



Introducción
al **PODER**
POPULAR
(EL SUEÑO DE UNA COSA)

MIGUEL MAZZEO

República Bolivariana de Venezuela

Fundación Editorial



elperroylarana

COLECCIÓN

alfredo maneiro
Serie
Pensamiento Social





Introducción

al PODER

POPULAR

(EL SUEÑO DE UNA COSA)

MIGUEL MAZZEO

MINISTERIO
OPC
DEL PODER POPULAR
PARA LA CULTURA

**MISIÓN
CULTURA**
CORAZÓN ADENTRO

COLECCIÓN

alfredo maneiro

Serie

Pensamiento social

Caracas, Venezuela 2016

República Bolivariana de Venezuela

Fundación Editorial



elperroylarana

© Miguel Mazzeo

© Fundación Editorial El **perro** y la **rana**, 2016

Centro Simón Bolívar, Torre Norte, piso 21, El Silencio,

Caracas - Venezuela / 1010

Teléfonos: 0212-7688300 / 7688399

Correos electrónicos:

atencionalescritorfepr@gmail.com

comunicacionesperroyrana@gmail.com

Páginas web:

www.elperroylarana.gob.ve

www.mincultura.gob.ve

Redes sociales:

Twitter: @perroyranalibro

Facebook: Editorial perro rana

Edición

Lenin Brea

Corrección:

Vanessa Chapman

Diseño de portada:

Jenny Blanco

Diagramación:

Hernán Rivera

Hecho el Depósito de Ley

Depósito legal lf4022015300235

ISBN 978-980-14-2957-9



Gobierno Bolivariano
de Venezuela

Ministerio del Poder Popular
para la Cultura



La Colección Alfredo Maneiro, Política y sociedad, publica obras puntuales, urgentes, necesarias, capaces de desentrañar el significado de los procesos sociales que dictaminan el curso del mundo actual. Venezuela integra ese mundo en formación, de allí la importancia del pensamiento, la investigación, la crítica, la reflexión, y por ende, de las soluciones surgidas del análisis y la comprensión de nuestra realidad.

Firmes propósitos animan a esta colección: por una parte, rendir homenaje a la figura de Alfredo Maneiro, uno de los principales protagonistas de los movimientos sociales y políticos que tuvieron lugar en Venezuela durante los duros y conflictivos años sesenta, y por la otra, difundir ediciones de libros en los cuales se abordan temas medulares de nuestro tiempo.

Pensamiento Social: es un espacio para el debate teórico en torno al ideario económico, político y social que ha perfilado el devenir histórico latinoamericano y caribeño. Igualmente sirve para la exposición y profundización del espíritu emancipador de nuestro continente.

Entonces se pondrá de manifiesto que el mundo tiene, desde hace largo tiempo, el sueño de una cosa, de la que solo hace falta que posea la conciencia para poseerla realmente.

CARLOS MARX
Carta a Ruge, 1843

SOBRE EL AUTOR

Se llama Miguel y su palabra es un camino ancho, abierto. Nació y creció en Lanús, al sur de Buenos Aires, ahí donde se reúnen desesperanzas, alegrías y resistencias. Tal vez por eso parece tímido, ríe grande y tiene siempre la mano abierta sobre la amistad.

Muchos lo hemos conocido a lo largo de estos años. En mi caso fue en el 2007, una mañana de sábado de invierno en un barrio porteño. Estábamos reunidos sesenta compañeros y compañeras para un taller de formación política. Ese día hablaba Miguel. El asunto a dilucidar: el Estado.

Así, varias generaciones militantes. Una, cerca del 2004, cuando se conformaba el Frente Popular Darío Santillán. Otra, al inicio de este siglo, cuando transcurría la época de la lucha frontal contra el neoliberalismo, cuando los cortes de rutas y la política volvían desde abajo. Pero también antes, pasando los mediados de los noventa, en las Cátedras Libres sobre el Che, América Latina y Movimientos Sociales, en las universidades de La Plata, Buenos Aires y Mar del Plata.

