

**Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología de la Nación
Dirección Nacional de Gestión Curricular y Formación Docente
Área de Desarrollo Profesional Docente**

Cine y Formación Docente 2005

Viernes 5 de agosto de 2005 en Puerto deseado, Santa Cruz.

Vidas de trabajadores. Precariedad y cooperación en la experiencia contemporánea del trabajo¹

Por Gabriel D'lorio

¹ Este texto sirvió de base a la intervención realizada en Puerto Deseado el 5 de Agosto de 2005. Es un texto doble: la primera parte está enteramente dedicada a pensar la cuestión de la *precariedad* como marco teórico para el tratamiento de la cuestión contemporánea del trabajo, y con ella, para el tratamiento conceptual del film "Mundo Grúa". La segunda parte es una reflexión sobre un *fragmento* de otro film del denominado nuevo cine argentino; se trata de "Mala Época" y la historia que proyectamos es "Vida y obra". Esta pequeña historia resulta muy útil para pensar la división entre trabajo *manual* e *intelectual*, pero además, para dar cuenta de las dificultades que tienen los trabajadores para romper con el círculo de la *repetición*, con la mismidad de la injusticia, con las dificultades a las que se enfrentan para hacer posible la experiencia de la *cooperación*.

Breves apuntes para una historia de la precariedad

Figuras del pasaje

1. Asistimos a un cambio de época que no cesa de recibir múltiples denominaciones: se habla del pasaje de una modernidad *sólida* a una *líquida*, de una *sociedad de productores* a otra de *consumidores*,² de un *capitalismo* productivo y a “largo plazo” a un *capitalismo fluido* y a “corto plazo”; se habla pues del pasaje de un *capitalismo pesado*, industrial, *rígido*, estable, material, *fordista*, a un *capitalismo liviano*, de servicios, financiero, *flexible*, inestable, inmaterial, *postfordista*.³ No se trata de un pasaje cortante ni definitivo, sino más bien de un proceso que lleva varias décadas y de cuyas *hibridaciones* todavía nos estamos anoticiando.⁴

Si colocamos el foco en el problema del *trabajo* y en los *trabajadores*, en pocas décadas hemos pasado de las expectativas de pleno empleo, promoción social y *estabilidad*, a tasas altísimas de desocupación y al incremento de la *precarización* laboral; de la centralidad y hegemonía del trabajo *industrial* a la progresiva ampliación del sector *terciario*; de una clase obrera poderosa y en franco ascenso social y político, a la desarticulación del peso político de los trabajadores; en suma, hemos pasado en poco tiempo de un *ethos* que tuvo en el *trabajo* un valor *identitario* estructurante y en el *trabajador* una figura socialmente reconocida, al cuestionamiento de la centralidad del trabajo en la vida social y al crepúsculo de la vieja y orgullosa figura del trabajador.

Por último, se suele decir también que todas estas transformaciones traen aparejadas otras de no menores consecuencias para las *instituciones* en general y para la *escolar* en particular: se afirma que estamos dejando atrás aquello que Foucault denominó “sociedad *disciplinaria*” para dar lugar a un

nuevo monstruo cuyo nombre es “sociedad de *control*”.

No se trata de temer ni de esperar

2. Ha sido Gilles Deleuze, uno de los más importantes filósofos franceses del siglo XX quien hace 15 años realizó una brillante descripción y registro de estos cambios en un texto cuyo título es, justamente, “Posdata sobre las sociedades de control”. En dicho texto, Deleuze se preguntaba cuál sociedad podía ser considerada mejor, si aquella organizada alrededor de las pesadas, burocráticas y rígidas *disciplinas* que estamos dejando atrás, o la nueva y fluida sociedad de *controles globales* que no deja de producir las noticias del futuro. Con gran sencillez, y también con gran valentía, Deleuze afirmaba:

No se trata de preguntar cuál régimen es más duro, o más tolerable, ya que en cada uno de ellos se enfrentan *liberaciones* y *servidumbres*. [...] No se trata de temer o de esperar, sino de buscar nuevas armas.⁵

En nuestro caso forjar nuevas armas no implica otra cosa que reflexionar sobre el estatuto de la *precariedad* y su relación con el mundo del trabajo y las vidas de los trabajadores. Para pensar tal relación realizaré en lo que sigue una muy breve *historia* de la *precariedad* que según mi modo de ver puede ser útil para comprender la *lógica* que la sostiene, y sobre todo, su actual retorno. Esta breve historia tiene tres momentos: 1) *precariedad e inseguridad civil* o génesis de la protección estatal; 2) *precariedad e inseguridad social* o génesis de los estados sociales y de bienestar; 3) *precariedad y flexibilidad* y crisis contemporánea del estado.

La *precarización* como problema de la modernidad sólida: *inseguridades* y *protección estatal*

3. La *precariedad* está inscrita en el *nomos* de lo moderno bajo diversos nombres. Uno de ellos ha retornado con fuerza en los discursos contemporáneos y tiene especial interés para entender la historia de la *precarización*. Me refiero a la cuestión de la *inseguridad*. Sólo está insegura una comunidad autoconsciente

² BAUMAN Z., *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*, Barcelona, Gedisa, 2000.

³ Para el concepto de *postfordismo* ver: GORZ A., *Misericordias del presente, riquezas de lo posible*, Bs As, Paidós, 2003; y VIRNO P., *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*, Bs As, Colihue, 2002.

