

# La secta política

Ensayo acerca de la pervivencia de lo sagrado en la modernidad

Horacio Tarcus



Para comprender en profundidad la sectarización de la izquierda, no es suficiente apelar a cuestiones de programas políticos o de querellas ideológicas.

El clima mágico de la secta política, con su culto del líder, sus libros sagrados, sus saberes esotéricos y exóticos, sus ritos y ceremonias, su esperanza mesiánica en el triunfo definitivo del Bien (el socialismo) y su profecía del derrumbe final del Mal (el capitalismo), invitan a pensar en la existencia de un nivel no consciente de la política, en un imaginario institucional que gobierna invisiblemente la vida de la secta política, al punto tal que su parecido con las viejas sectas religiosas es asombroso.

"Toda secta es, en realidad, religiosa"  
Carlos Marx,  
carta a Schweitzer, 13-X-1868.

## I. Introducción

La secta política no tuvo la suerte de adquirir carta de ciudadanía en el pensamiento político. Las sectas políticas no fueron objeto de un tratamiento equivalente al que recibieron las sectas religiosas. En la jerga política cotidiana, aunque es palabra corriente, su conceptualización no tuvo mejor fortuna: la palabra "secta" suele utilizarse como calificativo despectivo, asociado a grupo minúsculo y ajeno al proceso social. Por extensión, suele (des)calificarse como "sectario" a todo discurso o comportamiento que se juzga excesivamente radicalizado o izquierdista, o que persigue intereses grupales particulares, más allá o por encima del movimiento social al que dice o quiere representar.

Esta noción (negativa) de la secta política se corresponde parcialmente con la realidad, pero es altamente insuficiente. En primer lugar, es necesario poner en cuestión la definición cuantitativa (secta = grupo pequeño). Si bien el número reducido torna más funcional la dinámica de la secta, la historia conoce ejemplos de sectas (religiosas y políticas) muy numerosas, así como grupos políticos pequeños que no necesariamente han devenido sectas, sino incluso núcleos fundacionales de partidos o movimientos políticos de masas. Tampoco pue-

# LA SECTA POLÍTICA

## Ensayo acerca de la pervivencia de lo sagrado en la modernidad

Horacio Tarcus



de la secta definirse por su "izquierdismo", ya que el contenido de las doctrinas sectarias pueden cubrir un abanico muy amplio, de la izquierda a la derecha. Se aproximan más a una conceptualización adecuada las nociones que entienden a la secta como grupo separado, al margen del proceso social, con intereses propios y con una dinámica interna también propia. Pero esta forma no es privativa de grupos pequeños ni de una ideología o corriente política en particular. Tampoco es la "desviación" de una forma correcta, sino una forma de organización específica, cuya proliferación se hace más propicia en ciertos momentos históricos, que posee caracteres y dinámica propia, y que necesita ser estudiada en su especificidad. En lo que sigue, si bien nuestro objetivo es contribuir a entender la forma secta como un modo a ir más allá de ella o de evitar recaer en ella (por razones que luego se explicitarán), abandonaremos la designación peyorativa, buscando comprenderla como fenómeno social y político específico. En verdad, dada la persistencia de la forma secta en la política de izquierdas, una elucidación de este concepto no será un ejercicio vano de erudición, sino un momento nodal de un debate pendiente sobre la crisis de la política. Una aproximación a la dinámica de la forma secta no conjurará mágicamente los riesgos de sectarización, pero al menos abrirá las puertas al debate y a la (auto)reflexión sobre el modo en que estas formas, profundamente arraigadas en el imaginario de las izquierdas, contribuyeron a marginarlas de los procesos sociales y políticos contemporáneos. Siempre está presente en la historia humana el riesgo de la repetición, pero una conceptualización de la forma secta y un balance crítico del sectarismo político en la Argentina, pueden al menos servir como alerta en un futuro proceso refundacional de la izquierda argentina<sup>1</sup>.

## II. La política, entre lo simbólico y lo imaginario

¿Cómo pensar las organizaciones políticas? Todo un cuerpo metodológico y un conjunto de categorías analíticas han sido elaboradas para pensar los partidos políticos, desde Michels, pasando por Duverger, hasta llegar a Sartori, por mencionar tres hitos en la comprensión de los partidos modernos. Casi todas las estrategias investigativas se cen-

traron en el análisis de los programas políticos, las ideologías, las composición social, las formas de liderazgo, la estructuración interna, las modalidades de captación, la integración de la organización dentro de sistemas de partido, las cuestiones relativas a la burocratización, etc.

La tradición marxista, por su parte, ha desarrollado una vasta literatura en torno a la cuestión del partido político, desde Lenin y Trotsky, pasando por Lukács y Gramsci, hasta llegar a Mandel y a Sartre, generalmente inscripta en querellas inter o intrapartidarias en torno a la legitimidad de tal o cual forma de partido obrero, socialista o revolucionario. Las dos proposiciones centrales de la tradición marxista, más allá de sus distintas vertientes, podrían resumirse como sigue: todo partido tiene, en última instancia, un carácter de clase, y el carácter de clase de un partido está dado por su programa y su composición social. Esta dualidad en la definición del partido (composición social de una parte, programa por otro) fue la puerta por la que se dispararon más de un siglo de querellas en torno a la cuestión del partido. ¿Cómo establecer, por ejemplo, si se está ante un (o ante el) partido obrero, máxime cuando varios partidos se disputan entre sí la representatividad de la clase obrera? En los debates, a menudo el énfasis cayó sobre la dimensión de la composición social, y se definía como obrero fundamentalmente a un partido compuesto mayoritariamente por miembros de la clase trabajadora, a despecho de organizaciones cuyo nombre y programa invocaban a los trabajadores, pero que eran marginales al movimiento obrero real, y que en verdad estaban compuestos por figuras provenientes de la pequeñoburguesía. Por su parte, otros ponían el énfasis en lo programático, argumentando que sólo su propio partido estaba en posesión del *veradero* programa que representaba los intereses históricos de la clase obrera, aún cuando el partido rival tuviese una composición obrera mayor. Con todo, este último punto fue siempre difícil de aceptar, y fue frecuente que la mayor composición obrera del partido rival fuese descalificada en términos de "elementos artesanales" o "desclasados". Siempre se dejaba abierta la puerta de calificar dentro del partido rival a un sector de obreros genuinos pero confundidos, que más tarde o más temprano, fieles a su intuición o a su lógica de

clase, se sumaría al verdadero partido de los trabajadores.

La tensión entre el componente social y el programático-racional se desgarró hasta el punto que cada dimensión fundó su propio principio de legitimidad: el de la proximidad con (o integración en) el movimiento vs. el de la corrección del programa. Cada principio de legitimidad extremaba uno de los polos de la oposición, pero nunca al precio de renunciar al otro: el partido que fundaba su legitimidad en su mayor composición obrera reconocía la importancia (aunque subordinada) del programa, pero argumentaba que éste no podía ser una perfecta construcción de gabinete, sino un producto histórico que se fuera perfeccionando sobre la base de la acumulación de la experiencia de las masas. En el otro extremo, el partido-programa no renunciaba a la clase obrera: sólo pedía tiempo para que ésta descubriese dónde se encontraba su verdadero lugar<sup>2</sup>.

Buena parte de las querellas que atravesaron la historia de la izquierda pueden ser leídas a partir de la clave del conflicto entre estos dos principios de legitimidad. Este ensayo parte de la insuficiencia de este tipo de explicaciones para comprender los partidos de la izquierda, su historia y su actual crisis. Ni la mayor o menor cercanía de un partido con la clase obrera, ni las cuestiones ideológicas o programáticas (del tipo "la incomprendión del leninismo", "la incomprendión del peronismo", o "la incomprendión de la revolución cubana") pueden erigirse en principios explicativos de la crisis de la izquierda, sino que son cuestiones que, a su vez, necesitan ser explicadas.

Nuestro ensayo de tesis le da *un lugar central a la forma organizativa* a la hora de comprender la crisis de la izquierda. Por supuesto, la respuesta al problema de la crisis y marginalidad de la izquierda no puede buscarse recurriendo a explicaciones unilineales ni monocausales: es un proceso sobredeterminado, pero donde (y ésta es nuestra primera tesis) juega un papel clave la dimensión organizativa. La forma organizativa no es algo meramente instrumental, una forma que se adapta funcionalmente al contenido, una cáscara externa intercambiable por otra con la sola modificación del estatuto. Ya Lenin había advertido, y Lukács lo remarcó, que *los problemas organizativos son problemas políticos*. Pero hay algo más: la forma organizativa no sólo involucra a la política en su nivel discursivo: involucra a los mismos sujetos de la política, pues en la medida en que representa una forma propia de relación, de socialización, de legitimación o de promoción de los sujetos, ella misma es, en tanto tal, productora de subjetividad. Como observa Sartre, la estructura es *existida* por cada uno, en y por todas y cada una de las relaciones. En verdad, el problema ya fue agudamente advertido a principios de siglo por Robert Michels, que estudió el proceso de burocratización y "oligarquización" de los viejos partidos socialistas. Para Michels, el discurso externo, democrático, socialista, revolucionario, de los partidos, se hallaba en un proceso de creciente contradicción con la naturaleza conservadora que emanaba de la propia estructura orga-

nizativa, de la inercia que generaba el aparato. Su profundo pesimismo organizativo ("Quien dice organización, dice oligarquía", Michels *dixit*), concluía en la tesis de que la estructura terminaba por apropiarse del partido. "Así, en lugar de ser un medio, la organización se ha transformado en un fin. En los últimos tiempos se atribuye más importancia a las instituciones y cualidades establecidas al principio sólo para lograr un buen funcionamiento de la máquina partidaria (la subordinación, la cooperación armónica de los miembros individuales, las relaciones jerárquicas, la discreción, la corrección de la conducta), que la productividad de la máquina. De allí en adelante la única preocupación es evitar todo lo que pueda tratar la máquina" (Michels, 1911, II, p. 160).

En consecuencia, la ideología de una organización puede (y debe) leerse no tanto en el nivel explícito, declarativo, de su discurso, sino en su propia estructura organizativa, en su dinámica institucional real, en los modos específicos en que se reclutan o promueven los militantes, en la forma específica que el discurso oficial es producido. La forma organizativa no es un simple medio en relación al fin (v.gr., la estrategia revolucionaria), en tanto que el fin nunca "justifica" los medios, sino que éstos comprometen intrínsecamente al fin.

