

Travesías del fantasma: Pequeña metapolítica del 68 en México

Bruno Bosteels
Cornell University

1. La izquierda siniestra

En 68, un pequeño libro publicado anteriormente bajo sello cubano con el título de *Fantasmas nuestros de cada día*, Paco Ignacio Taibo II apunta: “Hoy el movimiento de 68 es un fantasma mexicano más, de los muchos fantasmas irredentos e insomnes que pueblan nuestras tierras.”ⁱ La imagen repite la del fantasma o el espectro que con la fuerza de un hechizo recorre las primeras páginas del Manifiesto del partido comunista; imagen que, a su vez, es retomada ya en los sesenta por algunos de los actores más destacados de los movimientos estudiantiles en el mundo, desde los hermanos Daniel y Gabriel Cohn-Bendit en Francia, en El izquierdismo como remedio a la enfermedad senil del comunismo, cuyo principio reza: “Un espectro ronda por el mundo, el espectro de los estudiantes,”ⁱⁱ hasta el fragmento “Un fantasma recorre México,”ⁱⁱⁱ que es el primer texto sobre el movimiento estudiantil escrito por José Revueltas, después de la masacre ocurrida hace treinta años en la Plaza de las Tres Culturas. El 68, en otras palabras, no sólo se trasmuta en un espectro para sus herederos de hoy sino que, ya en aquellos días, la fuerza del movimiento aparece como un fantasma inédito. Sería un error subsumir todos estos usos de la imagen fantasmática en una vasta ontología del espectro similar a la que presenta Jacques Derrida en *Espectros de Marx: El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*. Aun bajo un mismo ropaje translúcido ningún fantasma presenta dos veces seguidas la misma apariencia. En Francia, por ejemplo, aun inmediatamente después de los eventos de mayo-junio de 1968, invocar al espectro del izquierdismo significa todavía lanzar una doble amenaza, ciertamente contra el gobierno de Charles de Gaulle pero también, esta vez irónicamente si pensamos en el famoso primer uso político del espectro, contra la estancada ortodoxia del Partido Comunista; en México, en cambio, apenas tres semanas después del 2 de octubre, el gesto de conjurar al fantasma, si bien guarda una carga de desafío íntimo frente al régimen del PRI bajo Gustavo Díaz Ordaz, no está exenta ya de una fuerte corriente de obstinada melancolía, como resultado de la represión en Tlatelolco.

Un acontecimiento puede aparecer como fantasma tanto por lo que ya no es como por lo que aún no es. En un caso se cifra el recuerdo de una posibilidad aniquilada; en el otro, el atisbo de una promesa tal vez a punto de cumplirse. Puede marcar la muerte de las ideas del mundo viejo así como anunciar un nuevo principio de vida. “Es verdad que el viejo mundo es del filisteo. Pero no debemos tratar a éste como a un fantasma del que uno se aparta lleno de miedo. Lejos de ello, debemos mirarle fijamente a los ojos,” advirtió Marx en una de sus cartas a Ruge, cinco años antes de las conmociones de 1848: “Por nuestra parte, es necesario sacar totalmente a la luz del día el viejo mundo y desarrollar positivamente el mundo nuevo.”^{iv} El lugar de anclaje para la figura del fantasma es siempre un quiebre en el borde extremo donde lo viejo soporta lo nuevo, o bien para ceder el paso a lo que allí está gestándose o bien para seguir atándolo con los hilos del pasado. Hoy día, estas dos posturas no son sino el anverso y el reverso de una sola moneda que, al pasar tanto de mano en mano, termina por gastarse hasta quedar en nada. Sin duda es éste el precio que debe pagar la izquierda por sobrevivir a sus múltiples crisis en medio del libre-capitalismo mundial. El resultado es que, en la actualidad, lo utópico no puede oponerse pura y

simplemente, en tanto impulso innovador, a la supuesta negatividad regresiva de la melancolía, sino que, de algún modo, está contenido en ella. Es justamente esta profunda ambivalencia la que marca las distintas trayectorias del fantasma. Así, en el juicio retrospectivo de la generación sesentayochera entran ciertamente los temores de una pérdida irreparable, difícil de confesar, pero en él también se refleja la voluntad de ser fiel a un acontecimiento cuyos efectos políticos e ideológicos a lo mejor no han sido agotados del todo. “Puede ser que este fantasma, por joven, aún goce de buena salud y acuda normalmente al auxilio de nuestra generación cada vez que se apela a su presencia,” sugiere Taibo II: “O por lo menos, nos creó la referencia inevitable y útil para el orgullo, la culpa y la comparación”; “Pero también confieso, con dificultades, penosamente, que el fantasma va perdiendo corporeidad, perfil. Se va quedando en mito, en colección de terquedades. Algunos me he encontrado, que incluso dicen que todo aquello no existió.”^v Ningún pensador radical puede deshacerse ya de la extraña sensación de que en aquel entonces algo se le fue de las manos que no debería haber dejado que se escapara o, peor, que quizá ni siquiera antes de la pérdida haya poseído de verdad.

En este punto, en una especie de pérdida originaria, la izquierda actual da el paso del duelo a la melancolía. Como en otro contexto dice Ricardo Piglia, con una cita falsamente atribuida a Roberto Arlt: “Sólo se pierde lo que realmente no se ha tenido nunca.”^{vi} Este epígrafe a Nombre falso de Piglia puede servir de lema para un breve retrato del destino ulterior del radicalismo estudiantil-izquierdista de los sesenta. Para muchos participantes o espectadores, las distintas derrotas del fervor revolucionario en última instancia no afirmarían sino el fin de la política, al menos de la política moderna, puesta en obra a partir de un vínculo sustancial como principio para fundar una comunidad universalmente justa. La soberanía del lazo social—el lazo como punto de apoyo necesario para todo sujeto de la política—sería el objeto perdido por la nueva izquierda. La desaparición de este núcleo ideológico, sin embargo, abre un extraño proceso de melancolía, equiparable a “una pérdida de objeto sustraída a la conciencia,” o “pérdida desconocida,” en palabras de Freud, porque “creemos deber mantener la hipótesis de tal pérdida; pero no conseguimos distinguir claramente qué es lo que el sujeto ha perdido, y hemos de admitir que tampoco a éste le es posible percibirlo conscientemente.”^{vii} Lo que es más, dándole otra vuelta de tuerca a la intuición freudiana, podemos suponer la inexistencia original del objeto de la pérdida. El lazo como principio fundador de la política moderna nunca habría existido en la realidad; de hecho, la idea del vínculo social constituiría un objeto fantasmal, con lo cual el trabajo de la melancolía se volvería infinitamente más complejo, cuando no interminable. “Desde este punto de vista, la melancolía no sería tanto la reacción regresiva a la pérdida de un objeto de amor sino la capacidad imaginativa para hacer aparecer como perdido un objeto imposible de obtener,” apunta Giorgio Agamben: “Si la libido actúa como si una pérdida hubiera tenido lugar aunque realmente nada ha sido perdido, es porque escenifica una simulación donde lo que no puede perderse porque nunca se ha poseído aparece como perdido, y lo que nunca podría poseerse porque quizá nunca haya existido puede ser apropiado en la medida en que se pierde.”^{viii} Ésta me parece ser la condición de gran parte de la izquierda actual, tres décadas después de una momentánea fulguración del entusiasmo radical alrededor del mundo, el cual persiste en la memoria como un caso—no el único—de política emancipatoria. Con el dolor de la vergüenza o con orgullo resignado, sin excluir un dejo de euforia torpemente disfrazada como si fuera el don de una lucidez recién adquirida, muchos pensadores de la izquierda después de 1968 toman conciencia de nunca haber poseído lo que no obstante han perdido. En tales circunstancias, por supuesto, no faltan quienes consideran totalmente obsoleto el uso mismo de la oposición entre derecha e izquierda.

En un juego de palabras cuya ambigüedad desgraciadamente sobrevive sólo en italiano, como recuerda Massimo Cacciari, también podríamos referirnos al presente estado de la política radical como a una izquierda siniestra.^{ix} Das Unheimliche, o lo siniestro, en una de sus acepciones psicoanalíticas, alude al retorno furtivo de convicciones primitivas o infantiles, como la fe en la vida de los muertos, que desde tiempo atrás se creían superadas. “Hoy ya no creemos en ellas, hemos superado esas maneras de pensar;

pero no nos sentimos muy seguros de nuestras nuevas concepciones, las antiguas creencias sobreviven en nosotros, al acecho de una confirmación,” escribe Freud: “Por consiguiente, en cuanto sucede algo en esta vida, susceptible de confirmar aquellas viejas convicciones abandonadas, experimentamos la sensación de lo siniestro.”^x La acechanza de lo siniestro, en este sentido, debe añadirse a la notable tendencia hacia la melancolía en el pensamiento actual de la política. Estas dos modalidades subjetivas, ambas por cierto atravesadas por una experiencia fantasmática, corren parejas en el itinerario del radicalismo sesentayochoero a lo largo de las últimas décadas. En breve, podemos suponer que la convicción que retorna, íntimamente relacionada con la idea del lazo social, es la creencia fehaciente en la posibilidad de una política revolucionaria. Hoy, sin duda, se cree superada esta fe, incluso hay quienes la consideran sin fondo desde el principio, como el objeto irreal de un deseo melancólico. Sin embargo, lo que sucede durante los acontecimientos de 1968 por un instante parece confirmar el retorno espectral de las mismas creencias que se dan por superadas o incluso perdidas al origen. A partir de ese año axial, una gran parte de la izquierda no sale de la melancolía sino para subsistir a duras penas en una posición siniestra, cuando no en una postura abiertamente cínica.

Para contrarrestar la tendencia al desánimo, propongo leer el fantasma como punto de arranque para una figura subjetiva de la política emancipatoria radical. A primera vista, la premisa de tal lectura es sencilla, aunque resulta difícil sostenerla hasta sus últimas consecuencias: Hay que pensar la política—ésta sería la tarea de una metapolítica—no tanto como un asunto objetivamente inscrito en el conjunto de los espacios públicos, los partidos o los intereses socioeconómicos sino como un procedimiento inmanente de subjetivación. “Subjetivo,” en este contexto, debe entenderse en referencia a todo aquello que entra en la constitución de un sujeto. Evidentemente, en el lenguaje común el término tiene connotaciones más bien negativas, sobre todo en relación con lo político. Expresa, por ejemplo, lo personal, lo individual o lo afectivo—todos ellos niveles de experiencia normalmente opuestos a la verdad pública, universal o cuando menos deliberada de la política. Una de las consecuencias más duraderas de los acontecimientos de los sesenta, sin embargo, consiste precisamente en haber desplazado las fronteras de lo político “propriadamente dicho” para incluir la misma cotidianidad, si se quiere infraordinaria, de los actores en tanto sujetos militantes en la lucha por la justicia. A este fenómeno muchos observadores hacen alusión cuando hablan del nuevo papel de la ética, o de la moral, en la política. “A los estudiantes se les impone una tarea política: transformar la violencia en su contra en resistencia ideológica, rudimentaria de seguro, pero asumida con la admirable coherencia del ejemplo,” escribe Carlos Monsiváis: “Hay en esto una novedad: el valor y las convicciones convierten impulsos personales en tomas de conciencia frente a la opresión”^{xi} Lo político, en cualquier caso, no define ni una facultad intelectual ni un campo social objetivamente delimitables; si acaso existe la cosa política, lo cual es raro, precisamente no se da como cosa. En el acercamiento subjetivo de la metapolítica, al contrario, de lo que se trata es de seguir la tesis según la cual hacer política en sí significa pensar: “Lo subjetivo que no está ligado de ninguna manera a lo objetivo, lo subjetivo inédito, es el pensamiento,” resume Sylvain Lazarus: “En este sentido la política en interioridad es un pensamiento.”^{xii} Los efectos de tales procesos de subjetivación, al producir verdades colectivas inéditas, resultan ser estrictamente interiores a la política como pensamiento; no obedecen de forma automática a ninguna de las exterioridades estudiadas, por ejemplo, en la sociología o en la historia. Al contrario, cuando la política se piensa en interioridad, es decir, subjetivamente, puede aparecer en los lugares más inesperados, muchos de los cuales serían considerados nimios o marginales desde un punto de vista exterior e institucional.

La pregunta clave en esta lectura es cómo lo fantasmal puede abrirle el sitio a un verdadero acontecimiento en medio de la situación político-cultural de 1968. ¿Qué es lo que ocurre entonces en el lugar de esta apertura? ¿Cómo mantenerse fiel a tales acontecimientos? ¿Cómo pensar de nuevo—en subjetividad—un tema clásico como el de la justicia en relación con el poder o la cultura? Para responder a tales interrogantes, la costumbre o el prejuicio quieren que volvamos a adecuar la filosofía política con

algunos de sus textos fundacionales, poniéndolos al día de las nuevas hazañas sabiamente inscritas en la historia reciente con letra de molde. La respuesta nos esperaría ya desde siempre en alguna página injustamente olvidada de Maquiavelo o Tocqueville, en Hobbes, Weber o Schmitt. A veces, sin embargo, urge romper con la costumbre para encontrarse con un evento insospechado cuya verdad de pronto pueda perfilarse más vívidamente, por ejemplo, en los bordes solapados del arte o en un acto de escritura instantánea, como el fragmento ya mencionado de Revueltas. Es decir, en tanto condición específica de la verdad, el arte también es capaz de anticiparse a las consecuencias inmanentes de un acontecimiento político—sin confundirse con él. Por lo menos ésta es la apuesta del presente acercamiento a la política cultural del 68 en México.

