

2. Cambiar el arte, cambiar el ojo, cambiar y destruir el mundo.

«¡Siembra, juventud! La tierra es propicia, el momento es único. Que el bruñido arado se desgaje en astillas al tatuar la corteza árida y dura que oculta la tierra fecunda.

Que vuestras vértebras se gasten por el esfuerzo titánico del dorso doblado tras la herramienta creadora. Que vuestro pecho se combe pleno de aire, así como el velamen de la nave en lucha con la tempestad. Que vuestros músculos crujan y la piel estalle bajo la tensión de los tendones y el noble sudor del trabajo bañe tu cuerpo fuerte y refresque tus labios resecos como una salobre brisa marina. No temas ni a las zarzas ni a la noche.

La verdad es llama: quema e ilumina, las zarzas chisporrotearán y tenderán al viento sus enmarañadas cabelleras al sentir tu voz profética, y las víboras serán carbonizadas en tu seno. ¡Siembra, juventud! La tierra es propicia, el momento es único».

Dr. Juan Gandulfo Guerra, Carteles, 1921.

ENTRE PRINCIPIOS DE LA DÉCADA de los 60s y mediados de los 70s, como si se tratara de síntomas de una enfermedad sistémica que ya había parasitado, gestado, y empezado a expresarse, comenzaron a aparecer por todo el mundo espacios que rompían con la ortodoxia artística y con los viejos manuales revolucionarios. Las influencias de la mayoría de ellas eran claras: las vanguardias artísticas de la primera mitad del siglo XX, principalmente surrealistas y dadaístas, pero también con una fuerte inspiración en algunos grupos como el futurismo ruso, el *Der blaue reiter* y el Movimiento Letrista. La *Internacional Situacionista* (IS), fundada en 1957 por Guy Debord y compañía, proviene directamente de la fusión entre una escisión de la Internacional Letrista de Isidore Isou y los grupos *CoBrA*, *Movimiento Internacional por un Bauhaus Imaginista (MIBI)* y el *Comité Psicogeográfico de Londres*.

Si algo tenían en común todas estas nuevas organizaciones era responder a una misma necesidad, una exigencia creativa, en un tiempo de experimentación revolucionaria a gran escala, que convertiría el mundo en un enorme laboratorio de políticas radicales, donde se constituían espacios creativos de resistencia e invención dentro de las poblaciones, universidades, casas okupadas y fábricas, de instancias tales como radios libres, círculos de estudio, comités de acción, consejos obreros o comunas, que serían su principal foco. Y, antes que todos estos, la urbanización; la arquitectura y construcción de calles en las capitales, estructuradas de forma precisa y medida para la circulación de mercancías, las grandes

vitrinas de exhibición, y el flujo de fuerza de trabajo-fábrica¹. Todo esto, dentro de la noción de psicogeografía, que llevó a la IS a convertir a las calles en su laboratorio de praxis, a las paredes en sus contramanifiestos, y a las esquinas en fulgurantes barricadas.

En este periodo de experimentación política a gran escala, se plantearon las odiosas preguntas, que insisten en no dejarse superar: ¿Tomar el poder o tomar la fábrica? ¿la espontaneidad o la organización? En sus formulaciones teóricas y su reevaluación crítica varios años después, puede encontrarse el esclarecimiento respecto a la razón de su fracaso y la identificación de su límite, el de las luchas actuales, como del desarrollo que tengan estas en el futuro. De ahí que el estudio crítico de las viejas y, algunas olvidadas, propuestas de la izquierda revolucionaria adquieran un grado de primera necesidad para aquellos decididos a hacer aparecer el futuro, la consciencia respecto a que en el pasado está prisionero el futuro de un presente pausado. “Sólo aquel que tenga vocación y voluntad para hacer nacer el futuro puede ver la verdad concreta del presente”². Se hace necesario intentar explicar el por qué distintos grupos, de manera simultánea, interconectada, pero no planificada, se enfocaron en el quehacer artístico y destructor de los cánones tradicionales del arte. Hay que comprender que la estética es mucho más que la contemplación de obras de arte y categorización a partir de jerarquizaciones helénicas y occidentales. La estética tiene una clara dimensión política, ya que se refiere a la configuración perceptual de la época: *a cómo el ojo del sujeto ve, cómo construye un imaginario, como deambula, cómo construye su relación con el mundo*.

El surgimiento de nuevas manifestaciones de arte y técnica no siempre tiene del todo una relación consecuencial e inmediata con la “situación material”³, más bien la expresión artística puede seguir determinando a la época, atrapándola en su percepción, impidiendo al sujeto salir de ahí. Estar atrapado en un cuadro que condicione todo su entorno. La época se convierte en un Mundo, que está determinado, y es su propia técnica— en la fórmula ‘el Mundo es técnica’. Es por esto que las vanguardias artísticas de comienzos del siglo XX surgieron como crítica de las formas de arte conservadoras que hacían uso de técnicas tradicionales que, en el mejor de los casos, hacían diagnóstico de las condiciones de alienación que el parásito capitalista ya estaba expresando a gritos en toda dimensión de la existencia, y denunciaron que era necesario destruir la estética tradicional que, en ese momento, estaba siendo funcional a la normalización de la configuración perceptual capitalista. *Destruir la estética y destruir el Mundo* que la técnica capitalista había entramado.

El resurgimiento de formas renovadoras del arte —y que aspiraban a la abolición de este mismo— desde comienzos de la década de los sesenta y su relación con la embestida del joven proletariado a la sociedad mercantil, no era a causa de un interés aleatorio de estos

¹ Próximamente la editorial Pepitas de Calabaza publicará un libro sobre Psicogeografía, además de este título recomendamos la obra de Henri Lefebvre.

