

# LA MEMORIA VE HACIA ADELANTE. A PROPÓSITO DE WALTER BENJAMIN Y LAS NUEVAS REBELDÍAS SOCIALES

*Memory Looks Forward. On Walter Benjamin and New Social Rebelliousness*

SERGIO TISCHLER\*

[sergiovisq@yahoo.com.mx](mailto:sergiovisq@yahoo.com.mx)

Fecha de recepción: 16 de octubre de 2010

Fecha de aceptación definitiva: 19 de noviembre de 2010

## RESUMEN

Partiendo de la experiencia de lucha y rebelión de las comunidades indígenas y de la significación del tiempo y la memoria para la constitución de los sujetos y la praxis anticapitalista, el artículo explora la significación del pensamiento de W. Benjamin para una concepción de la memoria como forma de conocimiento rebelde y mostrar una extraña empatía entre su propuesta de dialéctica suspendida y ciertos modos de expresión del movimiento anticapitalista actual.

*Palabras clave:* Benjamin; memoria; subversión; zapatismo; anticapitalismo; tiempo.

## ABSTRACT

Starting from the experience of rebellion and struggle of native communities and from the significance of time and memory for the constitution of anti-capitalist individuals and praxis, this paper explores the importance of Walter Benjamin's thought for a conception of memory as a way of rebellious knowledge in order to show a rare empathy between his proposal of suspended dialectics and some expressions of the actual anticapitalist movement.

*Key words:* Benjamin; memory; subversion; zapatism; anti-capitalism; time.

*A las y los entrañables promotoras y promotores zapatistas  
de la Escuela de Idiomas de Oventic.*

*A Javier Gurriarán, cuya palabra me permitió entrar en el universo ixil.*

---

\* Profesor del Posgrado de Sociología del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma de Puebla

## SUJETOS REBELDES Y MEMORIA COLECTIVA

“Nosotros tenemos tres tiempos”, me dijo Rosalita, una de las promotoras de la Escuela de Idiomas (CELMRAZ) de la Escuela Secundaria Rebelde Autónoma Zapatista, ESRAZ. Habíamos llegado la noche anterior al Caracol de Oventic, situado en la región tzotzil de los Altos de Chiapas, con el propósito de escuchar la experiencia zapatista de la autonomía anticapitalista por parte de sus propios actores<sup>1</sup>. Hacía frío en la madrugada, pero entrada ya la mañana el cielo, comúnmente cerrado por densas nubes, se abrió, y al contacto del sol brotó la abigarrada intensidad de colores que pueblan el lugar.

“El tiempo exacto, o la hora exacta, es uno de esos tiempos”, continuó Rosalita. “El tiempo exacto es el tiempo del reloj, el tiempo del comercio... Ustedes están dominados por ese tiempo, casi completamente. Pero para nosotros existe la hora justa, o el tiempo justo, que es el tiempo de la comunidad y de la naturaleza. Hay comunión allí, no hay comunidad sin naturaleza, sin su respeto. El tiempo justo no se puede subordinar al tiempo exacto. Si esto sucede la comunidad sufre, se desgarran... También la naturaleza sufre si esto sucede. Es el tiempo de los abuelos... ellos nos heredaron ese tiempo, que es hora de la necesidad de la persona, porque no es bueno trabajar continuamente, sino que es bueno trabajar según la necesidad de la persona y no del mercado. Pero además, nosotros los zapatistas tenemos la hora necesaria, el tiempo necesario, que es el tiempo de la revolución. Aquí vivimos esos tiempos. Esa es la autonomía que vivimos y que luchamos.”

La voz de Rosalita no es la voz de Rosalita. La voz de Rosalita es una imagen construida que permite expresar lo que consideramos el núcleo de nuestra conversación<sup>2</sup>; núcleo éste transmitido por las múltiples voces del microcosmos colectivo de las promotoras y promotores zapatistas, jóvenes todos ellos, algunos muy jóvenes.

Como lugar donde confluyen activistas, investigadores sociales y delegaciones de organizaciones de muchos países, Oventic es también un lugar internacional. Se siente la fuerza de un movimiento de hilos de diversos colores y procedencias que

<sup>1</sup> Las conversaciones durante las clases del CELMRAZ tuvieron lugar del 13 al 17 de julio de 2009.

<sup>2</sup> Uno de los requisitos que pusieron los promotores zapatistas del CELMRAZ fue el de no grabar las conversaciones. Lo que aquí se transmite es una reconstrucción del núcleo de las ideas expuestas por ellos.

de alguna manera intentan anudar sus luchas en la trenza zapatista. Allí se encuentran múltiples huellas de esos visitantes, la mayor parte de las veces efímeros, de entrada por salida, para los cuales Oventic se les presenta como un espejo donde pueden verse a sí mismos.

No es sorprendente en ese contexto, que se nos pidiera llevar al encuentro una alcachofa. Los promotores zapatistas querían ver y tocar una alcachofa. Después caímos en cuenta, de que para ellos era insuficiente haber leído las historias de *famas* y *cronopios* de Cortázar para poder representarse lo que era un reloj-alcachofa. Como se sabe, con esa metáfora Cortázar quiso representar un tiempo humano radicalmente distinto al tiempo representado por el reloj; esto es, en el lenguaje zapatista, el tiempo justo<sup>3</sup>. Definitivamente, la metáfora era inmensamente más grande que la pieza de alcachofa y, no sin cierta desilusión, los promotores deshojaron el extraño ejemplar. Muy probablemente su idea de tiempo justo era un poco más colorida. En todo caso, esa idea “absurda” de contar las horas según las necesidades y urgencias del cronopio con el método de quitar las hojas de izquierda a derecha, y de comerse el corazón del reloj una vez las hojas se acabaron, es una imagen de tiempo mucho más cercana a los zapatistas que a nosotros, la gente urbana y subordinada a la temporalidad abstracta que representa el transcurrir mecánico de las horas del reloj. Horas éstas sin personas, sin comunidad, sin sujeto. O más bien, horas que niegan a las personas, a la comunidad y al sujeto, y que constituyen la forma dominante del tiempo en esta sociedad capitalista.

Una experiencia no muy diferente a la de las comunidades zapatistas en Chiapas es la de las comunidades indígenas en Guatemala, lo cual no es extraño, ya que la forma de lo nacional siguiendo patrones coloniales impuso una división política y territorial arbitraria al conglomerado de pueblos indígenas de la región mesoamericana. Para las comunidades ixiles<sup>4</sup> del Altiplano guatemalteco, por ejemplo, el

---

<sup>3</sup> “El reloj alcaucil [alcachofa] de este cronopio es un alcaucil de la gran especie, sujeto por el tallo a un agujero de la pared. Las innumerables hojas del alcaucil marcan la hora presente y además todas las horas, de modo que el cronopio no hace más que sacarle una hoja y ya sabe una hora. Como las va sacando de izquierda a derecha, siempre la hoja da la hora justa, y cada día el cronopio empieza a sacar una nueva vuelta de hojas. Al llegar al corazón el tiempo no puede ya medirse, y en la infinita rosa violeta del centro el cronopio encuentra un gran contento, entonces se la come con aceite, vinagre y sal, y pone otro reloj en el agujero.” (Julio CORTÁZAR, *Historias de Cronopios y Famas*).