2. Una crítica del presente

Usando los términos de Walter Benjamin, en toda la primera mitad de este siglo, las ideologías en torno a la política cultural aún pueden dividirse globalmente entre la estetización de la política, por un lado, y la politización del arte, por el otro.^{xiii} Esta división, por supuesto, es asimétrica: Los efectos de la primera tendencia, en la medida en que son identificables con el auge del fascismo, serían intrínsecamente desastrosos, mientras que la izquierda, en una nueva visión del arte a través del prisma del comunismo, podría encontrar en la segunda tendencia una promesa mesiánica o utópica de justicia. Hoy día, la alternativa en absoluto es tan nítida entre el desastre y la utopía, ni están tan claramente separadas la derecha y la izquierda en sus actitudes frente al arte. Al contrario, si consideramos los debates contemporáneos sobre el tema, resulta inevitable la impresión de que en las últimas décadas los principios para juzgar el valor de una política cultural específica han ido desvaneciéndose como el típico conejo del prestidigitador en una bocanada de humo. La historia misma de los conceptos usados en estudios sobre arte, política o cultura hoy día parece agujereada por una serie de silencios, por un no-decir que en parte es el resultado de libres omisiones y en parte se debe a deslices inconscientes. El olvido, activo o pasivo, no es enteramente azaroso, ni debe atribuirse únicamente al gusto insaciable por lo nuevo de parte de disecados intelectuales en busca de fama o fortuna. Guy Debord, al contrario, observaba ya hace diez años en sus Comentarios sobre la sociedad del espectáculo: “La primera intención de la dominación espectacular era hacer desaparecer el conocimiento histórico en general y, desde luego, la práctica totalidad de las informaciones y los comentarios razonables sobre el pasado más reciente” y, sobre el movimiento estudiantil francés, añadía Debord: “Lo más importante es lo más oculto. Después de veinte años no hay nada que haya sido recubierto con tantas mentiras como la historia de mayo de 1968.”^{xiv} Toda esta secuencia de la política emancipatoria en gran medida se ha vuelto filosóficamente impensable bajo los efectos de un paradójico conformismo radical. Si hoy hasta varios participantes de aquel radicalismo de los sesenta, tanto en Francia como en México, dedican elegías más o menos irónicas a la jubilación de sus ídolos rotos, los que apenas habíamos nacido en aquel entonces sólo podemos adivinar adónde se fueron a morir todos aquellos imperturbables elefantes, mientras que el pensamiento radical se ha ido disfrazando detrás de una fraseología cada vez más nueva que la nueva izquierda anterior. Sólo podemos adivinarlo, digo, porque existen tantos huecos en el itinerario teórico-filosófico desde entonces hasta hoy. Así, en vez de una verdadera polémica lo que predomina es un silencio parcial que parece muchas veces cómplice de la celebración del fin del comunismo como victoria del neoliberalismo mundial.

Quiero dar un solo ejemplo de la falta de continuidad en los estudios político-culturales, esta vez en el campo de la izquierda misma. Me refiero a la historia del término “antagonismo” en el pensamiento posmarxista de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe.^{xv} A diferencia de los conceptos “hegemonía” o “guerra de posiciones,” abiertamente derivados de Gramsci, esta noción parecería ser una invención original del posmarxismo. Sirve, junto con los otros dos conceptos, para deconstruir la lógica del determinismo económico, impuesto como ortodoxia sobre todo a partir de la Segunda Internacional. El antagonismo

indica en efecto el punto ciego de esta tradición, dislocándola hacia una exterioridad constitutiva cuya fuerza contingente es radicalmente incompatible con la lógica marxista de la necesidad histórica. Sólo una extensión del concepto de la hegemonía, más allá de cualquier residuo del deductivismo socioeconómico, sería capaz de articular un acontecimiento tan imprevisible como la emergencia de un núcleo antagonico en la sociedad. En respuesta al supuesto esencialismo de la tradición, sin embargo, el posmarxismo da un enorme salto entre el comentario a autores como Julien Sorel, Rosa Luxemburg, Trotsky o Gramsci (cuyos textos provienen todos de las primeras décadas del siglo) y la misma propuesta de Laclau y Mouffe (a partir de los años ochenta). De este modo, toda una tradición intermedia del pensamiento político corre el riesgo de pasar desapercibida, a pesar de haber contribuido de manera evidente a la definición teórica del mismo posmarxismo. Muchos lectores jóvenes, especialmente, participarán en el olvido si no se les aclara en qué medida el concepto de antagonismo tiene una larga genealogía en el marxismo no sólo occidental sino también oriental. En la teoría maoísta de la revolución cultural, en particular, la “contradicción antagonica” aparece ya como un concepto clave en el rechazo del economismo soviético, pero la idea puede relacionarse asimismo con conceptos como “encuentro” o “acontecimiento,” mediante los cuales el último Althusser, en textos póstumos sobre la crisis del marxismo, intenta reconstruir después del 68 lo que él llama la “corriente subterránea” del “materialismo aleatorio.”^{xvi} En vez de callar a estos precursores para consolidar la ilusión de novedad, una indagación crítica de la actualidad debería registrar todos los efectos filosóficos de la salida de la política, sobre todo a partir de los sesenta, fuera de la amplia zona de sombra proyectada por la figura de Stalin.

Los hechos de discontinuidad son lo suficientemente generales como para volver necesario un nuevo estudio de la historia del 68 desde el punto de vista de una metapolítica. “Historia” tiene aquí un doble sentido: significa no sólo producir la historiografía del desarrollo propio del movimiento estudiantil sino, también, la genealogía crítica de su posteridad, sea ésta manifiesta o callada. “Metapolítica”, por otra parte, puede llamarse la indagación de los efectos, al interior de la filosofía, de la secuencia del izquierdismo sesentayochero, en la medida en que esta secuencia en sí constituye un pensamiento capaz de producir sus verdades propias. Siguiendo las indicaciones de Alain Badiou en *Abrégé de métapolitique*, reconocer esta premisa significa poner la filosofía bajo la condición de los procesos de la verdad de una política específica, sin deducirlos de las positividades registradas por la historia. De este modo es posible, e incluso urgente, formular una ontología de la actualidad a contrapelo de los silencios oficiales. Sólo así se hará visible, en la mayoría de los conceptos dominantes de la política, del arte o de la cultura, una incidencia insoslayable del período en torno al 68.

Desde el punto de vista de la historia abundan los estudios sobre el origen, las causas o las peripecias exactas del fenómeno de las revueltas estudiantiles. Sobre todo después de los acontecimientos en Francia, hubo una explosión inmediata de interpretaciones desde una variedad de disciplinas ya establecidas o recién formadas, a cuyo análisis siguió, hace diez o quince años, una nueva ola de interpretaciones liberales-tocquevilleanas, después de una crítica feroz desde el interior de la izquierda misma^{xvii}. En cambio, el que parece más reacio al análisis y, por lo tanto, sigue quizá más vivo aún—a pesar de la represión si no tristemente debido a ella—es el caso de México. Existen sólo unos cuantos análisis sistemáticos del movimiento mexicano desde puntos de vista como los de la historia, la sociología, la crítica de la ideología o el análisis del imaginario social, mientras que la mayoría de los acercamientos conocidos por el gran público constituyen, más bien, experimentos ensayísticos o testimonios colectivos e individuales, además de un gran número de novelas, cuentos, poemas, películas, videos u obras gráficas.^{xviii} Lo que es más, en el último año en Francia el mundo editorial apenas fue sacudido, ya que se limitaba casi unánimemente a reeditar las primeras interpretaciones canónicas con tan sólo un par de estudios nuevos para interrumpir el retorno meramente nostálgico al pasado heroico.^{xix} En México, por el contrario, treinta años de distancia además de una notable apertura democrática después de las últimas elecciones en la capital parecen haber dado lugar no sólo a un programa amplísimo de mesas redondas, exposiciones y

debates públicos dentro y fuera de las universidades, sino, también, a una profunda reevaluación, muchas veces atrevida e innovadora, en una sorprendente acumulación de libros.^{xx} En ambos contextos, sin embargo, todavía hace falta indagar cuál es el significado del movimiento desde una perspectiva abiertamente marcada por el pensamiento actual del arte y de la política.

Con respecto a los efectos filosóficos de la secuencia del izquierdismo estudiantil, este ensayo resume algunas de las ideas claves de un seminario sobre el 68 en París y en la Ciudad de México. Gira obsesivamente en torno a las siguientes preguntas, aunque sea sólo para ofrecerles una respuesta parcial: ¿Cómo llega la izquierda sesentayochera al estado actual de una siniestra melancolía? ¿Cuál es, en este contexto, el papel radical del espectro invocado por los seguidores más políticos de la deconstrucción? ¿Cómo aparece, en cambio, la idea del fantasma en el contexto de reflexiones sobre el mismo movimiento estudiantil, no tanto en Francia sino en México? ¿Cuál es el significado hoy de este debate filosófico para el concepto de la política, tanto en la teoría crítica como en los llamados estudios culturales? Y ¿cómo podemos pensar la justicia en subjetividad a través de una política del fantasma?

3. Banalidades de base

“Creo que el gran fantasma, es la idea de un cuerpo social que estaría constituido por la universalidad de las voluntades”
(Michel Foucault, *Microfísica del poder*).

Bajo este título, tomado prestado del situacionista belga Raoul Vaneigem, quiero presentar una serie de tesis o hipótesis de trabajo, cuya lógica de conjunto informa el análisis de 1968 como parte de una lectura metapolítica del presente.^{xxi} Aunque parezcan triviales, estas hipótesis pueden articularse en un orden rigurosamente consecutivo. Es lo que muestran, siguiendo pautas ligeramente diferentes, tanto el magnífico ensayo de Fredric Jameson, “Periodizing the Sixties”^{xxii} como el análisis de Immanuel Wallerstein, “1968, una revolución en el sistema-mundo: Tesis e interrogantes,”^{xxiii} a los cuales puede referirse el lector para mayor información sobre el contexto internacional. En la medida de lo posible, indico cuál es la conflictiva singularidad del movimiento estudiantil mexicano, inspirándome en los pocos estudios sistemáticos mencionados arriba.

1. El 68 requiere una revisión de la teoría marxista-leninista de la lucha de clases, según la cual, si bien son las masas quienes hacen la política, es sólo en el partido donde éstas pueden organizarse en clases, de la misma manera en que la política no sería sino la concentración de la economía, según el famoso dicho de Lenin. El cuerpo estudiantil, al no formar una clase homogénea, obliga a cualquier análisis a tomar en cuenta una variedad de resortes para la movilización, ninguno de los cuales puede derivarse sin más de los intereses socioeconómicos. La cuestión es cómo organizar la política, si directamente a partir de las masas o a través del partido, cuando el referente de la clase retrocede hacia un horizonte lejano. Las masas, en cierto sentido, aparecen en los sesenta como una fuerza política autónoma con respecto a la organización partidaria de las masas en clases. Tanto en Francia como en México, esta tendencia implica un claro rechazo de las formas de militancia masiva controladas por los aparatos obreros o sindicales. En México, sin embargo, debido a una larga historia de dependencia ideológica, si no directamente a causa de la dura represión de activismos como el de los ferrocarrileros en la década anterior, las fuerzas tradicionales del bloque obreros-campesinos en aquellos años no muestran el mismo grado de conciencia de clase organizada. Sea cual fuera el origen del fenómeno de la acción de masas, los jóvenes en ambos países buscan claramente otras formas de alianza con artistas, intelectuales, profesionales, obreros, campesinos o colonos. “Una gran parte de la izquierda mexicana rompió con muchas de las tradiciones del pensamiento y la práctica socialistas, y surgieron nuevos sujetos históricos y nuevas formas de lucha, especialmente entre 1966 y 1975,” resume Barry Carr: “Esta nueva izquierda

insistía en vincularse con los objetivos inmediatos y a corto plazo de los movimientos locales de masas, más que con las estrategias a largo plazo de los partidos políticos o los sindicatos nacionales.”^{xxiv} En lugar del partido como vanguardia intelectual, el movimiento estudiantil propone una serie de nuevas tácticas espontáneas, como los mítines-relámpago, los festivales culturales o las acciones ejemplares, lanzándose a la calle a partir del grupo, el grupúsculo o la brigada, como núcleo detonador de mayor relieve—un concepto en el cual dejan sus huellas el modelo del “foco” de la guerrilla cubana cuando no la teoría del “grupo” de Sartre. En México, sin embargo, no todos los militantes comparten la crítica global del partido, aunque todos son testigos de muchas experiencias nuevas de democracia participativa tanto en las brigadas como en los comités de lucha, aparte del aparato centralizador del Consejo Nacional de Huelga. Revueltas, por ejemplo, a lo largo de varios textos póstumos recogidos en México 68: Juventud y revolución, insiste aún en la necesidad de crear un auténtico partido obrero en el sentido marxista-leninista ya que, como lo había expuesto unos años antes en Ensayo sobre un proletariado sin cabeza, tal estructura en absoluto correspondía al esclerótico Partido Comunista Mexicano ni muchos menos al Partido Popular Socialista de Vicente Lombardo Toledano. Aún así, a partir del 68, el teórico de los espartaquistas mexicanos también expresa serias dudas cuya ambigüedad puede atribuirse asimismo a todo el movimiento estudiantil. Son las típicas dudas irresueltas con respecto a la opción entre el centralismo democrático de un partido y la autogestión de un consejo, una asamblea o una brigada; entre la dirección desde fuera y la movilización desde abajo; entre la clara necesidad de organizarse y la inesperada capacidad espontánea de un movimiento emergente. Para decirlo con los nombres propios omnipresentes en la época, los estudiantes dudan entre Marx, Bakunin o Blanqui, entre Lenin o Luxemburg. “Aunque el concepto de autogestión no fue explícitamente desplegado como tal por el Movimiento de la generación 68, la autogestión constituye, no obstante, su conquista teórica esencial,” apunta Revueltas: “Creo firmemente que la teoría leninista del partido—así como la teoría del Estado y de la dictadura proletaria—deben, a la luz de las experiencias de esta segunda mitad del siglo XX, deben y pueden ser superadas.”^{xxv} La tendencia general de la base estudiantil, en efecto, se aleja de la lucha de clases en el sentido estricto, para acercarse a nuevas formas autogestionarias de activismo espontáneo en múltiples frentes o estructuras abiertas de democracia directa.