² György Lukács, Historia y conciencia de clase, Ed. Siglo XXI, 2021.

³ “En lo concerniente al arte ya se sabe que ciertas épocas de florecimiento artístico no están de ninguna manera en relación con el desarrollo general de la sociedad, ni, por consiguiente, con la situación material (*materiellen Grundlage*)”. Karl Marx, Elementos fundamentales para la crítica de la economía política, 1939.

movimientos por el arte, ni porque estas formas de expresión fuesen mero reflejo de la situación material. Más bien, porque la ruptura con las formas existentes de estética eran condición previa para la abolición de la sociedad de mercancías y la proyección a cualquier mundo más allá del capital.

Como bien comprendieron los situacionistas:

“[...] El arte tiene un papel específico que desempeñar en el espectáculo. En cuanto deja de responder a necesidad real alguna, la producción sólo puede justificarse en términos puramente estéticos. La obra de arte —el producto completamente gratuito cuya coherencia es puramente formal— proporciona en la actualidad la ideología de la pura contemplación más poderosa posible. Como tal, es la mercancía por excelencia”⁴.

Su mediocre repetición hasta convertirse en un objeto completamente anticuado e inútil encierra la forma fetichizada de la vida por el Capital, donde somos arrojados a la mera contemplación pasiva de la vida, ya no como nuestra. La superación del arte venía entonces a responder una necesidad histórica del proletariado mundial para ir más allá de los márgenes del capital.

⁴ Sección inglesa de la Internacional Situacionista, La revolución del arte moderno y el moderno arte de la revolución, Ed. Pepitas de calabaza, 2011.

2.1 El Laboratorio europeo: la elevación de la expresión individual a la colectiva

Durante el periodo de mayor clímax de las revueltas italianas de los setentas, Bolonia se transformó en un centro de experimentación radical al interior de Europa, donde convive la música punk-demencial de los *Skiantos* con la poesía de Claudio Lolli. Se vivía una experiencia colectivizante que reunía organizaciones de diversas tendencias comunistas, distanciadas de la burocracia contrarrevolucionaria del Partido Comunista Italiano (PCI) y de los sindicatos, que en cooperación al gobierno sirvieron en frenar y desarticular las formas autónomas de organización de los trabajadores⁵; pero también de una separación con las categorías del primer *operaísmo* de Mario Tronti en los sesenta, que alcanzó tanto su pico como su caída libre en 1969 durante el Otoño Caliente.

Lo que se vivió en Italia y previamente en Francia durante mayo del 68 fue el choque entre el componente contrarrevolucionario y las cuadrillas del proletariado que desbordaba las categorías de la clase obrera blanca y masculina. Era el proletariado en cuanto no-clase, como movimiento centrífugo de auto-abolición; contra su límite interno, la identificación como mera clase que reemplaza e imita a la burguesía, la defensa y actualización del orden espectacular, en tanto la integración y mitigación de la facción que le era más ajena, más hostil⁶. Hablamos de todo aquello que se le escapa o trata de fugarse conscientemente a los circuitos de producción de valor. La mujer, las disidencias sexuales, lxs negrxs, las periferias urbanas, lxs extranjerxs indocumentadx, la “chusma”, las personas locas, vagabundas, las violentas y desprolijas.

Durante esos Años de Plomo [*anni di piombo*], destacó la práctica de la revista *A/traverso* —giornale dell'autonomia,⁷ una suerte de simbiosis entre la vanguardia artística y la práctica política subversiva, que colocaba a la creación cultural, los medios de comunicación, el lenguaje y la subjetividad en un punto central de la práctica revolucionaria. La revista gritaba en sus números bellas, pero no menos fuertes consignas que demostraban un quiebre con la ortodoxia por la que se había entendido comúnmente la revolución y el

⁵ Un célebre grafiti del movimiento italiano del 77 —además de poner de relieve la diferencia entre sus formas locales de «resolución»— resumía así la cuestión general de los límites de los movimientos de la época: «En Chile los tanques, en Italia los sindicatos.» *Théorie Communiste*, De la ultraizquierda a la teoría de la comunización, Ed. Lazo, 2016

⁶ Ver Michel Foucault, «Sobre la Justicia; Debate con los mao», *Un Diálogo sobre el poder*, Alianza Ed, 2000.

⁷ Fundada en Bolonia en 1975, por Franco Berardi y Maurizio Torrealta. Mantuvieron una publicación no periódica hasta 1981, entre la que se publicaría su manifiesto “Alice è il diavolo. Sulla strada di Majakovskij: testi per una pratica di comunicazione sovversiva”. Sus miembros eran casi todos ex militantes de PO y de Linea di Condotta, pero defensores de la línea «espontaneísta». Marcello Tari, *Un comunismo más fuerte que la metrópoli*, Traficantes de Sueños ed, 2016.

comunismo hasta entonces. «La felicidad es subversiva cuando se colectiviza» y «El comunismo es joven y feliz; diez, cien, mil Radios Alice»⁸.

La felicidad y la juventud se convirtieron en términos recurrentes en el contexto de las manifestaciones que venían ocurriendo en Italia desde hace al menos una década atrás. De las mencionadas la consigna más importante, a nuestra consideración, es la primera. El reconocimiento de una capacidad subversiva en la felicidad —y que se extiende al disfrute, el deseo y el goce— recompone una relación forzosamente negada entre la sensibilidad y la revolución, entre el placer y lo vivo. El verbo rector en la frase es sin duda la palabra “colectividad/comunidad/comunización” (esta última levantada con fuerza desde la experiencia del Mayo Francés, y que se puede definir como “un proceso en el cual el conjunto de la humanidad asume directa o indirectamente la organización de la producción de bienes para su uso —no para el intercambio— de acuerdo a las necesidades sociales. (...) Lo que el concepto ‘comunización’ pretende subrayar frente al de ‘comunismo’ es la naturaleza del proceso que tiene la destrucción de las relaciones sociales capitalistas”⁹).