⁴ TIEMPOS MODERNOS de Charles Chaplin (1936) y RECURSOS HUMANOS de Laurent Cantent (2001), también puede servir para trabajar con representaciones fílmicas de estas transformaciones.

⁵ DELEUZE G., “Poscriptum sobre las sociedades de control” en *Conversaciones 1972-1990*, Valencia, Pretextos, 1999.

de su *precariedad*, de su propia *vulnerabilidad* y las sociedades modernas están formadas por individuos que tienen absoluta autoconciencia de su frágil condición *existencial*.

Al perder los diques que proveía la *comunidad sustancial* y las relaciones de *proximidad* propias del mundo premoderno, al no depositar toda la confianza de su protección en la fuerza de un Dios que a menudo los abandonaba, los individuos modernos forjaron estructuras complejas que intentaron limitar *precariedades* y *vulnerabilidades*; los individuos modernos trataron por todos los medios de crear alrededor suyo *sistemas artificiales* y *expertos*⁶ que neutralizaran la *desesperación* de sentirse a merced de sucesos imponderables.⁷

4. En este sentido, tanto la *ciencia* como la *política* modernas son *artificios* que buscan ponernos a resguardo de tales imponderables. Hay un texto fundacional del pensamiento político moderno que quizás nos pueda ayudar a pensar esta cuestión. Me refiero al *Leviatán* de Thomas Hobbes (1651).⁸ Este texto formula una hipótesis estremecedora y fascinante: supongamos que *individuos* librados enteramente a sí mismos, vivieran bajo los caprichos de sus propios *deseos*, movidos por el vector de su propia *libertad*, en estricta *igualdad*, sin más protección que la que brinda a cada uno su propio poder; imaginemos, dice Hobbes, que sucedería entre estos individuos dominados por sus *pasiones* si, carentes de regulaciones colectivas (sin *ley* ni constitución *política*, sin el poder trascendente de la *espada*) compiten desenfrenadamente entre sí por la vida y los bienes. Parece *lógico* que terminen en una *guerra* de todos contra todos:

[...] mientras los hombres viven sin ser controlados por un poder común que los mantenga atemorizados, están en esa condición llamada guerra, guerra de cada hombre contra cada hombre [...]
En una condición así, no hay lugar para

el *trabajo*, ya que el fruto del mismo se presenta como incierto; y, consecuentemente, no hay cultivo de la tierra [...] no hay construcción de viviendas [...] ; no hay conocimiento en toda la faz de la tierra, no hay cómputo del tiempo; no hay artes; no hay letras; no hay sociedad. Y lo peor de todo, hay un constante *miedo* y un constante peligro de morir por muerte violenta. Y la vida del hombre es solitaria, tosca, desagradable, brutal y breve.⁹

Ante tal situación se comprende que los individuos quieran, a pesar de la *desconfianza* mutua, pactar una salida. En tal caso, y esto es lo que nos interesa aquí, la hipótesis hobbesiana del “estado de naturaleza” intenta de un modo extremo poner de relieve la *inseguridad* y *precariedad* a la que estaríamos sometidos de no *acordar* algún tipo de régimen común de *protección*.¹⁰

El relato de Hobbes no cesa de recordarnos, una y otra vez, que estar *protegidos* no es un estado *natural*, es una circunstancia que debemos *construir*, una situación que debemos *inventar*. Hobbes formula de un modo radicalmente *democrático* una pregunta que, mal que le pese a toda la *tradición liberal* que lo impugna por *autoritario*, se revela *esencial*. La pregunta que el gran filósofo inglés formula y responde a su modo es la siguiente: ¿qué significa proteger a todos los miembros de una sociedad, o mejor, qué significa estar *protegido*? Para Hobbes el Estado debe asegurar la vida de sus miembros porque la grandeza del soberano está absolutamente ligada a la seguridad de sus miembros. Hobbes representa e la problemática de la *precariedad*.

5. Un texto reciente del sociólogo francés Robert Castel, aborda sistemáticamente este problema.¹¹ Castel sostiene que la *inseguridad* no es sólo *civil* (entendiendo por ello inseguridad de bienes y personas, como ha querido hacer notar una y otra vez la tradición liberal) sino también *social* y que estar

⁶ GIDDENS, A., *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza, 1994.

⁷ MAQUIAVELO N., *El príncipe*, Madrid, Bruguera, 1983. Cuando Maquiavelo decía que el buen príncipe era quien podía reconducir los *acontecimientos imponderables* en su favor y a favor de su pueblo, se refería ni más ni menos a la capacidad de la *voluntad humana* para construir *protecciones* necesarias para enfrentar los difíciles momentos en que la *fortuna* lo abandona. Maquiavelo llamaba *virtud* a dicha capacidad.

⁸ HOBBS T., *Leviatán*, México, FCE, 1994.

⁹ HOBBS T., Op.cit. p.104.

¹⁰ Hacer posible la sociedad significa para Hobbes, asegurar la *vida* de sus miembros, reducir el nivel de *vulnerabilidad*, y para ello es preciso introducir una figura que administre esa violencia que está diseminada *horizontalmente*, para ejercerla *verticalmente*. Nace así el gran *Leviatán*, figura mítica que representa el poder trascendente del Estado.