2. El 68 impone un claro desplazamiento de los supuestos económico-productivistas del socialismo tal y como se definen bajo el dominio del modelo soviético stalinista. En este aspecto, así como en los demás, hay una confluencia de tres hechos políticos de profundo impacto global: la victoria revolucionaria en Cuba, la revolución cultural en China y la primavera del socialismo en Checoslovaquia. En cada caso, la emergencia de nuevos actores políticos corre pareja con una fuerte reafirmación del papel relativamente autónomo de las instancias superestructurales, al lado de la economía, según la famosa dialéctica entre las condiciones objetivas y subjetivas, entre la práctica y la teoría.^{xxvi} En términos más afines a la actualidad, se dirá que las necesidades estructurales deben ser contrarrestadas por las libertades colectivas e individuales. De allí que las distintas luchas de 1968 hayan podido resumirse, o bien a favor o bien en contra de los estudiantes—de cualquier modo, en mi opinión, erróneamente—como la rebelión del sujeto en contra del sistema. Sea esto como fuere, no deja de ser innegable el cuestionamiento global del determinismo unívoco de la instancia económica. El problema no es sólo la explotación sino la enajenación ideológica de la vida social e individual. Los estudiantes ciertamente denuncian las desigualdades socioeconómicas pero, ante todo, parten de una exigencia de justicia básica para fortalecer la participación efectiva en la política en un sentido amplio. El área de combate no se limita a la toma de poder ni a la socialización de la economía, sino que abarca el problema general de la toma de decisiones en todos los ámbitos, desde el poder institucional hasta la cultura cotidiana. Con miras hacia el exterior, también crece la oposición al modelo soviético en México. Para Revueltas, por ejemplo, la carrera armamentista entre los Estados Unidos y la Unión Soviética no sólo marca el sacrificio definitivo del internacionalismo en el altar de intereses étnico-nacionalistas, también es el síntoma de un determinismo

cada vez más unilateral, ya que “lo que, en el más reciente pasado constituía la infraestructura económica compuesta por el conjunto de las relaciones de producción que, en última instancia (para decirlo con Engels), condicionaban las demás relaciones sociales y políticas, ahora, en nuestros días, se ha convertido en el conjunto de las relaciones de destrucción que condicionan, en primera instancia, las demás relaciones humanas en la sociedad contemporánea.”^{xxvii} Apenas en aquellos años, sin embargo, la izquierda mexicana oficial empieza a asumir el carácter capitalista de la sociedad posrevolucionaria, mientras que favorece aún el modelo de la gran industrialización bajo la influencia ideológica global de la guerra fría. Así, mientras no queden excluidas las alianzas con las capas progresivas de la burguesía en el poder, sigue vigente la vieja ortodoxia del bloque soviético de la Comintern. Contra esta tendencia oficial el activismo de los estudiantes se opone desde los sectores de la educación o la cultura, no para limitarse a la sola reforma universitaria sino para cuestionar la estructura social misma en la cual el dominio de la economía ha logrado cancelar la diferencia entre socialismo e imperialismo, el Este y el Oeste. Como dice Octavio Paz en *Posdata*: “La relación se ha invertido: primero fue imperativo el progreso económico; ahora, para que éste continúe, es igualmente imperativo el desarrollo social: la justicia.”^{xxviii}

3. El 68 pone de relieve el nuevo papel político que desempeña la cuestión social. En términos de filosofía política o en los de la sociología de la acción formulada precisamente en aquella época, este nuevo énfasis puede traducirse en un predominio de la sociedad civil por encima de la sociedad política o del Estado. “No hay objetivos únicos a largo plazo, hay sólo una crítica inmediata, una negación del Estado fuerte y autoritario,” escribe Sergio Zermeño sobre el 68 en México siguiendo el ejemplo de Alain Touraine en Francia: “El movimiento expresa así el fortalecimiento de la sociedad civil frente al Estado.”^{xxix} También durante las conmemoraciones de los treinta años muchos ex-participantes se empeñaron en describir el 68 en México como un movimiento social en un nuevo sentido cuyo valor no se entendería sino en oposición a la supuesta caducidad de los viejos movimientos políticos. Tales definiciones, sin embargo, sufren de una fuerte limitación en cuanto al concepto mismo de lo político. Es decir, las revueltas estudiantiles afirman el nuevo rol de la sociedad civil, formando un movimiento social pero no político, sólo porque la toma del poder sigue siendo el criterio que se usa para definir la esfera de lo político propiamente dicho, mientras que el poder queda a su vez reducido al ámbito institucional del Estado. Hace falta, al contrario, insistir en la esencia política de lo social—mejor, en la dimensión subjetiva del concepto mismo de lo político. Ambos aspectos están unidos por una suposición mutua: el movimiento estudiantil es político porque es social, pero a la vez demuestra cómo lo social define la esencia de la política. Esta tesis, sin embargo, no debe entenderse en el sentido de que proclamara la pura cohesión de un lazo social cualquiera—llámese éste el pueblo, las masas, la sociedad civil, la ciudadanía o simplemente la opinión pública—contra la falsa mecanicidad de los aparatos oficiales—los partidos, los sindicatos, el ejército, la prensa vendida—del Estado. La perspectiva no cambia realmente, por ejemplo, si al clásico antagonismo proletariado/burguesía sustituimos la nueva oposición sociedad civil/Estado. De lo que se trata no es de oponer un lazo social a otro, mucho menos un lazo esencialmente puro a otro intrínsecamente malo; al contrario, el movimiento estudiantil en parte deshace la misma lógica del lazo social para dar lugar a una política del desligamiento. Todo el debate sobre el “éxito” o el “fracaso” del 68 en Francia o en México, por ejemplo, es equívoco en cuanto gira enteramente en torno a la capacidad o, en el caso contrario, la ineptitud de los estudiantes para establecer ligas o alianzas orgánicas con otros sectores sociales—ante todo entre trabajadores o campesinos. Lo que este planteamiento pierde de vista es la fuerza desligante de la movilización estudiantil. Antes de fundirse en una fuerza social homogénea, el potencial emancipatorio de una acción de masas como la de los estudiantes bien podría proceder de su capacidad para dividir el lugar del orden establecido. La política, entonces, involucra lo social no porque parta de una identidad objetiva cuya delimitación correría siempre a cargo de una sociología, sea ésta vieja o nueva, sino porque arranca de la apertura de un vacío, o una brecha, en ese todo imaginario llamado la sociedad. “Incluso en el corazón del movimiento de masas, la actividad política es una desligazón,” afirma

Badiou: “La política se esforzará siempre por deconstruir el lazo ... para deshacer su ilusión y desplegar todo lo que presente lo múltiple, en el borde del vacío, como singularidad afirmativa. De estas singularidades, que es de lo que un acontecimiento pronuncia el vacío latente, la política edifica la nueva ley, la cual es sustractiva con respecto al Estado.”^{xxx} En México, el primero en confirmarnos esta lógica del desligamiento es curiosamente el mismo presidente Gustavo Díaz Ordaz. En el IV Informe Presidencial, del 1 de septiembre de 1968, advierte el jefe de Estado: “No podemos admitir que las universidades, entraña misma de México, hayan dejado de ser parte del suelo patrio y estén sustraídas al régimen constitucional de la nación.”^{xxxi} Lo que esta amenaza indirecta pone en evidencia es la medida en la cual la actividad política consiste, en primer lugar, en sustraerse a la objetividad del Estado. Desde el punto de vista de los estudiantes, por otra parte, la misma lógica explica la importancia central, en el pliego petitorio, de la derogación de los artículos 145 y 145 bis del Código Penal, referidos al llamado delito de disolución social, o delito político, los cuales habían servido durante más de dos décadas para reprimir todo tipo de movilización popular. La demanda de derogar estos artículos es una forma de vindicar el derecho a disolver la ley oficial del orden jurídico para fundar la justicia efectiva de una nueva ley. Lo social así se vuelve político para sustraerse a la sociedad sólo si al mismo tiempo asume el riesgo de escindirse a sí mismo. En efecto, si “el Estado obtiene su fuerza a través de la sustracción de las fuerzas de la sociedad civil,” es lógico que los estudiantes procedan al revés, como añade César Gilabert: “La otra opción es hacer la política justo ahí donde no debe hacerse, con la finalidad de romper el monopolio estatal.”^{xxxii}

4. El 68 subraya el papel decisivo de la ideología, el arte, la cultura y las prácticas de la vida cotidiana como intrínsecas a la lucha política en las sociedades contemporáneas. Dominan las armas de la crítica sobre la crítica de las armas. “Surge un movimiento en esencia más expresivo y simbólico que político. O dicho con más rigor: donde lo político era lo expresivo,” resume Gilabert: “Hay que pensar entonces que el movimiento del ‘68’ es arrojado a los límites de su imaginación. Obligado a crear nuevas formas de concebir y hacer política; tal acción es la parte visible de un proceso creciente de politización de lo cotidiano, opuesto al autoritarismo, y es el germen de una nueva socialidad.”^{xxxiii} Es tal vez el segundo gran período en el cual, después de la época de las vanguardias históricas en las primeras décadas del siglo, cobra sentido la idea misma de una política cultural a nivel de la vida cotidiana. El nombre que convendría darle a toda aquella secuencia singular a finales de los sesenta es justamente el de una revolución cultural, irreductible a sus orígenes particulares en China.^{xxxiv} La historia de esta tendencia en gran medida queda aún por escribir. Podemos observar, al menos, cómo los efectos de un nuevo acercamiento al fenómeno de la política cultural son legibles desde el interior de dos procesos coetáneos. En la filosofía, el diálogo con la actualidad política, científica o artística sigue desarrollándose ante todo en la llamada teoría crítica, pero precisamente a partir de los sesenta ésta abarca una mayor variedad de tendencias tales como la deconstrucción o la hermenéutica, en vez de restringirse al contexto institucional de la escuela de Frankfurt. En México, quizá el único exponente original de una verdadera teoría crítica de la sociedad en aquellos años es el propio Revueltas. “De tal manera,” escribe Henri Lefebvre en el prólogo a *Dialéctica de la conciencia*, “la obra de José Revueltas merece la misma reputación que los trabajos que van en este sentido, particularmente los de la escuela de Frankfurt y de las demás escuelas ‘marxistas’ europeas.”^{xxxv} Los estudios literarios, por otra parte, también se transforman dramáticamente expandiéndose hacia el ámbito de la expresión artística popular, para dar lugar a los llamados estudios culturales—primero en Gran Bretaña y, luego, sobre todo en los Estados Unidos.^{xxxvi} En este sentido, muchos de los que trabajamos hoy en los estudios culturales somos efectivamente los herederos colectivos del 68. En México, esta herencia puede resultar invisible por ser demasiado obvia, como la carta robada de Poe. En efecto, si exceptuamos los orígenes británicos del fenómeno, el que haya una moda institucional de los estudios culturales en algunos países depende, sin duda, de una pérdida de continuidad en los debates típicamente marxistas sobre la causalidad y la eficacia específicas del trabajo simbólico e

intelectual. En los Estados Unidos, tales debates en la crítica literaria, ya escasos de por sí, se interrumpen justamente a finales de los sesenta bajo la influencia unilateral del primer modelo retórico de la deconstrucción, lo que más tarde es sólo parcialmente corregido—primero, por la emergencia del nuevo historicismo y, luego, por el acercamiento a varias tendencias del posmarxismo.^{xxxvii} Un proceso similar, aunque en este caso se debe a la violenta interrupción del pensamiento radical por las dictaduras militares, podría explicar el éxito actual de los estudios culturales en Chile o en Argentina.^{xxxviii} En México, por el contrario, así como no hubo interrupción global en el pensamiento marxista sino quizá hasta finales de los ochenta, así tampoco los estudios culturales parecen brillar por ser particularmente novedosos, radicales o antidisciplinarios. Representan, más bien, un nombre entre otros para referirse a un tipo de trabajo crítico que ha podido desarrollarse en varios campos, sin solución de continuidad, con respecto al saber, el arte o la literatura en relación con la política.^{xxxix}

5. Para hablar de lo ocurrido en 1968 el uso del término “eventos” o, mejor, “acontecimientos” ha sido ya consolidado hasta en el habla común del periodismo. Mediante este término muchos comentaristas probablemente intentan esquivar el juicio de valor o la toma de partido personal, los cuales son inevitables, por otra parte, en los fatigosos debates sobre si el 68 constituye el proyecto para una reforma, una revuelta o una revolución. Más importante, sin embargo, es el hecho de que el término ha producido un notable impacto tanto en la filosofía en general como en el pensamiento actual de la política en particular. Para una lectura metapolítica, el acontecimiento se vuelve un concepto clave para registrar los efectos filosóficos de la secuencia sesentayochera, por ejemplo, según los parámetros de la ontología. El 68, en otras palabras, plantea una serie de nuevas preguntas a la reflexión filosófica: ¿Qué es lo que llamamos un acontecimiento? ¿Cómo pensarlo? De allí, también, puede derivarse la hipótesis principal sobre cómo los estudios culturales emergen junto a la teoría crítica en el sentido amplio precisamente a partir de aquel año decisivo—dando lugar a dos alternativas básicas para otras disciplinas ya establecidas en las humanidades o las ciencias sociales como la crítica literaria, la historia, la sociología o la filosofía política. Es decir, lo que tratan de discernir los nuevos campos sería precisamente la posibilidad de que se dé un verdadero acontecimiento—por ejemplo, en la política, en el arte, en la ciencia o en el amor. Estos últimos procesos constituyen las cuatro condiciones de la verdad según el concepto del acontecimiento del filósofo francés Badiou. Treinta años después de los hechos, el notable encuentro entre estudiantes y obreros, facilitado por un acercamiento momentáneo entre la universidad y la fábrica, pasando por el hogar doméstico hasta llegar a las plazas públicas bajo la bandera de una sola revolución cultural, sigue siendo un acontecimiento oscuro en el estado actual de la política—junto, por ejemplo, con la movilización anticomunista de los obreros, en los ochenta, por parte de Solidaridad en Polonia. Esta tesis nos permite delimitar el lugar en el cual inscribir la lectura metapolítica del 68 como una crítica del presente, no sólo en Francia sino al mismo tiempo en México. En efecto, si el concepto del acontecimiento es una de las claves para entender el itinerario reciente tanto de la teoría crítica como de los estudios culturales, una clave cuyo origen, además, puede situarse en los movimientos popular-estudiantiles, entonces el análisis del 68 como parte de un estudio teórico-cultural equivale en realidad a una rigurosa autorreflexión. En este sentido, una lectura metapolítica en torno al 68 podría dedicarse a discernir las diferentes maneras de pensar un acontecimiento al interior de la secuencia estudiantil misma así como en la subjetivación posterior del movimiento.