En este ensayo estudiaremos las organizaciones políticas de izquierda a partir del método materialista de Marx: los discursos explícitos con que las organizaciones políticas se piensan a sí mismas serán analizados en tanto que ideología, esto es, se confrontará este nivel, discursivo, de la "racionálización", con la base material en que se funda: las prácticas políticas reales de la organización, y su relación con otras organi-

zaciones políticas y con los movimientos sociales en cuyo seno interviene. Nuestra estrategia parte, pues, de la sospecha: de la no correspondencia entre el discurso explícito y la práctica real, de la no transparencia entre el estatuto manifiesto y el estatuto realmente existente. Tampoco la organización política, aunque se empeñe en autodefinirse marxista, es transparente para sí, plenamente autoconsciente. Partimos, pues, de lo que Sartre definía como la relativa "opacidad" del grupo: divisiones, esclerosis, supervivencias inútiles, desgastes locales, estratificaciones, fuerza de inercia de los aparatos, fraccionamientos, tendencias, conflictos de roles y funciones, se tornan ininteligibles en tanto al grupo "se le afsla del mundo para estudiarlo en su pureza abstracta". Sólo se convierte en inteligibilidad cuando cuando se lo ubica en el pleno contexto de su dialéctica histórica (Sartre, 1960, t. II, pp. 220-221).

El historiador Paul Veyne señala cómo a menudo se hace enorme la distancia entre el intitulado oficial de un movimiento político o religioso "y la atmósfera dominante en la realidad, clima en el que viven sus miembros sin llegar a comprenderlo", clima que no se comprende si sólo se toma en cuenta el nivel de lo consciente o programático. Una hora de conversación con el miembro de una secta que hubiera ascendido desde la base, observa, sería para un historiador mucho más útil que la lectura de toda la doctrina de los teólogos. O más aún, sería mucho más útil verlos en acción. "Por más que se quiera, la mentalidad de un seguidor de Thomas Münzer o la de un estudiante de Narbonne no será la misma que la de un oyente de Lutero o la de un joven metalúrgico; los teólogos no tardarán en escribir su *Carta a la nobleza alemana*, y las centrales sindicales romperán con los grupos sindicales, no sin dar mil y una explicaciones teológicas o leninistas de la ruptura. ¿Simples pretextos, vulgares racionalizaciones, enmascaramiento ideológico? No; creemos más bien que se trata, en primer lugar, de incapacidad de formular las verdaderas razones sino a través de símbolos ya consagrados; en segundo lugar, cierta tradición exige que la polémica política adopte siempre formas folklóricas, estereotipadas, tan extrañamente rituales como el lenguaje mímico de los animales cuando luchan, las discusiones matrimoniales, o las riñas de vecinos en el sur de Italia" (Veyne, pp. 133-34).

Aquella opacidad del grupo de la que habla Sartre se revela en la dificultad de los sujetos implicados en conflictos grupales de dar cuenta de ellos. "Resulta asombroso, observa Veyne, ver lo poco que aparecen en las memorias de los miembros de la resistencia o de los militantes, los conflictos de autoridad, cuando, sin embargo, son el azote de las organizaciones clandestinas (o de las sectas religiosas) y su violencia absorbe a menudo más energías que la lucha contra el enemigo de clase, el colonizador, o el ocupante. Este olvido, sin duda de buena fe, se explica evidentemente por un pudor inconsciente y, sobre todo, porque los implicados, en el momento mismo en que son víctimas



*de esas pasiones, no comprenden lo que les sucede, ya que tales conflictos nacen menos de sus propósitos que de la imperfección propia de la organización.* Ahora bien, la memoria olvida fácilmente lo que no comprende, aquello que no puede catalogar" (Veyne, p. 135, n. 10, subrayados de HT). Pero es necesario dar otro paso. La forma organizativa no sólo compromete el nivel político (aquel de lo racional, consciente, o simbólico), expreso en el discurso público, en las declaraciones, en el programa, en los estatutos o en la doctrina, sino que involucra un nivel (también colectivo) inconsciente, *imaginario*, que a su vez tiene efectos y opera sobre el anterior<sup>3</sup>. De modo que todo aquel herramental teórico producido por el marxismo clásico y por la filosofía política en torno a cuestiones de programa, composición social, liderazgo, etc. constituye un acervo invaluable para el análisis del nivel simbólico, pero es incapaz de la dar cuenta de la dimensión *imaginaria de la política*. Y si esto vale para todas las formas políticas, tanto más decisiva es para el estudio de lo que aquí llamaremos "sesta política", donde la dimensión *imaginaria juega un papel decisivo, incluso constitutivo*. Ya la clásica sociología del conocimiento (fuertemente influida por el marxismo) presintió la cuestión, cuando Karl Mannheim argumentaba que las energías desplegadas por las sectas milenaristas no provenían del plano de las "ideas": "esta erupción tenía sus raíces en zonas mucho más subterráneas, vitales y elementales de la psique" (Mannheim, 1929, p. 292).

Adelantemos algunas de nuestras conclusiones: a pesar de que en el nivel de lo manifiesto un grupo se llame a sí mismo "partido", "liga" o "movimiento", adhiera a un credo laico y racionalista, y se usare del carácter voluntario, libre y racional de sus posturas o de sus tomas de decisión políticas, puede funcionar y autoreproducirse según el patrón de la secta política, permaneciendo atrapado por un imaginario que es el que otorga efectiva identidad y cohesión al grupo, y dentro del cual juegan un rol decisivo los rituales y las ceremonias, la disolución del individuo en el todo grupal, la separación rígida entre el "adentro" y el "afuera", entre el saber profano y el sagrado, el esotérico y el exotérico, la estratificación interna, el culto sacrificado del líder, la esperanza mesiánica, las figuras del heterodoxo, el desertor y el traidor...

Esta tesis de la pervivencia de lo sagrado en la política provocará seguramente la resistencia, cuando no el rechazo abierto, de las mentes de izquierda más conservadoras y racionalistas. La tradición marxista, particularmente el marxismo instituido, fue reñente a pensar la política por fuera de términos exclusivamente racionalistas. No obstante, como mostramos en otro trabajo<sup>4</sup>, Marx fue profundamente perspicaz a la hora de comprender el carácter en última instancia religioso de la secta política. Después de él, muchos otros pensadores de la tradición socialista intentaron pensar el peso del mito en la política, como Georges Sorel, Henri De Man, Antonio Gramsci o nuestro José Carlos Mariátegui.

Por otra parte, ningún conocedor de la historia de las izquierdas ignora que las raíces del socialismo moderno se remontan a las sectas comunistas y socialistas de principios del siglo XIX. Pero éstas, a su vez, se confunden en sus orígenes con las sectas protestantes o con las sociedades masónicas de los siglos anteriores. Como lo han puesto en evidencia numerosos estudiosos de estos movimientos, como Eric Hobsbawm en **Rebelles primitivos**, las sectas obreras inglesas del siglo XIX fueron un eslabón entre las sectas protestantes de siglo XVIII y el movimiento socialista moderno. Asimismo, el estudio de Alexandrian sobre las sectas socialistas y comunistas francesas entre 1803 y 1848, de Bounarroti a Blanqui, abunda en descripciones de dogmas y ritos iniciáticos, juramentos secretos y conspiraciones, directores pontificiales y adeptos que renuncian a la vida mundana... Las formas modernas de la política, con sus partidos, sus proclamas, sus periódicos, su acción pública y manifiesta, datan en verdad de 1848. El pasaje de la Liga de los Justos (con su lema "Todos los hombres son hermanos") a la Liga de los Comunistas (cuyo lema pasó a ser "Proletarios de todos los países, unidos"), da una pauta de este cambio de clima, de las formas premodernas a las formas modernas de la política. Sigue que este corte, como todos los cortes en la historia, no fue irreversible, y la forma secta reapareció una y otra vez en la historia del movimiento obrero.

Si es necesario aceptar que lo religioso sobrevive en la política más de lo que tiempo atrás los marxistas estábamos dispuestos a aceptar, es necesario tomar recaudos para no caer en una concepción irracionalista y pesimista de la historia, buscando compren-

der de modo racional (no racionalista) cuáles son las condiciones históricas y los procesos por los cuales un grupo político viene secta. Por otra parte, no hay que ser despectivos con las sectas en general, por el simple hecho de tener a la vista el espectáculo de esterilidad de las sectas políticas actuales. En otras condiciones históricas, como por ejemplo en el proceso de emergencia de la modernidad, las sectas jugaron un papel progresivo e incluso revolucionario (Kofler, 1948). Los propios Marx y Engels supieron reconocer el extraordinario aporte al movimiento obrero moderno de la crítica social ejercida por las sectas "socialistas utópicas". La cuestión está en establecer cómo las sectas pasan de ser formas adecuadas de manifestación de un movimiento social, a *trabas para su desarrollo, supervivencias del pasado*. Por otra parte, como dijimos, no todo pequeño grupo está condenado de antemano: ¿por qué algunos grupos logran romper este círculo de hierro y se transforman en núcleos fundacionales de partidos o movimientos, y por qué otros se cierran sobre sí mismos, racionalizan su aislamiento como ventaja (pureza ideológica) o como un obstáculo a ser superado ante la inminencia de nuevos acontecimientos y desarrollan intereses propios (constituyendo, al decir de Lourau, micro-burocracias)?

### III. De la secta en sus términos generales

La literatura que nos puede ayudar en esta indagación es vastísima, remitiendo a diversas disciplinas y corrientes teóricas: la sociología clásica (particularmente la sociología de las religiones, tal como la desarrollaron autores como Troelsch y Max Weber), la sociología contemporánea (desde Mannheim a Caillois), el marxismo crítico (el Lefebvre de la *Critica de la vida cotidiana*, la teoría de los grupos de Sartre en su *Critica de la razón dialéctica*, la *Sociología marxista* de Zygmunt Bauman), la crítica de la política y la teoría del imaginario del grupo **Socialisme ou Barbarie** (Cornelius Castoriadis, el primer Claude Lefort), la labor crítica de la Internacional Situacionista, el psicoanálisis desde Freud a Félix Guattari, el socioanálisis y el análisis institucional de la escuela francesa (René Lourau, Georges Lapassade)... A esto deberíamos agregar el trabajo de los historiadores sociales (como Leo Kofler o Eric Hobsbawm), o de los antropólogos, que estudiaron diversas sectas político-religiosas, a través de sus ritos y sus ceremonias, sus dogmas y sus prácticas. Como advertirá el lector, el universo teórico y metodológico que se abre es enorme, y excede a un investigador individual: sería necesario un equipo multidisciplinario para abordarlo en toda su extensión y profundidad. Aquí nos contentaremos con una primera aproximación crítica a esta literatura. Comencemos, antes de centrarnos en la cuestión de la secta específicamente política, con una conceptualización de la forma secta en general, construida sobre la base del estudio de las sectas religiosas, tanto premoderas como modernas:



# 3

**A. Identidad.** La secta constituye una identidad colectiva rígida, cerrada, exclusiva, como condición de una mayor cohesión interna y frente al mundo exterior. La secta tiene horror a la diferencia (su ideal es el grupo-total) y, al mismo tiempo, sólo se cohesionan diferenciándose en forma absoluta y permanente del resto del mundo exterior. En los términos de Sartre, ante los individuos vinculados externamente (lo que el autor de la Crítica llama serie), el grupo aparece y se impone como totalidad; pero también aparece así para los que están dentro del grupo, por la interiorización, que hace cada miembro, de la objetividad del grupo para los otros exteriores.