¹¹ CASTEL R., *La inseguridad social ¿qué significa estar protegido?*, Bs As, Manantial, 2004.

protegido en esta esfera tiene que ver con “estar a salvo de los imponderables que podrían degradar el status social del individuo”. ¿Cuáles son estos *imponderables*? Enfermedades, desempleo, pero también cese de actividad por edad, o por otras cuestiones. Ahora bien, el punto capital es que el sentimiento de *inseguridad social* en el mundo moderno tuvo que ver con la toma de conciencia de estar a merced de esos acontecimientos que nos dejan fuera de la posibilidad de “ganarnos la vida *trabajando*”. En tal sentido, la *inseguridad social* y la situación de *precariedad* en el trabajo no reviste mayor novedad, al menos si revisitamos la historia de las clases *populares*.¹² Esta historia, que es la historia de las clases *no* propietarias y su permanente inseguridad social sólo comienza a adquirir visibilidad en el siglo XIX, y serán los propios trabajadores, filiados en las más variadas tradiciones socialistas y anarquistas, quienes pondrán de relieve el problema de la *precarización laboral* y la pauperización, asociándolo a las injusticias generadas por el capitalismo liberal decimonónico. Son los *proletarios* del siglo XIX los que, condenados a una *inseguridad social* permanente, a una permanente experiencia de la precariedad, adquieren progresivamente conciencia de sus derechos y buscan realizar de hecho, una *igualdad* sólo reconocida jurídicamente.¹³

6. Pero ¿cómo se ha salido de esta situación? ¿Cómo se logró poner en jaque la *inseguridad social*? ¿Cómo fue posible generar niveles de igualdad social medianamente aceptables en algunas partes del mundo durante algunas décadas del siglo XX?¹⁴ Para Castel la respuesta es clara: sólo fue posible concediendo todo tipo de *protecciones* al trabajo y construyendo un nuevo tipo de propiedad, la *propiedad social*. Veamos brevemente qué significan estas dos soluciones. Al asociar protección y *derechos* a la propia condición del trabajador, al

¹² CASTEL R., Op.cit. pp.40 y stes.

¹³ Entre los hitos políticos más importantes de esta historia no pueden dejar de señalarse las rebeliones populares en Europa en 1848 (la “primavera de los pueblos”) y la publicación en febrero del mismo año del Manifiesto del partido comunista. Ver MARX K., ENGELS F., *Manifiesto del partido comunista*, Madrid, Debate, 1998.

¹⁴ El historiador inglés Eric Hobsbawm llama “edad de oro” a estos años del Estado de bienestar que van de mediados de los ‘40 hasta bien entrados los ‘80. Ver HOBBSAWM E., *Historia del siglo XX*, Buenos Aires, Crítica, 2003.

transformar el trabajo en *empleo*, se empezaron a incluir garantías *no mercantiles* para el trabajo como el derecho al salario mínimo, la cobertura por accidentes, por enfermedad, el derecho de jubilación, de retiro, etc. Correlativa y progresivamente, la situación del trabajador dejaba de ser *precaria*, entendiéndose por esa situación el hecho de dejar de estar condenado a vivir día tras día con la angustia del mañana. Estamos ante lo que se ha denominado la *sociedad salarial* y que no ha sido otra cosa que

[...] la disposición de una base de recursos y garantías sobre la cual el trabajador puede apoyarse para gobernar el presente y dominar el futuro.¹⁵

La *segunda* solución implicó para los miembros de esta sociedad salarial un acceso masivo a la *propiedad social*, esto es, la producción de equivalentes sociales de las protecciones que antes sólo estaban dadas por la *propiedad privada*. *Jubilación* y todo tipo de leyes sociales fortalecieron el sentido de este tipo de propiedad. Pero, entendiéndose bien, la jubilación y otros tipos de protecciones no son, en esta lógica, ni una *asistencia* ni un *gasto*: son *derechos construidos* a partir del trabajo y la lucha de los trabajadores.

7. Desde luego, ha sido el Estado Social, o el Estado Benefactor la maquinaria jurídico-política central en la organización de tales dispositivos de *protección*. En el caso argentino estas fuertes *protecciones* al trabajo coincidieron con el *primer peronismo*, y también, con los años de *desarrollismo*. Este momento histórico fue transformándose, de modo progresivo, en el *mito* que terminó de anudar la idea de una alianza virtuosa entre *progreso, civilización, trabajo, educación*, articulada a través de un estado interventor y activo como única manera de enfrentar la *vulnerabilidad, la inseguridad* y las *precariedades existenciales, laborales y políticas*.

Pero luego de la destrucción sistemática de las *protecciones* organizadas por este Estado, perpetrada en la Argentina por dos feroces dictaduras y por la última oleada neoliberal de

¹⁵ Aclaremos este punto: una *sociedad salarial* no es solamente una sociedad en la cual la mayoría de la población activa es asalariada; se trata, sobre todo de una sociedad en la que la inmensa mayoría de la sociedad accede a la *ciudadanía social* en primer lugar a partir de la consolidación del estatuto del trabajo.

los '90, no parece sencillo sostener la idea de un retorno sin mella al Estado Benefactor, sobre todo porque éste no fue ni tan *seguro* como se cree, ni tan *civilizado* como se postula.¹⁶ Por lo demás, nuestra realidad y nuestro imaginario no dejan de articular su horizonte en un variado plexo de *incertidumbres* más que en una miríada de certezas.

La precarización como problema de la modernidad líquida: *flexibilidades*

8. Si la *historia* de la precarización se liga en el pensamiento de lo moderno a la *inseguridad*, su estatuto contemporáneo se devela en las experiencias de *inestabilidad* y *flexibilidad*; es que el *empleo precario* no se define tanto por su ilegalidad, su falta de registro o ejercicio clandestino, como por la *incertidumbre* y *debilidad* de la relación salarial de *dependencia* y sus implicancias jurídicas y económicas en términos de derechos y deberes. Se definiría, en suma, por su *inestabilidad* respecto de las *protecciones* y la *seguridad social*.