La felicidad es seguida de un condicionante, que le otorga todo el contenido, y reconoce en la subjetividad una capacidad subversiva no inherente, sino que dependiente de un proceso de elevación de la expresión individual a la colectiva. Felix Guattari plantea en 1979 una interrogante directamente relacionada a la experimentación política en el mundo de ese entonces, siendo fácil trazar una relación entre esta interrogante y las consignas de la revista experimental *A/traverso*: “¿Es compatible la expresión individual y colectiva del deseo con una coordinación social eficaz a gran escala?”¹⁰.

Los miembros de la revista, así como buena parte del proletariado juvenil que participó de las revueltas en la década del setenta, fueron inspirados por la experiencia del 68 francés, así como por el posterior “Otoño Caliente” en Italia en 1969 —hecho junto a “el atentado de Piazza Fontana” que, serían el preludio de los “años de plomo” [anni di piombo] en Italia— y por los grupos intelectuales relacionados a estos, sobre todo por la revista *Invariance* de Jacques Camatte, seguida de cerca por Giorgio Cesarano y la Internacional Situacionista —con sus secciones francesa e italiana— de Guy Debord y Gianfranco Sanguinetti, que para entonces eran sus únicos miembros.

Los grupos no ortodoxos que compusieron las filas del movimiento de revuelta italiano del 77 —aunque sin existir una continuidad lineal real—, en muchos casos resultaban en remanentes directos o espirituales de las principales organizaciones operaísta de los sesenta, como “Potere Operaio”, y de organizaciones minoritarias de rápida disolución que se habían dado entre 1967 a 1974, que planteaban con mayor o menor éxito la superación del

⁸ Radio Alice fue una de las primeras radios libres de Italia, fundada en 1975 en Bolonia, funcionó como el ala creativa del movimiento de protesta italiano. Un foco cultural y de comunicación libre, desde el que surgieron grupos de teatro; música progresiva; movimientos okupas; pero y que sobre todo sirvió como un agente comunicativo, que facilitó la circulación informativa y transmitió el curso de las manifestaciones y enfrentamientos más violentos contra las fuerzas del orden.

⁹ En *Comunización: materiales para la revolución social*. Inteligencia común ediciones. P. 8.

¹⁰ Felix Guattari, *Líneas de Fuga*, Ed. Cactus, 1979.

partido-fábrica en contraposición al obrerismo inicial de Tronti/Negri y de los vicios reformistas del estalinismo. Como es el caso de entre tantas más, del *Collettivo Politico Metropolitano* (1969-1970), que aún con su efímera existencia aportaron indudablemente a la escena comunista radical italiana, en la discusión y práctica fundante de otras experiencias, como la fundación de las Brigadas Rojas (BR) por alguno de sus miembros. Mismo caso para, la pequeña *Organizzazione Consiliare* (1969-1971), de tendencia comunista consejista y con una práctica subversiva que les valió la represión y persecución de sus adherentes; o el efímero Comontismo (1972-1973) que, bebiendo de una interpretación simplista de la obra de Jacques Camatte y del resto de Invariance, asumieron por sí mismos el rol de una minoría consciente a modo de una vanguardia de profesionales de la insurrección.

Para ya avanzada la década de los setentas, el movimiento de autonomía que tomaba las calles, que si bien, estaba conformado por varios veteranos del ciclo de luchas de los sesentas, era renovado por numerosos jóvenes que no se sentían para nada herederos de aquel socialismo de la toma del poder o la burocracia obrera. Entre ellxs existían músicos, mujeres, obreros, extranjeros, estudiantes y poetas. A esta composición diversa y a ratos contradictoria, le unía algo mucho más simple —pero a la larga más importante—, “un rechazo masivo de la tristeza del trabajo”, un enérgico optimismo respecto al futuro, uno que no solo era posible, sino que inevitable. Ese optimismo y la incesante búsqueda de liberarse de la alienación, se transformó vista la posibilidad real del comunismo en una aspiración común a ser el “movimiento real que supere las condiciones materiales existentes” a través de una renovación de las formas y prácticas estético-políticas ya desgastadas.

La factibilidad de la revolución en la Italia del 77 venía siendo preparada desde hace años por un ciclo de luchas que más allá de sus altibajos y retrocesos llevaba más de una década construyendo los cimientos de una última embestida al mundo de la mercancía. Si bien, su resultado fue bastante contrario al comunismo que predecían. En la prefiguración de esta posibilidad, destacan las corrientes de ultraizquierda influidas por la obra de Amadeo Bordiga, Jacques Camatte y Giorgio Cesarano que venían desde hace años hablando de la proximidad de “una crisis y de una violenta convulsión del capitalismo”¹¹, lo que convertiría a 1977, para muchos en el año de la revolución.

