchas) otras-, habían generado durante la transición democrática la mutilación de los fundamentos deliberativos y representativos del régimen político que se disponían a salvar. Parafraseando a uno de los presidentes de aquella endemoniada sucesión, la envergadura de la crisis nos mostró que estábamos condenados a la democracia más allá de la escala de la catástrofe; ahora bien, ante esa evidencia: ¿qué significa una democracia no tutelada y participativa?

Ahí reside la huella. Lo que el quilombo aún envía es el desafío de construcción de nuevas gramáticas políticas que rearticulen el vínculo político siguiendo el rastro de esa suerte de "laboratorio", según la feliz caracterización de Eduardo Grüner (2005), que simboliza el 2001 y cuya genealogía podemos remontar al ciclo de luchas populares surgidas a partir de 1997. Señalemos algunas de esas experiencias. La autoorganización comunitaria y la autogestión obrera como formas de enfocar las transformaciones del trabajo en el capitalismo postfordista; la dinámica asamblearia como cuestionamiento a las formas delegativas del vínculo político -clientelares y/o patrimonialistas- apuntando a un proceso de conformación autónomo de la voluntad política; la difusión de un lenguaje de derechos que indique la exterioridad irreductible entre justicia y poder político con el propósito de ensanchar los márgenes de un espacio público democrático; y, como corolario, un despliegue pluralista del sujeto popular que promueva la multiplicación y articulación de las luchas más que su fusión e integración corporativa al aparato del estado.

Estos rasgos de horizontalidad y multiplicidad han sido discutidos en la denominada "nueva izquierda" apelando a una categoría que designa al nuevo sujeto del cambio: la multitud. Si bien el debate generado alrededor de este concepto ha permitido desarrollar una enriquecedora descripción fenomenológica de muchos de los rasgos de la movilización que analizamos, creemos, sin embargo, que lo que más arriba denominamos nuevas gramáticas políticas no están ajenas al juego de la representación ni al desafío de pensar y producir una renovada

institucionalidad democrática. Lejos estamos de considerar que el despliegue inmanente y espontáneo de las fuerzas productivas inmateriales conduce a formas más emancipadas del vínculo político. Por el contrario, consideramos que la representación política sigue configurando el dispositivo a través del cual los sujetos políticos son interpelados y proyectados en el intervalo entre las identidades definidas por la estructura social o la superestructura jurídica, produciendo el efecto que Jacques Rancière (2006) denomina "suplementación política": la subversión de la imagen de la comunidad como aritmética cerrada de las partes y las funciones. Hay en esto otra enseñanza: toda práctica radicalmente democrática está habitada por la huella inefable del quilombo.

Más aún en un contexto de crisis de los representables (Grüner, 2005). Pueblo, clase, ciudadano, son conceptos equívocos y polémicos que han permitido articular la acción colectiva en procesos políticos transformadores a través de la representación /interpelación política, sustentando el desarrollo de reglas de deliberación y toma de decisiones que configuraron formas institucionales emancipatorias. Diciembre de 2001 insiste como un sonoro interrogante por esos nombres y esas gramáticas aún inciertas.

Referencias:

González, Horacio (2002): "Problemas y desafíos", en 19 y 20: Apuntes para un nuevo protagonismo social, Buenos Aires, Ediciones de mano en mano.

Grüner, Eduardo (2005): "Del experimento al laboratorio, y regreso. Argentina, o el conflicto de las representaciones", en La Cosa política o el acecho de lo Real, Buenos Aires, Paidós.

O'Donnell, Guillermo (2004): "¿Democracia delegativa?", en Contrapuntos, Buenos Aires, Paidós.

Rancière, Jacques (2006): El odio a la democracia, Buenos Aires, Amorrortu.

