

La "secta" como concepto problemático en la cultura política de la izquierda: notas para una exploración

The "sect" as problematic concept in the political culture of the left: notes for an exploration

A "seita" como problemático conceito na cultura política da esquerda: notas para uma exploração

Omar Acha[1]

Recibido: 07-09-2014 Aceptado: 12-09-2014

Resumen: El concepto de "secta" en el lenguaje político de la izquierda es analizado a partir de los usos del término en Marx y en Engels. Se sostiene que no hicieron un empleo unívoco de dicha noción. Las aplicaciones del epíteto se comprenden pragmáticamente en las disputas dentro del movimiento obrero y especialmente en el contexto de la Primera Internacional. En Marx la secta política refiere a una forma organizativa primitiva, anacrónica para los tiempos de consolidación de la clase obrera como partido-movimiento. Se concluye con indicaciones sobre un programa de investigación sobre la tendencia a la cristalización de pequeños grupos dogmatizados en la izquierda radical, estudio que se encuentra en sus comienzos. Un apéndice analiza brevemente las concepciones de crítica de las "sectas" por Hal Draper y Jacques Camatte.

Palabras clave: *Secta política, Izquierda, Marxismo, Organización.*

Introducción

Las nociones de "secta", "sectario" y "sectarismo" –originadas en el ámbito de las disputas religiosas– integran un bestiario de amplia presencia en el archivo conceptual de la izquierda. Solo excepcional y polémicamente las organizaciones de izquierda asumen afirmativamente un carácter "sectario".[2] Lo usual es que impugnen a otras agrupaciones acusándolas de "sectarismos", y reconozcan en el "sectarismo" un mal endémico de las organizaciones revolucionarias. Diversos ensayos políticos han discutido el sectarismo y nociones emparentadas pero disponemos de pocos análisis históricos o teóricos de largo aliento. "Secta" y "sectarismo" son además apelativos de un alcance mayor y suelen ser empleados para difamar a la política revolucionaria como transida por utopías exageradas, violentas, monotemáticas y delirantes. Así el papa León XIII afirmó en su encíclica *Quod apostolici muneris* (1878) que los socialistas constituían una "secta abominable" deseosa de destruir la natural concordia entre las clases sociales.

Ahora bien, no se trata de términos exclusivos del habla en la izquierda. El descrédito del "sectarismo" político se ha constituido en un *a priori* de la semántica ideológica. Vocabularios

de terminología política y sociológica de diversas filiaciones conceptuales concuerdan en el ánimo ofensivo del mero uso de “secta”, “sectarismo” y “sectario”. Veamos dos casos situados en contextos enunciativos distintos:

“*Secta*: A. Conjunto de personas que profesan una misma doctrina. B. En un [sentido] especial, *más usual y siempre peyorativo*, se dice de un grupo de hombres que adhieren estrictamente a una doctrina muy definida, y a quienes esta adhesión une fuertemente entre sí, al mismo tiempo que los separa de los demás.

“*Sectarismo*: A. Se usa en lenguaje corriente y *con intención peyorativa*, para referir a una adhesión exagerada, fanática e intransigente a doctrinas, movimientos o partidos. B. Defensa no del interés común sino del de ciertos grupos. C. *Sin[ónimo]*. de fanatismo e intolerancia”. (Arlotti, 2003:373, mis cursivas).

“S[ecta] y sectarismo tienen un significado peyorativo, debido a que las sectas han estado siempre en oposición a los grupos mayoritarios”. (Schoeck , 1985:642).[3]

El término y sus connotaciones se han desplazado, pues, del terreno religioso al ámbito político. Otro vocabulario los comunica sin dificultades en su definición al señalar que la “secta” es una “comunidad *religiosa o política* que, oponiéndose a una organización social mayor (confesión religiosa, partido) se separa de ella” (Hillmann, 2001:802, mis cursivas). Una búsqueda por Google realizada por mí en agosto de 2014 con el término “political sect” dio por resultado 11.700 sitios; la misma búsqueda en la base de datos de revistas JSTOR generó 161 publicaciones académicas donde se trataba el mismo tema.

Una “secta política” es, pues, un grupúsculo ensimismado en la alucinación auto-designada para acometer salvaciones enigmáticas. Su arcano está henchido de afirmaciones uniformes e inmodificables, eximidas de refutación por la argumentación o la realidad. Saturada por la integridad doctrinaria, la secta se fragmenta interminablemente en fracciones que proclaman defender una ortodoxia. Generalmente se ordena alrededor de un líder que “sabe”, mientras el resto “hacer”. Privada de cualquier contacto sustantivo con los sujetos que pretende transformar, la secta define en su aislamiento y condición minoritaria la confirmación de su vanguardismo. Atenazada por una identidad inmaculada encuentra sus enemigos declarados en los grupos ideológicos más próximos. La *dialéctica de la diferenciación* ha sido retratada con su particular gracejo en una escena del film de Monty Python, *La vida de Brian* (1979), una organización compuesta por cuatro militantes, el Frente del Pueblo de Judea, reprocha a un individuo el haberse separado del grupo para fundar el unipersonal Frente Popular de Judea. En la escena en que Brian quiere unirse a algún grupo para luchar contra la opresión romana, los activistas del Frente del Pueblo gritan al solitario integrante del Frente Popular: “¡divisionista!”:

Brian: Perdón, ¿son ustedes el Frente Popular de Judea?

Reg: ¡Vete a la mierda! Nosotros somos el Frente del Pueblo de Judea. (...) A los únicos que odiamos más que a los romanos es al jodido Frente Popular de Judea.



Imagen 1. El Frente del Pueblo de Judea. Ver: <https://www.youtube.com/watch?v=iS-0Az7dgRY>

Ante a la casi unanimidad de la repulsa del sectarismo político, la discusión iniciada en este estudio interesa a dos revisiones: el uso desaprensivo de un concepto inadecuado (en las ciencias sociales y en el propio discurso político) y su empleo como emblema contra la política radical.

Mi análisis confluye con investigaciones recientes sobre tópicos contemporáneos como el estudio de Alberto Toscano sobre la idea de “fanatismo” (Toscano, 2010). Toscano muestra cómo el “fanatismo” es calificado tanto por una ausencia de racionalidad y universalidad como por un exceso de las mismas, ambas demasías diluidas en un océano de extremismo. El “fanático” es un otro radical, incomunicable, incomprensible. El autor destaca cómo los revolucionarios franceses o los abolicionistas de la esclavitud en los Estados Unidos fueron calificados de “fanáticos”, de irresponsables activistas de una libertad e igualdad absolutas. La elaboración por Toscano de la conexión histórico-conceptual entre religión y fanatismo es útil para mí trabajo pues, como lo muestran los vocabularios citados, el “fanático” y el “sectario” moran en comarcas cercanas.

La calificación de “sectarismo” recluye a las “sectas” en lo impolítico e incluso en lo anti-político. Su existencia es entonces subsumida en lo religioso arcaico y anacrónico. Pero es a la vez lo contrario: una aspiración a separar progresivamente a la política revolucionaria de la radicalidad atribuida a los milenarismos, misticismos o mesianismos pre-modernos, conduce a una higienización iluminista de la política como eliminación de la pasión, de la decisión y de cualquier extremo estratégico. De ese modo, el “sectarismo” es condenado desde una postura discursiva que reitera los rasgos deplorados: el “sectario” no puede ser comprendido, está fuera del diálogo, es un relicto de lo ido. En otras palabras, el “sectario” es remitido a lo radicalmente otro, o la locura. Es condenado como cosa, y por lo tanto es un no-ser. La continuidad entre religión y política para el caso de las llamadas “sectas políticas” reitera el gesto condenatorio eclesiástico contra las “sectas religiosas”. La reprobación de la “secta política” en tanto que tal (es decir, su nominación como “secta” y la argumentación que muestra sus dificultades para ser reconocible como antagonista en materia política) es de naturaleza eclesiástica aunque parezca basarse en razones sociológicas y conceptuales.

Solo una vez que la apariencia de examen ecuánime de la “secta política” devela sus irresolubles problemas se torna posible un análisis propiamente político de los grupos anti-sistémicos en la vida contemporánea. Con ello no ensayo una apología de los agrupamientos minúsculos e interminablemente divisibles de la política izquierdista sino, por el contrario,

intento contribuir a la comprensión crítica de sus circunstancias y los desafíos para una concepción estratégica del cambio social anticapitalista. Pretendo, pues, contribuir a una concepción más apropiada de la política minoritaria que caracteriza con escasas excepciones a las organizaciones revolucionarias.