La “corriente comunista radical” —nunca demasiado numerosa— que se inspiraba en la obra de estos autores, aunque, tuvo un papel muchas veces testimonial y secundario en el avance de la revuelta, poseían el aporte teórico más importante de su década, al contrario de la superficialidad teórica de estalinos, trotskistas y varios anarquistas que terminaron sumándose formalmente a las filas de la democracia espectacular —más allá que en la práctica ya llevaban jugando a su favor desde hace tiempo—. En conjunto a varios otros movimientos en el mundo que surgieron a partir de la década de los sesenta, entre los que incluimos al Movimiento Ibérico de Liberación-Grupos Autónomos de Combate (MIL) en la

¹¹ Francesco Santini, Apocalipsis y sobrevivencia. Consideraciones sobre el libro. Crítica dell’utopia capitale de Giorgio Cesarano y la experiencia de la corriente comunista radical en Italia, Comunización ediciones, 2016, pág. 61.

España franquista, el Zenkyoto en Japón, a las Panteras Negras que encabezaban la lucha racial en Estados Unidos y el Movimiento estudiantil de la Alemania Occidental.

Las diversas corrientes que compusieron la escena radical italiana significaron una ruptura con las instituciones burocráticas y lo que hasta ese entonces se había comprendido al partido de vanguardia leninista dentro del movimiento proletario italiano, quienes “reproducían de forma especular la máquina estatal en la conversión del Partido en un ente fantasmagórico”¹². Así mismo, devino comprensión común entre las diversas agrupaciones que el movimiento real —al que se aspiraba— “no consistía en la proliferación de formas de revuelta ya identificadas en el pasado, sino que se sitúa en la potencial auto-trascendencia de toda forma de política que surja del más mínimo conflicto con lo concreto dado”¹³.

a. El deseo por el comunismo.

La figura del deseo como potencia productiva de realidad —a la vez que producida por esta— se vuelve esencial en los estudios, prácticas de agitación y, sobre todo, pero no exclusivamente, del contenido de las publicaciones de A/traverso, que en retrospectiva pueden ser entendidas como un ingenuo, pero no menos ambicioso, intento de responder la interrogante planteada por Guattari. La propuesta de la revista y otros grupos previos iba más allá de las categorías obreristas, el análisis mecanicista proveído desde el Partido y el culto al trabajo-Estado le hacían incapaces de comprender el potencial de “las subjetividades que emergían de la desintegración social”¹⁴. En cambio A/traverso justamente se proponía “interceptar los microcomportamientos, los síntomas de una subjetividad latente que no podía surgir más que en el terreno de la autonomía, en el rechazo al trabajo, en la alienación, en la apropiación, o lo que es lo mismo en la separ/acción”¹⁵.

Siguiendo la lectura de L'Anti-Edipe, publicado originalmente en 1972, para los autores toda manifestación de deseo se le escapa al plano del Capital; de manera involuntaria y por su propia naturaleza, el deseo es revolucionario. En sus propios términos: “La sociedad capitalista puede soportar muchas manifestaciones de interés, pero ninguna manifestación de deseo, pues está bastaría para hacer estallar sus estructuras básicas”¹⁶. Lo que denominamos como “interés”, se trata de reivindicaciones absolutamente inmanentes a la lógica mercantil¹⁷, categorías sociales funcionales de una forma fetiche común a la sociedad de mercancías que terminan siempre por defender sus estructuras básicas (Estado-nación, democracia, género, etc.). La lucha por una mejora salarial o de las pensiones son una manifestación aún superficial e incompleta del resquebrajamiento del sistema, que no solo es incapaz por sí

¹² Marcello Tarì, Un comunismo más fuerte que la metrópoli, Traficantes de Sueños ed, 2016.

¹³ Giorgio Cesarano, Apocalisse e rivoluzione, §121. Endnotes #5, citado en La pasión por el Comunismo, Invariance en la Italia de los sesenta, p.5.

¹⁴ Endnotes #5, Idem.

¹⁵ Marcello Tarì, Un comunismo más fuerte que la metrópoli, Traficantes de Sueños ed, 2016.

¹⁶ G. Deleuze et F. Guattari, L'Anti-Edipe, Ed. Paidós, 1985.

¹⁷ Anselm Jappe, Las Aventuras de la mercancía, Ed. Pepitas, 2020.

mismo de asestar un golpe final, sino que no está en su ánimo siquiera intentarlo —contrario a lo que se presupondría por su estética anticapitalista—.

La multiplicación de las luchas de interés en tiempos determinados, resultan en el anuncio de manifestaciones tempranas de deseo —que no son necesariamente coincidentes con su interés de clase—. Son esas necesidades desveladas las que se derivan del deseo y no al contrario. Los sujetos colectivos pueden desear contra su propio “interés de clase” en tanto fuera-de-clase, como devenir-revolucionario, o de forma trastocada, reprimida como sumisión a los intereses de una clase ajena, contraria a la suya. Lo que la historia nos ha enseñado es que los explotados, desposeídos y humillados del mundo son capaces, bajo determinado momento y en determinadas circunstancias, de asistir a sus propios verdugos. Si bien es cierto que “[...] el deseo puede verse determinado a desear su propia represión en el sujeto que desea”, a [re]producir su propia muerte —así como desea la vida—, “sólo adopta esta máscara (Edípica) bajo la represión que se la modela y se la aplica”¹⁸. La problemática del deseo era expresada por un joven “Bifo” en términos de estrategia, “cuando el deseo emerge en la escena del movimiento, si no se hace práctica estratégica del deseo, termina siendo reducido a la mera inmediatez, termina siendo entregado a la angustia y al terrorismo; la dimensión estratégica del deseo está solo en la posibilidad concreta de la revolución”¹⁹.