Lazo social, 2001 y después

Introducción

Es bastante sabido en el campo de las ciencias sociales y políticas que una de las principales características de los clásicos es su capacidad para pensar el presente. Esto es, un clásico es tal cuando sus explicaciones logran trascender el las inquietudes del tiempo en el cuál fueron escritos y permiten echar luz sobre problemáticas del presente. Ésta es justamente una de las características de los textos de Durkheim, sus desarrollos teóricos y metodológicos sirvieron y sirven para pensar más allá (o más acá) de la compleja realidad francesa de fines del siglo XIX. En este trabajo nos proponemos ensayar una explicación que, sin llegar a ser enteramente durkheimniana, intente utilizar una de las categorías centrales desarrolladas por este autor para pensar los sucesos que sacudieron al país hacia fines del 2001 y a lo largo del 2002. El concepto de "lazo social", central en el desarrollo de obra El Suicidio va a servirnos en las líneas siguientes para pensar los sucesos del 19 y 20 de diciembre y los reacomodamientos entre el 2002 y 2003. Sin embargo, no será ésta la única categoría con la que trabajaremos. Consideramos que una teoría del lazo social se complementa, al tiempo que se complejiza con los aportes teóricos posteriores que harán Antonio Gramsci con su desarrollos sobre la "hegemonía" y Alexis de Tocqueville con su dogma igualitario.

El lazo social, o el eterno retorno de la teoría

Comenzar estas reflexiones desde la teoría puede parecer un ejercicio de erudición inútil, sin embargo sostenemos que luego de diciembre del 2001 es necesario repensar las categorías desde las cuales las ciencias sociales piensan lo social. Las preguntas que obligan ese giro teórico podrían plantearse más o menos de la siguiente manera ¿Cómo pensar una crisis que, entre otras cosas, pone en cuestión las categorías mismas que permitían articular explicaciones convincentes –para las ciencias sociales- sobre los sentidos, límites y posibilidades de lo social?; dicho en otros términos, ¿cómo pensar un proceso cuya principal particularidad es poner en cuestión una comunidad de concepciones del mundo suscriptas no sólo por las ciencias sociales sino (hay que decirlo) por la sociedad en su conjunto?. La crisis del 2001 y que transitó holgadamente el 2002, es algo más que una "crisis de coyunturas", como diría Gramsci, se trata en efecto de una crisis de una forma de comprender lo social, una verdadera "crisis orgánica", una puesta en cuestión de las formas válidas en las que se piensa lo político y lo social. Lo que entra en crisis en las jornadas del 19 y 20 es la política en su conjunto, pero más que la política son las palabras que permiten articular lo político.

Justamente eso es lo que sucede cuando una cálida noche de diciembre del 2001 un presidente constitucional se

comunica por Cadena Nacional de Radio y Televisión y después de decretar un Estado de Sitio genera en la sociedad una reacción completamente "fuera de libreto". Los "vecinos" salen a la calle con una cacerola en la mano y marchan, masivamente hacia la plaza de mayo. La "gente", que las ciencias sociales interpelaba en los noventas en sus estudios sobre el voto y que daban voz a una "opinión pública" hipermercantilizada desoía el decreto y asaltaba las "instituciones" en las que los cientistas sociales (subvencionados por becas de las más diversas instituciones, estatales o privadas) leían las "reformas del estado". La noche vieja del 2001 se volvió realmente vieja. Las palabras, los pactos, los consensos y los lazos de casi una década de neoliberalismo eran puestos en cuestión, el clamor "que se vallan todos, que no quede, ni uno solo" sintetiza el humor social del 2002, un "humor" (también hay que decirlo) que no necesariamente movilizaba los sentimientos más republicanos de la civilidad. En efecto, la consigna "que se vayan todos" venía siendo impulsada mediáticamente desde la segunda mitad de los años noventa, desde los sectores más reaccionarios de la sociedad. Dicho esto volvemos a pregunta que planteáramos más arriba y vemos cómo se revaloriza y se complejiza, ¿Cómo pensar algo cuando todo esta en cuestión? ¿Cómo pensar sociológicamente o políticamente cuando las propias categorías de ciencias sociales están en cuestión? Es aquí cuando es necesario repensar ciertas categorías llamadas clásicas de las ciencias sociales.

La piedra de toque inicial la encontramos en una categoría tan rica como la del lazo social. Emile Durkheim, desarrolla su teoría de lo social en un contexto en el que justamente lo social se encuentra profundamente conmovido. Publicado en 1897, El Suicido no escapa a los debates que surgen con motivo de la Revolución Francesa y, en ese sentido, el problema de esa nueva sociedad y del lazo social comienza a ser una cuestión central en la obra. En este punto es interesante destacar los contrapuntos con otros pensadores que razonaron también el problema del lazo social en la convulsionada Francia de fines del siglo XIX.