De eso pueden hablar cientos de jóvenes, y más, miles. También sus libros. Ahí están marcadas reflexiones, debates, encrucijadas históricas: el movimiento piquetero, los usos del poder popular, la nación, los roles de los intelectuales, para nombrar algunos ejemplos. Con él regresan hombres como John William Cooke, José Carlos Mariátegui, Antonio Gramsci. Lo hacen de su mano, para interpelarnos, traernos raíces, empujarnos a más.

Porque Miguel se hizo en las preguntas colectivas de cada época que le tocó atravesar. Y no buscó las respuestas encerrado en un aula, en un cuarto de cómoda soledad, como algunos –demasiados– pensadores. No, fue a recogerlas en las asambleas barriales, en el ejemplo que dejó Darío Santillán –asesinado el 26 de junio del 2002 por los defensores del sistema del hambre– en los debates de los movimientos populares de Argentina, y aquí, en el cielo al alcance de la mano que es la Revolución Bolivariana.

Y no se armó de sus respuestas para conseguir cargos académicos, ascender y figurar como intelectual crítico-domesticado. Él no. Con cada una de sus respuestas regresó a debatir en plenarios, foros de pensamiento crítico, dando talleres de formación en espacios de organización popular –también en Venezuela y en Brasil–, abriendo nuevas preguntas, obligando a pensar –desde adentro de los movimientos– un poco más allá.

Miguel no escribe para elogiar lo que se hace bien. Lo reconoce, sí, y desde allí parte, pero sobre todo desafía, cuestiona la comodidad que a veces dan los aciertos, advierte sobre peligros, critica con transparencia, formula las inquietudes que aparecerán algunos años más tarde en un espacio de militancia (el que en Argentina se ha denominado como “nueva nueva izquierda” o “izquierda por venir”, aquel que tiene una marca fundacional central en la rebelión popular del 19 y 20 de diciembre de 2001).

Es que forma parte de aquellos que han decidido –y lo mantuvieron– buscar el desenlace colectivo, “el sueño de una cosa”, abrir las puertas de un proceso de cambio radical. Por eso se pregunta una y otra vez qué es el poder, la contrahegemonía, la autonomía, una transición al socialismo, un gobierno popular, qué enseña por ejemplo la experiencia del Chile de Allende y los trabajadores, por qué su caída.

Y hay una cosa de Miguel que es bueno decir: es compañero. No mira como quien ha sido puesto en el lugar del saber que aleja –hacia arriba, claro–, del inaccesible, de la persona que se sabe respetada y cultiva esa distancia. No, antes que todo es eso, compañero, el que acepta con gusto el mate acompañado de una duda,

escucha, explica, tiene frío y calor con los demás. De ahí a la amistad todo sucede de manera sencilla.

Así es que tantos lo conocemos. Así es que sus textos hablan tan de cerca, interpelan al militante, a las organizaciones, “rascan donde pica”, como escribió una vez Eduardo Galeano, y eso tanto en Argentina como en Venezuela, porque Miguel escribe desde el ideario del destino común nuestroamericano.

Por eso las páginas de este libro, que presentan conclusiones alcanzadas luego de años de transitar por las luchas de las clases subalternas –de militar en ellas–, tienen una vigencia que se renueva una y otra vez. Porque aquel “asunto a dilucidar” –el Estado– en esa mañana de invierno vuelve junto a la pregunta clave acerca de las posibles, necesarias y prohibidas relaciones que con él debe tener el poder popular, ese poder estratégico al que nos introduce en este libro, del que explicará –para nuestro desafío militante– que es el medio y el fin a la vez.

Muchas más cosas se podrían seguir diciendo de Miguel. Por ejemplo, que es apasionado por la poesía –con especial admiración hacia Arthur Rimbaud–, hincha del equipo de fútbol de Lanús, que viajeros, compañeros, extraviados y buscadores han encontrado en su casa un lugar adonde desean volver. Que seguirá estando del lado de los que saben resistir y ensayar, que no se conforman, que convidan.

Es Miguel entonces. El compañero; el escritor; el amigo. Del que se esperan siempre los nuevos libros, el debate sincero, las reflexiones que nos permiten vernos, repensarnos, el que trae la palabra que nuevamente se hace camino ancho, abierto.