Para el Capital toda producción deseante debe de ser necesariamente limitada y aplastada para el sostenimiento de las relaciones de producción. Lo que nos lleva hasta el punto en el que para el sujeto (individual y colectivo), el hambre, la explotación y la humillación le sean deseadas no sólo para el resto —como cuerpos extraños sin rostro—, sino que para sí mismos, únicamente porque en el caso contrario, de permitir una manifestación libre de deseo será capaz de comprometer las categorías esenciales de la sociedad espectacular-mercantil, de hacer estallar la forma social capitalista. De ahí es que, a partir de las palabras de D&G, Jun Fujita sostenga que el deseo verdadero constituye “el límite último para el sistema inmanente capitalista”²⁰. Por lo que la interrogante, como bien expresa el título de su obra, es ¿cómo imponer ese límite? que nos regresa necesariamente a lo planteado originalmente por Guattari en 1979 y sus intentos por responderlo.

Un ánimo común en los años setenta, contenido en la práctica colectiva en menor o mayor escala y que se distanciaba de las formas revolucionarias anteriores, fue la elevación de los intereses político económicos comunes a una suerte de plano “existencial”, lo que para los autores de *L’Anti-Œdipe* sería el deseo. Sin negar ni ignorar los intereses de las capas explotadas y dominadas, la manifestación del deseo que siempre surge en vinculación y superación de estas luchas, corta la propia causalidad de interés y la actualiza efectivamente. Como se entiende de lo dicho por D&G no son los intereses el límite último, sino el deseo.

Si bien, es correcto que el apresamiento de la lucha en solo la serie causal del interés es insuficiente para hacer estallar la máquina capitalista, es en la manifestación del interés

¹⁸ G. Deleuze et F. Guattari, *L’Anti-Œdipe*, Ed. Paidós, 1985.

¹⁹ Franco Bifo Berardi, *Medio siglo contra el trabajo*, Ed. Traficante de sueños, 2023. p.67.

²⁰ Jun Fujita Hirose *¿Cómo imponer un límite absoluto al Capitalismo?*, Ed. Tinta limón, 2021.

común donde se produce lo que hemos denominado potencial subversivo. La manifestación de un interés colectivo, causado por su condición de explotadxs y la toma de conciencia de esta condición les agrupa como movimiento. Lo que hace del interés un momento necesario para el devenir-revolucionario, mientras la manifestación del deseo actualiza este potencial para constituir lo que para Fujita es el límite absoluto al capitalismo.

El movimiento del 77, así como otros momentos de revuelta ocurridos anteriormente, adquirió un carácter que resulta ambiguo, al no responder su lucha a solo cuestiones de interés, sino a la sensación general de vivir una existencia inauténtica, siendo la nueva consigna-guía la destrucción de todo lo que sostiene la sumisión de la existencia al Capital y la búsqueda común de la vida, o, lo que para algunos es lo mismo, la instauración de la comunidad total (*Gemeinwesen*) que tendría, por qué no, una estrecha relación con el goce y felicidad.

2.2. El 68 Japonés: Un despliegue insurreccional a una angustia existencial

También provenientes de esa época de experimentación política, se desplegaron las movilizaciones del *Zenkyōtō* —Federación de estudiantes japoneses, que le sucedió al *Zengakuren*, y que tenía entre sus consignas el ‘daigaku funsai/daigaku kaitai’ (aplantar, destruir la universidad) y el Jiko Hitei (autonegación)—. Lejos de ser un grupo homogéneo, él *Zenkyōtō*, al igual como alguna vez el *Zengakuren*, fue un diversificado movimiento radical de estudiantes de ultraizquierdas, que agrupaba a grupúsculos opositores a las tendencias generalmente dominantes del reformismo del Partido Comunista Japonés y sus sindicatos, como de la admiración estalinista al bloque del este, el cual consideraban una variedad del capitalismo realmente existente. Cada facción perteneciente al *Zenkyōtō* poseía sus propias características, pero todas ellas “con una cosa en común, que es el deseo de ver una revolución en Japón”²¹.

La escena radical japonesa de la que se nutría el *Zenkyōtō*, en comparación a la de sus similares en otros lugares del mundo, poseía una tradición acumulada mucho más rica y reciente. Desde la posguerra el movimiento de revuelta japonés venía madurando bajo la forma del *Zengakuren*, que durante la década de los cincuenta hasta la primera mitad de los sesenta elevaron las protestas en el territorio japonés a algo mucho más allá de una mera expresión de desacuerdo con la presencia militar estadounidense y la imposición de su cultura. Se adoptaron rápidamente métodos de acción directa contra infraestructura estratégica, violentos choques contra las fuerzas del orden y una estética propia entre las distintas facciones que componían el movimiento de revuelta japonés —a modo de uniforme se usaron cascos de diferentes colores e inscripciones para distinguirse—.

Su alta conciencia de la necesidad así como de la forma en que debía darse la revolución, le acercó a la sección francesa de la Internacional Situacionista en 1963. Posteriormente en el famoso panfleto “*Sobre La Miseria En El Medio Estudiantil*” los mismos situacionistas admitirán respecto del *Zengakuren* su importancia en la lucha global contra la sociedad del espectáculo. “Actualmente es la más importante formación revolucionaria del mundo y de aquí en adelante debe ser uno de los polos de discusión y reagrupamiento para la nueva crítica revolucionaria proletaria en el mundo”²².

Además de los eventos de la posguerra y las luchas obreras que tuvieron lugar en esos años, los japoneses, y especialmente los jóvenes universitarios y trabajadores que se movilizaron durante finales de la década de los sesenta, encontraron una influencia más importante en la cultura —y contracultura—, que en la tradición militante. La experimentación artística y el empleo de esta en una práctica política radical tuvo también

²¹ V.V.A.A, *Zengakuren: Los estudiantes revolucionarios de Japón*, 2015.