Una de las primeras perspectivas de análisis que nos interesa destacar cuando ponemos sobre relieve los análisis de los procesos sociales de la Francia finisecular, es la retrógrada o conservadora que plantea Bonald quien, bramando contra la Revolución, realizará una "defensa y una reivindicación plañideras de los lazos sociales comunitarios destruidos por los utopistas y los violentos" (De Ipola, 1997: 28) Así Bonald reclamará nostálgicamente la recomposición de un lazo social, no cualquiera claro, es necesario recuperar el lazo social medieval, del ancien regine que encontraba en la Iglesia, el Estado y la familia las tres instituciones destinadas a garantizar la cohesión y la estabilidad social. La categoría en análisis aparece para esta perspectiva como un garante de la cohesión social, el lazo coliga cementa un orden, el orden feudal abolido por la Revolución Francesa. Otra perspectiva completamente distinta es la que va a plantear Le Bon. Para este autor, el gran teórico de las multitudes, los cabecillas y sus peligros, el problema es justamente el lazo social, en ese sentido no hay una añoranza por el viejo orden sino una sincera preocupación por todo tipo de organización social. Es, justamente, la suma de esas multitudes, de hombres masificados e irracionales pero absolutamente seducibles por los "cabecillas", la fuente de todos los males Como plantea De Ipola, se trata en este caso no de un pensador retrógrado sino de un pensador antisocial, un "enemigo de todas las formas de 'vivir en conjunto'" (1997, 30).

En Alexis de Tocqueville encontramos a otro pensador que, atendiendo las profundas transformaciones de su tiempo, se ocupa de problematizar los elementos coligantes de las o la nueva sociedad post revolucionaria. Lo hará no ya mirando a la "vieja" Francia, sino estudiando las nuevas realidades que se dan en Norteamérica. En la Democracia en América este pensador francés comienza a pensar los elementos que nuclean a esa nueva sociedad que comienzan a construir los hijos del Mayflower en el nuevo mundo. En esas nuevas tierras Tocqueville encontrará cómo la igualdad no sólo un dato de la joven América, en el sentido de que en el nuevo mundo no se encuentran las viejas estructuras jerárquicas de la ya vieja Europa y, en ese sentido, todos los que desembarcan en el nuevo continente se encuentran en pie de igualdad concreto y material, sino que además constituye un dogma que cementa naturalmente esa nueva y joven sociedad. La igualdad, el dogma igualitario, es un lazo que nutre y que sostiene esa nueva sociedad y es presentada como un vivo testimonio de la sociedad civil. Al referirse a estado de lo social en América, nos dirá que "la población escapa, pues, no solamente a la influencia de los grandes nombres y las grandes riquezas, sino a esa natural aristocracia que emana de la ilustración y de la virtud (...) No solamente las fortunas son iguales en Norteamérica. La igualdad se extiende hasta cierto punto sobre las mismas inteligencias..." (Tocqueville, 2000: 67-71). La igualdad queda definida en a lo largo de la obra como una pasión, como un dogma en la sociedad democrática. Esto es, la pasión igualitaria es un elemento que nuclea sobre sí este tipo de sociedad. En este sentido la igualdad no solo es un dato histórico sino que además es un componente ideológico fundamental, un verdadero lazo social que caracteriza las sociedades democráticas. Dicho de otra manera, en la sociedad democrática la igualdad se presenta como regla universal al mismo tiempo que lo hace como pasión subjetiva; es la historia que se está realizando pero también queda constituida como un puerto de llegada.