La cohesión grupal deviene un fin en sí mismo ("nada predomina sobre el interés superior de la secta y todo se sacrifica a su cohesión": Caillois, 1946, p. 31) y la diferencia es una amenaza para esa cohesión total.

**Hacia afuera, hay pura diferencia; hacia adentro, pura identidad.** La pura identidad ideal implica la disolución del individuo en el todo grupal, lo que se expresa habitualmente en los juramentos de lealtad, de renuncia a la vida profana. Las misiones que la secta encierra a sus miembros son al mismo tiempo pruebas del grado de lealtad y renuncia personal, al mismo tiempo que brindan parámetros para evaluar la promoción a grados superiores de compromiso y responsabilidad. Como describe agudamente Caillois, sólo los espíritus altivos se sienten atraídos por una moral estricta, distinta a la de la sociedad, o por las disciplinas severas. Pero al ingresar a la secta, estos es-

píritus altivos "deben aprender, sobre todo, a dominarse a sí mismos. Con tal fin, se llega a exigir a hombres suspicaces que ejecuten las órdenes que les confían no solamente sin vacilación ni protesta, sino hasta con alegría y con un asentimiento de corazón y espíritu tan completo como si las hubieran recibido de sí mismos". Esta domesticación, "en la que son uno mismo a la vez el domador y la bestia", suaviza a los iniciados y los habilita a suavizar los primeros impulsos. Pronto se persuaden de que no son el centro del universo (sólo lo son a través de la secta), se reduce la arrogancia juvenil y se instala la servidumbre voluntaria (Caillois, 1946, p. 37).

Según Z. Bauman, la secta se distingue por ser una forma colectiva cuyos miembros están unidos por un vínculo total, vínculo que se extiende a toda la personalidad de sus miembros, universalizándose. "Una secta se atribuye regularmente un mayor número de funciones que normal y contemporáneamente son desarrolladas por otros grupos diferentes, a los que ella sustituye total o parcialmente de cara a sus miembros. La secta regula la existencia de sus adheridos en todos los campos, liquida las divisiones y los contrastes que hay frente al exterior, condiciona por completo la actividad de los adheridos y la encamina, según normas propias, hacia los fines que propugna. Impone no sólo la observancia absoluta de sus órdenes, que prevalecen sobre las demás, sino también la fidelidad incondicional, considerando inadmisible cualquier lealtad no referida a sí misma... Por esto, la lealtad tiene un peso mucho mayor en las relaciones de la secta que en los otros tipos de grupos..., también porque... en la secta actúan individuos 'despojados' de cualquier lealtad y vínculo hacia los demás. En consecuencia, muy frecuentemente la secta se caracteriza por el fanatismo, que impulsa a sus adeptos a sacrificios incomprensibles... Ese fanatismo se incrementa además por el hecho de que, al ser el vínculo de las relaciones de la secta el único lazo social, por añadidura en conflicto con la legalidad, sufre los ataques continuos de un poderoso enemigo. En la secta se vive perpetuamente en una atmósfera de 'asedio' de la que deriva, con evidencia particular, la exigencia de fidelidad y la excepcional severidad de sanciones para con los renegados. El fanatismo determina una división entre 'grupo interno' y 'mundo exterior', que equivale a la contraposición entre 'fieles' e 'infieles'".

La sociología clásica construyó su modelo de la secta sobre la base de la oposición secta/sociedad. Las leyes firmes de la secta en oposición a una sociedad sin disciplina, una moral rígida frente a una sociedad que ha debilitado sus vínculos morales. Lo que define una secta, observa Bauman, es su "radical aislamiento de cualquier otro grupo social". La secta surge cuando, en condiciones de grave conmoción social, algunos individuos, rechazados en cierto sentido hasta los márgenes de la estructura social, se reúnen en grupos que, en varios aspectos, recuerdan la estirpe primitiva, en cuanto toda la sociedad, la "totalidad de más alto grado", la representa para ellos la secta, que requie-

re una estricta separación de la sociedad. La secta se encuentra en estado de guerra con el resto de la sociedad.

**B. Sacralización del Saber.** Esta separación rígida entre el "adentro" y el "afuera", se trasunta y se reafirma en el nivel de la producción y circulación de saberes, en la diferencia estricta entre el saber profano y el sagrado, de lo verdadero y lo falso, de los textos sagrados y los textos profanos. El (re) establecimiento de la Verdad (fundada en el mito de una *Sabiduría perdida*), de los textos sagrados que la revelan (con una hermenéutica adecuada) y del *Index* de libros profanos que no deben ser leídos, implica la gestación y legitimación de una casta sacerdotal que recibe el conocimiento directamente de Dios y lo transmite a los miembros en forma gradual, según el nivel de compromiso (esto es, el grado de la jerarquía interna). Ascender en esa jerarquía implica mayor renuncia al mundo profano, mayor compromiso con la misión de la secta y, por lo tanto, mayor apropiación del saber (mayor acercamiento a la Verdad que es Dios).

Si para el miembro de la secta es necesario un proceso gradual de acercamiento a la Verdad, tanto mayor es la necesidad de una dosificación de la Verdad en relación al mundo exterior. La predicción de la Verdad hacia el mundo exterior implica una diferenciación entre un *saber esotérico* y otro *exótico*, con textos estrictamente internos y otros destinados a la propaganda. Estrictamente, las sectas absolutamente iniciáticas son esotéricas, mientras las iglesias son exóticas. Pero "en ciertos casos, el exoterismo y el esoterismo coexisten en el seno de un mismo grupo; entre los mormones, para tomar un ejemplo moderno, existen dos clases de ritos: los ritos *públicos*, accesibles a todos, y los ritos *sagrados* practicados en los templos, a los cuales sólo pueden asistir los sacerdotes" (Hutton, 1957, p. 11). A pesar del contenido herético, crítico e inclusivo revolucionario de este saber, la forma sagrada con el que se produce y reproduce en la secta, revela su costado conservador. Participa de la "pesadez" que Georges Duby atribuye a las ideologías. Estas, afirma el historiador francés, son estabilizantes no sólo en el caso de las clases que quieren preservar ventajas adquiridas, sino aún en el caso de las ideologías revolucionarias. "La organización ideal en la que hacen soñar las ideologías más revolucionarias es vista efectivamente, al final de unas victorias que incitan a obtener, como un establecimiento definitivo: ninguna utopía hace llamamientos a la revolución permanente. Esta inclinación a la estabilidad radica en que las representaciones ideológicas participan de la pesadez inherente a todos los sistemas de valores, cuyo armazón se compone de tradiciones. La rigidez de los diversos órganos de educación, la permanencia formal de los instrumentos lingüísticos, el poder de los mitos, la reticencia instintiva frente a la innovación que arraiga en lo más profundo de los mecanismos de vida, son un obstáculo para que se modifiquen sensiblemente en el curso de la transformación que

los lleva a cada generación nueva. El miedo del futuro hace que las ideologías se apoyen naturalmente, en las fuerzas de conservación... Lo que se produce, por ejemplo, en las sociedades con fuertes bases agrarias. Su supervivencia depende de la estabilidad de un sistema coherente de medios empíricos, cuyo equilibrio, resultado de largos esfuerzos de adaptación a las condiciones naturales, parece frágil, y lo es efectivamente, tanto más que las técnicas son primarias. Estas sociedades viven, pues, en el temor de las novedades que podrían romper ese equilibrio; se encierran, para protegerse, en un caparazón de costumbres, y hallan su asiento en el respeto de una sabiduría cuyos depositarios más seguros son los ancianos... Puede pensarse que la resistencia al cambio en ninguna parte está anclada con mayor firmeza que entre los miembros de los clérigos de todo tipo, ligados más que nadie a la *salvaguardia de los conceptos, de las creencias y de las reglas morales que constituyen el único sostén del poder de que disfrutan y de los privilegios que se les reconocen*" (Duby, 1974, v. I, subr. de HT).

**C. Ortodoxia y heterodoxia: la oposición Iglesia/sectas.** La sociología de las religiones pensó la secta a partir de la oposición secta/iglesia. Para Ernest Troelsh (1912) la iglesia es una institución que afecta a toda la sociedad y engloba todas las clases sociales, hacia las que manifiesta su tendencia a buscar un compromiso y a adaptarse a la cultura que la acoge (con el tiempo se liga especialmente a las clases dominantes). La secta, en cambio, es un pequeño grupo que no acepta importantes aspectos de la cultura local y rechaza el "espíritu de compromiso" de la iglesia; se desarrollarán fundamentalmente en las clases populares. Según Troelsh las sectas tienen creencias estrictas, sus miembros se unen voluntariamente, tienen una ética maximalista, priorizan el pequeño número, el espíritu de austeridad y ascetismo y exigen una conversión previa al ingreso. La iglesia, en cambio, afirma ser de fundación divina, acoge la mayor cantidad de creyentes, está abierta a todos (Mallimaci, 1989). (5)

También Max Weber pensó la secta por oposición a la iglesia: esta última es una institución racional y una empresa continuada, con una estructura administrativa y una pretensión de dominación monopólica. Le corresponde una dominación territorial (hierocrática) y una articulación territorial (parroquial). En la iglesia se *nace*, mientras que la secta se caracteriza por ser *unión*, que sólo acoge personalmente a los religiosamente calificados. La primera es una especie de administradora de los bienes eternos de la salvación que se ofrecen a cada uno y en la cual no se entra sino que se *nace* y se pertenece a su disciplina. La secta es una *comunidad de personas carismáticamente calificadas desde el punto de vista personal*, la iglesia es portadora y administradora de un carisma oficial (Weber, 1920, p. 895).