Dado el carácter preliminar de esta investigación voy a analizar, en primer lugar, un momento crucial en la historia del concepto. Amparada en expresiones de Karl Marx y Friedrich Engels, en la propia izquierda se ha evaluado el fenómeno “sectario” apelando a explicaciones relativas a un arcaísmo religioso revelador de la ausencia de praxis política y del aislamiento respecto de la realidad social. Mostraré que la interpretación corriente que atribuye a Marx diagnosticar el carácter “religioso” de “toda secta” constituye un forzamiento hermenéutico de la *única* expresión en tal sentido: una carta de 1868 a Johann Baptist von Schweitzer. Más allá de esa carta, Engels y Marx apelan con mayor frecuencia a una noción social y política de “secta” en el seno de los debates de la Primera Internacional. El uso del término “secta” en ese contexto es tan descriptivo como valorativo y pragmático pues está inscripto en pujas político-institucionales. Es verdad que existe un apego modernizante en la crítica marxiana del “sectarismo”, pero no está entramado en lo anti-religioso. Mi hipótesis es que se trata más bien de una filosofía de la historia que, cuestionada en el contexto de la crítica del saber económico, sobrevive en su acción revolucionaria.

En segundo lugar discutiré el punto de vista eclesiástico que se ha empleado en la crítica de las “sectas” en la izquierda. Esa crítica simplifica los problemas que atañen a la militancia revolucionaria en una sociedad donde el capital no domina solo por la violencia sino sobre todo por la hegemonía. Por otra parte al oponer la “secta” a un “partido” (usualmente de “masas”) se evade el problema del pasaje hacia tal partido en una estrategia de creciente ampliación de la presencia de la organización política entre la clase obrera y los movimientos sociales. En un apéndice analizaré dos discusiones sobre el sectarismo en la tradición de izquierda. Tomaré como fuentes dos textos, uno de Hal Draper y otro de Jacques Camatte, con el objetivo de evaluar los análisis políticos y teóricos de la lógica “sectaria” desde dos vertientes diferentes de la tradición de izquierda.

El problema de las sectas políticas en Marx y Engels

La definición del “sectario” provista por la *Enciclopedia de marxismo* disponible en el sitio web www.marxists.org es un punto de partida para captar los rasgos usualmente asignados al concepto en la izquierda:

“El sectario enfatiza la verdad absoluta de su principio sobre cualquier otro, encuentra en cada pequeño desacuerdo la semilla de una diferencia fundamental, ve en su rival más cercano a su enemigo más odiado, coloca la pureza del dogma sobre la ventaja táctica, rechaza el compromiso o modificar sus metas y está orgulloso de estar contra la corriente. Dicho sencillamente, el sectarismo es la quiebra de la solidaridad”.[4]

A menudo se apela a la noción freudiana del “narcisismo de las pequeñas diferencias” —el que extrema el antagonismo con lo parecido, antes que con lo distante, afirmando la identidad amenazada por lo afín— para complementar el carácter “dogmático” del sectarismo. Pues, en efecto, la mencionada definición destaca la “verdad absoluta” y la “pureza” del “dogma” atribuidas al pensamiento *religioso*. Por razones explicables históricamente, la *particularidad* de la “secta” fue pensada como opuesta a la *universalidad* de la “Iglesia”. Este criterio fue establecido también por Max Weber (1947:1, 29) en la sociología y se consolidó como un rasgo extensible a otros dominios. En un ensayo célebre, Peter Berger (1954:367) apuntó que el “sectarismo” pensado desde la sociología de la religión era trasladable a otros ámbitos como el arte y la política. Cuando comenzaba a hacerse evidente la (nueva) “crisis del marxismo” también se tornaron viables investigaciones del “sectarismo” en la izquierda que empleaban matrices del sectarismo religioso (O’Toole, 1977; Rayner, 1979). Puesto que me es imposible avanzar aquí en una crítica detallada de la consistencia religiosa de la secta

política, presente en una amplia y desigual bibliografía, analizaré cómo aparece el sectarismo político en el pensamiento de Marx y Engels. Esta reconstrucción es relevante pues hasta hoy, aunque las referencias documentales son conocidas, el asunto no ha sido debidamente discutido. Se trata de un análisis necesario sobre todo después de la inflación del uso del “sectarismo” por parte de las ediciones soviéticas o filo-soviéticas que ordenaron, prologaron y anotaron las obras de Marx y Engels multiplicando los sustantivos y adjetivos ligados a lo “sectario” con claras alusiones a otras líneas de la izquierda mundial.[5]

Mi interpretación general del tema sostiene que el denuedo de las “sectas” en Marx y Engels está estrechamente vinculado con el debate *político* en el seno de la Primera Internacional (1864-1876). Con mayor precisión, el empleo del término se multiplica desde 1868, momento del ingreso del bakuninismo en la Internacional y de la discusión con la línea lassalleana del socialismo alemán. Hasta entonces diversas desavenencias se habían dirimido entre proudhonianos, marxistas, blanquistas, pero no habían inducido la proliferación de las críticas frecuentes al “sectarismo”.

Durante las décadas de 1840 y 1850 los usos de la noción de “secta” en Marx y Engels fueron más bien esporádicos. Su meta fue criticar a núcleos pequeños, doctrinarios y utopistas pero, sobre todo, atendidos a auto-elecciones como rectores del proletariado. Es preciso recordar que para Marx y Engels el comunismo no es un Ideal por realizar sino el auto-movimiento histórico del proletariado; eso distinguía su convicción de los utopismos bienpensantes a lo Fourier.[6]

A veces las traducciones inducen a equívocos. Dichos problemas están presente desde los tiempos fundacionales, tales como en la versión inglesa que vierte un célebre pasaje del segundo capítulo del *Manifiesto comunista*: “Los comunistas no forman un partido separado, opuesto a otros partidos de la clase obrera. No tienen intereses separados aparte de los del proletariado como un todo. No plantean intereses *sectarios*, con los cuales dar forma al movimiento proletario”. [7] En realidad Marx y Engels escriben en alemán “principios singulares” (*besonderen Prinzipien*). [8] Otro ejemplo del deslizamiento semántico en las traducciones del alemán concierne a un texto de 1847, cuando informando en inglés sobre un congreso en torno al Libre Comercio, Engels cita un discurso escrito por Marx para el mencionado encuentro. En la traducción engelsiana, Marx señala que hay dos “sectas” del proteccionismo económico. La primera “secta” está representada en Alemania por Friedrich List, quien carece de interés en la defensa del trabajador manual. [9] Pero la versión original muestra que Marx utiliza la expresión *Schule* (escuela, corriente de pensamiento), y no secta, revelando las oscilaciones semánticas del término en la historia de su enunciación/traducción/transformación. [10]

De todas maneras, es claro que desde el *Manifiesto comunista* en adelante para Marx y Engels las “sectas” de los socialismos y comunismos utópicos devienen “reaccionarios” en la época de madurez en el desarrollo proletario. La condena de Marx y Engels tiene un fondo histórico-filosófico por cuanto los ensueños utópicos de armonía intentan reconciliar a las clases en lucha, una aspiración para ellos históricamente inviable e incluso retrógrada: “La importancia de este socialismo y comunismo crítico-utópico está en razón inversa al desarrollo histórico de la sociedad. Al paso que la lucha de clases se define y acentúa, va perdiendo importancia práctica y sentido teórico esa fantástica posición de superioridad respecto a ella, esa fe fantástica en su supresión. Por eso, aunque algunos de los autores de estos sistemas socialistas fueran en muchos respectos verdaderos revolucionarios, sus discípulos forman hoy día sectas indiscutiblemente reaccionarias, que tremolan y mantienen impertérritas las viejas ideas de sus maestros frente a los nuevos derroteros históricos del proletariado. Son, pues, consecuentes cuando pugnan por mitigar la lucha de clases y por conciliar lo inconciliable”. [11]

De todas maneras, la semántica política es inestable. Como Marx, Engels opone *partidos* y *sectas*. Un partido, tal como el “partido comunista” del *Manifiesto*, no es necesariamente una organización diferenciable del proletariado, sino el sector más “resuelto” en la prosecución de sus reivindicaciones históricas *de conjunto*. Pero ese empleo espacial,

agonístico, coexiste con otros de índole temporal e incluso evolutivo. En *Las guerras campesinas en Alemania* (1850) Engels se aproxima a la temática *religiosa* con que se supo adjetivar a las “sectas” políticas. Cuando refiere a las disidencias teológicas del siglo XVI les que atribuye importancia *política* y añade que las “sectas revolucionarias” fueron determinantes en la preparación de la insurrección. Lo que no debe perderse de vista, con todo, es que se trata de una dinámica política atravesada por modulaciones teológicas anteriores a la emergencia masiva de la clase obrera.[12] La pertenencia de los grupos rebeldes al pasado concluido posibilita en Engels una concepción benévola y condescendiente hacia la radicalidad de las sectas religiosas pre-modernas.[13] Esto es fundamental porque, como vimos y veremos, Engels y Marx consideran que el “interés histórico” obrero se manifiesta en un partido que es el auto-movimiento de la clase como tal, consciente del sentido general de sus reivindicaciones concreto-universales. Por eso la pretensión sectaria es anacrónica e impotente, y más exactamente, pertenece a una época donde lo universal no podía ser realizado. Diré al pasar que en Marx la calificación religiosa de las sectas adviene, también, cuando discute grupos sectarios *efectivamente religiosos* tal como en su artículo de 1855 sobre una demostración anti-Iglesia publicado en *Neue Oder-Zeitung*. [14] Desde 1864, año en que tras la fundación de la Primera Internacional se producen diferencias y desencuentros entre los diversos grupos coaligados en la organización de base londinense, el léxico anti-sectario se multiplica. Esa terminología tiene como objetivo explícito intervenir en el campo de fuerzas en disputa dentro de la Internacional. Sin ese contexto de antagonismos es frecuente leer como descriptivas lo que en realidad siempre fueron definiciones específicamente normativas y adjetivantes emitidas con un fin práctico. Lo importante es destacar que en los usos de la época el vocabulario religioso carece de relevancia conceptual.