<sup>4</sup> Toda la información sobre la comunidad y resistencia ixiles en Guatemala se la debo a Javier Guirriarán, quien ha vivido la experiencia de la lucha de esos pueblos durante décadas, como quizás ninguna otra persona no ixil.

corazón del tiempo es la comunidad, y es imposible separar el tiempo del territorio, es decir, de la naturaleza. Todo comienza en los cuatro puntos cardinales, y el tiempo se mueve alrededor de esos puntos amarrando nudos, en una suerte de telaraña colectiva. Allí, en esa densa red de memoria, en esa trama cognitiva, ellos pueden leer su historia como pueblos de cara a los hechos fríos y sin memoria del curso del tiempo de hierro del despojo y la acumulación capitalista en el país.

Dicha trama, que ya había soportado la política de genocidio contrainsurgente especialmente sangrienta en los ochentas, es la que ha permitido en la actualidad la resistencia de los pueblos contra los llamados megaproyectos, los que constituyen el principal dispositivo contemporáneo de la acumulación de capital en el país y amenazan con despojar a la población indígena y campesina de sus tierras.

En el mapa cognitivo ixil, en esa malla de memoria, la nueva política de acumulación es la continuación de la guerra. Es más, para muchas comunidades es bastante claro que la guerra contrainsurgente creó las condiciones de una nueva invasión del territorio de las comunidades por parte del capital. Si los Acuerdos de Paz<sup>5</sup> de 1996 crearon un espacio para la política, lo cierto es que en territorio indígena la percepción es que la guerra continúa con las inversiones mineras, petroleras, las hidroeléctricas; inversiones que presuponen una radical transformación del territorio, donde tienen su asentamiento una gran cantidad de comunidades, en espacio capitalista. La construcción de ese espacio es entendido como una guerra por una buena parte de las comunidades y pueblos indígenas y campesinos de la zona afectada<sup>6</sup>. Seguramente para ellos no es tan tirado de los pelos, como lo es para un

---

<sup>5</sup> El "Acuerdo de Paz Firme y Duradera" firmado el 29 de diciembre de 1996 entre el Estado guatemalteco y la guerrilla (URNG) formalizó el final de la guerra que por más de treinta años tuvo lugar en Guatemala. El genocidio, practicado como política común por parte del ejército y Estado, cobró más de 200 mil muertos y desaparecidos. Ver: *Guatemala nunca más*, Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala, Costa Rica, 1998.

<sup>6</sup> Entre los numerosos documentos que las comunidades y pueblos han escrito para expresar su abierto rechazo al proceso de transformación de sus territorios en un espacio privado de acumulación de capital, se pueden destacar las siguientes acuerdos de las consultas comunitarias: "Memorias de memoriales de las comunidades del norte del departamento del Quiché" (72 comunidades. Consulta realizada el 27 de octubre de 2009); "Memorial y Manifiesto de Salquil Grande" (15 aldeas. Municipio de Nebaj, Departamento de Quiché, febrero-marzo de 2010); "Memorial y Manifiesto de Vicalama" (15 aldeas. Municipio de Nebaj, Departamento de Quiché, febrero-marzo de 2010); "Memorial y Manifiesto de Tzalbal" (13 aldeas. Municipio de Nebaj, Departamento de Quiché, abril de 2010); "Memorial de las nueve comunidades de Amachel" (Municipio de San Gaspar Chajul, Departamento de Quiché); manifiesto de las comunidades de Parraxtut, Departamento de Quiché (28 de abril de 2010); acta de la Municipalidad de Cunén, Departamento de Quiché (23 de septiembre de 2009); acta de la Aldea San Felipe Chenla, Municipio de Cotzal, departamento del Quiché (29

liberal adocenado, el aforismo de que “la política es la continuación de la guerra por otros medios” (Foucault, 2002)<sup>7</sup>. Si lo de Foucault es una lucha librada en el plano teórico, para las comunidades es una lucha librada en el enfrentamiento material cotidiano; una lucha que no es ajena a “adquisiciones teóricas” que iluminan o ayudan a entenderla, pero en donde el principal recurso cognitivo es la memoria comunitaria. En esa memoria, la idea de la política como parte de la guerra (hoy representada por los megaproyectos) es parte central de la autoconciencia comunitaria. Porque la guerra es entendida en términos no convencionales; es entendida como política de destrucción de la comunidad. En dicho sentido, existe una noción de continuidad temporal entre la política contrainsurgente de Tierra Arrasada<sup>8</sup> y la de los gobiernos de la gobernabilidad democrática posteriores a los Acuerdos de Paz. Esa noción temporal no puede ser entendida en el sentido lineal y cronológico, sino en el de continuidad de la dominación. Da cuenta del elemento cualitativo del tiempo como forma de estar-en-lucha-en-el-mundo porque las condiciones que generan esa lucha no han desaparecido.

“Nos dijeron que hiciéramos fundaciones, y las hicimos. Con los Acuerdos de Paz hicimos fundaciones. Pero nos dimos cuenta que ya no teníamos nada que dejar a nuestros hijos. Nuestros padres nos dejaron herencia, aun en los más duros días de la guerra contra nuestros pueblos. Por eso para resistir tenemos que volver a la comunidad, para dejar herencia<sup>9</sup>”. Una suerte de “salto de tigre al pasado” (Benjamin, Tesis XIV) para oponer la *forma comunitaria* al capital.

Cuando les relaté eso a los promotores de educación en Oventic, no hubo mucha sorpresa. “Somos muy parecidos. La lucha es muy parecida”, me dijeron. Sin embargo, hay diferencias. Donde con mayor radicalidad se aprecia ese “salto de tigre al pasado” es en el zapatismo. Para ellos, la lucha no es solamente la oposición

---

de abril de 2010).

<sup>7</sup> Foucault invierte el aforismo de Clausewitz “la guerra no es más que la continuación de la política por otros medios” para analizar la trama de poder en una situación de paz. “Y si bien es cierto que el poder político detiene la guerra, hacer reinar o intenta hacer reinar una paz en la sociedad civil, no lo hace en absoluto para neutralizar los efectos de aquella o el desequilibrio que se manifestó en su batalla final. En esta hipótesis, el papel del poder político sería reinscribir perpetuamente esa relación de fuerza, por medio de una especie de guerra silenciosa, y reinscribirla en las instituciones, en las desigualdades económicas, en el lenguaje, hasta en los cuerpos de unos y otros.” (Foucault 2002, 29).

<sup>8</sup> La política de Tierra Arrasada fue central en la estrategia de guerra contrainsurgente. Implicó una práctica genocida de la población rural, particularmente indígena, en las zonas de conflicto armado.

<sup>9</sup> Palabras de Javier Gurriarán para describir la resistencia ixil en la actualidad.

de la forma comunitaria<sup>10</sup> o del “tiempo justo” a la dominación de los terratenientes locales y su poder estatal, así como a las políticas globales del capital que afectan a la zona de las comunidades zapatistas. La idea de la globalización como Cuarta Guerra Mundial<sup>11</sup> es una crítica explícita y un enfrentamiento consciente a la estrategia actual de acumulación y despojo del capital, y actualiza lo que Marx descubrió en la forma mercancía: el antagonismo de las relaciones sociales en el capitalismo, su tendencia destructiva y la guerra abierta, cruda, y la silenciosa, como parte de su naturaleza. La catástrofe, para decirlo en términos de Benjamin (Tesis IX).

El “salto de tigre” zapatista es entonces un modo de conocimiento de la transformación anticapitalista de la realidad: el “tiempo necesario” que retiene, modifica y potencia los otros tiempos de la comunidad en la figura de la autonomía anticapitalista. En esto, de manera extraña, pareciera que el pensamiento de Benjamin hubiese avisado un encuentro<sup>12</sup>.