Fue en los años *setenta* cuando el empleo precario empezó a generalizarse sin dejar por ello de considerarse una *anomalía*, pero en la actualidad la mayor parte de los nuevos empleos que se generan son *precarios*¹⁷ y lo que era tendencia anómala, representa la confirmación de la crisis del modelo de trabajo asalariado *estable*. El trabajo precario retrata entonces la falta de *garantías* y la *inestabilidad* permanente a la que nos hemos, en más de un sentido, acostumbrado.

9. Esta lógica de la precarización coloca a aquellos que se criaron bajo la *moral del trabajo*, esa norma de vida que confirió al *trabajo* centralidad y *naturalidad*, en una situación particularmente incómoda. Porque de un modo muy especial, el aspecto que ha sido más afectado por estas transformaciones es el *carácter* de los sujetos, aquel núcleo de

la personalidad cuya fortaleza descansa en el *largo plazo*, en la posibilidad de proyectar. Richard Sennett, sociólogo norteamericano, escribió sobre finales de los 90', un muy buen libro sobre esta cuestión cuyo título es, justamente, "La corrosión del *carácter* [...]".¹⁸ En dicho texto acuña la idea de que el sintagma "nada a *largo plazo*" es la representación más fiel del capitalismo actual. Y que la palabra esencial para pensar la experiencia contemporánea de la precariedad es *flexibilidad*.

La *flexibilidad*, dice Sennett, es el nombre que se usa para intentar suavizar la *opresión* que ejerce el capitalismo. ¿Cuáles son las características esenciales de lo flexible? Básicamente, el ataque a la *burocracia* y la *rutina*, y la exigencia de *apertura* y disposición al *cambio*, esto es, hacer del *riesgo* una virtud. Para Sennett, el régimen de poder que se articula en derredor de la flexibilidad es "ilegible", y su efecto esencial puede percibirse en el *carácter*.

¿Cómo afecta este régimen ilegible y *flexible* sobre el *carácter*? Opera, básicamente, quitándole al sujeto la *orientación* que hace posible la idea de *carrera* y de objetivos a largo plazo, negándole sentido al uso *autodisciplinado* del *tiempo*, elemento esencial de toda ética del trabajo. El régimen flexible, al quebrar la idea que tenemos del tiempo hace sumamente difícil la construcción de un relato lineal de la propia vida y hace imposible sostener una *moral laboral* basada en la *disciplina*. ¿Y por qué sucede esto? Básicamente, porque toda rigidez atenta contra la renovada exigencia de cambio y transformación; sólo quien comprende la lógica vertiginosa de lo instantáneo puede "surfear" en la escena contemporánea de la *fragmentación*.¹⁹

La *corrosión* del carácter, dice Sennett, no representa otra cosa que el fin de toda *experiencia* sólida y previsible. Es la confirmación y consagración del circuito repetido de la *precariedad*. En este sentido, como dice este autor, puede entenderse que para tantos seres humanos que experimentan estas transformaciones *cambio* signifique "a la deriva".

10. Pero lo que para Sennett es incomodidad manifiesta para autores como A. Gorz y Paolo

¹⁶ Esta afirmación merecería un desarrollo argumental mayor, pero en este trabajo nos propusimos pensar el problema de la precariedad no tanto para realizar una ponderación histórica y conceptual de la forma estatal del bienestar como para llamar la atención sobre las continuidades y discontinuidades de un problema como el de la precariedad que se inscribe, según nuestro modos de ver, en el *nomos* mismo de lo moderno.

¹⁷ En Argentina las mismas estadísticas oficiales lo reconocen. Se puede visitar la página del INDEC.

¹⁸ SENNETT R., *La corrosión del carácter. Consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, Barcelona, Anagrama, 2000.

¹⁹ DELEUZE G., "Poscriptum sobre las sociedades de control" en *Conversaciones 1972-1990*, Valencia, Pretextos, 1999.

Virno -cuyos trabajos citamos al comenzar nuestra indagación- es el punto de partida, la *condición de posibilidad* de otra cosa, esto es, la posibilidad de hacer del *precarizado* el nuevo motor de las necesarias transformaciones políticas y sociales. En este sentido podríamos lanzar algunas hipótesis bien provisionales sobre un posible programa que realice una crítica de este devenir precario.

Programa: apuntes para una crítica del devenir precario

11. Ante el *hecho* de la *desocupación* y la *precarización laboral* podemos tomar caminos y actitudes diversas, pero también precauciones *ideológicas*, para usar una palabra que luego de un largo *ostracismo* vuelve al ruedo; podemos preguntarnos, ideológicamente, qué hacer ante la *precarización* laboral. Y podemos, también, relevar algunos gestos discursivos en pugna respecto de este *problema*, de modo tal que la precaución no impida señalar aristas necesarias para un posicionamiento que va forjándose al ritmo del pensamiento y la acción.

El *primer gesto* que cabría relevar es el archiconocido, y no por ello menos irritante, gesto *cínico* del discurso *neoliberal*. Para este discurso la *precarización* y la *flexibilidad* laboral es la *condición de posibilidad* para mejorar la situación del *empleo*. No me voy a extender sobre las virtudes de este discurso porque los efectos de esta política son planetariamente conocidos. En tal caso considero empíricamente demostrado que los objetivos del discurso neoliberal a escala global no estuvieron nunca orientados a cómo proteger el trabajo o producir empleo, sino, por el contrario a multiplicar la tasa de ganancia más allá de toda exigencia humana.