Sin embargo, parece haber una excepción que ha sido elevada a fundamento. La carta de Marx al político lassalleano J. B. Schweitzer del 13 de octubre de 1868 es la referencia más citada respecto del carácter “religioso” de toda secta, incluso la de factura política. En esa misiva Marx critica al fallecido Ferdinand Lassalle por adoptar una posición parecida a la del político socialista-católico Philippe Buchez veinte años antes frente al movimiento obrero francés de 1848. El objeto de la censura es por supuesto el propio Schweitzer. Es importante recordar en la prosa polémica de Marx la pertinencia de recordar al creyente Buchez pues es un rasgo que preside el desplazamiento polémico de lo religioso a lo político. Además, es interpretativamente útil establecer la cita del texto en su marco más amplio y no solo enfatizar la afirmación de que “toda secta es en realidad religiosa”:

“Con la ayuda estatal para las asociaciones de Buchez él [Lassalle. OA] combinó el reclamo cartista del sufragio universal. No consideró el hecho de que las condiciones en Alemania e Inglaterra eran diferentes. No consideró las lecciones del Segundo Imperio respecto del sufragio universal. Además, desde el inicio, como cualquiera que declara tener en su bolsillo la panacea para los sufrimientos de las masas, dio a su agitación un carácter religioso y sectario. Toda secta es de hecho religiosa. Más aún, justamente porque era el fundador de una secta, negó toda conexión con el movimiento previo *tanto en Alemania como en el exterior*. Cayó en el mismo error de Proudhon, y en lugar de mirar hacia los elementos genuinos del movimiento de clase como base real de su agitación, trató de prescribirles su curso de acuerdo a cierta receta dogmática”. [15]



Imagen 2. J. B. Schweitzer.
www.galleryhip.com

Según Marx, como Buchez en 1848, la Asociación lasalleana opera dos décadas más tarde con nociones abstractas, alejadas de las condiciones locales en Alemania, que no son las mismas que las inglesas y las francesas. Sustituye la inmersión en la realidad difícil por una “panacea” definida de antemano. Su agitación adopta por ello un carácter de “secta”. Es por eso que “toda secta es de hecho (*in der Tat*) religiosa”. Marx advierte contra la reiteración del error proudhoniano de sostener la agitación en fórmulas doctrinarias en lugar de en “los elementos reales del movimiento de clase”. El texto continúa:

“Usted mismo conoce por experiencia personal la diferencia entre un movimiento sectario y un movimiento de clase. La secta busca su *raison d’être* [razón de ser. OA] y su *point d’honneur* [cuestión de honor. OA] no en lo que tiene en común con el movimiento de clase, sino en el *shibboleth* [la contraseña. OA] particular que lo distingue de aquél movimiento. Así, cuando, en Hamburgo, propuso convocar a un congreso para fundar sindicatos, pudo suprimir la oposición de los sectarios solo mediante la amenaza de renunciar como presidente. También fue forzado a asumir una personalidad doble, para sostener que una de ellas actuaba como líder de la secta, y la otra como representante del movimiento de clase.

“La disolución de la Asociación General de los Obreros Alemanes [organización presidida por Schweitzer. OA] le dio una oportunidad para dar un gran paso adelante y declarar, para probar *s'il le fallait* [*si hacía falta*. OA], que se había alcanzado una nueva etapa de desarrollo y que el movimiento de secta estaba entonces listo para fundirse en el movimiento de clase y terminar con todos los ‘ismos’. Con respecto al contenido verdadero de la secta, como todas las sectas obreras previas, se integraría como elemento enriquecedor del movimiento general. Sin embargo usted, de hecho, demandó que el movimiento de clase se subordinara a un movimiento de secta particular. Sus no-amigos concluyeron de ello que usted deseaba conservar el movimiento de sus ‘propios trabajadores’ bajo toda circunstancia”.^[16]

Marx está disputando la aspiración de Schweitzer para guiar a la Allgemeinen deutschen Arbeiterverein al margen de la Internacional. La Asociación había invitado poco antes a Marx a su congreso convocado en Hamburgo. El convite no fue aceptado pero el evento sí saludado a través de la aprobación de su temario. No obstante, según Marx, el problema de Schweitzer no consiste en carecer de inserción en la clase trabajadora sino en pretender desconsiderar a la clase tal como es expresada en la Internacional. Una secta, escribe, tiene una pulsión divisionista ligada a un elemento identitario y organizativo innegociable (el *point d'honneur* particularista), mientras un movimiento o partido propende a privilegiar la unidad de clase. Marx no subraya la dimensión propiamente mística o religiosa del grupo-secta sino la modestia de su alcance político, incluso si pretende hegemonizar a otros sectores. Su talante dominante consiste en que aspira a subordinar el resto de las partes a su principio, exige la disolución de las otras particularidades en la suya en lugar integrarse a la universalidad de clase. Además, un movimiento sectario carece de una comprensión de la realidad de la clase trabajadora e intenta domesticarla bajo “recetas” preestablecidas, a través de “dogmas”. En un sentido solo formal el dogmatismo es sinónimo de religiosidad. No es difícil observar aquí el ya consolidado materialismo marxiano para el cual las ideas no constituyen la historia sino que emergen en la historia. También se reconoce la convicción expresada en el *Manifiesto comunista* y en *La ideología alemana* respecto de que el comunismo no es un partido en el sentido corriente sino la expresión del movimiento histórico propio del proletariado, según ya he recordado.

Para comprender más detalladamente el sentido de las palabras de Marx debemos retroceder unos días y examinar la carta por él enviada a Engels tres días antes, el 10 de octubre. En ese texto establece cuál es el objetivo de la proyectada misiva dirigida a Schweitzer. Pueden observarse allí las implicancias tácticas de cada palabra marxiana: su “plan” es ahorrar toda diplomacia para dejarle en claro a Schweitzer que debe elegir entre la “secta” y la “clase”, términos que entrecomilla (“er zwischen der ‘Sekte’ und der ‘Klasse’ wählen muß”), evitando por lo tanto caer en la “superstición lassalleana”.^[17] La aceptación por Schweitzer de la autoridad de la Internacional en Alemania era la condición para no atacar públicamente a los lassalleanos, o más exactamente a su “superstición”. Otra carta, esta vez de Engels a Ludwig Kugelmann del 10 de julio de 1869 confirma el carácter antagonístico de la “secta lassalleana” y la relación de fuerzas en la que se inscribe la acusación de sectarismo, desprovista de connotaciones religiosas significativas. Reconoce que Schweitzer conduce una “secta obrera” (“Arbeitersekte”). Una “ironía dialéctica” en la Arbeiterverein condena la reunificación de sus escisiones a la autodestrucción, escribe Engels, pues ninguna “secta” sobrevive a una seguidilla de expulsiones de sus dirigentes.^[18]

La afirmación marxiana respecto del carácter religioso de la secta social y/o política en la carta del 13 de octubre es la única aseveración clara al respecto, y ella debe ser interpretada en el contexto señalado. La sombra de Buchez fue un artilugio retórico que hizo las veces de advertencia a Schweitzer, a la que no se debe atribuir una rigurosidad conceptual independiente de la pragmática del texto político. Por su parte, Engels deja en claro que la Asociación lassalleana *no* es un grupúsculo aislado autoproclamado como dirigente de la clase obrera alemana. Sus rebordes sectarios se determinan por la actitud adoptada *ante la Internacional*. Sucede que para Marx y Engels la Internacional antes que una organización políticamente constituida (es decir, en una institución política autónoma), es la autoexpresión