La moda es un salto de tigre al pasado. Sólo que tiene lugar en una arena en donde manda la clase dominante. El mismo salto, bajo el cielo libre de la historia, es ese salto dialéctico que es la revolución, como la comprendía Marx (Benjamin Tesis XIV).

Ahora bien, para un pensamiento positivista el enlace entre la forma zapatista de la política y Benjamin es algo inadmisibles. El acento en los “hechos” impide de entrada esa relación. Pero lejos de un enlace externo y arbitrario por nuestra parte, existe entre ambos componentes una sintonía. En otro trabajo, hablamos de “constelación”, en los sentidos de Adorno y Benjamin (Tischler 2008).

---

<sup>10</sup> Si la defensa de la forma comunitaria en la experiencia guatemalteca surge de la contradicción entre comunidad con las empresas y el Estado, y pareciera moverse en el terreno de la resistencia más que en un horizonte anticapitalista, eso no implica que dicho horizonte no exista, o que esté negado. Al respecto, habría que tomar en cuenta el planteamiento de James C. Scott (2000) en el sentido de que la dimensión oculta y no explícita en la lucha es una de las características de la “infrapolítica”. Pero, sobre todo, hay que tener presente la resistencia de larga duración de las comunidades, y que muchas de ellas estuvieron en resistencia activa contra el Estado durante la guerra, o fueron bases de la guerrilla, particularmente del Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP) en la zona ixil. Se puede decir entonces, que si bien no existe un horizonte anticapitalista explícito si hay un potencial anticapitalista.

<sup>11</sup> Ver: “La Cuarta Guerra Mundial” (Subcomandante Marcos 1999); “Sexta declaración de la Selva Lacandona” (EZLN 2005).

<sup>12</sup> Para una propuesta más desarrollada al respecto, ver Tischler 2008.

Se podría hablar de diversos puntos de encuentro, como lo fue el surgimiento mismo del EZLN<sup>13</sup>, pero quizás uno de los más importantes es que el zapatismo es un movimiento anticapitalista con un pensamiento no estatal, o un sujeto revolucionario no mediado por la idea de la centralidad del Estado. Más bien, es crítico de la forma estado-céntrica de entender la práctica revolucionaria; por eso el lugar que ocupa en su práctica y pensamiento anticapitalistas la categoría de autonomía.

En Benjamin, por su lado, no es difícil encontrar una crítica radical a la *forma estado* en el desmontaje que realiza de la idea de progreso y de la representación burguesa del tiempo. Desde la perspectiva de sus *Tesis*, el Estado puede ser interpretado como una expresión del *continuum* temporal y, a su vez, como reproductor de ese *continuum*; el cual, como el mismo Benjamin indica, es dominación clasista. Entre otras cosas, porque Estado y capital no son planos separados y categorías autosuficientes, sino formas de la relación social capitalista<sup>14</sup>, cuya manifestación necesaria es la aparente autonomía. Pero también existe un punto fuerte de encuentro en la idea de un sujeto revolucionario anti-hegemonizante y anti-homogeneizante<sup>15</sup>, que se expresa en el “Preguntando caminamos” y el “Mandar obedeciendo” zapatistas, así como en la idea benjaminiana de constelación; cuestión no desligada de la conciencia de que la lucha se erige en el territorio abierto del antagonismo y del “estado de excepción” como la “verdad de la regla”, para decirlo en términos de Benjamin (Tesis VIII). Idea que señala que la dictadura no es una excepción sino la verdad de la dominación. Por ejemplo, los más de quinientos años de opresión para los indígenas es la “verdad de la regla” para los zapatistas. Sobre estas cuestiones, regresaremos más adelante.

Sin embargo, no decimos que las *Tesis sobre el concepto de Historia* y la base intelectual del zapatismo sean lo mismo. De ninguna manera. Hay grandes diferencias pero también puntos de encuentro, que son parte del proceso de imaginar una nueva idea de revolución. Esos puntos de encuentro, ese campo, nosotros lo construimos, no está hecho. Es parte del “aquí-ahora” del tiempo revolucionario, don-

---

<sup>13</sup> Uno de los aspectos más importantes del EZLN, y que explica muchas de sus características como movimiento revolucionario, es el relacionado con las fuerzas que confluyen en su gestación, como lo son la experiencia guerrillera en México y la resistencia indígena en Chiapas. Entre ambas experiencias hubo un diálogo del cual surgió algo nuevo verdaderamente mediado por ambas experiencias. Para una versión general de este proceso, ver Montemayor 2009.

<sup>14</sup> Sobre el Estado como *forma* de las relaciones sociales capitalistas, ver Holloway 1994.

<sup>15</sup> Al respecto se puede consultar Tischler, en Holloway, Matamoros, Tischler 2008.

de las luchas del presente pueden verse potenciadas por el pasado; en este caso, ese “pasado teórico” que tiene la cualidad de ser presente vivo debido a la lucha.

Ahora bien, para fecundar es necesario un terreno fértil, con la voluntad de ser fecundado, un terreno vivo entonces. En ese sentido, la rebelión zapatista abrió un surco en la tierra donde las semillas del pensamiento de Benjamin, junto a otras semillas, podrían enriquecer el fruto. Ese surco-terreno, entre otras cosas, es un modo de conocimiento que ha implicado un rompimiento conceptual en la idea del sujeto revolucionario con consecuencias epistemológicas fundamentales<sup>16</sup>. Y el tema de la memoria como forma de conocimiento rebelde, sobre lo cual hablaremos en páginas siguientes con mayor detenimiento, está en el centro.

#### TIEMPO Y FORMA SOCIAL

Una de las cuestiones que quedan claras de las experiencias nombradas, es que el tiempo no es ninguna entidad objetiva independiente de la comunidad, y que la memoria no está construida a la manera del conocimiento científico que persigue una objetividad reducida a hechos<sup>17</sup>. En cierta medida, se podría decir que las luchas de estos sujetos son contra el proceso de abstracción real y simbólica que, en la ruta del progreso y la racionalización, los coloca en la situación de desaparecer como sujetos colectivos y ser transformados en “hechos”, en tiempo muerto, congelado.

Hay una lucha entonces por retener el tiempo en su forma viva, para que éste no se vaya de las manos y se transforme en la negación de esa forma como cosa independizada. Pero son conscientes de que eso presupone el enfrentamiento con la forma temporal dominante, que es la forma cosificada del tiempo de la sociedad capitalista que enfrentan, cuya representación es el reloj. Este artefacto mecánico simboliza la forma de poder que, por su propia lógica, que es la del principio de equivalencia, tiende a reducir la vida a cantidad y a despojarla de sus colores y de su heterogeneidad constitutiva; estableciendo con esto una realidad desgarrada, donde lo abstracto y lo concreto existen en una unidad contradictoria, como parte

---

<sup>16</sup> Al respecto, ver HOLLOWAY 1997, 2000; TISCHLER 2008; GÓMEZ CARPINTEIRO 2010.

<sup>17</sup> Nos referimos al conocimiento dominante y a la ciencia positiva que tiende a la racionalización instrumental. Al respecto, ver HORKHEIMER/ADORNO 1987; HORKHEIMER 2002.

de un sistema de relaciones sociales (el capital) basado en la abstracción como fuerza objetiva de dominio sobre los seres humanos y la naturaleza.