Es en este punto donde comenzamos a relacionar ese dogma igualitario con el lazo social y la concepción de "sentido común" que aparece en Gramsci. Este concepto permite dar cuenta de la naturalización de un sistema económico, político, social y cultural en la sociedad civil. En esta línea un modelo es hegemónico no cuando sus premisas teóricas son aceptadas por la totalidad social sino cuando se vuelven imperceptibles y son incorporadas en los sentires de los dominados como naturales. Esto es, cuando la teoría se

pierde como tal, como teoría, y se vuelve prácticas realizadas acríticamente por los dominados que adquieren un carácter imperativo en cuanto producen normas de conducta que reproducen el modelo consolidado como hegemónico. En este planteo se presenta en realidad la diferencia entre filosofía, o teoría, y sentido común. La filosofía es una concepción del mundo presentada orgánicamente en donde es posible encontrar características individuales marcadas. El sentido común es "la concepción del mundo difundida en una época histórica en la masa popular" (Antonio Gramsci, Cuadernos: III, 327)

Por su parte, cuado Durkheim debe problematizar lo social "asiste, en la Francia finisecular, al trajín de grupos y, a veces, muchedumbres que protagonizan conflictos de trabajo, luchan en contra o a favor del racismo o bien añoran el no tan lejano pasado imperial. Como Bonald y De Maistre, pero también como Marx, comprueba el resquebrajamiento acelerado del tejido social" (De Ipola, 1997: 36) Esta situación disolvente es la que preocupa a Durkheim, pero no desde una perspectiva conservadora, anti social o revolucionaria. De alguna manera comienza a intentar explicar y comprender los profundos cambios sociales que la modernidad comienza a imponer en el viejo mundo. En este punto, El Suicidio se presenta no sólo como un riguroso trabajo que se inscribe dentro de las corrientes de estadística moral de la época, sino que dada la capacidad de definir un objeto de estudio y la forma de explicarlo nos encontramos con una investigación que inaugura la disciplina sociológica. Como sostiene Pablo Bonaldi, Durkheim "no se limitó a constatar relaciones particulares sino que puso en juego una teoría sociológica articulada y coherente que le permitió dar cuenta de buena parte de las estadísticas disponibles (lo que) le permitió afirmar que la tasa de suicidios no era un simple agregado de decisiones individuales sino que constituía un fenómeno de naturaleza diferente. Expresaba una cierta predisposición colectiva para el suicidio" (2006: 79-80). Como sostiene el propio Durkheim, "si, en lugar de no ver e ellos más que acontecimientos particulares, aislados unos de otros, y que deben ser examinados cada uno por separado, se considera el conjunto de los suicidios cometidos en una sociedad dada durante una unidad de tiempo determinada, se constata que el total así obtenido no es una simple adición de unidades independientes, o una colección, sino que constituye por sí mismo un hecho nuevo y sui generis, que tiene su unidad y su individualidad, y como consecuencia, su naturaleza propia, y que, además, esta naturaleza es eminentemente social" (2006, 105)

La pregunta que legítimamente podríamos hacernos en este momento es que expresa la "afección colectiva" a la que refiere Durkheim cuando percibe el sensible incremento de la "tasa de suicidos". En otros términos, dado que el suicidio no encuentra una explicación psicológica o individual, sino que debe ser pensado en términos colectivos y sociales, la pregunta posible problematizaría cuáles son los contenidos y significados sociales de esas "afección(es) colectiva(s)". Es justamente en este punto donde comienza a aparecer la problemática que consideramos central en la obra de Durkheim, la que refiere a las cuestiones del lazo social. La explicación de la tasa de suicidios debe encontrarse entonces en la sociología, como sostiene el propio Durkheim, "la sociedad fija en cada instante el contingente de muertes voluntarias. Existe pues para cada pueblo una fuerza colectiva, de una energía determinada, que impulsa a los hombres a matarse. Los movimientos que el paciente lleva a cabo y que a primera vista parecen expresar tan sólo su temperamento personal son, en realidad, la consecuencia y prolongación de un estado social, que ellos manifiestan exteriormente" (2006, 415)

Justamente el problema del lazo social aparece como central en la obra El Suicidio. Durkheim comienza sometiendo sus análisis a las reglas del método sociológico, en efecto sólo después de descartar las causas extra- sociales (en un minucioso estudio realizado a lo largo de todo el primer libro) como explicativas del fenómeno en estudio se ocupa de investigar las distintas causas sociales relacionadas con el suicido. Una vez descartados, previo análisis, factores tales como los estados psicopáticos, la raza, la herencia o los factores cósmicos e imitativos, Durkheim pasa a ocuparse de las causas sociales y los tipos sociales del suicidio. Es en este punto cuando vamos a encontrar con un proceso de construcción teórico sociológico de los tipos sociales. En ese sentido se podrán discriminar suicidios egoístas altruistas o anómicos pero además Durkheim en su teorización nos permitirá comprender a partir de suicido el problema del lazo social.