mundial de la clase obrera, encarnando por ende su tendencia histórica a conformarse como “clase universal”. En una nota al consejo francés de Suiza, Marx expresa a principios de 1870 el carácter irremediamente “sectario” de la Asociación de Schweitzer en razón de su incompatibilidad con la Internacional, es decir, con el producto de la “organización histórica y espontánea” de la clase trabajadora.[19] En un texto del mismo periodo Marx distingue la Internacional de la Asociación lassalleana describiendo a ésta como una entidad “artificial” y “sectaria”, mientras la primera es, otra vez, “real” (“*wirklichen Organisation der Arbeiterklasse*”).[20] La misma idea preside una misiva enviada poco después a Laura y Paul Lafargue en la que Marx destaca que justamente por no ser sectaria, la Internacional debe evitar nombres o “etiquetas” que diferencien innecesariamente una institución que deriva de *toda* la clase obrera o, con mayor precisión, de sus realidades (“*realen Bedingungen*”). Las “aspiraciones y tendencias” son válidas en cuanto proceden de ese “movimiento” reflejado en las “más diversas formas”. Es por eso que deben evitarse todos los nombres sectarios (“*Sekten-Namen*”), sea el de comunista o cualquier otro: “Se deben evitar las ‘*etiquettes*’ sectarias en la Asociación Internacional”. Puesto que no emergen del fantaseo sino que encuentran su sentido en la lucha de clases, los comunistas son los últimos en pretender estimular el error del sectarismo (“*die Kommunisten - sind die letzten, den Fehler zu begehen, Sektierertum zu billigen oder zu fördern*”).[21] Como para Marx lo político “emana” (“*entspringen*”) de las “condiciones reales”, económico-sociales, las nominaciones particularistas son perjudiciales si dividen al conjunto. Consecuente con esa *política del nombre*, en las resoluciones de la asamblea de la Internacional reunida en Londres en setiembre de 1871 respecto a los desacuerdos ocurridos en la sección suiza se decide que “las ramas y sociedades existentes no serán en consecuencia habilitadas para designarse a sí mismas con nombres sectarios tales como mutualistas, positivistas, colectivistas, comunistas, etc.”.[22] No es de menor importancia la afirmación marxiana de una correspondencia *histórica* entre organización y clase en la cual la imposición de nombres es completamente secundaria: *sobre todo lo es la identidad “comunista”*. Ahora bien, el uso antagónico-espacial del concepto de “secta” no logra separarse del todo de sus usos evolutivo-temporales.



Imagen 3. F. Engels y K. Marx en tiempos de la I Internacional
www.jewonan.wordpress.com

Poco después de la resolución citada en el párrafo precedente, en una carta al positivista Edward Beesly, Marx opone el “sectario” al “historiador en el mejor sentido de la palabra” pues éste comprende la tendencia histórica que, desde luego, es la propugnada por el propio Marx.[23] Las “sectas” son anti-históricas pues contrarían la asunción de la historia en la unidad del movimiento obrero. Sectarismo e historia se hallan en una relación inversa.

El razonamiento de Marx supone la discutible tesis de que la subsunción de la clase obrera al capital produce una simplificación de sus adhesiones ideológicas y la fragua de una identidad de clase, a su vez expresada en un movimiento político. Reiterando un tópico del *Manifiesto*, en una carta a Friedrich Bolte destaca en noviembre de 1871 que si las sectas fueron justificables en la época inicial de la auto-organización obrera, en tiempos de su madurez (*Reife*) conspiran contra la realización de esa condición histórica que el historiador comprende: “El desarrollo del sistema de sectas socialistas y el del movimiento real de los trabajadores siempre está en relación inversa entre sí. Mientras las sectas están (históricamente) justificadas, la clase obrera no está preparada para un movimiento histórico independiente. Tan pronto como este alcanza su madurez, todas las sectas son esencialmente reaccionarias”. [24]

Escritos producidos al calor de la Comuna de París conducen a Marx a insistir en la correlación entre las ingenuidades peligrosas de las sectas auto-proclamadas y la expresión de ideales impuestos sobre una realidad extraña. El “sectarismo” en ese caso no se determina por el divisionismo de organizaciones ni la aspiración a imponer una representatividad particular, sino por la definición *a priori* de un programa social o político. Pero sucede que los trabajadores saben de su “misión histórica” y desoyen a los bienintencionados doctrinarios burgueses con sus tonterías “sectarias” plenas de pretendida “infalibilidad científica”. [25]

Después de la Comuna, Engels y Marx utilizan el epíteto de “sectario” principalmente contra el bakuninismo. Ambos reprochan a su Alianza de la Democracia Socialista creada en 1868 el constituirse en una sociedad secreta en el seno de la Internacional con el objeto de imponer su programa. Mientras la organización internacionalista está compuesta por socialistas de

diversa extracción que anteponen la unidad de la clase obrera como horizonte, esgrimen que la Alianza se esfuerza por acarrear al resto a su redil.[26]

A principios de 1872 ambos redactan un informe sobre las “divisiones ficticias” en el seno de la Internacional. En la oportunidad establecen su punto de vista mejor articulado en torno a la cuestión. Más que la misiva a Schweitzer de 1868, ese documento es a mi juicio decisivo para comprender la concepción predominante de la crítica marxiana del “sectarismo”. [27] Para Marx y Engels –retomando formulaciones ya conocidas– la forma “secta” corresponde a una fase inicial de la organización del proletariado, cuando todavía no se ha constituido como clase. La mayoría obrera permanece por entonces al margen de los iniciadores que, por su parte, tienden a separarse de las acciones masivas. Aunque las sectas son benéficas en un comienzo, una vez desarrollada la clase se transforman en un obstáculo para su unidad. Marx y Engels comparan al momento sectario con la infancia del movimiento obrero y con la superstición en tanto infancia de la ciencia: “tenemos allí la infancia del movimiento proletario, justo como la astrología y la alquimia son la infancia de la ciencia. Si la Internacional debía ser fundada, era necesario que el proletariado pasara por esa fase”. [28] En suma, lo que regula la sanción histórica de las “sectas” para Marx es una sociología política y no una tesis histórica sobre la secularización.

Madura también ella, la Internacional contiene a las diversas tendencias socialistas en pos de la convergencia del proletariado mundial contra sus enemigos de clase. Y así como en la historia reaparecen formas pasadas, las “sectas” en el seno de la Internacional son también remanentes de lo ido: “Así como en cada nueva fase histórica los viejos errores reaparecen momentáneamente solo para desaparecer enseguida, así sucedió en la Internacional una resurrección de secciones sectarias, aunque en una forma menos obvia”. [29] Sucedió eso con la organización bakuninista al postular ésta el escisionismo como un progreso, revelando su anacronismo. En cambio, una Internacional donde están representados socialistas de las diferentes variantes (“der Sozialisten aller Schattierungen vertreten waren”) expresa su calidad exenta de doctrinarismos y asume una nueva etapa en su “desarrollo” del proletariado. [30] Nuevamente, las expresiones de Marx y Engels sobre las sectas y la infancia del “movimiento” deben ser comprendidas dentro del clima de pugnas intestinas en la Internacional. Sería perjudicial simplificar –y explicar de manera circular– las diferencias en términos igualmente atendidos a un divisionismo sectario que opondría a Marx y Bakunin: los antagonismos tenían diversas motivaciones, entre las cuales las teóricas no pueden minusvalorarse (por ejemplo, la consigna de la Alianza sobre alcanzar la “igualdad de las clases” es incompatible con la crítica marxiana del capital).

Una de las mayores máculas de la “secta” en el léxico engelsiano es la tendencia divisionista, es decir, su condición de obstáculo para la unidad del partido obrero. El anarquismo suele ser el objeto más habitual de su acusación de “sectarismo”. Es interesante leer con cuidado el vocabulario empleado por Engels para condenar las “doctrinas ridículas” y las “pretensiones” anarquistas en 1877 pues confirma la confluencia de la pequeñez de la secta y su afirmación dogmática. [31]

En ciertas ocasiones el término pierde radicalidad y es empleado sin gran carga valorativa para identificar a grupos minoritarios adheridos a la Internacional. En la *Crítica al Programa de Gotha* (1875), sin embargo, Marx refiere en dos ocasiones a la “secta lasalleana” para denostar a un enemigo político. Por su parte, Engels denomina “secta” a los proudhonianos en el prólogo a la segunda edición (1887) de su obra *La cuestión de la vivienda*, aunque les reconoce que en la Comuna de 1871 fueron los únicos en formular un programa económico capaz de guiar las actividades del sector. [32] No obstante, prevalece en ambos la convicción de que la “secta” pertenece a un tiempo histórico y pretérito. Hay por cierto algún rasgo positivista y evolucionista en su concepción: es también el tránsito de las ideas “filosóficas” a la asunción de la necesidad “política” correspondiente a una tendencia objetiva. Daniel Bensaïd (2009) resumió adecuadamente el pasaje del pensamiento crítico de Marx entre 1848 y 1871 al plantear que para él el comunismo fue cada vez más un “movimiento real” de

abolición del orden establecido y no la pretensión infalible del sectarismo. El “comunismo filosófico” alcanzó su “forma científica”. No obstante, Bensaïd no señaló que en la práctica política la condena marxiana de las sectas descansaba en una concepción del desarrollo inexorable de la historia. Lo llamativo al respecto, como lo ha mostrado una importante bibliografía, es que esa noción “modernista” estaba en desacuerdo con su cuestionamiento de todo evolucionismo general de la historia, presente en textos periodísticos desde mediados de la década de 1850 y en la teorización consolidada desde los *Grundrisse* de 1857-1858 (Aricó, 1980; Shanin, 1984; Anderson, 2010). Entonces, el nudo interpretativo a explorar es esa coexistencia de, por un lado, una crítica de la Historia como proceso necesario y universal, y por otro lado, el empleo de una noción implícita de devenir histórico-evolutivo en el debate político. Mi tesis sostiene que esa segunda evaluación empleó un canon evolucionista contra las “sectas”, un lenguaje político sin embargo conceptualmente independiente de una oposición arbitraria entre modernidad y religión.