Para Weber, la secta no se define sociológicamente por su pequeño número (los bap-

tistas son una secta enorme), ni por ser un desprendimiento de otra, ni por no ser "heterodoxa" (por ser herética). La define positivamente de este modo: "Se trata de una comunidad que, por su sentido y naturaleza, rechaza necesariamente la universalidad y debe necesariamente basarse en un acuerdo completamente libre de sus miembros. Debe ser así porque se trata de una organización aristocrática, de una asociación de personas calificadas deseé el punto de vista religioso... La secta tiene el ideal de la *ecclesia pura* (de ahí el nombre de "puritanos"), de la comunidad visible de los santos, de cuyo seno son excluidos los corderos sarnosos con el fin de que no ofendan la mirada de Dios. Cuando menos en su tipo más puro, rechaza las indulgencias y el carisma oficial" (Weber, 1920, p. 932).

La excomunión funciona en ellas como forma de cohesión: "El motivo metafísico por el cual los miembros de la secta se reúnen en una comunidad puede ser muy diferente según los casos. Sociológicamente importante es el motivo siguiente: la comunidad es el aparato de selección que separa a los calificados de los no calificados. Pues el elegido o calificado tiene que evitar —por lo menos en el caso de tratarse de una secta típica— todo trato con el reprobado. Todas las iglesias, inclusive la luterana y, como es muy comprensible, el judaísmo, han exigido en la época de su intensa vida eclesiástica el poder de excomunión contra los tenazmente desobedientes o incrédulos". Sólo algunas sectas "han ido tan lejos que han llegado a prohibir toda relación física, tanto sexual como económica, con los situados fuera de su círculo. No todas las sectas llegan tan lejos, pero está en la línea de su más consecuente evolución" (Weber, 1920, pp. 932-33).

También señaló Weber el carácter "internacionalista" de las sectas: "El miembro de una secta encuentra en todas partes donde llega [...] las pequeñas congregaciones que le acogen como hermano, a base de los certificados de las congregaciones de origen, le legitiman y le recomiendan a los correligionarios, de suerte que se crea así un firme apoyo económico de que carece completamente el extranjero recién legado. Y esta fama corresponde, desde luego, en gran medida, a las verdaderas cualidades del miembro de la secta. Pues ninguna disciplina eclesiástica autoritaria de una hierocracia oficial puede considerarse por la intensidad del efecto con la importancia que tiene la exclusión de la secta y, ante todo, con la profundidad que alcanza la educación sectaria" (Weber, 934).

Las sectas, en suma, son la heterodoxia respecto de la ortodoxia eclesiástica, pero su pretensión de Verdad, de lectura correcta de los textos sagrados, es aún más intensa que la de la Iglesia. Son heterodoxas porque no son reconocidas por la autoridad legítima, pero ellas piensan la realidad en forma invertida: su saber constituye la verdadera ortodoxia, es la Iglesia la heterodoxa, la que se ha apartado de la Verdad. No es casual que, en su estricto afán de ortodoxia, la secta genere nuevas heterodoxias, esto es, nuevas sectas que reclaman para sí la correcta

lectura de los textos sagrados y que llevan esta lógica de la división al infinito. El peligro de la diferencia (que necesariamente se transforma en división) intenta ser conjurado redoblando la ortodoxia y persiguiendo las "desviaciones": he aquí cómo, entre los perseguidos aparecen nuevos perseguidos (los perseguidos de los perseguidos), cómo aparecen los heterodoxos entre los heterodoxos, los condenados entre los condenados. De aquí la reiterada aparición de las figuras del heterodoxo, del desertor y del traidor como amenaza de la ortodoxia y la cohesión, así como la necesidad del castigo ejemplar (para restablecer el equilibrio alterado).

**D. Rituales y ceremonias.** En general las sectas tienen un *ritual propio* que sirve para codificar las actividades de sus miembros y para resolver todos sus problemas. Su función es: 1) unificar al máximo el comportamiento del grupo...; 2) atribuir a las normas de la secta un carácter místico-religioso, lo que confiere una importancia mayor a la actividad del grupo; 3) diferenciar a los miembros de la secta del resto del ambiente en el cual actúa, haciendo posible el reconocimiento recíproco y la autoidentificación con el grupo. El ceremonial comprende habitualmente una ceremonia de iniciación a menudo muy compleja para los miembros nuevos, en el curso de la cual se revelan las distintas formas de actividad y los símbolos, consignas, fórmulas sacramentales, etc. (Bauman).

Hobsbawm que, como señalamos, ha mostrado hasta dónde ciertos ritos y simbolismos característicos de la Edad Media sobreviven entre finales del siglo XVIII y mediados del siglo XIX en los movimientos sociales modernos, destacó la relevancia de los *ritos y las ceremonias de iniciación* (desde el bautismo de los adultos en las sectas revolucionarias del siglo XVI a los juramentos de lealtad y secreto), los *ceremoniales de reunión periódica* (que periódicamente reafirman la unidad de los miembros: procesiones, actos de culto, etc.), los *rituales prácticos* (señales secretas y formales de reconocimiento, contraseñas, como la "palabra masónica") y, finalmente, el *simbolismo* (cuyo ejemplo paradigmático es el simbolismo masón) (Hobsbawm, 1959, p. 227 y ss.).

En toda secta es clave el ritual de iniciación, a través del cual se regula la relación entre el "adentro" y el "afuera". Hutton lo define como "un proceso destinado a realizar psicológicamente en el individuo el paso de un estado reputado inferior del ser a un estado superior, la transformación del 'profano' en 'iniciado'; mediante una serie de actos simbólicos, de pruebas morales y físicas, trata de dar al individuo la sensación de que 'muere' para 'renacer' en una vida nueva" (Hutton, 1957, p. 6). Estos ritos dan al iniciado una sensación de muerte al mismo tiempo que de resurrección, una suerte de regeneración imaginaria, de purificación y de reintegración a las prerrogativas que la humanidad ha perdido por la caída de Adán. En efecto, así lo vive el iniciado y así lo relata cuando cumple misiones de propagan-

da: como un corte total en su vida, un antes y un después. Además, los ritos iniciáticos son fundamentalmente pruebas. Tienen una eficacia inherente, "que no depende de lo que en sí mismo vale el individuo que los realiza: lo que cuenta es la función y no el que la desempeña" (Hutin, 1957, p. 8). Weber también observó la importancia cohesiva de las reuniones periódicas, donde cada miembro de la secta se "confiesa", se expone a las críticas de sus pares y ejerce su propia crítica sobre ellos, reafirmando así mutuamente la fe colectiva: "Con la confesión oral individual, no controlada, puesta al servicio del alivio del pecador, pero raramente al servicio de su regeneración, tal como se manifiesta entre los católicos, coincide la antigua confesión metodista en las reuniones semanales de los pequeños grupos constituidos a tal efecto, el sistema de clases, el control y la exhortación reciprocas de los pietistas y cuáqueros, de modo que prevalece sobre todos los demás motivos la necesidad del deber 'afirmarse' y de haberse afirmado en un círculo bajo la crítica continua de los iguales" (Weber, 1920, p. 934, subrayados de HT).

E. La estratificación interna y el culto sacerdotalizado del líder. El secreto, la iniciación y la gran variedad de ritos y ceremonias están íntimamente relacionados con un severo sistema jerárquico. Hobsbawm lo señaló en estos términos: "La hermandad secreta tradicional era un grupo jerarquizado de élites con un tremendo repertorio de rituales de iniciación y otros, y con una plétora de simbolismos, nomenclaturas rituales, señales, santos y señas, juramentos, etc. El candidato era objeto de una cuidadosa selección y, una vez ingresado, iba avanzando progresivamente, pasando por una serie de peldaños sucesivos, cada uno de los cuales le aportaba más responsabilidad a la vez que un caudal de conocimientos esotéricos, hasta que, con suerte, entraba, o más bien, era incorporado al más sacroso de los círculos dirigentes existentes" (Hobsbawm, 1959, p. 249).

En las sectas más desarrolladas y estabilizadas, existe una jerarquía interna de roles. Esta jerarquía responde a una exigencia de severa disciplina interna, a la necesidad de una sumisión incondicionada

hacia los que ocupan los grados más elevados; se le atribuye habitualmente un carácter carismático, opera por medio de una jefatura física y no de una dirección genérica. Los miembros de la secta están convencidos de que su jefe es el depositario de un mensaje particular, sea éste de origen divido o terreno, y consideran su capacidad personal y su poder como la garantía principal del éxito de todos ellos... la fidelidad a la secta se iden-

tifica con la fidelidad a su persona" (Bauermann, pp. 349-57).

F. La esperanza mesiánica. Algunas sectas, cuyo ejemplo paradigmático lo constituyen los anabaptistas, y particularmente los husitas, se caracterizan por la esperanza mesiánica, esto es, la esperanza de un reinado milenario sobre la tierra. Las sectas milenaristas viven en un clima de excitación orgiástica, signado como un "presente absoluto", en el "aquí y ahora", en la más radical inmediatez. A pesar de invocar en el milenio que ha de llegar, no está realmente interesado en él. "El quiliasta aspira a una unión con el presente inmediato. Por tanto, en su vida cotidiana no se preocupa de las esperanzas optimistas para el futuro o de los recuerdos románticos. Su actitud de caracteriza por una *expectativa tensa. Está siempre preparado, esperando el momento propicio...*". "Al no estar en armonía con ninguno de los acontecimientos que tienen lugar en el aquí y ahora 'maligno', solamente espera la coyuntura crítica de los acontecimientos y el momento en que la concatenación de las circunstancias coincida con la inquietud extática de su alma" (Mannheim, pp. 293-295 y 297, subr. de HT). La redención humana es sólo posible a través de un acto catastrófico/revolucionario. La distancia entre el orden existente y el nuevo orden, entre Topía y Utopía, termina abismándose. Las épocas históricas son entendidas, según la proximidad del Día Final, como épocas cargadas de sentido, o bien como desprovistas de sentido. No hay posibilidad de evolución o de progresión: la revolución es el acontecimiento único y total, una irrupción en el mundo (Löwy, 1988, p. 22).