Un *segundo gesto*, más moderado que el anterior es el gesto *pragmático*. Todo un ideario y formas de vida se organizan alrededor de este gesto que no postula otra cosa que la necesidad de adaptarse a lo existente, esto es, construir diques discursivos y fomentar prácticas que mejoren progresiva y lentamente la situación de los trabajadores precarios, pensando en una mejora global en el largo plazo. Se asume la situación estructural como *irreversible* y se supone que lo mejor que podemos hacer *no* es tanto impugnar la existente hegemonía neoliberal como brindar mejores herramientas formativas para insertarse e incluirse en el reducido mundo de los que pertenecen al *mundo*. Es el discurso de un liberalismo moderado,

socialdemócrata, un discurso *realista* que incansablemente nos recuerda que los otros caminos fracasaron y que hay que aceptar el *mal menor*.

El *tercer gesto* discursivo remite a la impugnación *restauradora*. Para este gesto la *precarización* es un tipo de mal, de falla a suturar y de lo que se trataría entonces es de buscar el mayor grado de *seguridades* laborales y políticas a través del retorno a un nuevo Estado de Bienestar. Dicho Estado es el referente de esta política que ve en la posibilidad de volver a la "edad dorada", la fuerza mítica de su accionar. Este discurso sostiene que para vencer la *precarización* hay que recuperar la *ética del trabajo* perdida y ejercer estrictos controles estatales. Desde esta perspectiva el mejoramiento y recuperación de las instituciones disciplinarias se revela como uno de los objetivos centrales. Un *cuarto gesto* reside en la *impugnación* lisa y llana del *orden sistémico*. Es el gesto crítico radical. En este caso la historia de la *precarización laboral* coincide con la historia del *capitalismo*. El problema moderno y contemporáneo de la *precarización* tendría que ver entonces con este *modo de producción* y sus mutaciones, incluidas, desde luego las mutaciones que forjaron en términos político-sociales el estado de bienestar. Y en tal caso no habría más soluciones que abolir el régimen de apropiación privada de la riqueza social con el objeto de avanzar hacia la construcción de un nuevo tipo de orden, uno que no tenga en la propiedad privada su eje y sentido.

Finalmente, podríamos filiar un *quinto y último gesto* que no es otro que el de la crítica *afirmativa*. Se trata de criticar lo existente pero sin ceder a la construcción *mítica* de un pasado al que deberíamos retornar y sin tentarse ante la *esperanza* de la salvación. Esta posición, podría resumirse en la frase del filósofo francés Gilles Deleuze con la que comenzamos esta intervención: "no se trata de temer o de esperar, sino de buscar nuevas armas". O lo que es igual, se trata de construir el futuro siempre en condiciones *inciertas* y precarias pero sin confundir este tipo de *precariedad* con la que imponen a los trabajadores fuerzas muy determinadas y localizadas del mercado laboral.

12. Tiendo a pensar que a partir de un análisis exhaustivo de los tres últimos gestos se podrían forjar armas nuevas para un necesario y nuevo programa que enfrente el hecho de la *precarización* laboral: (1) del gesto restaurador podría recuperarse la idea de protecciones fuertes para el trabajo, de cumplimiento

efectivo de la universalidad de la ley por parte del Estado; (2) del gesto crítico radical podrían retomarse buena parte de sus certeras impugnaciones contra la barbarie inadmisibles del nuevo capital flexible que no cesa de producir la figura de un nuevo tipo de esclavo post-moderno;²⁰ (3) y del gesto crítico afirmativo podría retomarse su idea de un vínculo subjetivo con el trabajo que no tenga a la empresa como *fetiché* ni a la ética del trabajo como *mito*, sino a la formación social de sujetos capaces de reconocer su propio *poder-hacer* como horizonte de producción de la vida en común.

No se trata tanto de un programa efectivo como de una tentativa que intenta pensar las *condiciones de posibilidad* de otro tipo de vínculo entre los seres humanos a través del *trabajo*, de acompañar el proceso por el cual el nuevo *precariado* va poniéndose en marcha.

II

A propósito de “Vida y obra”

Hemos visto un *fragmento* de un film cuyo título nos recuerda que la experiencia de los '90 ha sido la de una “Mala Época”. Hemos visto vidas de trabajadores, vidas transidas por la experiencia de lo *precario*. Vidas en más de un sentido separadas de lo que pueden. Se trata de la visión desencantada de cuatro jóvenes de la *Universidad del Cine* que dirige Manuel Antín en Bs As. La película es de 1998 y el episodio que observamos fue “Vida y obra”, dirigido por Mariano de Rosa. Varias cosas tienen en común *Mundo Grúa* y *Mala Época*: por un lado, ambas películas forman parte de aquello que se ha denominado “Nuevo cine argentino”, un cine hecho de directores jóvenes del que han surgido resonantes éxitos como “Pizza, birra y faso”; son películas que comparten una cierta experiencia estética y en este caso también de trabajo porque Pablo Trapero, director *Mundo Grúa* es uno de los montajistas de *Mala Época* y como habrán visto, el protagonista de *Vida y Obra* también tiene un papel importante en *Mundo Grúa*. Por otro lado, ambas películas expresan como pocas el estrepitoso derrumbe de cierta manera de vivir y comprender la experiencia *urbana* y *laboral*, que fueron los '90 para la Argentina (y también para buena parte del mundo).