MARCO TERUGGI
Caracas, enero de 2014

PRÓLOGO A LA PRESENTE EDICIÓN: EL SUEÑO DE UNA ÉPOCA

Tienen ustedes en sus manos una carta de navegación para adentrarse en las agitadas aguas de la política revolucionaria del siglo XXI. Ni más ni menos.

Si esta *Introducción al poder popular*, subtitulada *El sueño de una cosa*, no circula más entre nosotros, si no es leída y discutida con más frecuencia por quienes nos decimos militantes, será porque seguimos siendo presas fáciles de las fuerzas que controlan el mercado intelectual global, porque preferimos leer a la moda y presumir de un cosmopolitismo mal entendido, o simplemente por pereza: porque nos conformamos con unas pocas lecturas que resumirían todo lo que hace falta saber para cambiar el mundo.

Como ya lo deja claro el párrafo anterior, y más allá del lugar común, *Introducción al poder popular. El sueño de una cosa* es un libro necesario. De no haber sido escrito por Miguel Mazzeo, alguien más tendría que haberlo hecho, lo que por cierto no le resta ningún mérito al autor, todo lo contrario. Es, me parece, un libro-síntesis, una obra que recoge el espíritu de una época, o, para decirlo con más precisión: el espíritu de un cambio de época.

Miguel Mazzeo se ha propuesto realizar “una crítica a los fundamentos teóricos del antiguo régimen emancipatorio” o, dicho de otra forma, “aportar al proceso colectivo de construcción de una teoría para la emancipación social”. No solo lo logra, sino que

además convierte al lector en cómplice de una búsqueda apasionada, afanosa, sin descanso, porque como dice el mismo Mazzeo hacia el final del libro, “hay situaciones que merecen ser atendidas con cierta celeridad”.

Ese vértigo, esa pasión alegre del militante exigido por las circunstancias, que busca soluciones inmediatas y respuestas concretas y, mejor aún, más alegre aún, esa imperiosa necesidad de dejar registro de lo que el poder popular ha descubierto o resuelto ya, llenan las páginas de este libro, y hacen mucho más grata su lectura.

¿Qué decir, ya no de lo conquistado, sino de todo lo que es capaz de aspirar, crítica radical de los presupuestos del régimen emancipatorio de la izquierda tradicional mediante, el poder popular en Nuestra América, una vez que ha comenzando a plantearse de manera correcta varios de los problemas fundamentales de nuestro tiempo?

La política revolucionaria del siglo XXI es la resultante de ese territorio ya conquistado, pero sobre todo expresión del horizonte que se asoma una vez que se ha producido tal avance.

Mal haríamos quienes militamos en este tiempo conformándonos con menos, y renunciando a los misterios y certezas de lo que Mazzeo llama un “nuevo universo teórico-político”.

En concreto, Mazzeo aporta:

1. Una sólida base conceptual, un piso donde pararnos (y no un techo, como sucede con los manuales), un punto de apoyo, lo que vale en particular para conceptos fundamentales como pueblo (“... la subjetivación (...) de una parte concreta de la clase que vive de su trabajo, que se rebela contra el orden establecido y asume el proyecto universal de una sociedad democrática, justa e igualitaria y que busca articularse con otras partes concretas”); poder (“... un poder que prescinde de los argumentos tautológicos y de la razón cínica (...) un poder de mando puesto en común, democratizado, junto con el poder de deliberación y el poder de decisión (...) un poder no absolutizado que no tiene como objetivo la obediencia, sino hacer

respetar la palabra del oprimido"); y poder popular ("... es más la constatación y la condición de posibilidad de una sociedad mejor que la construcción romántica y en pequeña escala de la sociedad imaginada como perfecta y aislada"). No es poca cosa: en la definición de estos conceptos se juega la vitalidad del nuevo régimen emancipatorio.