²² Miembros de la Internacional Situacionista y estudiantes de Estrasburgo, *Sobre la miseria en el medio estudiantil*, Ed. Cuarto Asalto, 2016. p. 77.

lugar en Japón, así como paralelamente en otras partes del mundo. El grupo *Hi-Red Center* (ハイレッド・センター) fundado en 1963, tuvo como objetivo romper con la separación del arte y la vida cotidiana.

Con una práctica artística radical, y recogiendo el lenguaje militante, se abocaron a trasladar la obra de arte —así como su producción y escenificación— fuera de los museos, negando su comprensión como mero objeto de contemplación pasiva. El arte se convirtió en una práctica política colectiva que evidenciaba, criticaba y burlaba el absurdo de la sociedad japonesa. De la misma forma, se sumaron grupos de experimentación sonora y visual que buscaban generar espacios de cuestionamiento sobre los espacios sensoriales más allá de las narrativas que se imponen desde la sensorialidad capitalista. Pero, y de forma mucho más transversal, fue en la cultura del manga donde los jóvenes encontraron en los trabajos de mangakas como Sanpei Shirato e Ikki Kajiwarra (creador de *Ashita no Joe*) su fuente de inspiración y de reflexión.

Sería el manga, sobre todo en el más políticamente consciente, centrado en personajes marginados, que vivían en condiciones de miseria y tenían una vida de infortunios, el que serviría a toda una generación de jóvenes alienados que pasarían a formar parte del movimiento de revuelta. Se hizo costumbre encontrar universitarios leyendo manga entre las barricadas, y el uso de personajes como mascotas y símbolos por las facciones del *Zenkyōtō*. En general, se puede considerar a los protagonistas de sus mangas como referentes más importantes para el movimiento estudiantil que cualquier político japonés o evento de la posguerra. “De hecho, cuando algunos miembros de la *Facción del Ejército Rojo* secuestraron un avión comercial, en marzo de 1970, los implicados afirmaron: ¡Somos el Joe del Mañana!”²³.

El fracaso del histórico *Zengakuren* de evitar la ratificación del Tratado de Seguridad entre Estados Unidos y Japón (*Anpo*) durante comienzos de los sesentas les valdría su debilitamiento y finalmente su fracción en diversos grupos independientes —también llamados sectas (*sekuto*), que por sí mismos no tenían fuerza suficiente para volver a movilizar. Para avanzada la década, comenzó un nuevo proceso de revueltas estudiantiles que significó una renovación estéticopolítica del proceso anterior, y esto es lo que se conoce popularmente como el 68 Japonés. Los veteranos del *Zengakuren*, repartidos en varias sectas, junto a un nuevo insumo de numerosos jóvenes universitarios desplazados del campo a la ciudad, de trabajadores y varios artistas, conformaron en 1968 el *Zenkyōtō*. Aunque sea equívoco encerrar este proceso en un solo año —el 68—, al comenzar antes y continuar después. Es indudable la relación que tuvo el movimiento japonés con el resto del periodo global de revueltas. Es cosa de mencionar el apoyo y optimismo que tenían en Italia y Francia por sus camaradas japoneses. Las movilizaciones que comenzaron en 1967, al contener fuertes y transversales críticas al régimen capitalista, rompieron nuevamente las barreras de los espacios estudiantiles para llegar también a sectores obreros, que organizaron, en conjunto

²³ Oguma Eiji, El 68 japonés: una reacción colectiva al rápido crecimiento económico en una época de agitación. Disponible en sinpermiso.info.

—como siempre debiese ser— huelgas indefinidas y numerosas movilizaciones, que se encontraron regularmente con una respuesta desmedida por parte de la policía japonesa.

La acelerada evolución del movimiento estudiantil japonés significó una transformación y complejización no solo en torno a las tácticas en el enfrentamiento constante y cada vez más violento con las fuerzas policiales japonesas, sino también en torno a su ideario y consignas. Lo que fue alguna vez una lucha por los intereses de los estudiantes universitarios a causa de la privatización de las universidades, la calidad de las clases y el trato que recibían de los docentes al interior de esta, pasó a ser una revuelta que amenazaba en hacer añicos los cimientos de las relaciones sociales capitalistas, con la autonegación de su condición de estudiantes —como del futuro que les esperaba siendoles— y del desmantelamiento de la universidad, cuestión que imposibilitaba llegar a acuerdos con las autoridades del gobierno y las universidades, llevando a no conformarse con menos que una revolución que se elevaba no solo por sobre los límites nacionales²⁴, sino también a un grado más alto del cómo se había entendido la política hasta ese entonces.

a. Japón como una enorme máquina de alienación urbana

En 1968, el sociólogo Takashi Akira identificaba de esta manera la generalización de esta angustia entre los grupos subversivos de la época: “Los estudiantes de izquierda hoy se hacen preguntas existenciales de forma obsesiva... [Su movimiento,] además de ser una expresión de la crisis de identidad juvenil, es un intento sincero (aunque ingenuo) de comprender la crisis social”²⁵, de comprender y superar la crisis, superando el estado de cosas dado y mediado por las lógicas capitalistas incipientemente mundiales. La reacción a la acelerada transformación económico-cultural ocurrida en un reducido período de tiempo en el Japón de la posguerra; las formas deshumanizantes de vida dentro de la ciudad; las condiciones de vivienda; la explotación académico-laboral; las relaciones interpersonales superficiales; la migración en masa del campo a la ciudad; los ritmos de vida y circulación económica que beneficiaba la instauración de una sociedad de consumo²⁶. Todos estos síntomas de descomposición social, sentidos colectivamente, significaron un excedente de los límites políticos de la revolución, una modesta línea de fuga del deseo de los aparatos que le codifican y reprimen.