Elegí la historia que acabamos de ver porque comparte con *Mundo Grúa* la experiencia

material y *simbólica* de la *precariedad*. Pero también porque nos propone otras cosas, agrega otros problemas que me gustaría analizar ahora con ustedes. En todo caso, les pido cierta tolerancia con el registro de mi análisis porque me gustaría realizar un tratamiento de la imagen cual si fuera un texto.

La caída y el cuadro general

1. Empecemos por el *final*: la piedra gigante que golpea la cara de Omar y lo deja incapacitado para trabajar, esa piedra le coloca a la película el tono *trágico*, el registro *sin-salida* en el que se inscriben estos personajes que son espejos no acabados, más bien deformes pero no por ello menos verídicos de nuestra propia experiencia y memoria de las últimas décadas argentinas. Piedra gigante que cae sobre un rostro indefenso y como resultado inmediato, un cuerpo que queda inmóvil, y que en la última escena vemos arrastrarse como *testigo mudo* de quien ha osado desafiar el *destino* (o la injusticia que a veces aparece bajo la forma del destino).

Pero recordemos las figuras y los contornos de estas *vidas* en esta mala época. Tenemos allí una *obra en construcción*, con *obreros* paraguayos y argentinos trabajando y también durmiendo en el obrador, el *capataz*, la *arquitecta*, *chicas* que ocasionalmente pasan frente a la obra y son agraciadas o perseguidas por estos muchachos en intempestivos recreos del trabajo. Una *vecina* algo racista que se enoja con los intempestivos muchachos. Completan el cuadro por su ausencia igualmente amenazante, las figuras del *político*, con su cara sonriente en los afiches de campaña y el *empresario*, que pueden fundirse o no en la misma figura. El *sindicalista* que aparece al final, lo sabemos por los otros episodios, tiene estrechas relaciones con el político. También hacia el final aparecen los *medios*, la *iglesia*, etc.

2. Notemos, como al pasar, un par de cuestiones de esta escena de trabajo: no es justamente una escena de *dignidad*, es una escena *alienada*, y es, sobre todo, una escena de *desarraigo*, algo así como la consagración del *olvido* del propio ser, de un olvido en buena medida necesario, porque sin él resultaría muy difícil vivir esa vida en más de un sentido inhumana. Es también la escena multiplicada de la *impotencia*: a las chicas se las persigue y se las mira como objetos imposibles, circula el deseo pero en la

²⁰ Aquel cuya vida (la variación sobre sus horas de vida) está a disposición de quien lo contrata.

normalidad de este tipo de trabajo está bloqueada su consumación (en esa normalidad parece imposible que el negrito descamisado bese a la blanca y bella arquitecta, y también parece imposible que ese obrero paraguayo que vive peleado con su esposa tenga redención alguna). Este cuadro supone también el registro de otra pérdida: la del *oficio*, último residuo de dignidad vinculado a una *cultura obrera*. Estamos, como diría Gorelik, ante obreros de una torpeza sólo comparable a la de los albañiles de *Riff-Raff*, de Ken Loach.²¹

La escena general se completa con dos imágenes: la de la *mezcladora* siempre funcionando y cierta *camaradería* tensa entre el capataz que nos hace pensar que está “todo bien”, que estamos ante una típica alianza entre *capital* y *trabajo*. Sin embargo, este cuadro general de la obra en construcción se verá alterado por un *acontecimiento* inesperado.

¿Revelación mística? La potencia del acontecimiento

4. Analicemos esa imagen que desbarata el *orden*. Omar sale a perseguir a una joven ciertamente hermosa, trata de hablar con ella, la piropea, le dice: “madrecita linda, póngame un collar y lléveme a dar una vuelta por la plaza”. La chica se da vuelta y lo enfrenta, lo mira y lo interpela: “¿no te acordás de mí? Yo te quiero ayudar”. “¿A mí?” pregunta incrédulo Omar. “Todos necesitamos ayuda” le dice la *niña santa* (excursus martel) que en ese mismo giro mira hacia la planta alta de la obra donde los compañeros de Omar lo alientan como a un campeón. Omar se queda mudo, *conmovido*. La chica le dice algo en guaraní y lo mira con una profunda ternura. Le da un beso en la frente y se va. Se trata de la escena de una *revelación*. Según Gorelik se trata del reemplazo de la revelación política por la revelación mística. Me permito disentir por una sencilla razón: no me parece tan clara la diferencia entre revelación *política* y revelación *mística*, sobre todo cuando ésta tiene *efectos públicos* tan importantes como los que tendrá en la secuencia que le sigue. Me explico: si la *revelación política* es por excelencia aquella que permite dar un salto en la *conciencia*, un salto que permite apreciar el modo en que funcionan las condiciones de producción y

reproducción económico-sociales (propias y ajenas), la revelación que tiene Omar cuando ve y escucha el mensaje en guaraní que le da la virgen no parece ser una revelación política. Sin embargo, si entendemos, como bien apunta Jacques Rancière, que la política empieza cuando se rompe con el orden de los cuerpos previamente asignado por el poder, si entendemos por política la expresión colectiva de un conflicto que desbarata el orden de una situación injusta, que toca el punto sobre el que se organiza dicha injusticia, entonces no podemos dejar de apreciar la *politicidad* de esta revelación supuestamente mística. Porque, finalmente, cabría preguntar ¿hay un solo modo de llegar a la *autoconciencia* de las condiciones de injusticia?, ¿hay un solo modo de expresar la revelación política?, ¿no puede la vía mística representar el momento de iluminación, de entusiasmo que también denuncia un tipo de orden injusto?