Para entender el tiempo como forma abstracta pero objetiva es necesario ir a Marx, quien fue el que interpretó el tiempo como relación social. En la forma elemental en que se presenta la riqueza de la sociedad capitalista, la mercancía, Marx [2005] encontró la unidad contradictoria de la determinación material, física, de la mercancía (valor de uso) y la determinación abstracta (valor de cambio). Esa propiedad es la que permite que la mercancía, siendo un objeto con cualidades específicas, pueda transformarse en un equivalente frente a otras mercancías en el mercado. Ese salto de la cualidad a la cantidad es un movimiento que sólo puede realizarse si en el intercambio la mercancía actúa como un sujeto que hace abstracción de su valor de uso, de su materialidad física, lo cual da lugar al fetichismo de la mercancía.

Si la mercancía adopta rasgos metafísicos es porque la mercancía-cosa aparece como un enigma que guarda un secreto muy oculto. Hay algo en ella que la hace poseedora de una especie de vida propia, de independencia, de autosuficiencia. No depende del que la produjo, sino de su capacidad de desdoblamiento y síntesis. La mercancía-cosa tiene las propiedades de una no-cosa, de un sujeto. Un sujeto que se expresa en el movimiento aparentemente autónomo de las mercancías. Si una silla es un objeto que no guarda ningún misterio, al entrar en escena como mercancía “[...] no sólo se mantiene tiesa apoyando sus patas en el suelo, sino que se pone de cabeza frente a todas las demás mercancías y de su testa de palo brotan quimeras mucho más caprichosas que si, por libre determinación, se lanzara a bailar” (MARX 2005, 87). Así entonces, la riqueza material en sociedad capitalista no sólo se presenta como un inmenso cúmulo de mercancías, sino como un sujeto muy especial, que no es el individuo, sino la racionalidad de la cosa. Ese es un sujeto que no se puede palpar directamente pero tiene la inmensa fuerza de un dios secularizado que vive en los intersticios del mundo material.

Esta propiedad fantasmagórica de la mercancía, como dice Marx [2005, 88], se encuentra en la misma *forma mercancía*, en la cual el trabajo social aparece como atributo de la cosa; algo que no es contingente sino necesario por la misma naturaleza del trabajo en la sociedad capitalista<sup>18</sup>. Al respecto, dice:

---

<sup>18</sup> Según Marx, su principal descubrimiento crítico de la economía política es el carácter dual del trabajo en la sociedad capitalista (MARX 2005, 51).

Lo misterioso de la forma mercantil consiste sencillamente, pues, en que la misma refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas, y, por ende, en que también refleja la relación social que media entre los productores y el trabajo global, como una relación social entre objetos, existente al margen de los productores. (MARX 2005, 88)

De ninguna manera es nuestra intención adentrarnos en la compleja dialéctica histórica del capital que Marx descubrió en la categoría trabajo y sus discusiones recientes<sup>19</sup>. Pero sí es importante para el tema que nos ocupa, el del tiempo como forma social, exponer que el carácter dual del trabajo que se encuentra en la forma mercancía se explica porque en el capitalismo el trabajo no sea nada más una actividad dirigida a la producción de objetos socialmente útiles (valores de uso), sino que esta actividad es parte de y está subsumida en un proceso de socialización que es un proceso de abstracción de la multiplicidad de valores de uso a un denominador común o principio de equivalencia; lo cual, se explica por una materialidad del trabajo social, que se desarrolla con la producción de mercancías y que alcanza su realización plena en el capitalismo, caracterizada por no guardar ni un átomo de los valores de uso. Su naturaleza ya no es física, corpórea, sino solamente social. El trabajo general o *trabajo abstracto*, como lo definió Marx.

El rasgo distintivo del trabajo abstracto es ser “tiempo de trabajo solidificado” (MARX 2005, 49). Pero ese tiempo de trabajo general solidificado en las mercancías no es ya el tiempo definido por la voluntad individual del productor; es un tiempo social que se impone como necesidad externa y coactiva al productor de mercancías. Producir más en menos tiempo; producir tiempo social objetivado para vender ese tiempo. El cuerpo de la mercancía —su valor de uso— ya ha dejado de tener una importancia en sí; lo que importa es el trabajo abstracto objetivado en ella. Expresiones como “el tiempo es dinero” ya dan muestra de una representación del mundo en que el tiempo ya no es más un atributo de dios o de la naturaleza, sino de algo ligado al equivalente general y asociado a su uso productivo, instrumental, propio del “espíritu capitalista”, para decirlo en términos de Weber [1985].

---

<sup>19</sup> Al respecto, ver POSTONE 2006; HOLLOWAY 2010.

En ese sentido, el tiempo se ha objetivado en la cosa como si fuera atributo de la cosa misma. El trabajo social destilado en tiempo aparece en la “forma de su negación” (GUNN, 2005); es decir, no se expresa como actividad humana transformadora sino como cosa que tiene su propia racionalidad que es el trabajo destilado y reducido a tiempo abstracto. “La universalidad de la forma mercancía condiciona —dice Lukács [1969, 94]—, pues, una abstracción del trabajo humano, el cual se hace cosa en las mercancías”.

Ahora bien, eso no es una ficción, o mejor dicho, es una ficción-real. El tiempo, al igual que la mercancía, adopta una forma fantasmagórica. “El capital —dice Tombazos (citado en BENSÁID 2003, 144)— es justamente una organización conceptual del tiempo. No es ni una cosa, ni una simple relación social, sino una racionalidad viva, un concepto activo, la abstracción *in actu* [...]”. Es decir, el capital es una forma social en la que la abstracción produce la síntesis social, a espaldas del sujeto concreto. Y con eso llega el reino del tiempo abstracto, con lo cual, dice Lukács,

[...] pierde el tiempo su carácter cualitativo [...]; cristaliza en un continuo lleno de “cosas” exactamente delimitadas, cuantitativamente medibles (que son los “rendimientos” del trabajo, cosificados, mecánicamente objetivados, tajantemente separados de la personalidad conjunta humana) y que es él mismo exactamente delimitado y cuantitativamente medible: un espacio. En ese tiempo abstracto, exactamente medible, convertido en espacio de la física, que es el mundo circundante de esta situación, presupuesto y consecuencia de la producción científica y mecánicamente descompuesta y especializada del objeto de trabajo, los sujetos tienen que descomponerse racionalmente de un modo análogo. (LUKÁCS 1965, 97)

El trabajo, en tanto categoría del capital, se manifiesta objetivado como temporalidad abstracta. En la totalidad del trabajo abstracto —el trabajo abstracto sólo puede ser entendido en términos de totalidad— lo concreto del tiempo, del trabajo concreto, está subordinado al proceso de valorización. Los seres humanos ya no viven el tiempo como un tiempo orientado al “quehacer”, característico de las sociedades campesinas (Thompson 1979), sino al servicio y subordinados a la disciplina del tiempo. Se vive *para* el tiempo<sup>20</sup>. El tiempo se transforma en una autén-

<sup>20</sup> Al respecto, es interesante la distinción de Bolívar Echeverría entre la concepción de Max Weber

tica dictadura objetiva e impersonal que se aloja en las partículas de la sociedad capitalista, en el mundo de las mercancías. Una “microfísica” del poder de diferente índole a la de Foucault [1976], donde la “abstracción *in actu*” es la productora de la síntesis social. Una abstracción que, como ya se planteó, tiene su explicación y fundamento en el despliegue del trabajo abstracto.

En dicha forma de las relaciones sociales lo vivo (el trabajo vivo) está al servicio de lo muerto (el trabajo muerto, objetivado); lo muerto se sirve de él para repetirse y reproducirse en tanto que se le presenta al trabajador como objetividad antagónica que lo niega subsumiéndolo. Lo niega, en tanto que en esa relación el trabajo vivo no se apropia del trabajo muerto al actualizarlo; situación que implicaría que el hacer humano (HOLLOWAY 2010) fuera libre, auto-determinante, es decir, que el tiempo en su forma espectral habría sido abolido. El trabajo vivo, en calidad de fuerza de trabajo destinada a producir trabajo, es la negación misma de la autodeterminación, la negación del trabajador como sujeto<sup>21</sup>.