Hasta el final de su vida, Marx contrapuso la organización espontánea y progrediente de la clase obrera a los núcleos minoritarios y escisionistas. La inexorable cohesión del proletariado es un aspecto de la dimensión histórico-filosófica de su pensamiento, jamás del todo anulado por la crítica de la historia elaborada con claridad conceptual desde los *Grundrisse* de 1857-1858.[33]

Tras la muerte de Marx y ya en época de la Segunda Internacional, Engels perseveró en la última semántica política analizada y concibió a las sectas como anacronismos. Respecto de un comité de organización del movimiento obrero surgido recientemente en Londres escribió a Laura Lafargue sobre la alternativa entre devenir un “movimiento general” o vegetar como “secta”: “El Comité es lo suficientemente fuerte en número para no ser inundado por los ingresos más recientes, y así las sectas serán pronto puestas ante el dilema de fundirse en él y en el movimiento general o fenecer”. [34] Debe subrayarse que para Engels las “sectas” no son parásitos cuya eliminación es condición de posibilidad para un crecimiento político; revelan más bien un *comportamiento político*. La paradoja que Engels observó en sus últimos años es la manera en que el propio “marxismo” dio lugar a un desarrollo “sectario”, tal como ocurrió con la británica Federación Socialdemócrata. Así expresó a Karl Kautsky sobre el periodista socialista Ernest Belfort Bax al que a pesar de su auto-proclamación como “marxista” reprochabacarecer de todo contacto con los obreros por lo que su agrupamiento era incapaz de devenir otra cosa que una “secta”. [35]

Como resumen de esta sección es preciso destacar la diversidad e historicidad del uso de la noción de “secta” en Marx y en Engels. En general fue un emblema retórico destinado a impugnar a antagonistas en el seno de la izquierda europea de la segunda mitad del siglo XIX. El contenido nocional del sectarismo variaba entre 1) la primacía de una idea *a priori*, especulativa, no histórica y por ende antojadiza, 2) el carácter religioso y alienado de su convicción dogmática, 3) la distancia con la clase trabajadora y el mundo real, y 4) la asincronía con la tendencia histórica de la clase obrera a la unidad como movimiento. Los atributos mencionados coexisten en algunos usos marxianos aunque puede defenderse documentalmente que hay un desplazamiento de 1 a 4 a lo largo de su vida política madura; no obstante quiero subrayar que no se trata de una evolución nítida ni unidireccional. En cualquier caso, la “secta” es una figura del vocabulario político y dirime sus rasgos en los usos concretos realizados en situaciones específicas. Por lo tanto, no hay determinación concreta del referente conceptual de la secta política que pueda ser sostenida en Marx. En su trayectoria podemos notar más bien un problema respecto de la crítica de la historia y la tentación histórico-filosófica sobre la realización inexorable del “desarrollo” objetivo, al menos en lo que concierne a la conciencia revolucionaria de la clase obrera. Ese problema será un núcleo problemático encarado por toda la tradición marxista del siglo veinte.

Para una crítica del uso indiscriminado de la noción de “secta” en política

De los diversos empleos de la noción de “secta política” seguramente los vigentes en la cultura de izquierda son sólo algunos de ellos. No es inusual que la misma izquierda, en cualquiera de sus orientaciones, sea acusada de “sectarismo”. La izquierda marxista no es la excepción. Si bien el *Dictionnaire critique du marxisme* carece de una entrada sobre el tema, no deja de revelar el sistema de asociaciones conceptuales que lo rodean: remite a las voces *dogmatismo*, *izquierdismo*, *obrerismo*, *oportunismo*, y *revisiónismo* (Bensussan y Georges Labica, eds. (1999):1.046).

Secrétariat général

Al : *Generalsekretariat*. — An : *General Secretariat*. — R : *General'niy Sekretariat*.

Voir : Parti.

Sectarisme

Al : *Sektiererhum*. — An : *Sectarianism*. — R : *Sektarizm*.

Voir : **Dogmatisme, Gauchisme, Opportunisme, Ouvriérisme, Révisionnisme.**

Imagen 4. Remisiones temáticas para “sectarismo” en el *Dictionnaire critique du marxisme* (1999).

¿Cómo avanzar en un suelo tan resbaladizo? Una primera delimitación debería relativizar la afinidad entre secta religiosa y secta política, como vimos solo afirmada por Marx en la carta a Schweitzer. En la argumentación marxiana la impugnación del sectarismo del grupo de Schweitzer depende de un implícito: el pasaje de una sociedad medieval a otra capitalista y moderna, en la cual la alienación religiosa ingresa en una zona de crisis. Sin embargo, ese razonamiento es solo una expresión dentro de una convicción donde lo fundamental es una idea de la historia y una política del nombre. Puesto que la clase obrera despliega su conciencia de clase en la experiencia de lucha, los nombres político-ideológicos son secundarios. El dogmatismo que no hace sino imponer la particularidad sobre el resto es un *mal universalismo*. Eso vale también para el “marxismo” y es esa la significación del marxiano “*je ne suis pas marxiste*”.

El razonamiento de Marx en el tema de las “sectas”, podría ser interpretado como progresista y modernizante pero según he intentado mostrar al riesgo de simplificar sus usos. Lo mismo puede decirse de los usos marxistas posteriores. En los numerosos lugares donde Lenin emplea el término, el mismo se halla desprovisto de connotaciones del evolucionismo histórico (Lenin, 1960:XII, 373). Su empleo del concepto refiere más bien a la carencia de destreza para la acción política, a la primacía de la idea abstracta y dogmática, “infantil”, en lugar del análisis de las relaciones de fuerza concretas en un momento determinado. En Trotsky (1973:252) hallamos una utilización parecida aunque otorgó mayor importancia que Lenin a las definiciones programáticas y teóricas. No obstante, estas indicaciones son demasiado genéricas y sería preciso emprender una investigación detallada.

¿Es viable preservar el concepto de “secta” política sin apelar a inadecuadas fundamentaciones basadas en denuestos de la religión?[36] En realidad el carácter peyorativo del concepto de “secta” acarrea rasgos de sus usos en el terreno religioso. Esto es reconocido al punto de que el término es considerado problemático incluso por un autor cristiano y se ha propuesto como alternativa la noción de “Nuevos movimientos religiosos” (Serra Gómez, 2005:7-9). Sucede que la denominación de “secta” y “sectario” involucra, *por el propio uso históricamente cargado del concepto*, una *actitud de Iglesia*, de universalidad y de exclusión. Esto ya fue advertido por uno de los *founding fathers* de la sociología de la religión: Ernst Troeltsch (1912:376). Tal dialéctica de alterización también se ha verificado en el campo religioso. Por eso Joan Prat concluyó que “la impugnación de determinados grupos, instituciones o individuos [sectarios, OA] no está motivada tanto por lo que éstos hagan o

dejen de hacer, como por la mirada social, que excluye de las propias fronteras culturales y simbólicas a todos aquellos que son vistos como extraños” (Prat, 1997:196). En efecto, la legitimidad del peyorativo término de “secta” en política supone una postura de *Iglesia Modernista*. No sorprendente que los análisis aparentemente críticos basados en esquemas interpretativos de la sociología de la religión estén socavados por las incertidumbres que aquejan a ésta.

Pienso que una alternativa al enfoque eclesiástico –que no siempre resiste bien a la tentación del entusiasmo inquisitorial– consiste en analizar las condiciones sociales, políticas y culturales de la conformación de voluntades revolucionarias en contextos donde existe una hegemonía capitalista. Es evidente que en ese marco los grupos de izquierda inician sus recorridos desde una situación minoritaria. Puesto que su horizonte de acción consiste en la modificación de la sociedad en su conjunto, ese punto de partida es una condición obligada que se aspira a superar. Al menos si el abanico de posibilidades dialoga en una lengua marxista, la relación entre el sector político minoritario y la clase trabajadora es un capítulo decisivo en la ruptura de la hegemonía burguesa. Dos tipos de problemas pueden aquejar a los sectores revolucionarios para los cuales el carácter de “vanguardia” no es una auto-atribución arbitraria sino (quizá además) una situación objetiva, incluso una condición indeseada: su programa está voluntariamente desfasado de la ideología dominante, y por lo tanto va “más allá” –o si se quiere más acá– del sentido común prevaleciente. Ninguna afirmación romántica sobre el “sentimiento de las masas” o “lo que piensa la gente” tiene relevancia aquí pues justamente se trata de exceder el estado de cosas vigente. Pero entonces emerge otro problema que es más delicado incluso que la tentación vanguardista de desarrollar una lógica endógena y autocomplaciente con la identidad “revolucionaria”: no se ha verificado la tesis optimista de Marx sobre la emergencia inevitable de una conciencia de clase cada vez más homogénea.