La pregunta válida y necesaria en este momento gira alrededor de los puntos en común entre los distintos tipos sociales de suicidios. ¿Qué es lo que comparten estas calificaciones además de ser construcciones elaboradas en términos relacionales individuo sociedad(es)[2]?, o mejor aún ¿Qué es, de estos puntos compartidos, lo que permite pensar fenómenos como los de la crisis argentita 2001-2002? Así planteadas, muy genéricamente, estas preguntas nos acercan a las problemáticas que sugiriéramos al comienzo de estas líneas.

Estas preguntas vuelven la mirada a los contextos y las preocupaciones políticas (no ya sociológicas) de Durkheim. En efecto una vez elaboradas el concepto "tasa social de suicidios" objeto de la investigación y una vez planteadas las explicaciones posibles sobre los tipos y motivaciones sociales del suicidio, Durkheim plantea su preocupación profundamente política: el incremento de la tasa de suicidios en la sociedad cada vez más compleja que está viendo nacer. Ahora bien, en esa sociedad con crecientes complejidades en donde los posibles empleos del hombre parecieran multiplicarse hasta el infinito, y en se puede comprobar una "producción más rica, que resulta de una cooperación más inteligente" el problema no es la pobreza material sino, nos dirá, la "alarmante miseria moral".

La Revolución Francesa es la que ha promovido un gran

cambio en la sociedad. Una vez suprimidas las unidades del Antiguo Régimen, una vez eliminadas las viejas provincias al tiempo que se desarrollaban las nuevas vías de comunicación que unían las poblaciones, se borró por completo los últimos registros del antiguo estado de las cosas, "y como al mismo tiempo lo que existía de la organización profesional fue violentamente destruido, todos los órganos secundarios de la vida social quedaron aniquilados" (2006, 515) Las preocupaciones políticas de Durkheim aparecen ahora con mayor claridad pero en toda su complejidad, "lo que revela el número excepcionalmente elevado de muertes voluntarias es el estado de perturbación profunda que sufren las comunidades civilizadas y habla de su gravedad" (2006, 518). Hay varias cuestiones sobre las que en este punto se vuelve necesario reflexionar: la primera, referida a la conmoción del lazo social de esa vieja sociedad, una embrionaria idea de crisis que nos va a permitir pensar más acá del lejano siglo XIX; la segunda (y aquí la intervención claramente teórica política) el lugar que ocupan en el pensamiento durkheimniano los "órganos de la vida social"; finalmente (la apuesta práctica política de Durkheim), como salir o superar esa crisis o conmoción.

Son justamente estas preocupaciones las que nos van a permitir un diálogo posible con categorías centrales de otro pensador de las crisis de principios del siglo XX, Antonio Gramsci. En efecto, esa idea de conmoción del Antiguo Régimen nos invita a pensar en los conceptos ya clásicos de hegemonía y crisis al tiempo que los "órganos secundarios de la vida social" nos sugieren las categorías gramscianas de las "instituciones de sociedad civil" como ese complejo espacio lleno de casamatas en donde se construyen molecularmente los consensos y finalmente la hegemonía.

Durkheim en su apuesta política va a plantear la necesidad de fortalecer aquellas instituciones propias de la sociedad civil. En ese sentido se aleja de aquella posturas reaccionarias como las de Bonald o antisociales como las de Le Bon, en tanto su lectura parte de una comprensión crítica de las complejidades de la nueva sociedad. Para que no queden dudas de esta posición nos dirá que no es necesario para recomponer el lazo "restaurar artificialmente formas sociales anticuadas y a las que no se podría comunicar más que una apariencia de vida (esto es las feudales), ni inventar por completo otras enteramente nuevas y sin analogías en la historia" (2006, 518). En efecto Durkheim lee y lee bien el proceso modernizador por el que atraviesa Francia finisecular y entiende que para la constitución de los nuevos lazos sociales es necesario "investigar en el pasado los gérmenes de vida nueva que contenía y apresurar su desarrollo" (518) La apuesta de Durkheim pasara entonces por fortalecer la descentralización profesional, justamente son las corporaciones las que lograrán crear sobre los individuos un poder moral que el Estado (el viejo Estado feudal con sus burgos y señoríos) ya no puede garantizar. En necesario aclarar en este punto, que Durkheim cree firmemente que el Estado (pero ahora el estado moderno) también tiene un papel relevante (central) en la configuración del nuevo orden moral.