#### IV. De la secta política

Nuestra tesis central es que la *secta política* es una subespecie de la *secta en general*, o más precisamente, que la *secta política* es una forma parcialmente secularizada de la *secta religiosa*, en tanto y en cuanto todas las características con que definimos a la secta son también apropiadas para definir a la secta política. El punto está en establecer la especificidad de la *secta política*, para discriminarla de la *secta religiosa* en sentido estricto. Algunos autores establecen una diferencia entre "sociedades secretas iniciáticas" y "sociedades políticas". Sin embargo, como veremos, las sectas políticas también participan del ceremonial de admisión del neófito: son, al decir de Sartre, grupos jura-mentados. Lantoine, entonces, replantea la diferencia entre ambos grupos en estos términos: en las sociedades iniciáticas ritos y símbolos tienen un *valor profundo*, mientras las sectas políticas sólo apelan a ellos "para impresionar la imaginación del neófito" (Hutin, p. 43-44). Según René Guenon, en la *secta religiosa* ritos y símbolos son abstractos, despersonalizados, mientras en la *secta política* el ritual es instituido generalmente por una personalidad conocida (Hutin, p. 44). La distinción sigue siendo imprecisa, pues pueden concebirse sectas religiosas que le otorguen un valor instrumental al ritual, así como sectas políticas donde el ri-

tual y la simbología tengan un valor profundo, aunque inconsciente; asimismo, nuestra propia experiencia contemporánea de proliferación de sectas religiosas nos muestra al frente de ellas a personajes carismáticos y mediáticos.

La *secta política* no se reconoce, por definición, como secta, sino que racionaliza su condición de grupo más o menos chico y marginal como condición transitoria. Proponemos sobre esta base otro criterio para establecer la especificidad de la *secta política*: es una secta que al mismo tiempo que busca intervenir en la historia profana, no reconoce, sino más bien repugna, el imaginario místico-religioso que la constituye como tal. Se ampara en una ideología secular, racionalista, define la incorporación de sus miembros en términos de elección voluntaria y racional, y se da a sí misma una teoría fundacional que pretende científica, un programa que define su estrategia y un estatuto que establece su estructura y funcionamiento. Sus ritos y ceremonias son inconscientes: el miembro de una *secta política* reaccionaría molesto si se le observase el carácter ritual en la toma de decisiones para la incorporación de un nuevo miembro (iniciación), de sus reuniones periódicas, de su disposición en círculo, o de las formas ceremoniales para abrir o conducir una reunión. La *secta política* es el producto de una *secularización incompleta* de la *secta religiosa*, o bien de un *proceso de regresión* de un grupo político que ha vivido una experiencia traumática (derrota política, represión grave, pérdida de la lealtad de masas, muerte de su/s dirigente/s...).

Ya hablamos de las formas de transición: de sectas religiosas que se vuelven hacia la acción política (desde la de la rebelión de los campesinos liderada por Thomas Müntzer, hasta la participación de los francmasones en el revolución francesa), así como de grupos políticos que mantienen sus formas religiosas, y donde la apelación al cristianismo primitivo, la redención humana y el peso del ritual cobran un rol decisivo (como la Santa Vehme, los Iluminados de Baviera, los Carbonarios, los Lazaretistas, los Saint-simonianos, etc.). Veamos ahora en qué medida cada uno de los elementos con que definimos a la *secta en general*, es también válido para entender la *secta política*, esto es, cómo se articula en la *secta política*, a diferencia de la *secta explícitamente religiosa*, lo secular con lo religioso, sus postulados laicos con su estructura religiosa, y atender a las tensiones o contradicciones entre la enunciación universalista y política, por un lado, y, por otro, con su estructura formal, apolítica y elitista.

A. Identidad. Es característico de la *secta política* su identidad rígida, cerrada, exclusiva. La vida política moderna es rica en ejemplos de interminables querellas de identidad entre sectas que provienen de un mismo tronco, donde el mayor grado de parentesco y proximidad es motivo de mayor agresividad en la disputa por la legitimidad (en nuestro país, por ejemplo, las rivalidades entre grupos trotskistas, o entre los pequeños partidos de la diáspora socia-

tista tras la crisis del PS en 1958). Las querellas entre hermanos/rivales suelen alcanzar un tenor no sólo agresivo sino sofisticado, ante las cuales los observadores externos asisten como si se tratase de una pelea de familia, con sus esotéricas referencias a hechos y figuras del linaje familiar. Freud podría haber explicado estas disputas en términos "el narcisismo de las pequeñas diferencias".

La paradoja de la identidad secta es su aparente fortaleza, que suele legitimarse a través de un complejo sistema doctrinario. Pero la identidad de la secta *no es fuerte, sino rígida*: dentro del sistema de la secta, cualquier diferencia menor ingresa en una dinámica interna imparable, termina por abismarse y por generar un nuevo cisma. La secta racionaliza este proceso de debilitamiento periódico como una "purificación": "la expulsión de los desviacionistas nos ha cohesionado y fortalecido". En los discursos partidarios, son frecuentes las metáforas tomadas de la patología: "virus", "pestes" que infician la organización, anticuerpos que reaccionan a tiempo para restaurar un "sano" cuerpo partidario... La nueva secta tomará sus fuerzas de la enorme cohesión que le dio está lucha desigual y, si sobrevive, reproducirá el esquema al infinito. De donde se desprende que las identidades rígidas, tras su apariencia de fortaleza, esconden en verdad una enorme vulnerabilidad.

La lucha a muerte por la legitimidad (frente a otras sectas, o frente a lo que en el imaginario de la secta funciona como la Iglesia, por ejemplo el PC) exige la más estricta disciplina y cohesión interna. La guerra externa se internaliza, pero a su turno se reproduce dentro: aún la más rígida de las estructuras no puede permanecer absolutamente ajena a presiones externas. El conspirador social deviene preferentemente un conspirador interno. En la secta se vive en un clima de sospecha. La lucha hacia el "exterior" deviene lucha hacia el interior, y las querellas intestinas terminan por monopolizar todas las energías de la secta.

La identidad ideal que se forja la secta política implica la cuasi disolución del individuo en el todo grupal. El militante vive su incorporación al grupo como un corte radical en su historia personal: antes y después de *haber visto la luz*, de haber encontrado un sentido a su vida. Pero lo que desde afuera puede entenderse como alienación del sujeto, como pérdida de su autonomía, para la vivencia del sectario (entendido como el integrante de la sectario) esa renuncia es el costo de un acceso a su plenitud total. Los problemas de su identidad como sujetos individuales se suturan en esta identificación absoluta con el todo (conflictos sexuales, afectivos, familiares, dificultades de inserción laboral o profesional, miedos, fobias, etc. quedan suspendidos o desplazados gracias a esta posibilidad vivencialmente intensa de proyectarse en esta identidad colectiva ideal: todos aquellos conflictos aparecen al sectario como menores, mezquinos, "pequeñoburgueses").

Es que la secta ofrece un atractivo extraordinario para ciertos espíritus. La ausencia

de absoluto en la vida moderna, la vida social crecientemente racionalizada, el atomismo anónimo de la vida en las grandes ciudades, pueden ser compensadas por grupos cerrados, que se empeñan no sólo en revolucionar la sociedad, sino en fijarse pautas de vida radicalmente distintas a ella. "Esos espíritus parecen acariciar el proyecto de fundar una especie de Orden, de organización, en la que se afiliaran al principio algunos hombres poco satisfechos del mundo en que viven y deseosos de reformarlo. Da deseos de imaginarlos concluyendo un pacto de solidaridad que exigiría de ellos infinitamente más de lo que conceden al medio en que han surgido y de lo que ese medio ni siquiera piensa pedirles. Pero es precisamente esa disciplina lo que les atrae. Se dan cuenta de que en ella existe una obligación de eficacia. Se concibe esa comunidad protegida en primer lugar por su insignificancia o por su ridículo, pero creciendo poco a poco en extensión y poderío..." (Caillois, 1946, p. 21).

En suma, se sacrifica la vida privada pero para vivir intensamente esta hermandad absoluta, que además se ramifica por el mundo. La imagen de otros miembros, remotos, desconocidos, en distintas latitudes, comprometidos en el mismo ideal, se torna excelsa y reafirma la propia fe. La secta no atrae gente sumisa: al contrario, seduce — observa Caillois — a los corazones exigentes y ambiciosos. "La secta es ante todo escuela de orgullo y humildad en una sola pieza. La voluntaria servidumbre equilibra en ella el orgullo de sentirse separado de la multitud. Los sacrificios consentidos con estricta disciplina y la amargura de los renunciamientos se compensan por la certeza de haber elegido voluntariamente este rigor y esta dureza. Las obligaciones que cada uno debe aceptar apenas dejan lugar al arbitrio. No hay lugar para el temperamento" (Caillois, 1946, pp. 34-35).

En efecto, no hay lugar para el temperamento, salvo, claro, para el líder. El líder es el único que puede (parcialmente) descentrarse de ciertos lugares, violar ciertas reglas, reinterpretar sorpresivamente los textos sagrados, cultivar un cierto temperamento individual. La minimización de la propia vida privada queda compensada por la contemplación de la vida del líder, el espejo en que se proyecta los miembros de la secta. La secta sólo se sostiene por la absoluta proyección/idealización del líder. Quien a los ojos profanos de un observador externo podría ser un individuo medriocre o, en el mejor de los casos, extravagante, para la mirada sacralizada del sectario, el líder es el modelo inalcanzable de la perfección.

**B. Sacralización del saber.** Los grandes partidos socialistas, desde fines del siglo XIX, necesitaron transformar la teoría marxista en doctrina. Es sabido que el marxismo institucionalizado por los partidos socialistas y comunistas, o el de los Estados que se constituyeron en su nombre, fue algo bien distinto al pensamiento dialéctico, crítico, subversivo, concebido por Karl Marx. Pero lo característico de la secta política de izquierdas consiste en un paso ulterior, transformando

el marxismo en un saber sagrado, mítico.

El marxismo es definido *a priori* como un saber verdadero opuesto al falso: una verdad que ya es, a la que en lo fundamental hay que interpretar correctamente y que sólo falta llevar a la práctica. No hay lugar para la creación, la recreación, la revisión, la innovación, la crítica en el sentido fuerte del término. La secta es, por definición, conservadora, y en el plano de la doctrina es inflexible. Todo el marxismo de las sectas se reduce a pura hermenéutica. Lo que en la secta se llama "crítica" no es más que la reacción conservadora del saber consagrado frente a los intentos de "revisión". La argumentación es escasa, y se limita a contrastar las frases de los textos profanos con las frases de los textos sagrados. En estas guerras de citas, no hay diferencia alguna entre las querellas bíblicas de las sectas protestantes sobre la verdadera palabra de Dios, y los debates entre grupúsculos de izquierda sobre lo que "verdaderamente dijo" Marx, Trotsky o Mao Tsé Tung.