Con esto no quiero negar las dificultades intrínsecas en la cultura de izquierda tal como se constituyó durante el siglo veinte. Una dimensión específica está dada por la definición de un “dogma” inmodificable. Esa tendencia no es propiamente teológica, sino más bien una formación defensiva ante circunstancias socio-históricas que pueden coagular en *habitus*. En última instancia la misma existencia de un amor a la ortodoxia es seductora ante la ausencia de un movimiento social que fuerce el desarrollo de nuevos pensamientos o la modificación de las ideas rectoras al calor de la acción política. Es fundamental evadir la tentación de explicar el dogmatismo a través de una ingenua historia de las ideas o un psicologismo elemental. En este sentido es preciso pensar cuánto del “sectarismo” se debe a los modelos organizacionales en la política de la izquierda radical; me refiero a las formas partidarias de corte socialdemócrata y leninista.

Por todo lo dicho, creo indispensable problematizar la dimensión “religiosa” atribuida a la izquierda “sectaria” (esto es, revolucionaria y articulada en grupos relativamente pequeños) pues esa concepción entraña consecuencias anti-revolucionarias muy notorias. En realidad, el mencionado ánimo eclesiástico converge con las impugnaciones de las ciencias sociales decimonónicas donde en el reverso de la criminalización y patologización de las sectas en su dimensión socio-política late un liberalismo (incluso socialista) y evolucionismo matizados, pero en todo caso gradualistas: el criminólogo socialista Cesare Lombroso fue un representante de ese punto de vista.[37]



Imagen 5. Los “sectarios” como monstruos incomprensibles: el Club de Acción Neotrotskista Progresista Socialista Radical por la Paz Internacional *versus* el Club Progresista Socialista por la Democracia Internacional a Través de la Acción Radical Prototrotskista. www.civilizeddiscontent.blogspot.com

El gran problema con la mirada modernizante sobre los grupos radicalizados minoritarios consiste en que oscila entre una psicologización (sus problemas son emocionales o psíquicos, su ideología tramita una fragilidad identitaria) o una patologización (el revolucionarismo es delirante, autista, extático), generalmente en combinaciones de ambas. Esas maneras de examinar las “sectas” pertenecen al lenguaje de la puja política e ideológica y no al del estudio riguroso. Es evidente que las condenan de antemano.

Otra consecuencia del enfoque modernizante que ancla los rasgos de las “sectas” a lo religioso es que predica en ellas una *secularización insuficiente*. Encuentra en ellas un obstáculo para lo político como tal, que se constituiría entonces en un terreno tendencialmente laico, emancipado de lo trascendente. Por eso los sectarios son para esta mirada seres del pasado, estúpidos ensoberbecidos con sus simplezas, incapaces de comprender la realidad. Sobre otros temas, quizá esta concepción iluminista y laicizante sea la que con más frecuencia se impugna hoy en la investigación científica. Y con razón, pues supone una bien discutible noción del progreso y caída de lo religioso como paso previo a lo realmente político.

Los análisis de los grupos políticos minoritarios bajo la cifra de la “secta” son insuficientes para las ciencias sociales donde las clasificaciones normativas deben ser puestas en suspenso – pues no es posible eliminarlas completamente– para intentar captar las condiciones de la existencia y acción de los grupos radicalizados. Lo que es quizá inevitable en la acción política real no es siempre adecuado para el análisis científico.

Es que la impugnación modernizante de las “sectas” implica los mismos supuestos que anatematiza. Solo bajo el supuesto de que la política revolucionaria dispone de un asentimiento mayoritario que los grupúsculos malogran, es que *se atribuye excesiva importancia a las sectas en las desventuras de la izquierda*. Solo bajo la presunción de una transparencia de lo real, las convicciones emotivas de la determinación revolucionaria aparecen como un desvarío

alucinado. ¿Por qué la izquierda no puede ser pensada desde lo minoritario en la era histórica del dominio objetivo/subjetivo del capital? ¿Por qué la certidumbre identitaria debe ser negada de la política como un obstáculo anacrónico?

Al respecto ocurre un rebote especular similar al presentado por Toscano sobre el fanatismo del anti-fanatismo: el anti-sectarismo adquiere un tono de ofensa descalificadora y “sectaria”. Quien sermonea a las “sectas” se posiciona desde el sitio de la Iglesia, aunque lo haga en el pedestal de una modernidad presuntamente laica. No voy a considerar sin embargo seriamente “sectarios” a los críticos del “sectarismo” porque asuman las categorías que amonestan. Pienso que es conveniente abandonar el epíteto, el sustantivo y el adjetivo ligado a la “secta” para comenzar a examinar las dimensiones político-culturales de las peripecias organizativas de la práctica revolucionaria. Su función intrínsecamente peyorativa enmascara su función polémica y disminuye su filo analítico.

Con esto no pretendo disolver la dificultad imprecisamente pensada, hasta hoy, bajo los rótulos estigmatizantes del “sectarismo”. Nada más lejano de mi intención que la pretensión de suprimir un *problema real* censurándolo como un falso dilema generado por el mal uso del lenguaje. Es que, justamente porque la derrota histórica de la izquierda revolucionaria impone el alcance minoritario de su estrategia, la reflexión crítica sobre sus problemas endémicos es más urgente que nunca. (En ellos se entrecruzan otras cuestiones decisivas como la organización política, el partido, el frente popular, la vanguardia, la conciencia de clase, la prefiguración, entre muchos otros) Esa reflexión no avanzará mientras conceptos tales como el de “secta” sigan campeando sin un examen riguroso, tanto en el lenguaje corriente de la cultura de izquierda como en los litorales politizados de las ciencias sociales.

Apéndice: Dos intentos de evadir la lógica “sectaria” (Draper y Camatte)

El ensayo de Hal Draper de 1971 sobre la construcción de un “nuevo camino” que evadiera la tendencia a construir “microsectas” partía de una valorización de las concepciones organizativas de Marx después de 1850, momento en que se disolvió la Liga Comunista. Jamás Marx retornaría al intento de constituir un grupo minoritario. En cambio, años más tarde colaboraría en la forja de la Internacional, una organización carente de la pretensión de unidad ideológica y rigurosidad institucional. Por cierto que no estaba en sus protocolos ser “marxista” ni atenerse a ninguna programática precisa, salvo la de propender a la auto-organización de la clase trabajadora. A la vez, Draper señala que un déficit de esa manera de encarar la construcción del “movimiento” –manifiestamente contraria a cualquier “sectarismo”– fue su incapacidad de edificar un “centro político” que permitiera orientar la acción. De allí concluyó que la vía alternativa consistía en construir un “partido” que no deviniera en “secta”.

La “secta” según Draper se sitúa sobre la clase obrera y descansa en una pequeña base sociológica. Desde allí envía activistas para influenciar y aleccionar a la clase. Su objetivo es “ganar” miembros para la “secta”. Una estrategia distinta consiste en el crecimiento a través de la fusión de varias “sectas”. Antes que, como quería Marx para la Internacional, aportar a la auto-emancipación organizada de las masas trabajadoras, la “secta” pretende que se cumplan todos los puntos de su Programa. La “secta” actúa *como si* ya fuera un partido de masas. Lo mismo sucede con sus periódicos “obreros”, que si no son cotidianos pueden ser semanales, quincenales o mensuales, aunque se consideran publicaciones “para las masas”. La escala minúscula torna al núcleo en ritualista, henchido de declaraciones “revolucionarias”, en las que el aislamiento de la clase que dice representar se revierte en contención emocional e ideológica.

Draper planteó el problema del Partido Bolchevique, pues su orientador Lenin es usualmente concebido como un “sectario”, un denostador incansable de “desviaciones”. El problema con esa imagen es que a la vez Lenin condujo a una organización hacia la acción revolucionaria efectiva. Según Draper, el Partido Bolchevique logró su significación histórica pues *nunca se propuso* transitar el camino desde la “microsecta” al partido de masas. Antes que un grupo

cerrado sobre una idea preconcebida se estructuró hacia la intervención en el movimiento de la clase trabajadora y constituyó un “centro político”, una referencia propagandística donde nutrirse de debates y esclarecimientos sobre qué hacer (y no un grupo cerrado, juramentado, que se experimenta en oposición al afuera): el periódico *Iskra*. La tendencia leninista era nítida en sus ideas pero respecto de la política y la clase obrera fue flexible, percibió las complejidades de la acción. Por otra parte, Draper considera la incidencia de las condiciones de clandestinidad en que tuvo que actuar, por lo cual sus circunstancias no deberían ser universalizadas. Ni los bolcheviques, ni los mencheviques, constituyeron “sectas” que disputaban sus miembros. Eran centros políticos, núcleos de propaganda. La creencia de que el tipo bolchevique de partido era una “secta” se consolidó con los llamados “21 Puntos” para la “bolchevización” de los partidos revolucionarios (1920) y alcanzó su clímax en el llamado Tercer Periodo del Comintern (1928-1935). Los partidos debían actuar con una fórmula predefinida y forzar su inserción en una clase trabajadora que suponían liderar. En cambio, Trotsky intentó evadir esa línea en la Oposición de Izquierda, para derivar en opciones también sectarias tras su derrota política en la URSS.

De acuerdo a Draper la vía adecuada para eludir el devenir “sectario” consistía en construir centros políticos de propaganda –publicaciones y cuadros activistas que explicaran ideas, posiciones–coadyuvantes a la forja un futuro partido socialista revolucionario; no debía construirse mini-partidos que inexorablemente se convertían en “sectas”.