## MEMORIA Y TIEMPO

Como lo señala Lukács [1965], la reificación tiene una tendencia totalizante, es un proceso que abarca el conjunto de la vida social en el capitalismo, y, por supuesto, a las formas de producción de conocimiento.

La idea de Benjamin de “historia a contrapelo” es una crítica a la forma cosificada de producción de conocimiento en la ciencia social, pero fundamentalmente es una crítica al materialismo histórico de su época, transformado por los ideólogos de la socialdemocracia de una ciencia crítica en una ciencia del progreso; es decir, en una ciencia que reproduce la epistemología burguesa, anclada en la idea de progreso y una representación del tiempo como tiempo lineal y abstracto.

---

del “espíritu del capitalismo” y la “ética protestante” y el *ethos* barroco como modalidades del *ethos* moderno. El *ethos* protestante implica un vivir *por* y *para* el capital, en tanto que el *ethos* barroco un vivir *en* y *con* pero no *para* (ECHEVERRÍA 1994).

<sup>21</sup> “La dominación del capitalista sobre el obrero es por consiguiente la de la cosa sobre el hombre, la del trabajo muerto sobre el trabajo vivo, la del producto sobre el productor, ya que en realidad las mercancías, que se convierten en medios de dominación sobre los obreros (pero sólo como medios de dominación del *capital* mismo, no son sino meros resultados del proceso de producción, *los* productos del mismo. En la producción material, en el verdadero proceso de la vida social –pues esto es el proceso de producción– se da exactamente la *misma* relación que en el terreno ideológico se presenta en la *religión*: la conversión del sujeto en el objeto y viceversa.” (MARX 1981, 19)

Se podría decir, teniendo en mente el concepto gramsciano de hegemonía (GRAMSCI 1975), que la forma cultural burguesa contra la cual se enfrentó Benjamin había definido el campo de fuerzas cultural, al grado que su concepción del mundo fue asimilada por la izquierda, cuyo núcleo conceptual de la historia y la revolución se fundamentaban en dicha idea de progreso (ver Benjamin, Tesis XIII). Para Gramsci, que compartía buena parte de esas ideas, el núcleo fundamental de la hegemonía implica una relación de fuerzas en que el poder se sostiene centralmente en el hecho de que las clases subalternas se reproducen ideológicamente como tales clases subalternas, asimilando y haciendo propio el *ethos* de los dominadores. Por eso la noción de hegemonía es útil para entender esa forma de manifestación de la dominación (moderna). Sin embargo, la dominación moderna tiene una profundidad que Gramsci no logra apreciar debido a las limitaciones de su horizonte teórico, y que Benjamin descubre en el núcleo ideológico de la idea de progreso. Es la temporalidad abstracta, lineal y vacía; la cual, por otra parte, no puede interpretarse sino como constitutiva del reino de la mercancía.

Como hemos visto, el tiempo abstracto no es una mera representación; es una relación social, una materialidad específica del capitalismo. Desde nuestro punto de vista, la idea de Benjamin sobre el tiempo homogéneo, lineal y vacío, es una idea muy poderosa, pero se corre el riesgo de que pierda su potencia crítica si se la reduce a mera forma de representación. Para que esa merma conceptual no suceda es necesario vincular el tema de Benjamin más estrechamente con el tema de la *forma valor* de las relaciones sociales. En ese sentido, es importante subrayar que la manera positivista e historicista de construir el hecho histórico implica una “empatía” con los dominadores, como señala Benjamin (Tesis VII); pero, además, es una manera de elaborar un sentido que existe como experiencia de la vida cotidiana de la forma social capitalista, determinada por la temporalidad abstracta del mundo de la mercancía, en su “microfísica”. Al igual que el valor es la negación del valor de uso, y que el proceso de abstracción real presupone la abstracción del valor respecto a las características materiales que hacen el cuerpo de la mercancía, el proceso conceptual de elaboración del hecho es también un proceso de abstracción que sería imposible sin la abstracción real de la relación capitalista.

Esto se puede entender mejor, si tenemos en cuenta que esos tipos de abstracción, uno real y el otro de carácter subjetivo, son parte de una totalidad; es decir, no son expresiones aisladas de compartimentos estancos de la sociedad, sino for-

mas de manifestación de la relación sujeto/objeto en la sociedad desgarrada por la homogeneización y el principio de equivalencia. Una sociedad en la que, como hemos visto, la abstracción produce la síntesis social, y el sujeto es reducido en este proceso a objeto. En dicha relación, el concepto está al servicio de la abstracción y es parte del proceso de homogeneización del sistema, donde lo concreto existe en la forma de subordinación a lo abstracto (ver ADORNO 1975). Decir esto significa, por otro lado, que el concepto no sólo puede pensar el antagonismo, sino que lo puede hacer porque el antagonismo es constitutivo del concepto.

En ese tenor, uno de los mayores aportes teóricos de Benjamin es haber planteado la tesis de la suspensión del *continuum* de la temporalidad abstracta como condición indispensable para la crítica. Una teoría de la historia fundada en la dialéctica del progreso no podía cumplir con la exigencia del cambio social revolucionario. Según Benjamin, para que el materialismo histórico pudiera recuperar su contenido revolucionario había que refundarlo; es decir, disolver teóricamente su nexo y dependencia con la idea de progreso. La idea de la dialéctica revolucionaria como suspensión y quiebre del *continuum* es, en ese sentido, una dialéctica anti-progreso. A diferencia de Hegel, en el que la negación de la negación se resuelve en una síntesis que es la forma de reconciliación de los contrarios (la reconciliación se efectúa en la esfera del concepto), Benjamin plantea la interrupción de la síntesis como el método fundamental de la dialéctica revolucionaria. Si la síntesis asegura la continuidad y es parte constitutiva de la idea de progreso, en la idea benjaminiana de discontinuidad se establece un corte radical con dicha figura; corte que es, a su vez, fundación de una dialéctica anti-sintética<sup>22</sup>. Las categorías de “constelación” y de “mónada” son parte de esa dialéctica. En ella, se puede encontrar un rechazo a la hegemonía del concepto, característica de la dialéctica tradicional; lo cual, implicó un corte con la tradición iluminista, donde la razón se autonomiza como parte de una abstracción fundada en el dominio del cuerpo social del vencido, propio de las relaciones de clase<sup>23</sup>. El concepto ya no está al servicio de la abstracción y la síntesis

<sup>22</sup> Sobre este tema se puede consultar TISCHLER 2007.

<sup>23</sup> “La separación del sujeto respecto al objeto, premisa de la abstracción, se funda en la separación respecto a la cosa, que el amo logra mediante el servidor. Los cantos de Homero y los himnos del *Rig Veda* provienen de la época del dominio de tierras y de las rocas, cuando un belicoso pueblo de dominadores se monta sobre la masa de los indígenas vencidos. [...] La universalidad de las ideas, desarrollada por la lógica discursiva, el dominio de la esfera del concepto, se levanta sobre la base del dominio real” (HOKHEIMER/ADORNO 1987, 27).

sis, sino que es parte del proceso de emancipación del vencido; es decir, del proceso que lleva a la interrupción de la síntesis. La revolución es entendida como interrupción de la síntesis y creación ya no de una nueva, sino de una forma de existencia emancipada de la síntesis. El “tiempo mesiánico” es esa interrupción de la cual emerge la posibilidad de salvación de la humanidad.