²⁴ En cuanto a los límites nacionales, el despliegue del movimiento estudiantil japonés se destacó en la reivindicación del carácter mundial de la revolución. La proclama que se escuchaba mientras los estudiantes y trabajadores se tomaban las calles y universidades era “*sekai kakkumei*” (Revolución Mundial). De ahí que se hiciera común la solidaridad de los japoneses, con las luchas que ocurrían paralelamente en otras latitudes del mundo y una férrea crítica a la guerra de Vietnam.

²⁵ Iida Momo, Kukuchi Masanori, Takahashi Akira, Nagai Yōnosuke y Hagihara Nobutoshi, “‘Gakusei hangyaku’ to gendai shakai no kōzō henka”, *Chūō Kōron*.

²⁶ Lo que para Günther Anders es “la vergüenza prometeica”. La inferioridad del hombre frente al producto de su técnica, la insoportable sensación de ser mirado por una entidad perfecta, completamente artificial y que enviste una autoridad que le era sólo propia en otras épocas a los monarcas y divinidades. Pero sobre todo trata del reconocimiento de su propio origen orgánico, como anticuado y vergonzoso, y que “[...] lógicamente también se avergüenza del resultado imperfecto e inevitable de este origen, es decir, de él mismo”. Günther Anders, *L'Obsolescence de l'homme*, 1956.

Las revueltas obreras y estudiantiles del *Zenkyōtō* fueron expresión colectiva del deseo, y como toda manifestación del deseo —que aparece como punto de quiebre con la normatividad usual que ordena, controla, subordina—, fueron necesariamente disruptivas con la sociedad y significaron la elevación de la política a una dimensión de la existencia [*jitsuzon*] que corresponde al resultado de ese excedente. La descomposición social de los valores tradicionales y su reemplazo por lógicas de producción y consumo resultaron en no solo la clásica enajenación del sujeto (estudiante/trabajador) en máquina, sino en la sensación de inferioridad de este frente al producto fabricado, el reconocimiento de la máquina como un ser superior, refinado y perfecto del que basta un solo vistazo para evidenciar la imperfección del hombre y el desprecio a sí mismo por no ser una cosa. El nuevo hombre del capitalismo es paradójicamente no solo uno que deviene máquina, sino uno que además desea serlo, como cuerpo prostético, cyborg.

Cuanto mayor poder atribuye el hombre a la máquina que él ha creado, tanto más siente su propia impotencia; y del mismo modo se comporta la humanidad frente a la técnica que ha creado, que se le han escapado y que «se nos muestran en todo su poderío»²⁷. La sociedad de consumo japonesa, tuvo así una respuesta antagónica por el movimiento de protesta, que contenía tanto una dimensión revolucionaria —en cuanto a la decodificación del deseo, la liberación de la subjetividad, y un intento de organizarla— como también una dimensión reaccionaria: una nostalgia conservadora por la sociedad japonesa tradicional, una defensa de los aparatos de codificación del deseo y la replicación de las lógicas capitalistas en las propias filas del movimiento estudiantil en la forma de auto-coerción moral. Por lo mismo no es del todo raro el interés del novelista conservador Yukio Mishima²⁸ en el movimiento estudiantil, el mismo llegaría a decir en el famoso debate que tuvo lugar que se habría sumado a ellos de estos apoyar su concepción del emperador²⁹.

Así, lejos de rechazar un modo de existencia que los condenaba a ser engranajes de la gran máquina industrial, la respuesta moralista tendió a la permanente auto-flagelación y represión del placer en razón de un autocontrol que se negaba a permitirse disfrutar de “los placeres brindados por la prosperidad material”. Todo esto terminó resultando en una práctica retrógrada sobre las mujeres³⁰ y disidencias sexogenericas que componían o no las filas del movimiento, lo que significó la autoinmolación de su capacidad revolucionaria, su disgregación y el freno a cualquier proyecto similar a gran escala en el futuro. El fracaso de la

²⁷ Anselm Jappe, Guy Debord, 1998. Nos tomamos la libertad de re-adaptar/actualizar un fragmento de Jappe parafraseando a la sociedad del espectáculo.

²⁸ Destaca la popularidad de este novelista y nacionalista japonés, al interior de las filas del *Zenkyoto*. Pese a las diferencias ideológicas y la férrea defensa de Mishima del *kokutai* (esencia nacional), como de los valores tradicionales y la figura del emperador, existía un respeto hacia la belleza de la obra del novelista, pero sobre todo se compartía una nostalgia conservadora, una añoranza del hogar perdido tras la guerra y la industrialización.

²⁹ Véase el documental [Mishima: The Last Debate](#) del 2020, que retrata cómo se dio este curioso intercambio entre Mishima y el *Zenkyoto*.

³⁰ Oguma Eiji, El 68 japonés: una reacción colectiva al rápido crecimiento económico en una época de agitación. “Detrás de las barricadas, las mujeres fueron relegadas a funciones auxiliares, como cocinar, servir té, ofrecer primeros auxilios y medir el tiempo durante las reuniones. Un miembro de la Facción del Ejército Rojo reconoció que la organización no tomó ninguna medida cuando algunas activistas fueron violadas[...]”.

revolución tuvo por consecuencia la desaparición del horizonte de posibilidades contenidas en el “mañana”, como algo distinto al presente, más allá de la subordinación del trabajo a la vida. El porvenir del comunismo devino en su imposibilidad. Sus efectos generales se pueden observar en la absurda progresión del estado psico-social del Japón de los ochentas hasta el presente. El fin de la última embestida del proletariado inspiró en la música expresiones tan diversas como el *japanoise*, el punk de *The Stalin* y la música melancólica de la cantautora Doji Morita.