Otra intervención sobre el problema de los grupúsculos revolucionarios (*rackets*) fue objeto en la misma época del texto de Draper: en una carta de 1969 Jacques Camatte y Gianni Collu reflexionaron sobre las tendencias a la oposición particularista de núcleos del activismo. Lo hicieron en una línea de pensamiento distinta a la vista en los párrafos precedentes; pues si Draper pensó la cuestión en términos de intereses y formas, Camatte/Collu lo formularon según una argumentación sostenida en la crítica marxista de la lógica del capital. En verdad desde el análisis de Camatte/Collu el razonamiento draperiano aparece como preso de una noción de relaciones sociales previas a la imposición de dicha lógica, una sociabilidad de “circulación mercantil simple” en que la política se esfuerza por subsanar los desfases en los intercambios. Por el contrario, el enfoque sobre una lógica *social* incorpora al proletariado antes pensado como exterior y enfrentado a la burguesía. La forma-grupo minoritaria es en parte el resultado de la integración de la clase obrera al capitalismo, eliminando la esperanza antes vista del pasaje de la “secta” al “movimiento de clase”.

Para Camatte/Collu la imposición del orden mercantil capitalista, ese “fetichismo” que hace a los individuos enfrentarse como objetos intercambiables (y por ende antagónicos) no exime a los capitalistas *ni a los grupos revolucionarios*. Puesto que el capital ha neutralizado a la clase obrera, y aún al marxismo, los sectores revolucionarios devienen “bandas” –Camatte/Collu no utilizan el término “secta” sino para referir a la época de Marx– enfrentadas con similares peroratas en una competencia “obscena” que, sin embargo, no las distingue en su ser (“on a les bandes qui s’affrontent en une concurrence obscène, véritables rackets rivaux dans le bavardage mais identiques dans leur être”).

Así las cosas cada grupo (“bande”) se constituye como núcleo dual donde un jefe comanda una comunidad forjada como sujeto frente a un exterior objetivo. E intenta –a través de sus revistas, volantes y acciones– captar los individuos externos a su programa. Les promete integrarse en las jerarquías de la *clique*, y reproduce con ello una forma psicológica propia de la sociedad capitalista. El individuo se identifica con el grupo y se opone a la realidad que dice transformar. La fuerza identificatoria depende de las “diferencias” entre grupúsculos, los que ingresan en una confrontación de “prestigios” y particiones incesantes. Separado de la clase (como recordé, también incorporada por el capital como “fuerza de trabajo”), el grupo deviene especulativo, basa su posición en la ostentación de sapiencia teórica de la que presume evidentes derivaciones prácticas. Y tal como en la empresa privada la disidencia amenaza con poner en la calle al disidente, lo mismo sucede con los debates reales en el grupo. El discutidor es un traidor o un débil ideológico.

La dinámica de los grupos pequeños no hace para Camatte/Collu sino reproducir en el plano “político” la separación capitalista-fetichista entre individuo y sociedad. La “banda política” es una “comunidad ilusoria” en tanto forma de sociedad. No sucede entonces que “la emancipación de los trabajadores será la obra de los trabajadores mismos”, sino que dependerá de la prolongación del grupo al todo social. Mas sucede que las *rackets* o bandas son el modo en que se gestionan detalles de la dominación del capital; por ejemplo, las bandas también están en el Estado y en las grandes empresas capitalistas. Ellas no son el principio explicativo sino la manifestación de una lógica objetiva. La crítica de las bandas es una crítica del capital. Pero de allí también se deriva la crítica de los grupúsculos de la izquierda “revolucionaria”.

En eso sí como Draper, Camatte/Collu recuperan entonces al Marx posterior a la ruptura de 1850 con la Liga de los Comunistas. Es imprescindible evitar toda formación de grupúsculos, el comunismo solo puede ser el auto-movimiento de la clase obrera real, sin pedagogismos. Para Marx la noción de una “conciencia” advenida al proletariado desde el “exterior” –una “vanguardia”– no constituía un problema real. Refiriendo a Rosa Luxemburg, Camatte/Collu destacan que solo “la creatividad de las masas” puede acometer su propia emancipación.

Posteriores aclaraciones de Camatte destacaron que el análisis recién reseñado en modo alguno pretende disolver los grupos para recalcar en una especie de individualismo crítico de corte stirneriano, ni es “antiorganizacional”. La postura de Marx en la Internacional –otra vez como Draper– es la brújula para una época en que el lazo social capitalista no opera de la misma manera, y donde la clase obrera ya no puede ser pensada como sujeto esencial destinado a cumplir inexorablemente una vocación revolucionaria.

Una importante cantera de conceptos se vincula con los brevemente comentados textos de Draper y Camatte/Collu. Son escritos políticos que no pretenden realizar una revisión conceptual e histórica detallada. Lo que está en disputa en ellos es la universalidad de la forma-partido heredada del ciclo leninista, o más bien el modo en que se impuso tras la estalinización del comunismo, y de las formas reflejas que adoptó en otras líneas de la izquierda que incluso debatieron –e incluso combatieron– con el estalinismo (por ejemplo el trotskismo y el maoísmo). Pero también la concepción del sujeto revolucionario, de la función de la organización política, entre otros. Sobre todo desde el análisis de Camatte/Collu la problemática de los grupos pequeños es inscripto en la realidad social capitalista y no reclusa en un sótano religioso. Por ende provee algunas indicaciones –todavía balbuceantes– sobre el dilema de la práctica revolucionaria en la sociedad capitalista avanzada.

Notas:

[1] Nacido en Argentina, en 1971, es historiador y ensayista. Doctor por la Universidad de Buenos Aires y por la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (Francia). Es Investigador Adjunto en el CONICET, e Investigador Asociado en el Centro de Investigaciones Filosóficas. Integra el colectivo editor de *Herramienta. Revista de Teoría y Crítica Marxista*. Entre sus últimos libros se cuentan: *Freud y el problema de la historia* (2007), *Historia crítica de la historiografía argentina, vol. 1* (2009), *Los muchachos peronistas* (2011), *Crónica sentimental de la Argentina peronista* (2013), y en colaboración con Nicolás Quiroga, *El hecho maldito. Conversaciones para otra historia del peronismo* (2012); ha compilado con Paula Halperin, *Cuerpos, géneros e identidades* (2000); con Mauro Vallejo, *Inconsciente e historia después de Freud* (2010); con N. Quiroga, *Asociaciones y política en la Argentina del siglo XX* (en prensa). [Agradezco lecturas de Alberto Toscano y Ricardo Melgar Bao a versiones previas de este texto; naturalmente soy el único responsable de sus posturas, errores y omisiones].

- [2] Una defensa anarquista del sectarismo como intransigencia revolucionaria ante el dominio social en “Secta y sectarismo”, en *La Protesta*, Buenos Aires, año XVIII, nº 2.325, 1º de septiembre de 1914, p. 2. Debo esta referencia a Alejandro Belkin.
- [3] Se estipula el mismo sesgo peyorativo en Uña Juárez y Hernández Sánchez (2004:1.267). Y en Giner, Lamo de Espinosa y Torres (2006:755), donde se dice que: “En el lenguaje popular tiene connotaciones peyorativas, referentes al carácter desviado de las doctrinas, a la manipulación de sus miembros y a su secretismo”.
- [4] *Encyclopedia of Marxism*, disponible en www.marxists.org/glossary/frame.htm. Es interesante que la entrada sobre “sectarismo” sea acompañada por la de “oportunismo”. Esa polaridad tiene una extensa presencia en los lenguajes políticos de la izquierda “marxista-leninista” de orientación estalinista.
- [5] Ver la entrada “Sectarianism” en *The Great Soviet Encyclopedia* (1979). Luego de identificar al “sectarismo maoísta” agrega: “Tendencias sectarias también emergieron en la forma de varios movimientos neotrotskyistas, anarquistas, anarco-sindicalistas, y otros movimientos ultraizquierdistas, especialmente en América Latina”.
- [6] K. Marx y F. Engels, *Die deutsche Ideologie*, en *Marx/Engels Werke* (en adelante *MEW*), vol. III, p. 35.
- [7] K. Marx y F. Engels, *Manifesto of the Communist Party*, en *Marx/Engels Collected Works* (en adelante *MECW*), vol. VI, 1976, p. 497. Cursiva mía. Esta traducción al inglés del *Manifiesto*, la más conocida, fue realizada por Samuel Moore en 1888 y revisada por el propio Engels.
- [8] K. Marx y F. Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei*, en *MEW*, vol. IV, p. 474.
- [9] F. Engels, “The Free Trade Congress at Brussels”, en *The Northern Star*, nº 520, 9 de octubre de 1847, en *MECW*, vol. VI, p. 290.
- [10] F. Engels, “Der Freihandelskongreß in Brüssel”, en *MEW*, vol. IV, p. 305.
- [11] K. Marx-F. Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei*, ob. cit., p. 491.
- [12] F. Engels, *Die deutsche Bauernkrieg*, en *MEW*, vol. VII, pp. 345-346.
- [13] Esta postura persiste en los capítulos dedicados por Leo Kofler a las sectas religiosas en su obra *Zur Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft* (1948); en el mismo sentido el tratamiento de las “sectas obreras” en Hobsbawm (1959); y en Thompson (1963).
- [14] K. Marx, “Kirchliche Agitation - Eine Demonstration im Hyde Park”, en *Neue Oder-Zeitung*, 28 de junio de 1855, en *MEW*, vol. XI, pp. 322-327.
- [15] De K. Marx a J. B. von Schweitzer (borrador de la carta), 13 de octubre de 1868, en *MEW*, vol. XXXII, p. 568.
- [16] *Ibidem*.
- [17] De K. Marx a F. Engels, 10 de octubre de 1868, en *MEW*, vol. XXXII, p. 180.
- [18] De F. Engels a L. Kugelmann, 10 de julio de 1869, en *MEW*, vol. XXXII, pp. 620-621.
- [19] K. Marx, “Der Generalrat an den Föderalrat der romanischen Schweiz”, *circa* 1º de enero de 1870, en *MEW*, vol. XVI, p. 390: “Schweitzer ha incluso explicado extensamente en su periódico (*Social-Demokrat*) por qué la organización lassalleana no podía unirse con la Internacional sin destruirse a sí misma; sin saberlo, estaba hablando la verdad. Su organización artificial y sectaria está totalmente opuesta a la organización histórica y espontánea de la clase obrera”.
- [20] K. Marx, “Konfidentielle Mitteilung”, 28 de marzo de 1870, en *MEW*, vol. XVI, p. 418.
- [21] De K. Marx a L. y P. Lafargue, 18 de abril de 1870, en *MEW*, vol. XXXII, p. 671.
- [22] “Resolutions of the Conference of the Delegates of the International Working Men’s Association”, en *Marx/Engels Gesamtausgabe (MEGA)*, vol. 22, I, pp. 339-340.
- [23] “Yo lo veo como el único comitista, en Inglaterra o en Francia, quien trata los momentos de cambio histórico (crises) no como un sectario sino como un historiador en el mayor sentido de la palabra”. K. Marx a E. Beesly, 12 de junio de 1871, en *MEW*, vol. XXXIII, p. 228.
- [24] De K. Marx a F. Bolte, 23 de noviembre de 1871, en *MEW*, vol. XXXIII, p. 328.
- [25] K. Marx, “Der Bürgerkrieg in Frankreich”, en *MEGA*, ob. cit., p. 206.