Marx no era ajeno a un modo anti-sintético de la dialéctica. El capital hubiera sido una empresa crítica imposible si Marx se hubiese ceñido al principio hegeliano de la síntesis. Más bien, lo que Marx encuentra en la mercancía es la forma sintética de la dialéctica pensada como filosofía por Hegel, y continuada por Lukács (ver POSTONE 2007). El descubrimiento del doble carácter del trabajo contenido en la mercancía es ya una crítica a la forma sintética; crítica a la abstracción real como forma de la síntesis social, es decir, crítica al capital. Esto es algo que está contenido en el análisis de *El capital*, sin embargo no aparece una figura conceptual donde se exprese de manera abierta la crisis de la idea de progreso. Más bien, en el caso de Marx, se pueden encontrar ciertos trazos de la idea de progreso en la noción de la historia mundial y la lucha de clases, como lo sugiere Benjamin<sup>24</sup>. Sería necesario que la idea de progreso se decantara y diera lugar al surgimiento de una forma pesimista del pensamiento, en oposición a la manera optimista que presupone dicha idea<sup>25</sup>.

En Benjamin existe una crítica explícita a la idea de la lucha de clases como parte de la “marcha del desarrollo histórico” (BENJAMIN 2007, 49), la cual se inscribiría en una noción sintética de la lucha, donde todavía resuenan los ecos de una dialéctica anclada en la idea de progreso. Sin embargo, Benjamin se inspira en el

---

<sup>24</sup> Las consecuencias de esa veta (teóricas y prácticas) las señala Benjamin, cuando plantea: “Marx dice que las revoluciones son la locomotora de la historia mundial. Pero tal vez se trata de algo por completo diferente. Tal vez las revoluciones son el manotazo hacia el freno de emergencia que da el género humano que viaja en ese tren.” “En la obra de Marx pueden mencionarse tres conceptos fundamentales; el conjunto de su armazón teórica puede verse como el intento de soldar esos tres conceptos entre sí. Se trata de: la lucha de clases del proletariado, la marcha del desarrollo histórico (el progreso) y la sociedad sin clases. La estructura del concepto central se presenta en Marx de la siguiente manera: en el curso del desarrollo histórico, a través de una serie de luchas de clase, la humanidad arriba a la sociedad sin clases. - Pero la sociedad sin clases no debe concebirse como el punto final de un desarrollo histórico. - De esa concepción errónea surgió entre otras cosas, entre los epígonos, la idea de una “situación revolucionaria” que, como ha resultado evidente, no se presenta nunca. - Al concepto de sociedad sin clases le debe ser devuelto su rostro auténticamente mesiánico, y esto en interés de la propia política revolucionaria del proletariado” (BENJAMIN 2007, 49-50).

<sup>25</sup> Respecto a esa veta en Benjamin, ver GRAVE 2005; LÖWY 2003.

núcleo para él más importante del concepto de la lucha de clases y de la sociedad sin clases de Marx; esto es, la secularización del “tiempo mesiánico” (Benjamin, Tesis XVIII). El ataque de Benjamin es entonces fundamentalmente al modo en que Marx había sido interpretado y aplanado por el marxismo oficial<sup>26</sup>.

En esa *actualización* de Marx, sin embargo, Benjamin radicaliza lo que ya está contenido en la teoría del valor: la posibilidad de que la lucha de clases rompa con la forma cósmica de las relaciones sociales y la subordinación de la humanidad al tiempo del capital. El “tiempo mesiánico” es, en ese sentido, la forma antagónica del tiempo abstracto. La temporalidad abstracta vive de la negación activa del tiempo mesiánico; pero el tiempo mesiánico siempre “está ahí” como resistencia y negatividad, es decir, como *crisis* de la *forma valor* de las relaciones sociales. Si la forma valor genera su propia epistemología, el conocimiento de esa forma desde su crisis no puede reproducir el cientifismo que la caracteriza. De hecho, pensar desde la crisis de la forma valor implica una crítica a un tipo de conocimiento dominado por la razón instrumental y el mito del progreso.

Para Benjamin, pensar “a contrapelo” no tiene nada que ver con la descripción de la subalternidad de las clases dominadas, ya sea para solidarizarse paternalistamente con ellas desde posiciones de poder o para convertirlas en objeto de estudio, reproduciendo la escisión sujeto/objeto propia de la epistemología de la forma valor. Por el contrario, es pensar *la* interrupción y *desde* la interrupción de esa forma; lo que quiere decir, pensar desde la forma antagónica a la temporalidad abstracta y vacía, que es el “tiempo mesiánico” o “tiempo lleno”, como se ha planteado.

La interrupción del *continuum* es el golpe a la subjetividad cristalizada como objeto en el mundo de la mercancía; un despertar del hechizo de ese mundo fantasmagórico. Lo cual, se puede entender mejor si tenemos en cuenta que la forma valor de las relaciones sociales en el capitalismo implica un proceso de cosificación que es necesariamente producción de olvido. No puede ser de otra manera; las categorías sociales son resultado de un proceso de abstracción, racionalización y

<sup>26</sup> “En la idea de la sociedad sin clases, Marx secularizó la idea del tiempo mesiánico. Y es bueno que haya sido así. La desgracia empieza cuando la socialdemocracia eleva esta idea a “ideal”. El ideal fue definido en la doctrina neokantiana como una “tarea infinita”. Y esa doctrina fue la filosofía escolar del partido socialdemócrata [...] Una vez definida la sociedad sin clases como una tarea infinita, el tiempo vacío y homogéneo, se transformó, por decirlo así, en una antesala, en la cual se podía esperar como más o menos serenidad el advenimiento de la situación revolucionaria. En realidad, no hay instante que no traiga consigo su oportunidad revolucionaria [...]” (BENJAMIN 2007, Tesis XVIII, 38-39).

homogeneización que es simultáneamente un vaciamiento e identificación con el mundo de la mercancía. La comunidad concreta no aparece en las formas sociales cosificadas sino como comunidad abstracta. Una comunidad realizada por medio del intercambio y del equivalente general en el imperio de la ley positiva del Estado moderno. El individuo moderno, así como la forma política de Estado, surgen de ese proceso de subordinación de lo concreto a lo abstracto, donde el ser humano se fragmenta en un conjunto de categorías parciales y funcionales al sistema, y el Estado se abstrae de la comunidad concreta como forma de dominación impersonal que produce individuos aislados; en consecuencia, en esta sociedad de “individuos” la subjetividad se transforma en función y se determina por el principio de adecuación a la racionalidad de la cosa. El individuo se presenta como autónomo, pero esa autonomía es aparente porque su existencia está definida por la abstracción que lo transforma en una categoría cristalizada. Y, esta cristalización como categoría, es una forma de olvido; forma de olvido también inscrita en el modo de conocimiento de la ciencia positiva.

Ahora bien, ese olvido no es algo abandonado en el desván de la historia por descuido o porque ya no nos interese a nosotros, los seres humanos; al contrario, es una negación activa en el terreno conceptual, una lucha por que el dolor y el desgarramiento del sujeto que constituye la historia sea presentado como algo superado o en proceso de superación por la marcha ascendente del progreso. El olvido es aplanamiento, homogeneización, sometimiento al principio de equivalencia; es decir, la negación de la comunidad concreta en la forma del tiempo abstracto, vacío y homogéneo.