6. En el proyecto de autorreflexión en torno al 68, la crítica de la economía política apenas sirve para fijar el posible lugar del acontecimiento como el término evanescente, o la causa ausente, en una lógica estructural de las distintas instancias de la totalidad sociohistórica. Éste es el proyecto visible de toda la obra publicada por Althusser al que siguen bastante fieles figuras como Jameson en los Estados Unidos o, al menos en un principio, Marta Harnecker en América Latina. Con el concepto de la sobredeterminación, por ejemplo, el estructuralismo hace lo posible para estirar la teoría del eslabón más débil en la dirección de una crisis activa de todo el encadenamiento marxista mismo. Althusser, en este sentido,

anticipa ya en sus obras canónicas aquella búsqueda de una filosofía del acontecimiento característica de sus textos póstumos. Pocos críticos han percibido hasta qué punto el pensamiento althusseriano en realidad marca el lugar donde el marxismo muestra su talón de Aquiles. Al llegar a tal impasse objetivo, sin embargo, ni siquiera esta crítica inmanente de la tradición marxista capta cuáles son las nuevas fuerzas subjetivas, tales como el estudiantado, capaces de abrirse paso, aunque sea brevemente, a través de esta brecha. De hecho, la irrupción aleatoria del proceso no puede sino escapar a las representaciones de la estructura. En el orden de lo establecido resulta, al contrario, indecible. Aún así, genéricamente hablando, los acontecimientos no dejan de ser de algún modo discernibles: no tanto en el rigor de la ciencia económica sino, más bien, en varias experiencias-límite con un lenguaje abruptamente torcido como para decir lo indecible. Para captar lo ocurrido en el 68, se formula la apuesta de una serie de experimentos en los bordes mismos de la representación, allí donde el lenguaje toca la verdad de un imposible como el vacío de una situación específica. En México mucho más que en Francia, así como surgen nuevas formas genéricas del testimonio colectivo como el libro editado por Elena Poniatowska, así también son forzosamente desplazadas las formas tradicionales de la crónica, la historiografía y la novela, sobre todo hacia la cultura popular, en manos de Paco Ignacio Taibo II, José Agustín, Carlos Monsiváis o José Joaquín Blanco. El mismo Taibo II, por ejemplo, abre el libro de 68 con un primer capítulo bajo el título quijotesco: “Se explica que con cosas como éstas nunca pude escribir una novela,” capítulo en el cual bosqueja, a pesar de tal imposibilidad, algo así como un método de trabajo: “Después de 20 años, y esto se presta para poner en juego al Dumas de los tres mosqueteros o al Gardel de 20 años no es nada, lo único que funciona es la memoria. La memoria colectiva. Incluso la más pequeña y triste memoria individual,” dice Taibo: “Tengo la sospecha que difícilmente sobrevive una sin la otra; que no se pueden fabricar leyendas sin anécdotas. Que no hay países sin cuentos de hadas en su sombra.”^{x1} De esta manera, todo aquello que antes solía excluirse del noble ámbito de la política propiamente dicha, tildándolo de aventurero, infantil, fantasioso o meramente anecdótico, jugaría después de los hechos el papel que los volantes, las pintas, las pegas o las mantas llevadas en pancarta durante el movimiento estudiantil.

4. Las políticas del acontecimiento

“Digamos que el fantasma, en su uso fundamental, es aquello por lo cual el sujeto se sostiene al nivel de su deseo evanescente, en la medida en que la satisfacción misma de la demanda le priva de su objeto” (Lacan, *Ecrits*).

La cuestión esencial, tanto para el campo de los estudios culturales como para la teoría crítica en sentido amplio, es la siguiente: ¿Cómo pensar un acontecimiento? ¿Cómo pensar, por ejemplo, un verdadero acontecimiento político o artístico? Parecería, entonces, como si los nuevos campos, a pesar de su carácter interdisciplinario cuando no radicalmente antidisciplinario, debieran otra vez encontrar sus verdaderos fundamentos en alguna filosofía política. En realidad, hace falta definir la respuesta de una metapolítica en oposición a cualquier pensamiento filosófico tradicional. Como aclara Badiou, detrás de toda filosofía política hay la idea de un lugar común, según el cual es el filósofo quien puede reclamar para sí mismo el derecho de responder, desde fuera, a la pregunta tradicional: ¿Cómo pensar la política? Por el contrario, según el axioma fundamental de la metapolítica, las distintas políticas reales son pensamientos en sí, no necesitan esperar la llegada del filósofo para ser enjuiciadas con la distancia de un espectador como bajo la mirada siempre suspicaz del búho de Minerva. Los problemas deben resolverse desde el interior de la política como una condición singular e insustituible de la verdad—aun si el arte, por ejemplo, puede anticiparse a sus consecuencias. Desde este punto de vista, podemos volver a la pregunta: “¿Cuándo y en qué condiciones se dice que un acontecimiento es político? ¿Qué es ‘lo que pasa’ en cuanto

pasa políticamente?”^{xli} A partir del 68 en México, quiero contrastar dos aproximaciones a este problema cuya oposición me parece válida también para entender un aspecto clave del desarrollo actual del pensamiento político—o sea, de la política como pensamiento. Oponer la noción del fantasma en Revueltas y Taibo II a la aparición del espectro no sólo en las reflexiones sobre el 68 de Octavio Paz sino, también, en la última filosofía de Jacques Derrida así como en el posmarxismo de Laclau, Mouffe o Slavoj Žižek, me servirá para ver cómo en ambas perspectivas el lugar del acontecimiento está descrito como algo espectral, aun si el fantasma de la política surge o, mejor dicho, se sostiene en el proceso de subjetivación de un modo radicalmente distinto en cada caso.

Para entender las distintas trayectorias de una política del fantasma, resulta ejemplar el papel de una figura revolucionaria muerta un año antes de los movimientos estudiantiles: Ernesto “Che” Guevara. Más que por el hombre mismo, una lectura metapolítica de esta figura preguntará por los procesos de subjetivación a los que da lugar. Paco Ignacio Taibo II, por ejemplo, escribe sobre él en su libro 68:

El Che era el hombre que había dicho las primeras y las últimas palabras. Nos había conducido, desde “Paisajes de la guerra revolucionaria” hasta “El socialismo y el hombre en Cuba,” tomados de la mano hacia un debate ético que entendíamos claramente. Su muerte en el 67 nos dejó un enorme vacío que ni siquiera el “Diario de Bolivia” había podido llenar. Era el fantasma número uno. El que no estaba y sí estaba, rondando en nuestras vidas, la voz, el personaje, la orden vertebral de arrójalo todo a un lado y ponte a caminar, el diálogo burlón, el proyecto, la foto que te mira desde todas las esquinas, la anécdota que crecía y crecía acumulando informaciones que parecieran no tener final, la única manera en que frases dignas de bolero como “entrega total” no resultaron risibles. Pero sobre todo, el Che era el tipo que estaba en todos lados aún después de muerto. Nuestro muerto.^{xlii}

Según este primer acercamiento, lo fantasmal marca un no lugar en medio del estado de la situación de la época. Sin ceder a la mirada fugitiva, el fantasma tenaz profiere un “sí” y un “no” al mismo tiempo. De modo insistente se sustrae al orden de lo que hay, mientras lo que ya no hay, o lo que aún no existe, queda rotundamente afirmado. El fantasma está por todos lados, pero nunca está allí mismo donde aparece. Está, o insta, más bien, por lo que no es. Si este gesto doble puede llamarse utópico, no deja de ser una utopía definida a partir de lo dado, mediante el choque entre un rechazo y una promesa. Exige, por otra parte, la apuesta de una fidelidad. Es el imperativo ético de una respuesta subjetiva que no parta de una identidad particular ya establecida, puesto que es clara la orden de arrojarlo todo a un lado, sino que, al contrario, soporte el vacío como el punto de arranque para una posible universalidad igualitaria. En este paso, según el cual un sujeto cualquiera emerge procediendo de un vacío en el orden de las cosas hacia la declaración de una nueva verdad fiel al acontecimiento, está resumida una pequeña gramática del pensamiento utópico en torno al 68. Bajo el nombre de la entrega total, por último, el proceso entero de la militancia crece, no en contra de la cultura popular, ni por encima de las cabezas de la gente, sino en íntimo diálogo con las mismas, hasta el punto de apoyarse en la anécdota, en el bolero o en la imagen comercial de la foto ubicua del Che.

Este modo de proceder desde lo fantasmal de un orden establecido hacia la fidelidad de un sujeto militante podría servir como un modelo en miniatura para interpretar no sólo el papel de la cultura popular sino las formas de la conciencia política en torno al 68. Así, también, es como surge el fantasma en varios textos póstumos de Revueltas, tanto en México 68: Juventud y revolución como en los fragmentos del Ensayo para una dialéctica de la conciencia, escritos en la cárcel de Lecumberri. En “Un fantasma recorre México,” por ejemplo, el autor apunta:

Comienzo a escribir estas notas en un cuarto amplio, ordenado, en alguna casa de algún lugar de la ciudad, hoy, martes 29 de octubre. Una casa, un refugio del amigo a quien llamaré Cronos. Cronos sonrío con los ojos, es irónico y muy bueno. Me ha dejado a solas para escribir. Escribir... El hecho mismo de escribir es raro, asombroso. No sabe uno lo que significa, qué es esta cosa de unir palabras, en un mundo, en un vacío irrespirable donde parecen haberse roto todas ellas y no atreverse a decir lo que ha pasado, lo que designan: no es el horror sino este vacío, esta orfandad, tantos muertos como nos rodean. En realidad había comenzado a tomar notas desde principios de mayo, antes del Movimiento. Un día u otro las reconstruiré, a la luz siempre nueva—nueva a cada minuto, a cada hora—de esta vida vertiginosa, cambiante, inasible, donde algo que tuvo una enorme o angustiosa importancia en su momento, después nos parece irreal, ensoñado, inverosímilmente vivido, como si nosotros mismos fuésemos nuestro propio cuento, nuestro propio relato distante y dicho por otras gentes.

“¿No crees que somos un poco sobrenaturales? —le diré un día de estos a Cronos—, ¿que todos, tú y yo y los demás, somos sobrenaturales?” Hay algo de esto en todos nosotros, en esta lucha, en este caos en que estamos metidos, vivientes y fantasmales a la vez, sin dormir, lúcidos y opacos, cada quien personaje de sus propios sueños y de los sueños de los demás: no sólo se trata de amarnos los unos a los otros; también nos soñamos los unos a los otros; los demás, los otros, son mi sueño, no mi realidad.^{xliii}

Este texto, sin duda, es poroso al influjo melancólico de la pérdida. “A todos nos llueve en los ojos y nuestros viejos muebles familiares, los retratos de la madre o del abuelo, andan por ahí, bajo algún cobertizo,” Revueltas confiesa: “Como que quiere caer sobre mi alma una cierta melancolía.”^{xliv} Al igual que en el juicio de Taibo II, sin embargo, en el fragmento también hay notas de una resistencia, a pesar de todo, inquebrantable: “Estamos dentro de un espacio y un tiempo inconmensurables, nuestros, personales e impersonales, despojados de nombre, sólo la voluntad pura, descarnada. Me siento triste y lleno de violencia. Venceremos. Venceremos.”^{xlv} En esta convicción de una fidelidad victoriosa a los más oscuros acontecimientos colabora en gran medida la conciencia del escritor de ser a la vez viviente y fantasmal. Para Revueltas, todo compromiso militante parece empezar precisamente en tal estado de sueño vigilante, lúcido y opaco a la vez, con el cual una colectividad emergente puede hacer frente al vacío irrespirable de una situación particular

Varios textos de la misma época publicados en *Dialéctica* de la conciencia parecen definir toda conciencia política por el carácter inevitablemente fantasmal de sus verdades iniciales. Revueltas menciona cómo unos peones, después de participar en una excavación antropológica en la que estaban “a punto” de realizar un trabajo de plena labor humana, vuelven a los picos y palas sin haber salido realmente del trabajo parcial, expropiado y escindido entre lo material y lo intelectual. El autor enseguida añade cómo incluso en esta enajenación de los sentidos puede percibirse el inicio de una conciencia de clase: “Estuvieron ‘a punto,’ sí, pero ese ‘a punto’ quedó allí, en suspenso, sin resolverse, como una emanación fantasmal encima del trabajo antropológico desaparecido, del mismo modo en que flotan las vagarosas llamas del ‘fuego fatuo’ sobre las tumbas de un cementerio.”^{xlvi} Tlatelolco, más que una pérdida irreparable, constituye en este sentido un trabajo de política cultural desaparecido. Los que no estaban y sí estaban miran de todos lados. Aquello que estaba “a punto” de realizarse queda allí, como un sueño en suspenso, sin resolverse, pero con la promesa de convertirse un día en la realidad. Los estudios culturales, en última instancia, quizá no sean otra cosa que los fuegos fatuos que flotan sobre las tumbas anónimas de tal acontecimiento.