Solidaridad, cooperación, desarraigo: ¿qué significa pensar?

5. Veamos. Cuando Omar vuelve a la obra, los compañeros, que lo habían alentado, le piden que les cuente cómo le ha ido. Y Omar con su cuerpo visiblemente alterado, *perturbado*, trata de poner en palabras lo que había sucedido. Pero ¿cómo decir que había estado con la *virgen*, que la chica con la que había hablado era la virgen, que la virgen le había hablado acá, en su *conciencia*? Recordemos lo que dice Omar:

–“Vi la virgen y me dijo muchas cosas, me dijo que tenemos que *ayudarnos*, que tenemos que hablar y que tenemos que hacerlo ahora?”
 –“me dijo que tenemos que hacer muchas cosas y que *solos no podemos* hacer tantas cosas”
 –“me dijo que recuerde porqué estoy acá y *todos tenemos que recordar* porqué estamos acá”
 –“la virgen me dijo que *tenemos que pensar*”
 –“¿Y qué es lo que tenemos que pensar?”
 –“Tenemos que recordar por qué estamos aquí. Tenemos que *recordar quiénes somos*, eso me dijo. Eso es lo que tenemos que pensar, y tenemos que pensarlo ahora.”

Es decir, la virgen le dice a Omar que tienen que ayudarse porque “todos necesitamos ayuda”, porque todos hemos sido, como diría

²¹ GORELIK A, *Mala Época. Los imaginarios de la descomposición social y urbana en Buenos Aires*, Bs As, El zorzal, 2003.

Sartre, arrojados a la experiencia del mundo, todos estamos ya entre cosas y personas a merced del desastre de la agresión o de la maravilla de la *solidaridad*. Pero además la virgen le dice que hay mucho por hacer pero que nadie puede hacer tantas cosas solo. Es como si dijera que el verdadero hacer es siempre *colectivo*, que la singularidad consiste no tanto en el individuo y sus propiedades sino en el grupo que hace y piensa, que *coopera* para salir de una *situación* por naturaleza adversa.

Y eso no es todo. La virgen le dijo que tienen que recordar quienes son, qué tienen que volver a preguntar por sus raíces. Se trata pues de la pregunta por la *identidad* pero también por el sentido del *desarraigo*: sólo quien ha perdido la certeza acerca de quien es se pregunta genuinamente por su identidad. No es casual que la virgen le hable a Omar en la *lengua* materna, en *guaraní*. La lengua es el verdadero registro de la *comunidad* y en la película, es también un lugar de libertad (dicho sea de paso, todos los momentos importantes o culminantes del relato ocurren en guaraní, sin subtítulos, y son tan misteriosos para los obreros como para nosotros, los espectadores. Ya volveremos sobre ello. La virgen le dijo que tenían que pensar y pensar es pensar la *solidaridad*, es pensar el modo de *cooperar*, es pensar los procesos de construcción *identitaria*, es pensar la *comunidad* de origen y de lengua, y según mi modo de ver, las razones de la propia y *precaria existencia*. Y todo esto bajo el imperativo que manda *pensarlo ahora*: el presente interrogando el pasado y abriendo, con tal *impasse*, la dimensión del futuro.

La situación alterada

6. Hay una exigencia, hay un mensaje a interpretar, un misterio, un acontecimiento que impone su presencia irreductible y desestructura *la situación trabajo* para dar lugar a otra situación, nueva, *ciertamente conflictiva*. Ahora bien ¿por qué este misterio, esta exigencia puede devenir en tragedia? Veamos ¿qué es lo que sucede cuando el *nuevo tiempo* de Omar, el tiempo del *pensamiento*, irrumpe y desestructura el tiempo de trabajo? Inmediatamente el *capataz* descalifica la creencia de Omar y luego les recuerda a *todos* que están atrasados, que “hay que laburar”. Y cuando Omar insiste le pregunta: ¿“estás enfermo vos”? Recordemos nuevamente la escena. Los trabajadores intentan, obligados, volver a trabajar pero *ya nada es lo mismo*. El orden de

la *repetición*, de la *mismidad*, ha sido quebrado. Y la expresión de ese quiebre la pone en evidencia algo que declara Omar, promediando la escena:

“yo sé que cuando trabajamos no podemos pensar”.

Nuevamente se arma la ronda y nuevamente aparece la amenaza. “Pará fantasma, yo tengo que rendir cuentas” les dice el capataz, y paso seguido amenaza incluso con traer al *sindicato* (y si puede traer al sindicato es porque las fuerzas que representan al *capital* y las que supuestamente representan a los *trabajadores* aparecen en este caso aliadas a la hora de disciplinar a la fuerza de trabajo, una herencia que combina los rasgos corporativos del Estado de Bienestar con otros propios del Estado flexibilizador de los ‘90). Pero ninguna de estas amenazas parece amedrentar a Omar. Está atravesado por una revelación cuyo sentido excede al típico conflicto entre capital y trabajo, se trata de un conflicto por el sentido mismo del trabajo.