- [26] F. Engels, "Bericht über die Allianz der sozialistischen Demokratie, vorgelegt dem Haager Kongreß im Namen des Generalrats", 1872, en *MEW*, vol. XVIII, pp. 138 y ss.
- [27] Sin embargo, ver Tarcus (1998/1999).
- [28] K. Marx y F. Engels, "Die angeblichen Spaltungen in der Internationale. Vertrauliches Zirkular des Generalrats der Internationalen Arbeiterassoziation", escrito entre enero y marzo de 1872 (retoma algunos textos escritos con anterioridad para la Internacional), en *MEW*, vol. XVIII, p. 34.
- [29] K. Marx y F. Engels, "Die angeblichen Spaltungen in der Internationale", ob. cit.
- [30] K. Marx y F. Engels, "Die angeblichen Spaltungen in der Internationale", ob. cit.
- [31] F. Engels, "Die europäischen Arbeiter im Jahre 1877", en *The Labor Standard*, marzo de 1878, *MEW*, vol. XIX, pp. 129 y ss.
- [32] F. Engels, "Zur Wohnungsfrage" (1872-1873), en *MEW*, vol. XVIII, pp. 209-287.
- [33] Análisis recientes en Mesa (2004), Martín (2014).
- [34] De F. Engels a L. Lafargue, 10 de mayo de 1890, en *MEW*, vol. XXXVII, p. 404.
- [35] De F. Engels a K. Kautsky, 12 de agosto de 1892, en *MEW*, vol. XXXVIII, p. 442.
- [36] Un artículo político (Crawford, 1997) que intenta comparar los rasgos de la secta política y la religiosa no hace sino revelar la arbitrariedad del contraste en tanto que tal.
- [37] Por ejemplo: Lombroso y Laschi (1890); Lombroso (1897); Tarde (1901).

Fuentes y bibliografía

- Anderson, Kevin B. (2010), *Marx at the Margins. On Nationalism, Ethnicity, and Non-Western Societies*, Chicago, Chicago University Press.
- Aricó, José (1980), *Marx y América Latina*, México, Folios Ediciones.
- Arlotti, Raúl (2003), *Vocabulario técnico y científico de la política*, Buenos Aires, Dunken.
- Bensaïd, Daniel (2009), "Puissances du communisme", en *Contretemps*, nº 4.
- Bensussan, Gérard, y Georges Labica, eds. (1999), *Dictionnaire critique du marxisme*, París, Quadrige-PUF.
- Berger, Peter (1954), "The Sociological Study of Sectarianism", en *Social Forces*, vol. 51, nº 1-2.
- Camatte, Jacques, y Gianni Collu (1969), "Sur l'Organization", en J. Camatte, *Capital et Gemeinwesen*, París, Spartacus, 1976.
- Crawford, Ted (1997), "Political and Religious Sectarianism: A Comparison and Contrast", en *New Interventions*, vol. 8, nº 1.
- Draper, Hal (1971), *Toward a New Beginning. On Another Road. The Alternative to the Micro-Sect*, disponible en www.marxists.org.
- Giner, Salvador, Emilio Lamo de Espinosa y Cristóbal Torres, eds. (2006), *Diccionario de sociología*, Madrid, Alianza.
- Hillmann, Karl-Heinz (2001), *Diccionario enciclopédico de sociología*, Barcelona, Herder.
- Hobsbawm, Eric (1959), *Primitive Rebels. Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Centuries*, Manchester, Manchester University Press.
- Kofler, Leo (1948), *Zur Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft*, Halle, Mitteldeutsche Druckerei und Verlagsanstalt.
- Lenin, *Complete Works*, Moscú, Progress Publishers.
- Lombroso, Cesare (1897), *L'uomo delinquente in rapporto all'antropologia, alla giurisprudenza ed alla psichiatria (cause e rimedi)*, Turín, Fratelli Bocca.
- Lombroso, Cesare, y Rodolfo Laschi (1890), *Il delitto politico e le rivoluzioni*, Turín, Fratelli Bocca.
- Marx/Engels Collected Works*, Londres, Lawrence & Wishart, 1975-2005.
- Marx/Engels Gesamtausgabe (MEGA²)*, Berlín, Dietz, 1975- .
- Marx/Engels Werke*, Berlín, Dietz, 1956-1990.
- Mesa, Ciro (2004), *Emancipación frustrada. Sobre el concepto de historia en Marx*, Madrid, Biblioteca Nueva.

Martín, Facundo N. (2014), *Marx de vuelta. Hacia una teoría crítica de la modernidad*, Buenos Aires, Editorial El Colectivo.

O'Toole, Roger (1977), *The Precipitous Path. Studies on Political Sects*, Toronto, Peter Martin.

Prat, Joan (1997), *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre las sectas religiosas*, Barcelona, Ariel.

Rayner, Stephen Frank (1979), *The Classification and Dynamics of Sectarian Forms of Organisation: Grid/Group Perspectives on the Far-Left in Britain*, tesis doctoral, University College London.

Schoeck, Helmut (1985), *Diccionario de sociología*, Barcelona, Herder.

Serra Gómez, Manuel (2005), *Diccionario enciclopédico de las sectas*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

Shanin, Theodor (1984), *Late Marx and the Russian Road. Marx and the "Peripheries of Capitalism"*, New York, Monthly Review Press.

Tarcus, Horacio (1998/1999), "La secta política. Ensayo acerca de la pervivencia de lo sagrado en la modernidad", en *El Rodaballo*, nº 9.

Tarde, Gabriel (1901), *L'Opinion et la foule*, París, F. Alcan.

Thompson, Edward P. (1963), *The Making of the English Working Class*, Londres, V. Gollancz.

Toscano, Alberto (2010), *Fanaticism. On the Uses of an Idea*, Londres-Nueva York, Verso.

Troeltsch, Ernst (1912), *Die Soziallehren der christlichen Kirche und Gruppen*, Tubinga, Mohr.

Trotsky, León (1973), *Writings*, Nueva York, Pathfinder Press.

Uña Juárez, Octavio, y Alfredo Hernández Sánchez, dirs. (2004), *Diccionario de sociología*, Madrid, ESIC Editorial.

Weber, Max (1947), *Wirtschaft and Gesellschaft*, Tubinga, Mohr.

Cómo citar este artículo:

ACHA, Omar, (2014) "La "secta" como concepto problemático en la cultura política de la izquierda: notas para una exploración", *Pacarina del Sur [En línea]*, año 5, núm. 21, octubre-diciembre, 2014. ISSN: 2007-2309.
Consultado el Lunes, 15 de Enero de 2018.

Disponible en Internet:

www.pacarinadelsur.com/index.php?option=com_content&view=article&id=1025&catid=14.