La secta política tiene una dirección ("histórica") para los que administran este saber y establecen una clara línea demarcatoria entre los textos sagrados y los profanos. Cada secta construye su genealogía de textos sagrados, partiendo siempre del mito de los orígenes: las líneas pueden ser Marx/Engels/Lenin/Trotsky, Marx/Engels/Lenin/Mao, o Marx/Engels/Lenin/Castro, poco importa. La autoridad sagrada es necesaria en los casos froterizos o las zonas grises (¿hasta qué texto hay que leer a Kautsky o a Plejanov, que más allá de ese año exacto se vuelven revisionistas o renegados?; ¿con qué recaudos hay que leer a Rosa Luxemburgo, que fue un "águila" y dio su vida por la revolución, pero "cometió muchos errores", como ya Lenin advirtiera oportunamente?; etc.).

Toda secta, además, funda su misión en el mito de una *Sabiduría perdida*. En la secta izquierdista esta figura reaparece bajo la forma de un marxismo que la Iglesia Comunista deformó o trajo, y que es necesario restaurar. De ahí la obsesión por la edición correcta de los textos sagrados, debidamente establecidos y anotados.

La jerarquía de la secta política es una jerarquía de saber/poder. La dirección administra el saber desde arriba hacia abajo, estableciendo cursos de nivel o lecturas de textos para los propios dirigentes, otros para los "cuadros medios", otros para la "base" y, finalmente, otros distintos para los "simpatizantes". El ascenso en la jerarquía desde abajo a arriba, que debe ser establecido en forma gradual, significa creciente renuncia al mundo profano, mayor compromiso con la misión de la secta y mayor apropiación del saber.

También la secta política opera inconscientemente con la diferenciación entre saber esotérico/exotérico. La predicción de la Verdad hacia el mundo exterior implica una diferenciación entre ambos, con textos estrechamente internos y otros destinados a la propaganda. La secta política usa cotidianamente una jerga difícilmente comprensible para el profano, que sólo se descifra progresivamente a partir de la iniciación (i. e.: cuadro, orga, piquete, minuta, retén, buró, entrismo, línea, contacto, célula, foco, caño, clique, etc.). Los miembros de la secta política, del mismo modo que las sectas clásicas, comparten entre sí una serie de códigos, tics, gustos comunes, claves y contraseñas, que también escapan al profano. Esta jerga y estas señas pueden ser entendidas como mecanismos defensivos en condiciones de represión, pero la diferenciación entre el saber esotérico y el exotérico se mantiene aún cuando la secta no está sometida a condiciones de clandestinidad (en verdad, una secta siempre funciona clandestinamente, aunque su aparato formal, externo, sea legal). El ámbito del secreto a menudo crece mucho más allá de lo que estrictamente se vincula con la "seguridad": progresivamente se tornan secretas, por ejemplo, todas las cuestiones relativas a la organización o las finanzas. El espacio de la información, y por lo tanto el de la toma de decisiones colectivas, se ve así crecientemente acotado. Es frecuente que quienes controlan el aparato controlen también el conjunto de la organización.

El saber sagrado es, por definición, conservador. Aunque la secta sea el resultado de una herejía, sólo es heterodoxa en relación a la organización madre (Iglesia) de la que rompe. La secta política se vive a sí misma no sólo como ortodoxa, sino inclusive define su misión como de restauración de la ortodoxia perdida o traicionada. Es así que, a pesar de los contenidos radicalizados, revolucionarios o subversivos de su discurso, la "estructura de sentimiento" de la secta es profundamente conservadora, hostil a lo nuevo, restauracionista. Lo frase citada arriba de Duby acerca del carácter conservador de los clérigos de todo tipo, puede hacerse extensiva a este verdadero clero de los dirigentes de secta política, "ligados más que nadie a la salvaguardia de los conceptos, de las creencias y de las reglas morales que constituyen el único sostén del poder de que disfrutan y de los privilegios que se les reconocen" (v. supra).

C. Oposición Iglesia/sectas. Diver-

sos autores provenientes de la experiencia de los partidos comunistas han insistido en todos los rasgos que estas poderosas estructuras dogmático/burocráticas tenían de institución eclesiástica (por citar sólo dos de los más recientes en nuestro medio, recordemos *La religión de los ateos*, de Fernando Nadra y *El dogmatismo*, de Gervasio Paz). El par conceptual Iglesia/secta con el que trabajan los sociólogos de las religiones parece especialmente apto para pensar los sucesivos cismas en el mundo comunista del siglo XX. El comunismo mundial se instituyó como una verdadera iglesia mundial (con su organización territorial, su sede en Moscú, con sus jerarquías y con Stalin como primer Papa) que no dudó en calificar explícitamente de "herejes" y aún de "cismáticos" a los disidentes internos (el título de un folleto de V. Codovilla es al respecto paradigmático: "Aplastemos a los cismáticos-trotskizantes enemigos del marxismo-leninismo", sic). Trotskistas, maofistas o castristas denunciaron los compromisos de la iglesia comunista, se volcaron hacia los sectores oprimidos olvidados por ella, denunciaron la falsificación y la vaciedad del dogma frente al cual levantaron nuevas verdades, denunciaron la laxitud de los valores y las conductas de los comunistas, y erigieron frente a ellos organizaciones disciplinadas en nombre de la revolución. Pero, sometidas imaginariamente a una lucha por disputar la legitimidad con la Iglesia, terminaban sometidas a su lógica: es así que las nuevas sectas, a su turno, generaron sus propios dogmas y sus propios Papas. Cuando conquistaron el poder, como el maoísmo en China y el castrismo en Cuba, fueron religiones de Estado, esto es, Iglesias.

D. *Rituales y ceremonias*. Es indudable que en este punto el peso de la secularización es mayor que en otros: los rituales y las ceremonias practicadas por las sectas políticas tienen mayor funcionalidad y menor solemnidad que el de las sectas religiosas clásicas o que las sectas político-religiosas de la primera mitad del siglo XIX. No obstante, tienen un peso imaginario fundamental. Por ejemplo, la asistencia a reuniones periódicas excede su mera funcionalidad: más allá de lo que haya de debatir o resolver, la reunión de "célula" o "equipo" debe realizarse de todos modos periódicamente, pues tiene un valor imaginario en sí misma (estimula la regularidad, reafirma en la fe, cohesionan al grupo, permite su control periódico, etc.). Así, los relatos actuales de ex-militantes del antiguo POR posadista sobre las maratónicas asambleas periódicas donde todos los miembros se reunían en una gran sala en torno al jefe, para dar comienzo a la liturgia del temario fijo: primero tratar los asuntos internacionales, pasar luego a los nacionales y finalmente a los organizativos e incluso personales, donde se discutía, se votaba y se asignaba un destino a militantes o a parajes de militantes (por ejemplo, se votaba enviar una pareja a "abrir un frente" a otra provincia, o se decidía que no debían tener hijos para no "distrer" energías a la revolución...), estas formas guardan un enorme parecido a las reuniones de la "Familia saint-

simoniana" que se convocaban en torno al "Padre" Enfatián (v. Alexandrian). A medida que las sectas se tornan más burocráticas, los congresos van dejando de ser espacios de deliberación y decisión democrática para devenir momentos de legitimación colectiva de decisiones previamente tomadas por la dirección. Esta, más que elegida y renovada, es plebiscitada. El congreso/debate deviene congreso/espectáculo. Pero, con todo, para el militante es un momento fuertemente emotivo de reencuentro colectivo, bajo símbolos comunes (banderas rojas, imágenes de los Padres Fundadores, o de la hoz y el martillo), donde puede tener a dirigentes habitualmente poco visibles a un cierto alcance, donde se entonan los himnos que facilitan la identificación colectiva (como "La Internacional"), donde se renueva el juramento en nombre de los compañeros caídos...

Un ritual clave sigue siendo en la secta política el de la iniciación. Es que para un grupo donde la delimitación entre el adentro y el afuera es fundamental, la decisión de la membresía merece definiciones y debates programáticos y estatutarios, un tratamiento deliberativo en cada caso concreto, la puesta a prueba del iniciado, la apelación a un cierto ceremonial, una cierta celebración donde se comienza a convocar al nuevo miembro a las actividades de la vida social de la secta, etc. El mito iniciático clásico de la renuncia a la familia o a la religión previa sobrevive persistentemente bajo otros modos menos formales pero no menos imperativos: cualquier iniciado no tarda en advertir que el modelo ideal del militante de la secta es el de la renuncia total a su vida anterior y presente, el de la entrega y la disponibilidad total a la organización.

E. *Estratificación interna y culto sagrado del líder*. Aunque su discurso se identifique con la democracia más plebeya o radical, con el socialismo o el comunismo, toda secta es, por definición, elitista y jerárquica. La dirección está desde el momento fundacional en la cima de la pirámide; los militantes ascienden a través de una serie de pruebas de eficacia y lealtad (a menudo, a la hora de decidir una promoción, la lealtad predomina sobre la eficacia). Por definición, hay promociones periódicas que estimulan a los militantes a esforzarse en cumplir sus tareas, pero ningún "advenedizo" ascenderá tan alto como para estar a la altura de la dirección "histórica", originaria.

Sobre el culto del Líder, señalamos lo fundamental en el punto A. Añadimos simplemente que también en la secta política la *excomunión* funciona como forma de cohesión. Reaparecen las figuras del heterodoxo (aquí bajo la forma del "revisionista"), del desertor (ahora el "fundido") y el traidor (el "delator", el "provocador", el "agente policial"). Reaparece, concomitantemente, la figura del castigo ejemplar...

El análisis de Weber sobre las sectas que "han ido tan lejos que han llegado a prohibir toda relación física, tanto sexual como económica, con los situados fuera de su círculo" es habitual en la secta política: todo contacto estrecho (por ejemplo, matrimonial) con



*los clérigos de todo tipo, puede hacerse extensiva a este verdadero clero de los dirigentes de secta política, "ligados más que nadie a la salvaguardia de los conceptos, de las creencias y de las reglas morales que constituyen el único sostén del poder de que disfrutan y de los privilegios que se les reconocen"* (v. supra).

alguien que no sea miembro, es sospechoso, y directamente desaconsejable para con miembros de otras sectas. Pero el contacto está explícitamente vedado con "revisionistas" y "fundidos". Estos requieren de un tratamiento especial, llevado a cabo por personal fiable y calificado, que evalúe si son "recuperables". La secta despliega una enorme capacidad para "trabajar la culpa" de los ex-militantes, condenándolos transitoriamente a una suerte de Purgatorio, del que, o "los recuperamos", o "se pierden".