Por esa razón, para Benjamin pensar “a contrapelo” es producir un conocimiento que es parte de la interrupción y rompimiento de ese tiempo; es pensar la temporalidad de la discontinuidad, y, más radicalmente, pensar la abolición del tiempo como forma objetivada de dominación. Si la temporalidad abstracta es parte de la escisión sujeto/objeto y de la reproducción de la dominación del sujeto por el objeto, propia del capital, el “tiempo mesiánico”, es la negación del tiempo como forma cosificada de las relaciones sociales. En ese sentido, la historia “[...] es objeto de una construcción cuyo lugar no es el tiempo homogéneo y vacío, sino el que está lleno de “tiempo del ahora” (Benjamin, Tesis XIV, 35).

Pero ese acto de negación no se realiza en una línea de progreso, como salto hacia adelante, en pos de la identidad con el concepto. Es un acto de redención, que

significa un *salto hacia atrás*. El “salto de tigre” es hacia el pasado. El “ángel de la historia” ve hacia atrás (ver Benjamin, Tesis IX, 29). Porque para interrumpir y quebrar la temporalidad abstracta es necesaria la fuerza disruptiva de la tradición de las clases oprimidas, cuyas luchas nos legaron el sueño colectivo de la emancipación. Y, esa tradición, no está a salvo del olvido y la corrupción del poder. Al respecto, la tesis VI dice:

Articular históricamente el pasado no significa conocerlo tal “como verdaderamente fue” Significa apoderarse de un recuerdo tal como éste relumbra en un instante de peligro. De lo que se trata para el materialismo histórico es de atrapar una imagen del pasado tal como esta se le enfoca de repente al sujeto histórico en el instante de peligro. El peligro amenaza tanto a la permanencia de la tradición como a los receptores de la misma. Para ambos es uno y el mismo: el peligro de entregarse como instrumentos de la clase dominante. [...] Encender en el pasado la chispa de la esperanza es un don que sólo se encuentra en *aquel* historiador que está compenetrado con esto: tampoco los muertos están a salvo del enemigo, si éste vence. Y este enemigo no ha cesado de vencer (Benjamin, Tesis VI, 25-26).

El pasado se transforma en urgencia del presente, entendido éste como “tiempo ahora”. Sin memoria, no hay sujeto revolucionario. Y éste es entendido en términos de la “clase oprimida, cuando combate” (Benjamin, Tesis XII, 33), y no de una organización específica depositaria de la verdadera “conciencia de clase”. “La conciencia de hacer saltar el *continuum* de la historia es propia de las clases revolucionarias en el instante de su acción” (Benjamin, Tesis XV, 36). Es decir, el sujeto del conocimiento histórico no es un estrato privilegiado de “intelectuales orgánicos”, para decirlo en términos de Gramsci, sino esa clase oprimida, “cuando combate”. El despliegue del concepto debe obedecer a esa tradición que es la que puede comprender el “verdadero estado de excepción”, que es la dictadura del capital en la vida cotidiana.

La tradición de los oprimidos nos enseña que el “estado de excepción” en que ahora vivimos es en verdad la regla. El concepto de historia al que lleguemos debe resultar coherente con ello (Benjamin, Tesis VIII, 28).

No es entonces que la lucha se ajuste a un concepto como parte de una síntesis, la que puede expresarse en la idea de partido o la idea de Estado, sino que la concepción de la historia debe ser parte de la tradición de las clases que combaten. La

lucha no se subsume a una teoría; por el contrario, la teoría no puede estar fuera de la tradición, ya sea de la tradición de los oprimidos y sus luchas o la tradición de los opresores reproducida en el aparato cultural de la hegemonía. En ese sentido también, el salto no es hacia adelante, hacia la síntesis del concepto; es hacia atrás, porque ir hacia atrás es la única manera revolucionaria de hacer corresponder el tiempo no redimido con la redención del tiempo en el “tiempo ahora”. La tarea no es ir en la ruta de la historia, sino romper esa ruta para liberar la historia de su congelamiento en la forma de temporalidad abstracta.

La temporalidad abstracta reduce el tiempo a una sucesión de instantes donde pasado, presente y futuro están separados en una línea cronológica. El “tiempo del ahora” rompe con esa separación, y el tiempo aparece en una simultaneidad donde el presente es el punto de encuentro del pasado y el futuro. Para Benjamin dicha temporalidad puede ser pensada sólo como parte de la tradición de la lucha contra la opresión; y esa tradición es pasado-presente porque se teje en las luchas que se libraron y que pueden estar representadas por grandes rompimientos, pero fundamentalmente por la resistencia cotidiana a la dominación. Ese encuentro entre generaciones se actualiza en esa red invisible de resistencias donde se encuentra el sueño colectivo de emancipación.

Sin embargo, el sueño colectivo no es un sueño ingenuo; es parte del antagonismo y de la lucha, y sólo puede ser entendido en su naturaleza profunda como parte del flujo social de la rebeldía<sup>27</sup>. Se nutre de la rabia y de la voluntad de sacrificio forjada en la lucha<sup>28</sup>. Y no al revés. La esperanza está hecha de ese material, y no de la idea abstracta en un futuro mejor. Al destacar el adormecimiento que la socialdemocracia había producido entre los trabajadores alemanes, Benjamin dice:

Se ha contentado con asignar a la clase trabajadora el papel de redentora de las generaciones *futuras*, cortando así el nervio de su fuerza. En esta escuela, la clase desaprendió lo mismo el odio que la voluntad de sacrificio. Pues ambos se nutren de la imagen de los antepasados esclavizados y no del ideal de los descendientes liberados. (Benjamin, Tesis XII, 33)

El verdadero vínculo con la humanidad es el vínculo con esas luchas; la conciencia de que las derrotas (hasta el momento hemos sido derrotados) no son

<sup>27</sup> Al respecto, ver TISCHLER 2009.

<sup>28</sup> Quizás unas de las mejores imágenes de la rabia como parte de la lucha de clases y del momento destructivo de la misma se encuentra en la obra de William Styron *Las confesiones de Nat Turner*.

un cierre sino el punto de donde hay que partir para producir una voluntad revolucionaria. En ese sentido, la derrota no es un acto pesimista, sino un pesimismo necesario para poder encender la chispa revolucionaria.

Y todo esto tiene su propio lenguaje: la “imagen dialéctica”.

La “imagen dialéctica” benjaminiana es la forma conceptual de expresión del “tiempo ahora”. En la “imagen dialéctica” se encuentra la suspensión y ruptura del tiempo abstracto en la forma de “monada”; es decir, en una “estructura [donde el materialista histórico] reconoce el signo de una detención mesiánica del acaecer o, dicho de otra manera, de una oportunidad revolucionaria en la lucha por el pasado oprimido” (Benjamin, Tesis XVII, 38). En la “imagen dialéctica” las luchas de las generaciones pasadas forman constelaciones con las luchas de hoy. “El pasado lleva un índice oculto que no deja de remitirlo a la redención. [...] Si es así, un secreto compromiso de encuentro está entonces vigente entre las generaciones del pasado y la nuestra. Es decir: éramos esperados sobre la tierra” (Benjamin, Tesis II, 22-23).

En la “imagen dialéctica” se encuentra la manera revolucionaria de conocer, que es redimir el tiempo quebrando el tiempo abstracto. Es la memoria de las luchas de la humanidad por su redención.

.....

Una extraña empatía existe entre esta dialéctica y ciertos modos de expresión del movimiento anticapitalista actual.