Crisis, 2001 y después, epílogo abierto.

En este punto aparece el problema de la crisis y la posibilidad de pensar la(s) crisis desde la perspectiva teórica que comprende las líneas argumentales durkheimnianas pero incorpora las perspectivas teóricas gramscianas. Las inquietudes teóricas encuentran su anclaje material e histórico en la crisis argentina de fines del año 2001.

Las preguntas que podríamos ensayar girarían alrededor de las calurosas jornadas del verano argentino 2001-2002. Tal vez podríamos intentar esta segunda parte con una pregunta sencilla que de alguna manera adelantáramos al comienzo de este artículo ¿Qué sucede cuando el presidente decreta el Estado de Sitio y, acto seguido en un claro gesto de desobediencia, la "gente" sale a la calle cacerola en mano? La pregunta no apunta a la sucesión de hechos que siguieron, esto es, la manifestación masiva, las nuevas consignas[3] (que conmovieron a más de un cientista social y le permitieron soñar a más de un militante trasnochado, lector de los negris, el advenimiento de un nuevo sujeto multitudinario actor principal de la tan próxima revolución) la represión y las muertes, seguidas por un presidente que se daba a la fuga torpemente. No, no es esa trágica sucesión de hechos en lo que nos estamos preguntando. Nos proponemos pensar en cambio las condiciones de posibilidad de ese desencuentro entre la voz e los políticos y las prácticas de la sociedad. Dicho esto, lo que sugerimos es que en esas jornadas de diciembre lo que se vivió fue una conmoción de un orden social que se había naturalizado en la última década del siglo XX. Sostenemos que es posible pensar en esas jornadas en clave de un debilitamiento de los lazos sociales y los consensos sobre los que se había mantenido el "orden moral" a los largo de los años noventas.

De esta manera damos una definición particular de crisis. En ella la crisis no es una mera crisis de gobierno o crisis de partidos, ni siquiera es una crisis económica, sino que comprende un cuestionamiento de las formas de comprender el mudo y social, una forma de pensarse a sí mismo y en relación con los otros y la sociedad. La crisis como categoría teórica planteada en estos términos obliga a pensar en el fin de los consensos rutinarios con los que se sostenía cierto orden moral. Este tipo de crisis es la que atraviesa la Francia de Durkheim, se trataba en efecto de un período social, político, económico cultural en el que los acuerdos mínimos de convivencia entraban en cuestión. Este fuerte cuestionamiento daba cuenta del debilitamiento de un lazo social y era lo que generaba el incremento de la tasa de suicidio y obligaba a una intervención crítica no ya desde las ciencias sociales sino desde la política. Era necesario refundar un orden moral que pudiera dar cuenta de las nuevas complejidades sociales y que actúe sobre los

2.-La posibilidad de la pluralidad se debe a los distintos tipos de relaciones que describe Durkheim, sean religiosas, militares, matrimoniales, etc.

individuos para que éstos se sientan adheridos a fines que les sean superiores y a los que se puedan "someter" como si fuera una regla. Para hacer esto, nos dirá Durkheim, es necesario el Estado pero claramente éste no podrá por si solo ya que se "encuentra lejos de los particulares (y), no puede tener sobre ellos más que una acción lejana y discontinua" (516) Es justamente aquí, como decíamos unas líneas mas arriba, donde intervienen con toda su potencialidad las instituciones de la sociedad, en particular (fundamentalmente) las corporaciones profesionales.

Ahora bien, en esta concepción la crisis debe ser conceptualizada una "crisis orgánica" que anuncia el fin de los consensos rutinarios que cementaban y mantenían el orden de una sociedad. Diría Gramsci el fin de una hegemonía, lo cual no necesariamente abre camino a un cambio revolucionario sino a un complejo proceso en donde las distintas fuerzas sociales disputan por reestablecer un orden hegemónico. Cabe preguntarse ahora si eso lo que sucedió en Argentina de fines del 2001 y principios del 2002. Planteada en una clave más durkheimniana podríamos preguntarnos por la intensidad del debilitamiento del lazo social o, una fragmentación del "orden moral".