**F. La esperanza mesiánica.** En la secta política izquierdista sobreviven en forma secularizada los rasgos centrales del milenarismo: el clima de excitación orgiástica ante la inminencia de la revolución, la vivencia del "presente absoluto", el "aquí y ahora" total, la inmediatez más radical, la expectativa tensa ante el momento propicio, la revolución como acontecimiento absoluto, el líder como profeta, etc. Estas figuras reaparecen en un marxismo transfigurado, convertido ahora en una doctrina a partir de la cual el profeta puede descifrar los signos de la revolución inminente y anunciarla. Es un marxismo leído en clave catastrofista: el capitalismo es una suerte de encarnación absoluta del mal y está condenado. El mal absolutamente desencadenado es ingobernable para sí mismo y succumbirá como resultado de sus propias crisis. Como en las sectas milenaristas (y más tarde en las protestantes), fatalismo y voluntarismo se articulan en una misma doctrina: el advenimiento del Milenio es inevitable, pero al mismo tiempo hay que estar preparado para ese Momento. La vida de la secta no es otra cosa que la espera, en ese clima de "expectativa tensa", del Momento de la Redención.

De otro modo, la apelación recurrente de las sectas izquierdistas a conceptos-fetiche como los de "situación revolucionaria" o "situación prerrevolucionaria", crisis del capitalismo, crisis de la dominación burguesa, etc. no puede entenderse por fuera de este marco conceptual. Los análisis políticos de las sectas izquierdistas suelen ser ultimistas: como ejemplo, puede observarse que en las sectas políticas argentinas, el titular más reiterado en sus periódicos es, desde 1946 a esta parte: "La crisis definitiva del peronismo". No se trata de que, a lo largo de medio siglo, el peronismo no haya sufrido crisis sucesivas: la cuestión es que, en cada análisis, las sectas izquierdistas entendían siempre a la crisis presente como la crisis definitiva, terminal. Un análisis del discurso, por ejemplo, de los periódicos de la corriente trotskista llamada sucesivamente Política Obrera/Partido Obrero, daría resultados sorprendentes en cuanto a la utilización de un lenguaje profético, con su apelación constante a movilizaciones siempre "colosales", luchas de masas en ascenso que son siempre "imbatibles", crisis económicas invariablemente "imparables", crisis políticas "sin precedentes"... El anuncio profético del Último Día (el "derrumbe" del capitalismo) es siempre relanzado: poco importa la realidad (en todo caso, si la revolución no lle-

ga, peor para realidad). Más tarde o más temprano, la profecía se cumplirá. El discurso de la secta política no es el discurso materialista de la idea que busca aprehender la realidad, sino el idealista de la realidad que terminará coincidiendo con la Idea. Todas las energías prácticas están puestas en seguir el curso de la cuyuntura, buscando el momento propicio. Todas las energías intelectuales están puestas en justificar la distancia entre la profecía y la realidad, esto es, en sostener la fe en la espera de un Milenio que tarda en llegar. Practicismo político de un lado, bizantinismo intelectual del otro, la secta política es una gran consumidora de energías. Los resultados del crecimiento no son tangibles, el desarrollo personal está bloqueado, pero la urgencia de las tareas inmediatas no deja tiempo ni espacio para la reflexión sobre la propia situación, sobre el encierro de la secta que se comienza a vivir como asfixiante. Compartir con otros camaradas las dudas puede ser riesgoso, engendra culpas y temores (¿cómo romper el juramento iniciático?). Además, ¿cómo retornar a una vida social con la que se han cortado amarras hace mucho tiempo? Este sujetamiento imaginario lleva al militante de la secta a permanecer un sobretiempo como militante en crisis (inconfesada), y luego otro lapso más, en el purgatorio de los ex-militantes.

Sólo en este marco puede comprenderse el pasaje de miles (o cientos de miles) de jóvenes por las sectas, su seducción por lo distinto, su fascinación por la disciplina, su esperanza mesiánica, su abnegada disposición militante, su cansancio o su asfixia posterior, su alejamiento de la secta y su retorno a la vida en sociedad. El ex-militante suele internalizar el discurso de la secta y vive culposamente su alejamiento: no fui capaz de aceptar la disciplina, no tuve la fe suficiente, no fui de los mejores. Sólo permanecen en la secta la dirección y algunos elegidos: la base y los sectores medios fluyen incesantemente, como el río de Heráclito.

## V. Conclusiones provisionales

¿Por qué la vigencia de la forma secta? Son formas premodernas, todavía no laicizadas, una rémora del pasado (como parece sugerir Hobsbawm), o bien constituyen un fenómeno moderno, el producto de crisis agudas de lo social y lo político que, a su vez, provocan regresiones a formas pre-políticas? ¿O bien es una forma defensiva de preservación de grupos discriminados, marginados o amenazados? Nos inclinamos a integrar las diversas interpretaciones en un mo-

delo común, donde tengan su peso explicativo las pervivencias de lo premoderno en lo moderno; las regresiones propias de los momentos de crisis; y la lógica de autopreservación de pequeños grupos real o imaginariamente amenazados.

Pero lo más importante es la especificidad de la secta política, donde el imaginario religioso no es admitido en el nivel de la conciencia, pero tiene efectos decisivos, estructurales, en su dinámica. Así, pues, recapitulando, al interior de la secta, aparecen los siguientes *contrastes*:

-el credo laico y racional funciona de hecho como una religión; la dimensión simbólica es inescindible de una dimensión imaginaria; al lado de la estructura estatutaria explícita, se instituye una estructura organizativa y una dinámica de funcionamiento paralela, real;

-la democracia proclamada (llámesela democracia obrera, o socialista, o incluso el "centralismo democrático") está en contradicción con la jerarquización y el elitismo propios de la naturaleza de la secta;

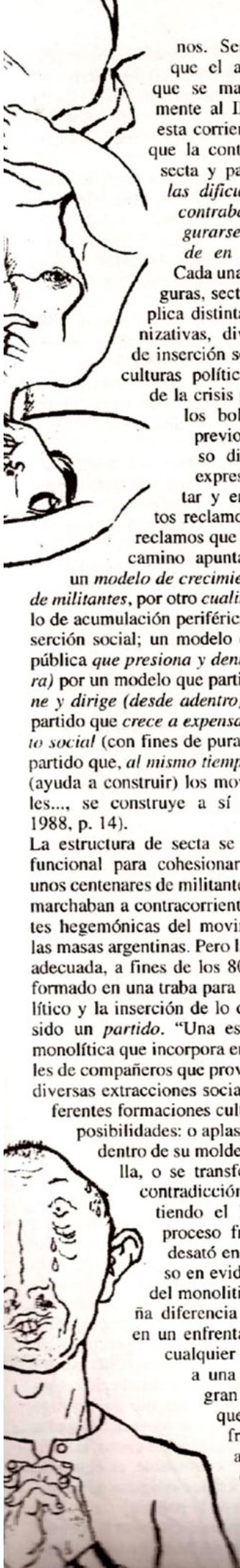
-la subversión discursiva se articula con el carácter conservador de su "estructura de sentimiento": los sujetos de la secta tienen un discurso de cambio, movilización, renovación o revolución, pero son en verdad personas que aman la disciplina, el orden, la organización estricta, la centralización, que temen los desbordes, que quieren tener todo bajo (su) control, desconfiados de los demás, temerosos de las innovaciones ("gentes con cabeza de izquierdas y cuerpos de derechas", al decir de Rozitchner);

-el materialismo proclamado de los análisis políticos no es sino un idealismo encubierto: la Idea de la secta se realizará en la Historia con el advenimiento del Milenio;

-la emancipación humana proclamada como fin supremo de la secta política pretende realizarse a través de un complejo sistema de sujeción de sus miembros;

-la aspiración explícita a dejar de ser un pequeño grupo choca con el imaginario que la lleva a perpetuarse como grupo separado y calificado, situación que es más controlable en un grupo pequeño o mediano. De ahí la identificación, en el sentido común, de la secta con un grupo pequeño. En verdad, hasta cierto nivel, la secta puede crecer cuantitativamente manteniendo la misma estructura, pero un proceso de crecimiento repentino constituye una amenaza para la preservación de la secta como grupo distinto, cohesionado, singular, y un riesgo de pérdida de control por parte de la dirección. Llegado este punto, sólo caben dos posibilidades: o la presión social, a través de los nuevos miembros, modifica la estructura de secta, pudiendo devenir, por ejemplo, partido político; o la estructura de secta es tan fuerte, y tan férreamente defendida por los viejos miembros, que la contradicción se resuelve en una crisis aguda, que trae consigo el abandono por parte de los recién llegados y/o nuevas subdivisiones. El cisma, la vuelta al grupo chico, controlable, es el triunfo de la lógica burocrático-religiosa de la secta sobre la lógica de la política.

Hace ya diez años analizamos el primer estallido de la crisis del MAS en estos térmi-



nos. Señalábamos allí que el agudo conflicto que se manifestó previamente al III Congreso de esta corriente, no era otro que la contradicción entre secta y partido, o mejor, *las dificultades que encontraba para transfigurarse de secta grande en partido chico*. Cada una de estas dos figuras, secta y partido, implica distintas formas organizativas, diversos modelos de inserción social, diferentes culturas políticas. El estallido de la crisis permitió que en los boletines internos previos al III Congreso diversos sectores expresaran su malestar y ensayaran distintos reclamos. "Todos estos reclamos que se van abriendo camino apuntan a cuestionar

un modelo de crecimiento cuantitativo de militantes, por otro cualitativo; un modelo de acumulación periférica por otro de inserción social; un modelo de participación pública que presiona y denuncia (por afuera) por un modelo que partido que interviene y dirige (desde adentro); un modelo de partido que crece a expensas del movimiento social (con fines de pura captación) a un partido que, al mismo tiempo que construye (ayuda a construir) los movimientos sociales..., se construye a sí mismo" (Tarcus, 1988, p. 14).