El campo de coincidencia no es de ninguna manera casual. La desaparición de la Unión Soviética y de su órbita de dominio ha tenido entre sus consecuencias la crisis del leninismo, que fue la ideología que pretendió establecer un modelo universal de revolución y de socialismo a partir de las figuras del partido y del Estado<sup>29</sup>. Ese universal, la forma hegemónica mediante la cual las experiencias particulares tomaban la luz de la verdad en abierta subordinación de lo concreto a lo abstracto, está roto. De esa crisis han surgido experiencias anticapitalistas que intentan abrir camino revolucionario construyendo umbrales, preguntando; más que definir verticalmente el camino desde la dirección de una organización, el asunto parece residir en la capacidad de los de debajo de potenciar el flujo rebelde, de carácter polimórfico, contra el capital.

<sup>29</sup> Para una aguda crítica del leninismo en el periodo de su consolidación como ideología de Estado, ver PANNEKOEK 1973.

La coincidencia entonces se explica por la emergencia de una nueva constelación de la lucha de clases. Parte del mismo asunto es la empatía a la que nos referimos antes; y ésta, no sin diferencias importantes, se percibe con especial fuerza en el movimiento zapatista, para el cual, como bien se sabe por su producción intelectual y literaria, la *memoria ve hacia adelante*.

Puebla, octubre de 2010.

## BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, Theodor, *Dialéctica negativa*, Editorial Taurus, España, 1975.
- BENJAMIN, Walter, *Sobre el concepto de historia, Tesis y fragmentos*, trad. Bolívar Echeverría, Buenos Aires: Ed. Piedras de Papel, 2007.
- BENSAÏD, Daniel, *Marx intempestivo. Grandezas y miserias de una aventura crítica*, Buenos Aires: Ediciones Herramienta, Argentina, 2003.
- CORTÁZAR, Julio, *Historias de Cronopios y famas*, Madrid: Santillana Ediciones Generales, .
- ECHEVERRÍA, Bolívar, “El *ethos* barroco”, en ECHEVERRÍA, Bolívar (ed.), *Modernidad, mestizaje cultural, Ethos Barroco*, México: UNAM/El Equilibrista, México, 1994.
- FOUCAULT, Michel, *Vigilar y castigar*, México: Siglo XXI Editores, 1976.
- FOUCAULT, Michel, *Defender la sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.
- GÓMEZ CARPINTEIRO, Francisco Javier, “La Otra Campaña, la otra epistemología”, *Revista de la Universidad de San Carlos de Guatemala*, 16 (2010).
- GRAMSCI, Antonio, *Cuadernos de la cárcel: Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno*, México: Juan Pablos Editor, 1975.
- GRAVE, Crescenciano, “La idea de historia”, en ECHEVERRÍA, Bolívar (ed.), *La mirada del ángel. En torno a las tesis sobre la historia de Walter Benjamin*, México: UNAM/Ediciones Era, 2005.
- GUNN, Richard, “En contra del materialismo histórico: el marxismo como un discurso de primer orden”, en BONNET, Alberto /HOLLOWAY, John /TISCHLER, Sergio, *Marxismo abierto. Una visión europea y latinoamericana*, Vol. 1, Universidad Autónoma de Puebla, Herramienta Ediciones, Argentina, 2005.
- HOLLOWAY, John, *Marxismo, estado y capital*, Ed. Tierra de Fuego, Argentina, 1994.
- HOLLOWAY, John, “La revuelta de la dignidad”, *Revista Chiapas*, 5 (1997).

- HOLLOWAY, John, “El zapatismo y las ciencias sociales en América Latina”, *Revista Chiapas*, 10 (2000).
- HOLLOWAY, John/MATAMOROS, Fernando/TISCHLER, Sergio, *Zapatismo, reflexión teórica y subjetividades emergentes*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla y Herramienta Ediciones, Argentina, 2008.
- HOLLOWAY, John, *Crack capitalism*, London: Pluto Press, 2010.
- HORKHEIMER, Max/ADORNO, Theodor W., *Dialéctica del iluminismo*, Editorial Sudamericana, Argentina, 1987.
- HORKHEIMER, Max, *Crítica de la razón instrumental*, Madrid: Editorial Trotta, 2002.
- Guatemala nunca más*, Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala, Costa Rica, 1998.
- LÖWY, Michael, *Walter Benjamín. Aviso de incendio*, Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2003.
- LUKÁCS, Georg, *Historia y consciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista*, México, Editorial Grijalbo, 1969.
- MARX, Karl, *El capital*, Tomo I/Vol. I, México: Siglo XXI editores, 2005.
- MARX, Karl, *El capital. Libro I, capítulo VI (inédito)*, México: Siglo XXI Editores, 1981.
- MONTEMAYOR, Carlos, *Chiapas, la rebelión indígena de México*, México, Random House Mondadori, 2009.
- PANNEKOEK, Anton, *Lenin filósofo, Cuadernos de Pasado y Presente*, No. 42, Siglo XXI, Argentina, 1973.
- POSTONE, Moishe, *Tiempo, trabajo y dominación social*, Madrid, Macial Pons, 2006.
- POSTONE, Moishe, “Lukács y la crítica dialéctica del marxismo”, en POSTONE, Moishe, *Marx reloaded. Repensar la teoría crítica del capitalismo*, Madrid: Traficantes de Sueños, 2007.
- SCOTT, James C., *Los dominados y el arte de la resistencia*, México: Ediciones Era, 2000.
- STYRON, William, *Las confesiones de Nat Turner*, México: Editorial Lumen, 1990.
- Subcomandante Marcos, “La Cuarta Guerra Mundial”, 20 de noviembre de 1999, [www.inmotionmagazine.com](http://www.inmotionmagazine.com).
- TISCHLER, Sergio, *Tiempo y emancipación. Mijaíl Bajtín y Walter Benjamín en la Selva Lacandona*, F&G editores, Guatemala, 2008.
- TISCHLER, Sergio, *Imagen y dialéctica. Mario Payeras y los interiores de una constelación revolucionaria*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, BUAP/Flacso-Guatemala/F&G editores, Guatemala, 2009.

TISCHLER, Sergio, “Adorno: La cárcel conceptual del sujeto, el fetichismo político y la lucha de clases”, en HOLLOWAY, John /MATAMOROS, Fernando /TISCHLER, Sergio (eds.), *Negatividad y revolución. Theodor W. Adorno y la política*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP)/Herramienta Ediciones, Argentina, 2007.

THOMPSON, E.P., “Tiempo, disciplina de trabajo y capitalismo industrial”, en THOMPSON, E. P., *Tradición, revuelta y consciencia de clases. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*, Barcelona: Editorial Crítica, 1979.

WEBER, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Premia Editora, México, 1985.

### Documentos

- Acta de la Municipalidad de Cunén, Departamento de Quiché (23 de septiembre de 2009).
- Acta de la Aldea San Felipe Chenla, Municipio de Cotzal, departamento del Quiché (29 de abril de 2010).
- “Memorial de Memoriales de las comunidades del norte del departamento del Quiché”. (Consulta realizada el 27 de octubre de 2009).
- “Memorial y Manifiesto de Salquil Grande”. (Municipio de Nebaj, Departamento de Quiché, febrero-marzo de 2010).
- “Memorial y Manifiesto de Vicalama”(Municipio de Nebaj, Departamento de Quiché, febrero-marzo de 2010).
- “Memorial y Manifiesto deTzalbal” ( Municipio de Nebaj, Departamento de Quiché, abril de 2010).
- “Memorial de las nueve comunidades de Amachel” (Municipio de San Gaspar Chajul, Departamento de Quiché).
- Manifiesto de las comunidades de Parraxtut, Departamento de Quiché (28 de abril de 2010).
- “Sexta declaración de la Selva Lacandona”, Chiapas, México, junio de 2005.