Detengámonos un poco en la frase de Omar. ¿Qué quiere decir un trabajador como Omar cuándo afirma “yo sé que cuando trabajamos no podemos pensar”? Está diciendo ni más ni menos que su cuerpo está separado de las *ideas*, que su existencia está *disociada*. Ahora bien, su existencia disociada no expresa otra cosa que la división entre trabajo *manual* y trabajo *intelectual* sobre la que ha descansado la división del trabajo en el *capitalismo moderno en general y el fordista* en particular. Ya en el siglo XVII Spinoza decía que nadie sabe lo que un *cuerpo puede* en virtud de sus *potencias*, pero sí sabemos, y Omar parece reconocerlo en esa declaración, que un cuerpo es *impotente* cuando está separado de sus ideas, o lo que es igual, de lo que puede, porque puede en tanto es capaz de forjar ideas adecuadas acerca la potencia de su propio cuerpo y de sus relaciones con otros cuerpos. Omar afirma de modo proverbial aquello que ya sabemos desde hace mucho tiempo pero que nos negamos a ver: que un *esclavo* es un cuerpo separado de la *idea*. Otro gran filósofo de occidente, Aristóteles, definía al *esclavo* como aquel cuya idea la tiene el amo. Cuando se consagra la división entre trabajo manual y trabajo intelectual se asegura que los cuerpos queden separados de las ideas. Por eso, cuando Omar afirma que él sabe que su trabajo disocia cuerpo de pensamiento, empieza a poner en entredicho su propia esclavitud, empieza a poner en entredicho tal escisión que hace de su cuerpo un cuerpo *sufriente*, un cuerpo *cansado*, un

cuerpo que ha *olvidado su pasado* y que parece incapaz de proyectar *futuros*. Este cuerpo de trabajador que expresa la separación del trabajo manual y el intelectual, es un cuerpo separado de la idea, o mejor, un *cuerpo-grúa* para hacer mención a la otra gran película argentina que vimos hoy. Si pensar comporta cierto peligro no es por otra cosa que porque puede poner en entredicho dicha la esclavitud, el orden de la servidumbre.

El desafío intolerable

7. Decía antes que no se trata simplemente de una revelación mística. Incluso diría que la película muestra algo más que el devenir afirmativo de una *autoconciencia*. Porque finalmente que Omar haya decidido creer en el mandato de esta *virgen cartesiana* que manda pensar y que esa decisión le haya permitido ligar sus ideas a su cuerpo no es todavía lo decisivo. Lo realmente decisivo y problemático es el *efecto* que tal decisión tuvo sobre sus compañeros que, presurosamente, "contagiados", decidieron también que tenían "cosas para pensar", y que *querían pensarlas juntos*. El problema es que esta decisión colectiva paró la obra porque ya había más de un cuerpo ligado a la idea y eso fue intolerable para los amos presentes, el *capataz*, la *arquitecta*, el *sindicato* y, desde luego, para los amos ausentes, el político y el empresario.

8. En efecto, (1) ¿Cómo tolerar que un trabajador dijese, por ejemplo, "todos podemos ser capataces, porque todos *sabemos* muchas cosas"? (2) ¿Cómo tolerar que alguien parase el trabajo sin permiso del sindicato, sin declarar una *huelga*? (3) ¿Cómo tolerar que hablen en su *propia lengua* "estos paraguayos de mierda que vienen a matarse el hambre a nuestra patria"? (3) ¿Cómo tolerar, en fin, que un joven obrero del interior, descamisado y borracho, se atreviera a besar a la arquitecta?

Porque si analizamos a fondo la escena tenemos pues un *cuádruple* e intolerable desafío en esta escena de trabajo: (1) del *saber* de los que mandan en el proceso de trabajo y de los lugares que se asignan en el

proceso de producción, (2) del *poder* o del dispositivo de *representación* que organiza la protesta de los trabajadores, (3) del *lenguaje* como espacio de confrontación cultural y de inscripción identitaria, (4) del modo de circulación del *deseo* y su posible consumación. Es decir, se trata de un cuestionamiento al *saber*, al *poder*, al régimen del *lenguaje*, al *deseo (subjetividad)*, previamente instituidos. De ahí, según mi perspectiva, el notable espesor de la escena.

El inquietante final

9. No es de extrañar entonces que ante el desafío que supone esta azarosa pero potente conjunción de *pensamiento*, *misticismo* y *cooperación* desorganizada, ante el cuestionamiento del régimen de *saber*, *poder*, *lenguaje* y *subjetividad* (cuestionamiento que sólo insinúa espacios de libertad, ni siquiera los abre realmente, porque queda en el plano de la indeterminación) la situación se torne explosiva.

No es de extrañar entonces que las fuerzas instituidas apuren el disciplinamiento y la represión. Tampoco extraña demasiado que dicha represión sea tan torpe y brutal, tanto como para desatar una tragedia. Pero extraña, sí, o al menos inquieta, ese final del episodio, ese registro sin salida del que hablábamos al comienzo reflejado en la *mezcladora* que vuelve a funcionar y esa ronda que retoma la *normalidad* pero con ese cuerpo testigo que obliga a todos a seguir recordando. El problema es ¿qué invita a recordar ese cuerpo mudo, quebrado, testimonial?, ¿invita a recordar lo que pueden o lo que no pueden? ¿O nos invita a pensar en los cuerpos quebrados y excluidos que habitan nuestras propias comunidades?

Bueno, allí cada uno elegirá qué quiere recordar, o lo que es igual, qué prefiere olvidar. Pero me parece que inquietante como *imagen social* esa fuerza de la normalidad, esas dificultades enormes que tenemos para asociar nuestro estado actual de precariedad existencial y laboral con la ausencia de pensamiento, cooperación, autodisciplina y solidaridad.