La estructura de secta se había mostrado funcional para cohesionar un centenar o unos centenares de militantes trotskistas que marchaban a contracorriente de las corrientes hegemónicas del movimiento obrero y las masas argentinas. Pero la secta, de forma adecuada, a fines de los 80 se había transformado en una traba para el desarrollo político y la inserción de lo que podría haber sido un *partido*. "Una estructura política monolítica que incorpora en pocos años miles de compañeros que provienen de las más diversas extracciones sociales, portando diferentes formaciones culturales, tiene tres

posibilidades: o aplasta las diferencias dentro de su molde estrecho, o estalla, o se transforma. Y en esta contradicción se está debatiendo el MAS: el súbito proceso fraccional que se desató en el congreso, puso en evidencia los riesgos del monolitismo: una pequeña diferencia política termina en un enfrentamiento abismal, cualquier rasguño conduce a una gangrena...". La gran paradoja (y lo que revela la gran fragilidad tras la apariencia del poderío político-organizativo) es que la ruina del MAS fue el re-

sultado de su triunfo. Explícitamente, su objetivo es captar y crecer; pero el crecimiento traiciona el principio esencial de la secta: preservarse como grupo distinto y selecto. En la dimensión imaginaria ese crecimiento no era más que una amenaza.

Las dificultades del cambio eran mayúsculas: 40 años de dinámica de secta no desaparecen tan fácilmente. Implicaba poner en cuestión intereses, privilegios, hábitos, seguridad, caminos transitados, esquemas conocidos, consignas consagradas. "El pasaje de la secta al partido implica una profunda transformación, un giro de 180 grados en la política de construcción, una verdadera revolución cultural dentro de la organización" (Tarcus, 1988, p. 14).

Desgraciadamente, aquel diagnóstico se cumplió, comprobándose acabadamente la hipótesis del estallido, y 1988 fue el punto de partida de un proceso interminable de cariocinesis que acabó virtualmente con la principal fuerza de izquierda de los años 80. ¿Qué balance podemos hacer 10 años después, que nuevas prácticas políticas de izquierda radical es posible experimentar, cómo evitar la recaída en forma secta?

Por supuesto, no hay recetas para aplicar, ni ensayos de pensamiento y de acción exentos de riesgos. Sin embargo, por arraigado que esté lo sagrado en la condición humana, no es una esencia ahistórica a la que debamos someternos fatalmente. La ilusión es inherente a lo humano, pero también lo es la lucha contra la ilusión. El mayor lastre para comprender esta dialéctica es el racionalismo abstracto: en contra de éste, es necesario reconocer la persistencia de formas religiosas en las prácticas políticas modernas, al mismo tiempo que plantear una lucha sin cuartel contra ellas. Un programa de laicización radical de la izquierda es, simultáneamente, una lucha contra todas las formas de paternalismo, centralismo y sustitufismo que practican los partidos/sectas sobre los movimientos sociales y, dentro de los primeros, que practican los clérigos partidarios sobre sus propias bases.

Para no repetir experiencias frustrantes, las futuras organizaciones de una izquierda radical sólo podrán fundarse sobre una nueva cultura política, donde los sujetos se (auto)eduquen en el estado de alerta frente a los riesgos siempre presentes del encierro sectario, la sacralización del saber y el poder de los sacerdotes/dirigentes. Su relación con los movimientos sociales no podrá ser extrínseca e instrumental, su lógica de crecimiento no será ya la de la captación cuantitativa. La izquierda política sólo puede crecer en paralelo con la izquierda social; la auténtica organización revolucionaria sólo crece verdaderamente no tanto cuando aumenta numéricamente, sino cuando se enraiza en el suelo de los movimientos sociales. Su crecimiento político-organizativo no será otra cosa que el resultado de su trabajo de (re)construcción social.

Es necesario laicizar radicalmente nuestros saberes y nuestras prácticas políticas a través de una crítica teórico-práctica de lo sagrado, develadora de la pervivencia de lo religioso en lo político, de los dispositivos a través de los cuales el mito aún aprisiona

nuestras razones y nuestra pasiones, consume nuestras mejores energías, esteriliza nuestra creatividad. Pensar la política instrumentalmente, sólo en términos de relaciones de fuerza, conduce al camino de la sectarización. Es necesario pensar la política en términos de construcción hegemónica, de creación colectiva de un nuevo universo intelectual y moral, con sus propios saberes, prácticas, valores e instituciones sociales, en disputa y en contraposición con los hoy hegemónicos.

Si habrá en el siglo XXI socialismo, o lucha por el socialismo, no perseguirá la antiutopía de crear las "condiciones objetivas" del mismo, ya que las "subjetivas" vendrán después, por añadidura. Construir el socialismo o, lo que es lo mismo, luchar por él, no es otra cosa que construir colectivamente los sujetos del socialismo. Las futuras organizaciones socialistas, surgidas de la crítica de las viejas formas partido y secta, deberán ser repensadas en los términos de esta autoconstrucción subjetiva y colectiva. Pero cualesquier sean las formas concretas que adopten las organizaciones revolucionarias del siglo XXI, si quieren ser revolucionarias no sólo en las palabras sino en su propia médula, deberán estar dispuestas a revolucionarse incesantemente a sí mismas, en ser ámbitos colectivos de debate y socialización de prácticas, fundados en la crítica franca, radical y fraternal. Conscientes ahora de la inercia y la opacidad que generan las instituciones humanas, advertidas de la pervivencia de lo sagrado en la vida moderna, estarán alertas a la emergencia de cristalizaciones burocráticas, castas sacerdotiales, saberes consagrados y fórmulas rituales. Su programa será la revolución permanente, no lanzada sólo contra el poder externo (la burguesía, el stalinismo), sino también dirigida sobre sí misma, contra sus propios valores inficionados de valores burgueses, contra sus propias cristalizaciones de poder burocrático, contra sus propias mitificaciones.

## Notas

1. Las líneas generales de este ensayo fueron presentadas el 25 de noviembre de 1995, en el marco del "Taller de debates para una actualización del proyecto socialista", en un encuentro titulado "Qué es una secta política". Mis esquemas iniciales se enriquecieron gracias a la activa participación de los miembros del Taller, quienes aportaron interesantes reflexiones y testimonios. A todos ellos mi agradecimiento.

2. Por ejemplo, el virulento debate desatado a mediados de 1983, tras siete años de dictadura militar, entre los dos partidos trotskistas argentinos, el MAS y el Partido Obrero, en torno a la cuestión "candidaturas obreras" vs. "candidaturas socialistas", es casi paradigmático. No se pueden leer íntegramente los términos del debate, donde por otra parte los roles han sido intercambiados varias veces desde entonces: el MAS por momentos se desplazó hacia el énfasis en las candidaturas obreras, mientras el PO (una vez alejado su obrero, Gregorio Flores) comenzó a postular candidatos socialistas, aunque pequeños burgueses ("Altamira presidente"). Un balance crítico de este debate, escrito al calor de los acontecimientos, fue:

- Tarcus, Horacio. "Dos tácticas de los trotskistas argentinos", Buenos Aires, CES, 1983.
3. Para los conceptos de simbólico e imaginario, remitimos a Jameson, Fredric, **Imaginario y simbólico en Lacan**, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1994.
4. Tarcus, Horacio, "Marx y Engels en 1848 y la fundación de la política moderna", inédito.
5. Esta perspectiva remite a las oposiciones institución/grupo, abierto/cerrado, adaptación/rechazo, clases dominantes/clases populares, extensión/intensividad, mayoría/minoría, flexibilidad/rígidez, integración por nacimiento o tradición/unión voluntaria, no iniciación/conversión previa o iniciación, ritual laxo/ritual rígido.

#### Referencias bibliográficas:

- Bauhan, Zygmunt. Tratado de Sociología marxista, Madrid, Comunicación, 1975, esp. capítulo "La secta".
- Bersueld/Walter (1968), Mayo 1968: un ensayo general, México, ERA, 1969.
- Collis, Roger (1946). "Del espíritu de las sectas", en *Fisiología del Leviatán*, Buenos Aires, Santillana, 1946.

- Georges Duby. "Historia social e ideologías de las sociedades", en Jacques Le Goff/Pierre Nora [1974], **Hacer la Historia**. Barcelona, Laia, 1988, vol. I.
- Gurvitch, Georges, **Las formas de la sociabilidad**, Buenos Aires, Losada, 1941.
- Hutin, Serge (1952). **Las sociedades secretas**, Buenos Aires, EUDEBA, 1961.
- Hobsbawm, Eric (1959). **Rebeldes primitivos**, Barcelona, Ariel, 1974, cap. "Las sectas obreras" y "El ritual en los movimientos sociales".
- Hobsbawm, Eric (1973). **Revolucionarios**, Barcelona, Ariel, 1978.
- Kofler, Leo (1948). **Contribución a la historia de la sociedad burguesa**, Buenos Aires, Amorrortu, 1974, esp. cap. 8, 9 y 10: "El movimiento de las sectas", "El movimiento de las sectas en sus manifestaciones principales", "La ideología de las sectas".
- Lapassade, Georges, **Groupes, organisations, institutions**, París, Gauthier-Villars, 1976.
- Lapassade/Lourau, **Las claves de la sociología**, Barcelona, Leia, 1973.
- Le Goff, Jacques, "Las mentidades. Una historia antigua", en Jacques Le Goff/Pierre Nora, **Hacer la Historia** (1974) Barcelona, Laia, 1988, vol. II.
- Lourau, René (1977). **Los hermanos como grupo dominante**, en Goldmann y otros, **Sociología y revolución**, México, Grijalbo, 1973; sobre los grupos libidinales y los grupos políticos
- Mallimaci, Fortunato, voz "Secta" en: Torcuato S. Di Tella, **Diccionario de Ciencias Sociales y políticas**, Buenos Aires, Puntosur, 1989.
- Mannheim, Karl (1929). **Ideología y utopía (Introducción a la sociología del conocimiento)**, Madrid, Aguilar, 1958.
- Michels, Robert (1911). **Los partidos políticos**, Buenos Aires, Amorrortu, 1983, 2 vols.
- Moyano, Fernando (1996), "Grupo, secta y partido", en **Alfaguara**, nº 15, Montevideo, julio-agosto 1996.
- Sartre, Jean-Paul (1960). **Crítica de la razón dialéctica**, Buenos Aires, Losada, 1963, espec. t. III.
- Paul Veyne(1971). **Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia**, Madrid, Alianza, 1984.
- Piz, Juan Gervasio. **El diagnóstico. Participación y servilidad**, Buenos Aires, Ediciones, 1988; **El pensar del todo**, Buenos Aires, Testimonio, 1997.
- Tomas, Romeo, "El grupo y la secta en el capitalismo", en **Alfaguara**, nº 15, Montevideo, julio-agosto 1996.