Muy diferente es el concepto de lo fantasmal, tanto en la política como en la poesía, tal y como lo presenta Octavio Paz. Pienso, por ejemplo, en el breve tratamiento que recibe la figura de Ernesto “Che” Guevara, un año antes del movimiento estudiantil en México, en “Carta a León Felipe,” del poemario *Ladera este* (1962-1968):

La escritura poética
Es borrar lo escrito
 Escribir
Sobre lo escrito
 Lo no escrito
.....
La escritura poética es
 Aprender a leer
El hueco de la escritura
 En la escritura
No huellas de lo que fuimos
 Caminos
Hacia lo que somos
.....
La poesía
 Es la ruptura instantánea
Instantáneamente cicatrizada
 Abierta de nuevo
Por la mirada de los otros
 La ruptura
Es la continuidad
La muerte del Comandante Guevara
También es ruptura
 No un fin
Su memoria
 No es una cicatriz
Es una continuidad que se desgarrar
Para continuarse
 La poesía
Es la hendidura
 El espacio
Entre una palabra y otra
Configuración del inacabamiento.^{xlvii}

Paz, en este poema como en tantos otros, sigue un procedimiento fundamentalmente mallarmeano, basado en el principio de la borradura o, mejor, la sustracción.^{xlviii} En tales poemas las palabras emergen sólo retirándose al mismo tiempo en los intervalos de un vacío originario. Escribir significa sustraer una palabra de otra. Es un eterno precipitarse hacia el instante fugitivo en que se desvanece lo escrito. La presencia se vuelve carencia. Efecto de la abolición, lo real no acaba de representarse jamás; al contrario, es justamente lo que irrumpe por entre las hendiduras de lo representable. La sustracción poética en este sentido sería análoga a la ocurrencia de un hecho político: esta idea es, sin duda, la premisa más original del poema, escrito en el mismo año de la muerte de Guevara. Seguramente, la desaparición de una figura

revolucionaria marca el sitio de un posible acontecimiento político. Si esta posibilidad aparece en un poema es porque el proceso asimismo da lugar a un término evanescente similar a los que delimitan el inacabamiento propio de la verdadera poesía según Paz. La política incidiría en la sociedad según un principio de desligazón análoga a la escritura poética, cuando ésta deshace el lazo entre las palabras para establecerse en el solo espacio del desgarramiento. La facilidad con la que el texto finalmente afirma sus propios principios metapoéticos, sin embargo, quizá nos debería poner en alerta. Ésta sugiere que estamos frente a un acercamiento meramente estructural al fantasma. Tanto en la política como en el arte, tal perspectiva exhibe la carencia intrínseca a cualquier sistema de representación, sin rebasar los límites de un mero reconocimiento de este vacío. Lo fantasmal, entonces, es lo que permanece como tal, al suspenderse indefinidamente los protocolos de la desligazón, en vez de marcar el principio de una intervención subjetiva. El proceso, en otras palabras, abre ciertamente el sitio de un acontecimiento, pero éste no es sostenido por ninguna fidelidad posterior. El hueco es como un camino hacia lo que inconscientemente ya somos, al indicar lo que desde siempre nos falta, pero que nadie se atreve a retomar, saltando en la brecha, para afirmar lo que habremos sido.

Este modo de reducir el acontecimiento al vacío constitutivo de una estructura genérica también afecta la interpretación del 68. La lógica del fantasma, curiosamente, circula de muchas maneras por esta parte de la obra de Paz, la cual incluye varios poemas además de tres conferencias reunidas en el pequeño volumen Posdata. La utopía de los jóvenes, en primer lugar, es presentada como una búsqueda de justicia. De ser todavía un deseo espectral, la idea de una sociedad justa debería encarnarse en una realidad efectiva. En “Nocturno de San Ildefonso,” un poema extenso de Vuelta (1969-1975), este concepto utópico del movimiento estudiantil es el objeto de la memoria crítica de Paz:

El muchacho que camina por este poema,
entre San Ildefonso y el Zócalo,
es el hombre que lo escribe:
esta página
también es una caminata oscura.
Aquí encarnan
los espectros amigos,
las ideas se disipan.
El bien, quisimos el bien:
enderezar el mundo
No nos faltó entereza:
nos faltó humildad.^{xlix}

La idea recuerda inevitablemente la causa maldita de Hamlet: “The time is out of joint. O cursed spite,/ That ever I was born to set it right!”¹ Enderezar el mundo también habría sido el ambicioso proyecto del movimiento estudiantil: mantenerse con entereza o rectitud en la línea justa, sin ceder ni claudicar. No dejar que la justicia siga rondando por el país como un fantasma intangible sino, al contrario, animar al espectro para romper de verdad con los desajustes de una modernidad truncada. De otra manera la idea dejaría el alma otra vez en el nivel de las promesas—un anticipo de lo que puede ser pero aún no es México.

En Posdata Paz inicialmente repite esta acepción del fantasma con un leve cambio de matices. El movimiento del 68 no sólo encarna aquí y ahora la idea de la justicia, también deshace el espejismo de un futuro mejor prometido por los distintos gobiernos del Estado: “El sentido profundo de la protesta juvenil—sin ignorar ni sus razones ni sus objetivos inmediatos y circunstanciales—consiste en haber opuesto al fantasma implacable del futuro la realidad espontánea del ahora.”ⁱⁱ Aún así, a diferencia de

Taibo II o Revueltas, Paz centra la mayor parte del análisis no sobre el activismo estudiantil que se desarrolló durante todo el verano en lugares desde San Ildefonso hasta el Zócalo, sino sobre la represión del 2 de octubre en Tlatelolco. Para entender la razón oculta de la violencia, propone una especie de psicoanálisis colectivo de la historia moderna de México. En el curso de este análisis el fantasma adquiere un sentido radicalmente nuevo. En vez de abrir la búsqueda de la justicia efectiva, alude a la pervivencia de las jerarquías verticales heredadas del mundo azteca desde tiempos atrás. Todo el análisis de la represión gira en torno a la manera como el arquetipo político-religioso del autoritarismo azteca, petrificado en la estructura de la pirámide, retorna en el presente con una fuerza siniestra. “La matanza de Tlatelolco nos revela que un pasado que creíamos enterrado está vivo e irrumpe entre nosotros. Cada vez que aparece en público, se presenta enmascarado y armado; no sabemos quién es, excepto que es destrucción y venganza,” advierte Paz: “Es un pasado que no hemos sabido o no hemos podido reconocer, nombrar, desenmascarar.”ⁱⁱⁱ Éste es, finalmente, el verdadero fantasma que le intriga a Paz. Se trata de un complejo de actitudes, creencias y suposiciones cuya perduración constituye la cara oculta de México. El “otro” México: la otredad constitutiva sin la cual no se da ninguna identidad. México nunca está presente en sí mismo en la plenitud de un monólogo interior, ya que siempre acecha el otro: “El otro México, el sumergido y reprimido, reaparece en el México moderno: cuando hablamos a solas, hablamos con él; cuando hablamos con él, hablamos con nosotros mismos.”ⁱⁱⁱ Ni siquiera podemos considerarlo un “doble” de México: “¿Su doble? ¿Cuál es el original y cuál el fantasma? Como en la banda de Moebius, no hay exterior ni interior y la otredad no está allá, fuera, sino aquí, dentro: la otredad es nosotros mismos,” insiste Paz: “Ni adentro ni afuera, ni antes ni después: el pasado reaparece porque es un presente oculto.”^{iv} El análisis desarrolla esta antinomia de lo otro dentro de lo mismo según una especie de dialéctica negativa, para finalmente insistir en la necesidad de reconocer el principio según el cual la identidad no es una e indivisa, sino escindida por una exterioridad constitutiva.

Según Paz, la tarea por realizarse, lejos de “encarnar” los “espectros amigos” de la justicia venidera, consiste en desarrollar una “crítica” racional del “otro” México. No llegará jamás la verdadera democracia, por ejemplo, si no se lleva a cabo el análisis del núcleo autoritario inminente en la misma. Este núcleo es el fantasma inmemorial que hay que mirar fijamente a los ojos. “Es un México que, si sabemos nombrarlo y reconocerlo, un día acabaremos por transfigurar: cesará de ser ese fantasma que se desliza en la realidad y la convierte en pesadilla de sangre,” escribe Paz como para recordar las palabras ya citadas de Marx: “México-Tenochtitlán ha desaparecido y ante su cuerpo caído lo que me preocupa no es un problema de interpretación histórica sino que no podamos contemplar frente a frente al muerto: su fantasma nos habita.”^{iv} En vez de desenvolver el mundo nuevo ya presente en las entrañas del viejo, el análisis pretende sacar totalmente a la luz el pasado latente en su calidad de presente eterno. No proponer otro ideal, ni mucho menos encarnarlo, sino aplicar el ácido de la razón crítica para disolver el espectro de todos los ídolos. Según Paz, además, la búsqueda de encarnar la justicia en la acción—no es otro su concepto de la revolución—lleva en sí el germen de la deformación autoritaria o burocrática. Por esta razón, el poeta apoyará cada vez más abiertamente la tradición del liberalismo político, así como lo hace, por ejemplo, en la conferencia Poesía, mito, revolución, al recibir el Premio Alexis de Tocqueville pocos meses después de la caída del Muro de Berlín. A diferencia de la crítica liberal-demócrata, el destino del mito revolucionario sería fatalmente el de llevar a sus seguidores a los extremos del dogmatismo, el totalitarismo, el ascetismo disciplinario o el fanatismo terrorista. El rechazo de esta posibilidad a todas horas inminente en la época moderna explica la crítica no siempre solapada al 68 en el ensayo o los poemas de Paz. A los estudiantes, como a todos los jóvenes susceptibles a las ideas radicales, también les hubiera faltado humildad, vergüenza, pudor. Hubieran pecado de ingenuos. Como si el exceso de inocencia, paradójicamente, fuera una prueba de culpa mayor. En “Nocturno de San Ildefonso,” añade Paz:

La culpa que no se sabe culpa,
la inocencia,
fue la culpa mayor.^{lvi}

Sólo queda una alternativa viable: combinar el pensamiento crítico de la tradición liberal con la visión del arte moderno. Añadir a la crítica de la pirámide una crítica del lenguaje, aún siendo las dos interminables. “Cierto, la crítica no es el sueño pero ella nos enseña a soñar y a distinguir entre los espectros y las verdaderas visiones,” concluye Paz: “La crítica es el aprendizaje de la imaginación en su segunda vuelta, la imaginación curada de fantasía y decidida a afrontar la realidad del mundo.”^{lvii} En comparación, sólo podemos inferir que el movimiento estudiantil, o el izquierdismo de los sesenta en general, es el aprendizaje de la imaginación en su primera vuelta: inocente, fantasioso, enfermizo. Tercamente incapaz de aceptar las fronteras de lo real, pero decidido a afrontarlas mediante el poder de la imaginación. Es el deseo de atravesar el mismo fantasma de una sociedad efectivamente justa.

En las reflexiones de Posdata tanto la revuelta estudiantil como su violenta represión de parte del gobierno, en última instancia, no hacen sino confirmar la estructura inconsciente de la historia mexicana. El pueblo capaz de comprender la verdad de esta estructura reiterativa, o compulsiva, a través de una terapéutica colectiva, incluso podrá trascender el nivel de la mera historia para vivir, más allá o más acá de las horas, en la plenitud del tiempo sin tiempo, donde un día es igual a todos los días. A la espera de esta fecha, mientras el poeta siga inscribiendo lo escrito, lo que permanece es el espectro de lo ya acontecido o lo aun no acontecido—sin verdadero acontecimiento nuevo. El fantasma no es el punto de arranque para un proceso de intervención subjetiva; sólo marca el núcleo inconsciente que agujerea toda la estructura jurídico-política de México. Su aparición pone al desnudo el trauma de una otredad constitutiva que hace falta reconocer, sin exceder el marco de la estructura misma. Es más, no nos remite realmente al aquí y ahora de una actualidad circunstancial sino a un presente eterno, latente en toda la historia de México. El análisis finalmente está orientado hacia la estabilidad oculta de una recurrencia mítico-arquetípica. Así, refiriéndose al “otro” México, aclara Paz: “Hablo del verdadero pasado, que no es lo mismo que ‘lo que pasó’: las fechas, los personajes y todos eso que llamamos historia. Aquello que pasó efectivamente pasó, pero hay algo que no pasa, algo que pasa sin pasar del todo, perpetuo presente en rotación.”^{lviii} El resultado es un esquema estructural, transcendental, incluso ontológico: cada estructura, cada dispositivo, cada complejo de presuposiciones contiene un punto ciego, una otredad constitutiva que es su talón de Aquiles. Una inconsistencia no accidental sino necesaria e inherente. A mi modo de ver, sin embargo, lo importante del 68 no es que la represión mostrara este punto ciego de una estructura en apariencia democrática (que sí lo mostró, de eso no cabe duda, incluso con extrema brutalidad), sino que los estudiantes intentaran forzar la situación para instaurar otra estructura, otro marco de referencia, otro tipo de sociedad (que no lo lograran no cancela el intento). De lo que se trata no sólo es de ocupar el lugar vacío sino de excederlo. En vez de reconocer el fantasma o incluso respetarlo mediante una mirada deconstructiva propiamente visionaria o mesiánica, la tarea es atravesarlo. Ésta sería la utopía de una política emancipatoria verdaderamente radical, en oposición al supuesto radicalismo de una crítica esencialmente liberal-demócrata: no sólo exhibir, como una condición de posibilidad que es también siempre una condición de imposibilidad, el desajuste inherente a cualquier intento de reajustar el tiempo, sino prescribir la secuencia para fundar la justicia nueva.

En la obra de Paz, una ruptura como la del movimiento estudiantil o la muerte de un revolucionario parece ser radicalmente ajena a la banalidad opaca de un presente vital. Al no estar inscrito en lo dado sino a la manera de un hueco en el orden de lo que es, o lo que somos en esencia, el sitio de tales acontecimientos tampoco exige el relevo de una apuesta subjetiva. El desgarramiento abre, más bien, una hendidura en el tiempo histórico para desplegarse en un presente absoluto, es decir, en el tiempo sin

tiempo de una eternidad recurrente, según los ritmos cíclicos del inconsciente mítico-político. En “Nocturno de San Ildefonso,” por ejemplo, escribe Paz:

La historia es el error.
 La verdad es aquello,
más allá de las fechas,
 más acá de los nombres,
que la historia desdeña:
 el cada día
—latido anónimo de todos,
 latido
único de cada uno—,
 el irrepetible
cada día idéntico a todos los días.
.....
 La verdad:
sabernos,
 desde el origen,
 suspendidos.
Fraternidad sobre el vacío.
.....
Las ideas se disipan,
 quedan los espectros:
verdad de lo vivido y padecido.^{lix}

Suspendido sobre el vacío, el sujeto de la verdad permanece eternamente fuera de quicio. Si lo que queda entonces son los espectros, sin embargo, quizá no sea porque la historia desdeña la verdad de cada día sino, al contrario, porque la verdad de la metapoesía, en tanto proceso de inscribir lo escrito, acaba por desdeñar la historia de la cotidianidad.

Según Paz, la política debe todavía guiarse por el principio revolucionario de la fraternidad universal, en un precario diálogo con la libertad de cada uno. De este diálogo dependerá, por ejemplo, el futuro de la democracia. Como crítico incansable de los mitos de la modernidad, sin embargo, el poeta y ensayista insiste ante todo en el núcleo del vacío subyacente a cualquier idea de justicia absoluta. Acercarse a este núcleo traumático, así como le incumbe hacer a la verdadera poesía, significa de algún modo provocar que estalle la historia para dar paso al presente eterno como un “ahora” mesiánico: un tiempo totalmente otro. Según Revueltas o Taibo II, por el contrario, la verdad de lo padecido finalmente no es lo irrespirable del vacío. Inscrito en un conjunto singular de fuerzas, el vacío como carencia o como desgarramiento no es el término de llegada del análisis sino el punto de partida para una entrega total en busca de la igualdad de un nuevo sujeto político, como el “nosotros” tan insistente en todos estos textos, por fin contado como uno: un sujeto escindido pero colectivo. Entonces, cada día no es idéntico a todos los días a la luz de una rotación mítico-psicoanalítica, sino que la luz es siempre nueva, a cada minuto, a cada hora.