*La calle del campus envuelta en llamas/ En ese viernes lluvioso/ Todo sucedió en un sueño/ Todo sucedió en un sueño/ Si cierro mis ojos/ Todavía puedo ver tu cara triste, sonriéndome/ Ahora estamos aquí en la otra orilla del río, tú y yo/A la deriva en el viento/ Todo sucedió en un sueño/ Todo sucedió en un sueño/ Si pudiéramos volver atrás e intentarlo de nuevo/ ¿Qué clase de vida estaría viviendo ahora?*³¹.

³¹ Doji Morita, [みんな夢でありました](#) [Todo sucedió en un sueño], 1980.

2.3. Una danza fúnebre sobre la ruina

La superación de las contradicciones internas es condición —no única— para la superación de los obstáculos externos impuestos por el Capital, entiéndase esto como una restricción a ser quebrantada para el devenir-revolucionario. El fracaso del movimiento, significó no solo el desperdicio de su potencial, sino que, en la medida y el grado que se haya dado este fracaso, significó también la incapacidad de las futuras generaciones para manifestar de manera efectiva su potencia, o bien, directamente, en la rapidez en que este se renueve. Los intentos históricos por resolver el deseo colectivamente se ven truncados y terminan en la autoinmolación de los grupos que se embarcan en la búsqueda de esta respuesta, que hasta ahora siempre se ha dado a medias. La manifestación del deseo es para, D&G: la necesaria lucha de aquellxs que desean contra sus intereses, en que se deviene contra sus estados, es decir, *cuando uno se percibe así mismo en el plano de coexistencia inmanente con todos los otros habitantes del mundo, humanos y no humanos, presentes y futuros*³². El devenir-revolucionario.

La tendencia auto-coercitiva de los movimientos de protesta —no únicamente el japonés— fue una respuesta reaccionaria a las lógicas de consumo del Capital, que no solo establecen al goce como un factor político, sino que es llevado a sus últimas consecuencias. El capitalismo postfordista demostró de manera mucho más efectiva la relación entre lo subjetivo y lo político que los movimientos de emancipación. La expresión última de este hecho se expresa en el sujeto como portador del sistema de valorización capitalista, como un producto de sus relaciones, que las contiene y le estructuran en lo más profundo de su ser y que posteriormente también son producidas por este mismo.

Todo lo que conforma su personalidad: gustos e ideología, no son sólo condicionados por la sociedad mercantil —como una suerte de manipulación exterior—, sino que directamente son creadas y transformadas en razón de las lógicas de competitividad y consumo perpetuo de este. La aparente abundancia que puedan expresar estas sociedades esconde tras de sí, las más vastas formas de alienación y gobierno ciego de sus lógicas sobre la consciencia y actividad humana. Esta miseria de la abundancia se proyecta de entre sus distintas formas, como la persecución del sujeto al principio del placer.

El consumo de mercancías, como la incitación del Otro a la búsqueda del placer, constata el imperativo moral del Capital: la insoportable presión de gozar³³ y la

³² Jun Fujita Hirose ¿Cómo imponer un límite absoluto al Capitalismo?, Ed. Tinta Limón, 2021.

³³ Slavoj Žižek, El sublime objeto de la ideología, 1989.

imposibilidad última de satisfacer el mandato. Paradójicamente la pérdida más trágica que nos ha traído la actual etapa del capitalismo es la pérdida de nuestra capacidad de diversión real. Si el imperativo es el goce, es a causa de su propia imposibilidad radical. El condicionamiento a la búsqueda del placer no es más que la perpetuación de nuestra compulsiva necesidad de mercancías³⁴. El fetichismo a aquel objeto endemoniado que nos encandila con sus cantos de sirena al fantástico mundo de las mercancías³⁵.

Su consumo —contrario a lo que nos asegura sus presuntas propiedades sobrenaturales—, solo nos entrega experiencias falseadas envasadas para su venta en masa y extraídas de cualquier aspecto que las hacía en un principio auténticas —si acaso alguna vez lo fueron. La mercantilización impregnada a todo aspecto de la vida y la inautenticidad absoluta de estas, han convertido a toda realización humana, a toda la extensión del mundo, en registro de nuestra extinción. Sin embargo, más allá de la dicotomía entre la abstención al placer y su exceso, la diversión es objeto de la revolución y consustancial a ella.

La liberación de la capacidad de disfrute, de los aparatos que la restringen y confunden. El devenir-revolucionario no es un ritual ascético, ni una persecución hedónica de objetos de placer superfluos que le sedan los dolores y ansiedades de la existencia, sino que es la ruptura total con el Capital y las formas de vivir que este engendra. Ya no podemos darnos el lujo de pensar en transformar el Mundo³⁶, nuestro cortejo triunfal marchará sobre el cadáver del viejo mundo.

³⁴ Günther Anders, "L'Obsolescence de l'homme", 1956. "El condicionamiento producirá así una integración tal que el único temor —que debe mantenerse— será el de quedar excluido del sistema y, por tanto, no poder acceder a las condiciones necesarias para la felicidad".

³⁵ K. Marx El Capital, Libro primero, Volumen I, Sección I, Cap. I, La Mercancía, 1867.

³⁶ Mundo entendido como estética y como técnica que, en nuestra época, se corresponde con la producción en masa, el régimen capitalista y la espectacularización de la vida convertida en imágenes/capital.