En esa línea De Ipola planteaba la actualidad del pensamiento de Durkheim para pensar la situación de fuerte agotamiento de los mecanismos que aseguran el vínculo social. Los síntomas de ese agotamiento los encontraba (ya en el año 1997) en índices concretos como "el refugio en lo privado, la anomia, la exclusión y sobre todo la declinación de los sujetos sociales y políticos surgidos en el contexto de la modernidad (De Ipola, 1997, 47). Casi cinco años después de estas afirmaciones los índices observables por este autor no hicieron más que incrementar. La gota que terminó de rebalsar un vaso fue la confiscación de los ahorros de las ya golpeadas clases medias con el "corralito". Debilitado al máximo el lazo social, se dio un proceso lento

Pero, como decíamos unas líneas más arriba, Durkheim hacía su "apuesta" política. Si la sociología tenia el compromiso de identificar científicamente los problemas de la nueva sociedad, a la política le correspondía la responsabilidad de dar respuestas posibles para recomponer el lazo social. No sería en las viejas instituciones feudales donde habría que recurrir, Durkheim piensa en las nuevas instituciones profesionales como espacios en donde las complejidades de esa nueva sociedad van a poder resolverse favorablemente a la integración y al orden social. Son las corporaciones las que podrán crear poderes morales sobre la multitud de los individuos una acción que el Estado no puede tener" (Durkheim, 2006: 516). Dicho esto, podríamos preguntarnos por una "apuesta" política posible para el presente. Como pensar la recomposición del lazo social post crisis 2001-2002.

En este punto tendríamos que coincidir en la justeza de los análisis de Durkheim, pero no en el sentido de apelar a las corporaciones profesionales, sino en el sentido de apelar a lo que ellas conceptualmente representan, esto es, instituciones de la sociedad civil. En esa línea, no podríamos dejar de ver ciertas analogías entre la relevancia que tenían para Durkheim estas instituciones y la centralidad que las mismas ocupaban en el pensamiento de Gramsci. Se trata en definitiva de valorar las distintas instancias de construcción de lazos sociales que se dan en el marco de las instituciones de la sociedad civil, por encima del Estado. Es, justamente a partir de ellas que Gramsci va a explicar los procesos de lucha y construcción de nuevos modelos hegemónicos, pero son ellas también las que va a interpelar Durkheim para refundar un nuevo lazo social y reestablecer un "orden moral".

Bibliografía.

Arondskin Ricardo (2007), "El riesgo país, o la jerga financiera como mecanismo de poder". Mimeo, Argentina.

Bonaldi, Pablo (2006) "El suicidio: un libro fundamental" en Durkheim Émile, El Suicidio. Miño y Dávila, Buenos Aires.

De Ipola (comp.) (1998), La crisis del lazo social. Durkheim, cien años después. Eudeba, Buenos Aires.

De Ipola Emilio (1997), Las cosas del Creer. Creencia, lazo social y política. Ariel, Argentina.

Durkheim Émile (2006), El Suicidio. Miño y Dávila, Buenos Aires.

Durkheim Émile (2003), Las reglas del método sociológico. Gorla, Buenos Aires.

Gramsci Antonio (1999), Cuadernos de la Cárcel, en 6 Vols. Era, México.

Nisbet Robert (1996), La formación del pensamiento sociológico, en 2 Vols. Argentina, Amorrortu,

Sidicaro Ricardo (1995), "Poder político, liberalismo económico y sectores populares", en AAVV Peronismo y menemismo. El cielo por asalto, Buenos Aires.

Tocqueville Alexis (2000), Democracia en América. Fondo de Cultura, México

Williams Raymond (1999), Marxismo y Literatura. Península/ Biblos, España.

Zeitling Irving (1993), Ideología y teoría sociológica. Amorrortu, Argentina

3.- Nos referimos a ese cántico "Piquete y cacerola, la lucha es una sola" que parecía borronear la línea que dividía clases y reclamos.