Sin querer reducir la multiplicidad de los procesos estudiados hasta ahora, hay por lo menos dos acercamientos artístico-políticos radicalmente distintos con respecto al efecto de sujeto del fantasma. Ambos reconocen el lugar o la posibilidad de un acontecimiento en la apertura azarosa de un vacío, un hueco o un agujero en el orden de las cosas. Para ambos, el fantasma mismo es el indicio de tal fisura. A partir de este punto sintomático, sin embargo, los senderos se bifurcan irrevocablemente. En un caso, la

ruptura está inscrita en el aquí y ahora de una situación singular, en virtud de la cual puede exigirse la intervención de nuevas fuerzas subjetivas capaces de sostener la verdad del acontecimiento. La verdadera apuesta para cualquier sujeto consiste entonces en forzar el orden de lo posible. No sólo soportar sino torcer lo insostenible: la rectitud misma necesita esta torsión. Es el momento de ponerse a escribir, por ejemplo, desde la orfandad de un vacío irrespirable, cuando parecen estar rotas todas las palabras. Este primer tratamiento del fantasma no sólo es propio de escritores como Revueltas o Taibo II. También define la filosofía del acontecimiento, condicionada por el arte, la política, la ciencia o el amor, según el pensamiento de Alain Badiou. En el segundo caso, al contrario, el fantasma como punto de lo imposible parece conjurar una otredad absoluta: una exterioridad constitutiva paradójicamente interior a toda estructura, pero que, por razones ontológicas o psicoanalíticas en sí enteramente consistentes, está también más allá o más acá de cualquier situación particular. Esta vertiente llama evento o verdad lo que no es sino el sitio de su posibilidad. De allí, también, un movimiento de alternancia entre dos extremos sólo en apariencia opuestos: por un lado, la melancolía por la pérdida de lo que nunca se ha poseído; por otro, un anhelo religioso, mítico o mesiánico por alcanzar el don de un tiempo fuera del tiempo, en el ahora de un presente eterno. Paz, en este sentido, se acerca a los conceptos del espectro, el evento o el núcleo traumático del antagonismo en la nueva filosofía política, profundamente marcada por la influencia de Heidegger o Lacan, Benjamin o Levinas, entre pensadores como Derrida, Laclau, Mouffe y Žižek.

A pesar de varios presupuestos comunes, la oposición entre las dos trayectorias de una política del fantasma es tajante: apostar por una entrega total al proceso subjetivo de inferir las verdades de un acontecimiento singular, o bien reconocer tan sólo el vacío inherente a toda estructura como el sitio de un evento para siempre inalcanzable. Dar sangre y vida al fantasma de la justicia, o bien inhibir, incluso prohibir, que el espectro tome cuerpo, para dejar que el movimiento se quede en una mera colección de terquedades. Forzar la situación para abrirse paso a través del impasse, o bien proclamar el inacabamiento como meta y la carencia como ley. En última instancia, la segunda perspectiva sigue siendo descriptiva, aunque otorga una rara dignidad ontológica al concepto del vacío abierto por el fantasma; la primera, al contrario, es una manera prescriptiva de luchar desde el vacío por lo que puede ser, en una ruptura subjetiva con lo que es. Para una lectura metapolítica, esta disyuntiva constituye, a mi modo de ver, el principal legado filosófico del 68 tanto en México como en Francia. Queda por verse ahora cómo tal oposición nos ayuda a pensar en interioridad el tema tradicional de la justicia.

5. Apostilla sobre una revolución de la vergüenza

“En medio de tanto culto a la victoria, éstas son historias de tremendas y no por ello menos heroicas derrotas. Historias que tienen que ver con la tenacidad, el culto a los principios, la política entendida como moral trágica y terrible” (Paco Ignacio Taibo II, Arcángeles).

Según el concepto de la política análogo a la idea de la poesía en tanto configuración del inacabamiento, el aquí y ahora del 68, cuando no es uno de los errores de la historia, está sumergido en un sentimiento de vergüenza que lo inunda todo. Éste es el estado afectivo que finalmente predomina en el poema más famoso de Paz sobre el 68 en México, “Intermitencias del Oeste (3),” recogido en el libro *Ladera este*. En aquellos años el poeta reside todavía como embajador en la India, desde donde reflexiona sobre el mito revolucionario en una serie de cuatro poemas, como otras tantas “intermitencias” del Oeste en el Este: de las revoluciones en Rusia y México hasta los movimientos estudiantiles en México y Francia. El tercero de estos poemas está basado en una carta de Marx a Ruge escrita unos 125 años antes, en vísperas de las grandes conmociones sociales de 1848. En aquella época el autor del próximo Manifiesto del partido

comunista también está viviendo fuera de su país, pero incluso en Holanda siente vergüenza nacional por el estado en que se encuentra Alemania. “Ha caído el ostentoso manto del liberalismo y el más odioso de los despotismos se ha desnudado ante los ojos del mundo,” escribe Marx anticipando ya la reacción de su corresponsal: “Me mirará usted sonriendo, y me preguntará: ¿Y qué salimos ganando con ello? Con la vergüenza solamente no se hace ninguna revolución. A lo que respondo: la vergüenza es ya una revolución”; “La vergüenza es una especie de cólera replegada sobre sí misma. Y si realmente se avergonzara una nación entera, sería como el león que se dispone a dar el salto.”^{lx} La historia sin duda se repite, pero después de la tragedia esta vez no llega el turno de la comedia sino que se abrirá, en cambio, el proceso de la melancolía. Lo que en las cartas de Marx o Bakunin es una apuesta subjetiva para revolucionar la vergüenza contra las tendencias al decaimiento de filósofos como Ruge, deviene en un ambiguo acto introspectivo hecho público para denunciar la represión sufrida por la revuelta estudiantil, en el poema de Paz.

Escrito un día después de la masacre, “Intermitencias del Oeste (3)” no deja de ser un poema equívoco. De hecho, en él están presentes las dos trayectorias ya mencionadas. Paz envió el poema al suplemento La Cultura en México donde se publicó después de terminarse la Olimpiada; al mismo tiempo, en protesta por la represión, mandó también su renuncia oficial como embajador en la India al presidente Gustavo Díaz Ordaz:

INTERMITENCIAS DEL OESTE (3)

(México: Olimpiada de 1968)

A Dore y Adja Yunkers

La limpidez

(Quizá valga la pena

Escribirlo sobre la limpieza

De esta hoja)

No es límpida:

Es una rabia

(Amarilla y negra

Acumulación de bilis en español)

Extendida sobra la página.

¿Por qué?

La vergüenza es ira

Vuelta contra uno mismo:

Si

Una nación entera se avergüenza

Es león que se agazapa

Para saltar.

(Los empleados

Municipales lavan la sangre

En la Plaza de los Sacrificios.)

Mira ahora,

Manchada

Antes de haber dicho algo

Que valga la pena,

La limpidez.^{lxi}

Recapitulemos, a partir de este poema, los protocolos de subjetivación en el pensamiento político-artístico de Paz. El poema, evidentemente, está armado sobre un paralelismo analógico según el cual la imagen de la sangre en la plaza pública corresponde a la tinta en la página blanca. Entre las dos sustancias, como para terciar, figura la bilis, amarilla y negra a la vez. Junto con la rabia, la vergüenza es el término circulante del texto, el que subjetivamente articula la política con el arte. A diferencia de la sangre o la tinta, sin embargo, la bilis aparentemente no tiene dónde correr: en cierto sentido, es lo que no puede tener lugar. No queda otra salida que no sea el agazapamiento. Es el momento de tornar la pena en rabia cuando no, al revés, de doblar la ira en vergüenza. Ir hacia dentro. La pregunta clave es si este repliegue de la fuerza subjetiva crea un resorte interior lo suficientemente poderoso como para dar lugar, a pesar de todo, a un salto. Un salto de fe o de fidelidad al acontecimiento que sería, justamente, un salto en el vacío, ya que no dispone de ningún lugar ostensible donde apoyar el pie—ni en la plaza pública ni en la página blanca del poeta.

En este punto se hace visible una de las simetrías más desconcertantes de la obra de Paz. El poema establece un paralelo sin duda involuntario entre la política oficial de borrar las huellas de la violencia y el procedimiento poético de inscribir lo escrito. Una complicidad cuando menos formal entre la limpidez y la limpieza. En este sentido la vergüenza puede leerse de varias maneras. La más obvia la atribuye a la culpa que siente el embajador, si no todo el pueblo mexicano, por la despótica forma de intervenir del propio gobierno. Otra lectura, sin embargo, vincularía la vergüenza con el mismo oficio del poeta, incapaz de decir algo que valga la pena—o sea, el esfuerzo, pero también el dolor. Las palabras mismas provocarían en el poeta una sensación de estar de más, de ser superfluo, como si de repente él se sintiera inepto frente a la brutalidad del sistema. Por último, incluso en este poema tantas veces citado como el ejemplo preminente de la protesta antiautoritaria a favor de los jóvenes, podemos leer que es el movimiento estudiantil el que no tuvo la posibilidad de decir nada valioso. La misma ambigüedad, además, reaparece en el pequeño poema de Ladera este dedicado al Mayo del 68 en Francia:

INTERMITENCIAS DEL OESTE (4)
(París: Les aveugles lucides)

Dans l'une des banlieues de l'absolu,
Les mots ayant perdu leur ombre
Ils faisaient commerce de reflets
Jusqu'à perte de vue.
Ils se sont noyés
Dans une interjection.^{lxii}

Los poemas de Paz sobre el 68 también aluden, de algún modo, a los límites del activismo estudiantil. A lo mejor los jóvenes no dijeron nada que valiera la pena; a lo mejor se ahogaron en una mera interjección, gritos de ruptura anárquica o eslóganes agramaticales. En parte estamos ya frente a la crítica del mito revolucionario—el mito de lo absoluto—de tantos ensayos de Paz.

Si confrontamos los poemas sobre el 68 en Ladera este o en Vuelta con el análisis de Posdata, se vuelve aun más compleja la tarea de captar el sentido exacto de la mirada de Paz. Por un lado, el ensayista no deja de destacar el impudor característico de cualquier deseo justiciero de enderezar el mundo. Para el poeta, la lucidez de los jóvenes es asimismo inseparable de una cierta ceguera. Inocente, ambiciosa, incluso audaz, la entereza de los estudiantes debería también saberse culpable. Paz, en este sentido, parece pedir una mayor dosis de realismo, modestia o pudor. En el mismo año en que ven la luz las conferencias de Posdata en México, Jacques Lacan ofrece una lección semejante a sus estudiantes en El reverso del psicoanálisis como parte de su seminario en París. Buen conocedor, él también, de la carta de Marx a

Ruge, Lacan se dirige a los sesentayocheros con una típica provocación: “Me diran ustedes—La vergüenza ¿para qué? Si el reverso del psicoanálisis es esto, nos sabe a poco. Yo les respondo—Tienen de sobra. Si no lo saben todavía, analícense un poco, como suele decirse,” a lo cual añade finalmente una breve explicación: “Se trata de saber por qué los estudiantes se sienten, como los otros, de más. No parece en absoluto que vean claramente cómo salir de esto. Quisiera que se den cuenta de que un punto esencial del sistema es la producción—la producción de la vergüenza. Esto se traduce—en el impudor.”^{lxiii} Tanto para Paz como para Lacan, el anverso del proyecto subversivo es el deseo de un nuevo valor absoluto. Este deseo lleva inevitablemente al dogma o al culto de la personalidad. Un análisis realmente lúcido, por el contrario, debería abordar el tema de la vergüenza sin miedo de tocar allí el punto de un imposible, es decir, sin miedo de descubrir en él un reducto saludable—quizá el único reducto junto a la angustia o el miedo mismo—de la verdad. El reverso del análisis, en otras palabras, debe ser el sentimiento de una inescapable vergüenza.

A partir de las premisas anteriores podemos resumir el camino melancólico de la política radical. El fantasma hace el papel de analizador a lo largo de esta trayectoria. Lo que revela es la presencia siniestra de un vacío en el interior mismo del orden de las cosas. Vale la pena citar una vez más la carta de Marx. Sobre la aparición del despotismo en la sociedad alemana supuestamente liberal éste escribe a Ruge: “Es también una revelación, aunque invertida. Es una verdad que por lo menos nos enseña a conocer la vaciedad de nuestro patriotismo y el carácter antinatural de nuestro Estado y a encubrir nuestro rostro.”^{lxiv} Para el autor de esta carta, por supuesto, el análisis no puede limitarse a conocer sin más la vaciedad del poder, ni basta tampoco con enrojarse o cubrirse el rostro; hace falta, además, revolucionar la vergüenza, exceder el lugar vacío a través de una transformación radical de la estructura misma. Dar el salto. Sin embargo, si el énfasis cae sobre la carencia como el punto esencial de todo el sistema, si no existe identidad sin alteridad constitutiva o si, según la misma lógica, el autoritarismo acecha siempre como una siniestra exterioridad intrínseca a la democracia misma precisamente por el deseo totalitario de encarnarla, entonces la nueva política supuestamente radical consistirá en mantenerse firme en la vergüenza, en la angustia o en la incertidumbre, sin ceder jamás al impudor de querer llenar el lugar del poder. Sin ceder a la tentación metafísica o totalitaria de dar cuerpo al fantasma de la justicia efectiva. Hay que ser realista, en fin, sin pedir lo imposible: la satisfacción del deseo. Ésta es la respuesta con la cual Ruge anticipa a todos los críticos actuales de Marx, no importa que sean seguidores de Lacan o Derrida: “Es dulce esperar y amargo renunciar a todas las quimeras. La desesperación exige más valor que la esperanza. Pero es el valor de la razón, y hemos llegado al punto en que ya no tenemos derecho a seguirnos engañando.”^{lxv}

Hoy, el único valor o la única valentía de la izquierda, para gran parte de la filosofía política, consiste en perseverar heroicamente en la desesperación—o en la euforia, que sólo es otra cara del mismo proceso melancólico. Como escribe Slavoj Žižek: “El entusiasmo y la resignación no son, entonces, dos momentos opuestos: es la ‘resignación’ misma, es decir, la experiencia de una cierta imposibilidad, la que incita al entusiasmo.”^{lxvi} El león jamás debe dar el salto, pero por ello no deja de rugir. Con el propósito de mantener el lugar del poder necesariamente desocupado o inoperante, llama radical lo que no es sino el agazapamiento, la retirada o el insuperable fin de la política. Doblada sobre sí misma, la vergüenza esconde infinitos recovecos donde atesorar la reserva de una autoridad paradójicamente inagotable. No es ira acumulada para el contrasalto: la vergüenza es la rabia de la derrota puesta al servicio de una nueva lucidez filosófica. Una lucidez ajena a cualquier apuesta que no sea la crítica interminable de los espectros mismos. Pensemos otra vez en “Nocturno de San Ildefonso” de Paz:

La rabia
se volvió filósofa
su baba ha cubierto el planeta.^{lxvii}

De ser amarilla, entonces, la bilis se ennegrece. Según la teoría de los cuatro humores, no produce cólera sino melancolía, es decir, en estricto sentido etimológico: negra bilis. Freud destacó ya esta inclinación que tiene el sujeto melancólico para volverse filósofo, escindiendo la conciencia en una instancia crítica capaz de representarse como objeto aquella otra parte del yo que sufre la pérdida—real o imaginaria. Con sorprendente exactitud este proceso describe la trayectoria filosófica de muchos ex-entusiastas del 68. De constatar la derrota después de los hechos sólo hay un paso a proclamar la inexistencia originaria de la causa perdida. Philippe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy, para dar un solo ejemplo, nos invitan a replantear la filosofía política occidental bajo el título deliberadamente ambiguo de *Le retrait du politique*. Resumiendo las distintas categorías de lo político en el concepto de la soberanía, los autores avanzan la hipótesis según la cual la “retirada” de lo político sería al mismo tiempo un “retratamiento” de la política, “ante todo a partir del hecho de que aquello que se retiró quizá jamás tuvo lugar de verdad.”^{lxviii} A tales tendencias en la filosofía política actual, una lectura sintomática de la melancolía opone el proyecto decisivo de una metapolítica. Esta última puede definirse a partir de un proceso de subjetivación para el cual serviría el título de otra colección reciente de artículos: *La tenacidad de la política*. Como aclaran sus editores: “Apelar a la tenacidad de la política hace referencia a la resistencia tanto de la teoría como de la práctica política frente a los distintos intentos de decretar su dilución, cuando no su fin ... Porque a pesar del diagnóstico o del deseo de su extinción, la política sigue ahí, tenazmente.”^{lxix} Para una lectura metapolítica, el 68 no es ni un “fracaso” revolucionario ni un “logro” indirecto. La pregunta es, más bien, si sus capacidades de subjetivación siguen estando activas o bien si han sido agotadas en el proceso de absorción en la melancolía, mientras que la tenacidad puede nombrar el proceso subjetivo de esta secuencia reciente en la política de emancipación.

El poema de Paz sobre Tlatelolco no sólo traza nítidamente el camino hacia la melancolía de muchos sesentayocheros hoy retirados; también anuncia en filigrana la respuesta posible de una política de la tenacidad. Para resistirse a que una página limpia se haga cómplice con la falsa limpieza de la versión oficial de los hechos, el texto formula efectivamente una nueva figura metapoética: no la sustracción sino una especie de forzaje. En vez de inescibir lo escrito, la inyunción sería escribir lo inescrito. Así, también, podemos interpretar el poema lacónico sobre el 68 en Francia. Es toda la fuerza diabólica de una interjección la de arrojarse tercamente en el vacío—torciendo la gramática para inscribirse en los intersticios de desorden o sinrazón del orden existente. Éste habría sido, finalmente, el valor del salto del león. Apoyar el pie en el vacío del sistema para ir anticipando el nuevo orden ya presente en sus entrañas. En él también está concentrada la promesa de la justicia momentáneamente encarnada por los estudiantes. Escribir lo inescrito, o decir lo indecible, por ejemplo, fue la consigna de uno de los puntos culminantes del movimiento, la gran manifestación del silencio, el 13 de septiembre de 1968, cuando miles de estudiantes marcharon por las calles de la ciudad de México codo a codo con obreros, campesinos, empleados y amas de casa—la boca tapada con cinta adhesiva como para probar el grado de rabia contenida antes del salto. “Esta marcha del silencio es la respuesta a la injusticia,” exclama al final uno de los oradores: “Hemos comenzado la tarea de hacer un México justo, porque la libertad la estamos ganando todos los días. Esta página es limpia y clara.”^{lxx}

La utopía del movimiento estudiantil no puede evitar la verdad entrevista con especial lucidez por la vertiente melancólica en la filosofía política ulterior: el salto tiene lugar en el vacío. Un sujeto político no dispone de fundamento alguno para actuar con base en la identidad estable del lazo social; al contrario, el salto del león parte precisamente de la angustia, incluso de la vergüenza, provocada por el desligamiento de la sociedad misma. Allí donde el sujeto rebasa el proceso de la melancolía, sin embargo, es cuando tuerce la vergüenza en rabia para que pase algo más. El desorden, o la carencia en el lugar del orden, le da coraje, en el doble sentido: ira, rabia o cólera, sin duda, pero también valor, tenacidad, audacia. “La angustia es carencia del lugar, el coraje es asumir lo real por donde el lugar se escinde,” escribe Badiou: “El

coraje efectúa positivamente el desorden de lo simbólico, la ruptura de la comunicación, mientras que la angustia apela a su muerte.”^{lxxi} Al desvelar la vaciedad del orden simbólico, además, la vergüenza siempre corre el riesgo de caer en el extremo opuesto al consolidar la necesidad inalterable de esta estructura de carencia. La angustia frente al fantasma del desorden puede fácilmente resbalar en el conformismo por una fascinación secreta con el orden mismo. La tenacidad, al contrario, consiste en tener el atrevimiento de apostar por un orden diferente. No escribir la historia desde el lugar de poder del Estado: pensar la política en subjetividad a partir de la fuerza igualitaria de lo que universalmente resiste al poder. Es toda la diferencia entre los que privilegian fatalmente la represión en Tlatelolco y los que destacan la vitalidad del movimiento para recorrer como un espectro sin descanso el resto de la ciudad de México. Paz, por ejemplo, parte finalmente del orden de las cosas para acercarse, en la medida de lo posible, al vacío inherente en él; Revueltas o Taibo II, en cambio, parten de la precariedad del orden para trazar las raras secuencias de una política emancipatoria afirmadas a distancia del Estado.

En vez de dejarse intrigar por la carencia del ser, de lo que se trata para un sujeto político es de forzar el ser de la carencia. Torcer el orden de las cosas para que lo que no habrá tenido lugar nunca, al contrario, sea el principio de poder para un lugar diferente. Cuando una aparición siniestra pone al desnudo la falta en la estructura de la ley, la respuesta melancólica no se cansa de reiterar por enésima vez que la falta es la ley constitutiva de la estructura, mientras que una réplica verdaderamente audaz consiste en discernir la estructura prescriptiva de una nueva ley. En un caso, el fantasma debe quedar como tal, fuera de quicio, signo de un desajuste insuperable desde el fondo sin fondo de un tiempo originario o mesiánico, como diría Derrida: “De un tiempo disyunto o desajustado sin el cual no habría ni acontecimiento ni historia ni promesa de justicia.”^{lxxii} En el segundo caso, por el contrario, algo debe pasar de verdad, para que un acontecimiento tenga lugar, más allá del impasse señalado por el fantasma. Este último paso abriría, finalmente, el camino hacia la justicia efectiva: “La justicia es aquello en virtud de lo cual el nudo que vincula al sujeto con el lugar, con la ley, reviste la figura divisible de su transformación,” añade Badiou: “Más radicalmente, la justicia nombra la posibilidad—desde que llegue a haber efecto de sujeto—de que la no-ley pueda valer como ley.”^{lxxiii}

El poema de Paz divide finalmente las dos trayectorias del fantasma. En vez de dar origen al proceso de una melancolía interminable, la negra bilis también puede tornar la vergüenza en ira suficiente como para arrojar sobre la página la tinta de un atrevimiento rabioso. La tinta necesaria para escribir la política de una justicia inescrita. En este sentido, los participantes del movimiento estudiantil mexicano también podrían haber dado lugar a otra de las historias contadas por Taibo II en Arcángeles: Doce historias de revolucionarios herejes del siglo XX: “Todos ellos buscaron la revolución y fueron al infierno varias veces para encontrarla,” indica el autor: “Están reunidos en su terquedad, en su fidelidad al intento de transformar radicalmente el planeta, en su maravillosa terquedad.”^{lxxiv} Terca o tenaz, esta fidelidad hacia la transformación radical del mundo predomina tanto en el pequeño 68 del mismo Taibo II como en el fragmento “Un fantasma recorre México” de Revueltas. En vez de quedar eternamente en suspenso sobre el vacío, el fantasma en estos textos abre el lugar de un posible acontecimiento asignado a la orden de arrojarlo todo a un lado, por una parte, y a la apuesta subjetiva del salto del león, por otra. En esta doble asignatura podría inspirarse una crítica al estado meramente siniestro de la izquierda en la filosofía política actual. De lo que se trata es de ser fiel a la ruptura señalada por el fantasma de un movimiento como el de los estudiantes—no para derivarlo hacia una ontología de lo radicalmente otro, fuera de lugar, sino para transformar el vacío en el punto de arranque para una nueva posibilidad prescriptiva. Tlatelolco, entonces, no sólo sería el nombre del lugar donde el poder estatal exhibió su carácter intrínsecamente excesivo, como siempre brutalmente superior con respecto a la situación presentada por la sociedad. También sería el lugar de anclaje singular para la búsqueda tenaz de un nosotros diferente, o de una nueva figura subjetiva de igualdad, capaz de ponerle límites a la errancia del Estado. En vez de expresar una mórbida fascinación por la masacre, esta última me parece ser la esperanza universalizable contenida en las palabras

en apariencia tan sencillas de Revueltas en México 68: “Un fantasma recorre México, nuestras vidas. Somos Tlatelolco....”^{lxv}

Recibido 18/10/2015

Aceptado 20/11/2015

ⁱ Paco Ignacio Taibo II, *68* (México, D.F.: Planeta, 1991) 9.

ⁱⁱ Daniel y Gabriel Cohn-Bendit, *Le gauchisme remède à la maladie sénile du communisme* (París: Seuil, 1968) 21.

ⁱⁱⁱ José Revueltas, “Un fantasma recorre México,” *México 68: Juventud y revolución* (México, D.F.: Era, 1978), 79-84. Ver, también, Armando Bartra, “Un joven fantasma recorre el mundo: Revolución en la cultura y cultura de la revolución,” conferencia leída en la Universidad Nacional Autónoma de México como parte del ciclo “Desde el umbral del nuevo siglo: 1968-1998” (12 de noviembre 1998).

^{iv} Carlos Marx, *Escritos de juventud*, trad. Wenceslao Roces (México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1982) 445 y 450.

^v Taibo II, *ibid.*, 9-10 y 14.

^{vi} Ricardo Piglia, *Nombre falso* (Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 1975) 7.

^{vii} Sigmund Freud, “Duelo y melancolía,” *Obras completas*, ed. Jacobo Numhauser Tognola, trad. Luis López-Ballesteros y de Torres (Madrid: Biblioteca Nueva, 1973), tomo 2, 2092. Sobre el duelo posterior al 68 en Francia e Italia, ver Isabelle Sommier, *La violence politique et son deuil: L’après 68 en France et en Italie* (Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 1998); sobre lo melancólico de México, Roger Bartra, *La jaula de la melancolía: Identidad y metamorfosis del mexicano* (México, D.F.: Grijalbo, 1987).

^{viii} Giorgio Agamben, *Stanzas: Word and Phantasm in Western Culture*, trad. Ronald L. Martínez (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993) 20.

^{ix} Massimo Cacciari, “Sinisteritas,” *Il concetto di sinistra* (Milán: Bompiani, 1982) 7-19.

^x Freud, “Lo siniestro,” *Obras completas*, *ibid.*, tomo 3, 2502.

^{xi} Carlos Monsiváis, “1968: Dramatis personae,” en Sergio Zermeño, *México: Una democracia utópica. El movimiento estudiantil del 68* (México, D.F.: Siglo Veintiuno, 1978) xvi-xvii.

^{xii} Sylvain Lazarus, *Anthropologie du nom* (París: Seuil, 1996) 14.

^{xiii} Walter Benjamin, “The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction,” *Illuminations: Essays and Reflections*, ed. Hannah Arendt (Nueva York: Harcourt, Brace & World, 1968) 241-242.

^{xiv} Guy Debord, *Commentaires sur la société du spectacle* (París: Gallimard, 1988) 24.

^{xv} Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics* (Londres: Verso, 1985); Ernesto Laclau, *New Reflections on the Revolution of Our Time* (Londres: Verso, 1990); Chantal Mouffe, *The Return of the Political* (Londres: Verso, 1993). Ver, también, Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology* (Londres: Verso, 1989).

^{xvi} Para el concepto de la contradicción antagónica, ver Mao Tse-Tung, *Five Essays on Philosophy* (Pekín: Foreign Languages Press, 1977) 23-78; Charles Bettelheim et al, *La construcción del socialismo en China*, trad. Víctor Flores Olea (México, D.F.: Era, 1966); Alain Badiou, *Théorie de la contradiction* (París: Maspéro, 1975). Sobre el materialismo aleatorio, ver Louis Althusser, “Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre,” *Écrits philosophiques et politiques*, ed. François Matheron (París: Stock/IMEC, 1994) 539-579.

^{xvii} En Francia las interpretaciones canónicas incluyen Edgar Morin et al. *Mai 68: La brèche* (París: Fayard, 1968); Michel De Certeau, *La prise de parole* (París: Desclée de Brouwer, 1968); Alain Touraine, *Le mouvement de mai ou le communisme utopique* (París: Seuil, 1968); Raymond Aron, *La révolution introuvable* (París: Fayard, 1968); Henri Lefebvre, *Mai 68: L’irruption* (París: Anthropos, 1968). Para una bibliografía comentada, ver De Certeau, “Une littérature inquiète: un an après,” *La prise de parole et autres écrits politiques* (París: Seuil, 1994) 106-129. Las interpretaciones liberales más conocidas son Gilles Lipovetsky, *L’ère du vide* (París: Gallimard, 1983); Luc Ferry y Alain Renaut, *La pensée 68: Essai sur l’anti-humanisme contemporain* (París: Gallimard, 1988); Laurent Joffrin, *Mai 68: Histoire des événements* (París: Seuil, 1988). Para la crítica desde la izquierda, ver Régis Debray, *Modeste contribution aux cérémonies du dixième anniversaire* (París: Maspéro, 1978). Ver, también, Henri Weber, *Vingt ans après. Que reste-t-il de mai 68?* (París: Seuil, 1988) y *Que reste-t-il de mai 68? Essai sur les interprétations des*

“événements” (París: Seuil, 1998). Para un vasto retrato generacional de la izquierda en aquel período, ver Hervé Hamon y Patrick Rotman, Génération 1. Les années de rêve. 2. Les années de poudre (París: Seuil, 1988).

^{xviii} En México, los pocos estudios sistemáticos incluyen Ramón Ramírez, El movimiento estudiantil de México (julio/diciembre de 1968) (México, D.F.: Era, 1969), tomo 1, 13-141; Jorge Carrión y Daniel Cazés, Tres culturas en agonía (México, D.F.: Nuestro Tiempo, 1969); Sergio Zermeño, México: Una democracia utópica. El movimiento estudiantil del 68 (México, D.F.: Siglo Veintiuno, 1978); Gilberto Guevara Niebla, La democracia en la calle: Crónica del movimiento estudiantil mexicano (México, D.F.: Siglo Veintiuno, 1988); César Gilabert, El hábito de la utopía: Análisis del imaginario sociopolítico en el movimiento estudiantil de México, 1968 (México, D.F.: Instituto Mora/Miguel Ángel Porrúa, 1993). Los ensayos más famosos son Octavio Paz, Posdata (México, D.F.: Siglo Veintiuno, 1970) y Carlos Fuentes, “La disyuntiva mexicana,” Tiempo mexicano (México, D.F.: Joaquín Mortiz, 1971) 147-193. Entre las crónicas se destacan las de Carlos Monsiváis, Días de guardar (México, D.F.: Era, 1970) y la de Elena Poniatowska, “El movimiento estudiantil de 1968,” Fuerte es el silencio (México, D.F.: Era, 1980) 34-77. Entre los muchos testimonios cabe mencionar a Elena Poniatowska, La noche de Tlatelolco (México, D.F.: Era, 1971); Luis González de Alba, Los días y los años (México: Era, 1971); Hermann Bellinghausen, et al., Pensar el 68 (México, D.F.: Cal y Arena, 1988); Daniel Cazés, ed., Memorial del 68: Relato a muchas voces (México, D.F.: La Jornada, 1993). Para acercamientos más experimentales, ver el análisis de Gonzalo Martré, El movimiento popular estudiantil de 1968 en la novela mexicana (México, D.F.: UNAM, 1998); Leopoldo Ayala, Nuestra verdad: Memorial del movimiento estudiantil popular y el dos de octubre de 1968 (México, D.F.: J. Porrúa, 1989); Marco Antonio Campos y Alejandro Toledo, Poemas y narraciones sobre el movimiento estudiantil de 1968 (México, D.F.: UNAM, 1998); Ivonne Gutiérrez, ed. Entre el silencio y la estridencia: La protesta literaria del 68 (México, D.F.: Aldus, 1998); Xavier Robles y Guadalupe Ortega, Rojo amanecer (Bengalas en el cielo) (México, D.F.: El Milagro/Instituto Mexicano de Cinematografía, 1995); Óscar Menéndez, México 68 (México, D.F.: Cooperativa de Producción Salvador Toscano, 1998); Grupo Mira, La gráfica del '68: Homenaje al movimiento estudiantil, ed. Jorge Pérez Vega et al. (México, D.F.: Zurda, 1988).

^{xix} Ver Gérard Filoche, 68-98, histoire sans fin (París: Flammarion, 1998); Jean-Pierre Le Goff, Mai 68: L'héritage impossible (París: La Découverte, 1998); Maurice Rajsfus, Mai 68: Sous les pavés, la répression (mai 1968-mars 1974) (París: Le Cherche Midi, 1998); Isabelle Sommier, La violence politique et son deuil, *ibid.*

^{xx} Ver Sergio Aguayo Quezada, 1968: Los archivos de la violencia (México, D.F.: Grijalbo, 1998); Raúl Álvarez Garín, La estela de Tlatelolco: Una reconstrucción histórica del Movimiento estudiantil del 68 (México, D.F.: Grijalbo, 1998); Héctor Anaya, Los parricidas del 68 (México, D.F.: Plaza y Valdés, 1998); Esteban Ascencio, 1968: Más allá del mito (México, D.F.: Milenio, 1998); Roberta “la Tita” Avedaño Martínez, De la libertad y el encierro (México, D.F.: La Idea Dorada, 1998); Leopoldo Ayala, Lienzo Tlatelolco (México, D.F.: Nuevo Siglo, 1998); Renward García Medrano, El 2 de octubre de 1968 en sus propias palabras (México, D.F.: Grijalbo/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1998); Raúl Jardón, 1968: El fuego de la esperanza (México, D.F.: Siglo Veintiuno, 1998); Jorge Volpi, La imaginación y el poder: Una historia intelectual de 1968 (México, D.F.: Era, 1998).

^{xxi} Ver Raoul Vaneigem, “Banalités de base,” Internationale Situationniste 7 (1962): 32-40; 8 (1963): 34-47.

^{xxii} Fredric Jameson, “Periodizing the Sixties,” The Ideologies of Theory (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988) 178-208.

^{xxiii} Immanuel Wallerstein, “1968, revolución en el sistema-mundo: Tesis e interrogantes,” El juicio al sujeto: Un análisis global de los movimientos sociales, ed. Rafael Guido Béjar et al. (México, D.F.: FLACSO/Miguel Ángel Porrúa, 1990) 15-41.

^{xxiv} Barry Carr, La izquierda mexicana a través del siglo XX, trad. Paloma Villegas (México, D.F.: Era, 1996) 229 y 239-240.

^{xxv} Revueltas, México 68: Juventud y revolución 137 y José Revueltas y el 68, ed. Andrea Revueltas y Philippe Cheron (México, D.F.: Era/UNAM, 1998) 30. Para un excelente resumen de las distintas posiciones ideológicas del movimiento estudiantil, ver Zermeño, México: Una democracia utópica.

^{xxvi} Ver, por ejemplo, Mao Tse-Tung, “On Practice,” Five Essays on Philosophy 58; Ernesto “Che” Guevara, “El socialismo y el hombre en Cuba,” Obra revolucionaria (México, D.F.: Era, 1963) 631; Dubcek et al., “Le programme d’action du Parti communiste de Tchécoslovaquie,” La liberté en sursis: Prague 1968, ed. Roger Garaudy (París: Fayard, 1968) 49 y 54.

^{xxvii} Revueltas, “La enajenación de la sociedad contemporánea y el canto del cisne de Lombardo Toledano,” México: Una democracia bárbara (y escritos acerca de Lombardo Toledano) (México, D.F.: Era, 1983) 146.

^{xxviii} Octavio Paz, Posdata 72.

^{xxix} Sergio Zermeño, México: Una democracia utópica 51.

^{xxx} Alain Badiou, Abrégé de métapolitique (París: Seuil, 1998) 83.

^{xxxi} Gustavo Díaz Ordaz, IV Informe Presidencial, citado en Héctor Anaya, Los parricidas del 68 275.

^{xxxii} Gilabert, El hábito de la utopía 255.

^{xxxiii} *Ibid.* 156-157.

^{xxxiv} Ver, por ejemplo, Víctor Flores Olea, “Cultura y vida intelectual,” La espiral sin fin: Ensayo político sobre México actual (México, D.F.: Joaquín Mortiz, 1994) 102-107.

^{xxxv} Henri Lefebvre, “Prólogo,” en José Revueltas, Dialéctica de la conciencia (México, D.F.: Era, 1982) 14. Para un análisis de la transformación al interior de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, ver por ejemplo Peter Uwe Hohendahl, Reappraisals. Shifting Alignments in Postwar Critical Theory (Ithaca: Cornell University Press, 1991).

^{xxxvi} Sobre los estudios culturales, ver, por ejemplo, Lawrence Grossberg, et al., Cultural Studies (Nueva York: Routledge, 1992); Cary Nelson y Lawrence Grossberg, eds., Marxism and the Interpretation of Culture (Urbana-Champaign, Ill.: Indiana University Press, 1993); Simon During, ed., The Cultural Studies Reader (Londres: Routledge, 1993); Fredric Jameson, “Sobre los estudios culturales,” Cultura y Tercer Mundo: 1. Cambios en el saber académico, ed. Beatriz González Stephan (Caracas: Nueva Sociedad, 1993) 167-232.

^{xxxvii} Sobre el nuevo historicismo, ver H. A. Veenser, The New Historicism (Nueva York: Routledge, 1989). Para el posmarxismo, ver sobre todo Laclau y Mouffe, Hegemony and Socialist Strategy y Zizek, The Sublime Object of Ideology.

^{xxxviii} En Chile, ver sobre todo Nelly Richard, La estratificación de los márgenes (Santiago de Chile: Francisco Zegers, 1989) y Masculino/feminino: Prácticas de la diferencia y cultura democrática (Santiago de Chile: Francisco Zegers, 1993); o José Joaquín Brunner, América Latina: cultura y modernidad (México, D.F.: Grijalbo/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992). En Argentina, ver Beatriz Sarlo, Una modernidad periférica (Buenos Aires: Nueva Visión, 1988), Escenas de vida posmoderna (Buenos Aires: Ariel, 1994), y “Estudios culturales y crítica literaria,” Letra Internacional 57 (1998): 4-12; Josefina Ludmer, ed., Las culturas de fin de siglo (Rosario: Beatriz Viterbo 1994).

^{xxxix} Ver, por ejemplo, la obra de Néstor García Canclini, ed. Políticas culturales en América Latina (México, D.F.: Grijalbo, 1987), “Los estudios culturales de los ochenta a los noventa: perspectivas antropológicas y sociológicas,” en Cultura y pospolítica: El debate sobre la modernidad en América Latina (México, D.F.: Grijalbo/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1991) 17-38, Las culturas populares en el capitalismo (México, D.F.: Nueva Imagen, 1987), Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad (México, D.F.: Grijalbo, 1989) 1987, 1989, 1992, 1995; José Agustín, La contracultura en México: La historia y el significado de los rebeldes sin causa, los jípitecas, los punks y las bandas (México, D.F.: Grijalbo, 1996); y Carlos Monsiváis, Entrada libre: Crónicas de la sociedad que se organiza (México, D.F.: Era, 1987) o Rituales del caos (México, D.F.: Era, 1995).

^{xl} Taibo II, 68 14.

^{xli} Badiou, Abrégé de métapolitique 155.

^{xlii} Taibo II, 68 16-17.

^{xliii} Revueltas “Un fantasma recorre México,” México 68: Juventud y revolución 79-80.

^{xliv} *Ibid.* 82-83.

^{xlv} *Ibid.*

^{xlvi} Revueltas, Dialéctica de la conciencia 28.

^{xlvii} Octavio Paz, Obra poética (1935-1988) (Barcelona: Seix Barral, 1990) 443-444.

^{xlviii} Ver las explicaciones sobre Mallarmé y Lacan en Badiou, Théorie du sujet (París: Seuil, 1982) 69-128.

^{xlix} Paz, Obra poética 634.

¹ Ver Jacques Derrida, Espéctros de Marx: El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional, trad. José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti (Madrid: Trotta, 1995) 34-45.

ⁱⁱ Paz, Posdata 27.

ⁱⁱⁱ *Ibid.* 26 y 40.

ⁱⁱⁱⁱ *Ibid.* 109.

^{lv} *Ibid.* 111.

^{lv} *Ibid.* 113-114 y 134.

^{lvi} Paz, Obra poética 635.

^{lvii} Paz, Posdata 155.

^{lviii} *Ibid.* 111.

^{lix} Paz, Obra poética 635-637.

^{lx} Marx, Escritos de juventud 441.

^{lxi} Paz, *ibid.* 429. Para un comentario, ver Guillermo Sheridan, “La renuncia de Octavio Paz a la embajada de la India,” Proceso 1144 (1998): 68-70; Volpi, El poder y la imaginación 369-380.

^{lxii} Paz, Obra poética 431.

^{lxiii} Jacques Lacan, El reverso del psicoanálisis 1969-1970, El seminario 17, trad. Enric Berenguer y Miquel Bassols (Buenos Aires: Paidós, 1992) 198 y 206.

^{lxiv} Marx, Escritos de juventud 441.

^{lxv} Ruge, en Marx, *ibid.* 442.

-
- ^{lxvi} Slavoj Žižek, "Beyond Discourse-Analysis," en Ernesto Laclau, New Reflections on the Revolution of Our Time 259-260.
- ^{lxvii} Paz, Obra poética 634.
- ^{lxviii} Philippe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy, eds., Le retrait du politique (París: Galilée, 1983) 194.
- ^{lxix} Nora Rabotnikov, Ambrosio Velasco, Corina Yturbe, eds., La tenacidad de la política (México, D.F.: UNAM, 1995) 8-9.
- ^{lxx} Citado en Ramírez, El movimiento estudiantil de México, tomo 1, 314.
- ^{lxxi} Badiou, Théorie du sujet 177.
- ^{lxxii} Derrida, Espectros de Marx 190.
- ^{lxxiii} Badiou, *ibid.* 176.
- ^{lxxiv} Paco Ignacio Taibo II, Arcángeles: Doce historias de revolucionarios herejes del siglo XX (México, D.F.: Planeta, 1998) 12.
- ^{lxxv} Revueltas, "Un fantasma recorre México," México 68: Juventud y revolución 83.