2. Un punto de partida ineludible, al plantear la necesidad de tomar en cuenta lo que llama dinámicas de autonomía y soberanía ("... un proyecto emancipador, para consolidarse, debe ejercer las formas de mando específicas de dinámicas de la autonomía y del poder popular en el marco de las dinámicas de soberanía"), lo que nos permite, entre otras cosas, evitar una cantidad importante de imposturas y equívocos relacionados con el Estado. Un análisis sobre las distintas concepciones del poder popular: a) "El poder popular como medio para un fin (la concepción instrumentalista)"; b) "El poder popular como medio sin fin: una posición a medias dialéctica (es decir, antidialéctica) y otras asumida como lisa y llanamente antidialéctica"; y c) "El poder popular como medio y como fin a la vez o la desactivación de la dicotomía". La concepción instrumentalista se resumiría como "poder sin amor". La segunda concepción equivaldría al "amor sin poder". La tercera correspondería al "amor con poder". Las páginas en que se detiene a analizar la tercera concepción, superada la dicotomía medios-fines, son tal vez las más extraordinariamente lúcidas de todo el libro. En mi opinión, el "amor con poder" vendría a ser la columna vertebral del nuevo régimen emancipatorio. La experiencia de la Revolución Bolivariana y los desafíos que enfrenta su sujeto protagonista, el pueblo chavista, confirman una y otra vez los planteos de *Introducción al poder popular. El sueño de una cosa*. Así, por ejemplo, la reflexión sobre los severos límites de los partidos que funcionan de acuerdo con la concepción instrumentalista del poder popular parece hecha teniendo en mente al Partido Socialista Unido de Venezuela y, más allá, a cualquier partido de la izquierda venezolana. Igualmente, el análisis que hace del clientelismo describe el proceder de la burocracia política que tiene el control de estos partidos, y de parte

importante del funcionariado. También nos ayuda a comprender por qué las comunas despiertan tanta animadversión entre burócratas y funcionarios: no es por ser experimentos “utópicos”, irrealizables, impotentes, como tanto les gusta decir, sino precisamente porque son la nueva sociedad en potencia, prefigurada en el *topos* por el poder popular.

Escribe Mazzeo:

El horizonte libertario y las formas invariantes del proyecto comunista pueden concebirse –en los términos del joven Marx en una carta a Ruge de 1843– como “el sueño de una cosa” que el mundo posee desde tiempos inmemorables, pero una “cosa” que solo se puede poseer efectivamente si la conciencia la posee.

Pues bien, puede decirse con toda propiedad que Chávez y el pueblo revolucionario venezolano hicieron suyo ese sueño. Lo poseyeron.

Para realizar el sueño de la época, de esta época de cambio, toca cambiar con la época. Dejar atrás, definitivamente, viejas formas de pensar y actuar el cambio revolucionario, que lo que hacen es impedirlo. Teniendo esto en mente hay que leer este libro de Miguel Mazzeo.

REINALDO ITURRIZA LÓPEZ

Maracay, 21 de septiembre de 2016

PRÓLOGO A LA PRIMERA EDICIÓN

En una época donde una suerte de “inflación” de la retórica lleva a que praxis ubicadas en las antípodas reivindiquen para sí el término poder popular, usándolo incluso como justificación de prácticas de cooptación desarrolladas desde el aparato estatal, nunca más necesaria la búsqueda que impulsa el ensayo de Miguel Mazzeo: “Intentar una delimitación del concepto, una definición mínima de un concepto que se presenta elástico y multiforme”.

La palabra de Miguel, su lógica de razonamiento, el recorrido que sugieren sus interrogantes, sus dudas y certezas –que son en su sentido más íntimo las de quien esto escribe– no remiten a las reflexiones ocasionales de un intelectual en soledad. No lo es aun cuando, como él mismo afirma, su escritura está urgida por la “configuración de la soledad que sucede a los momentos de reflujo de las clases subalternas”. No puede serlo porque la soledad que el autor nos describe es siempre colectiva, nunca individual. Es la soledad de quienes añoramos las irreverencias, el estado de urgencia y de invención, de desmesura e interrogantes, de sueños y broncas de las jornadas de 2001 y 2002, suerte de oasis para aquellos que atravesamos la chatura y la denigración de los 90, aunque ubicado en un desierto repleto de espejismos.

Pero el texto que nos ocupa no propone un ejercicio de nostalgia, típico de esas charlas de veteranos que se recluyen para recordar sus batallas y sus glorias –reales o no–, o de un lamento póstumo

tras la derrota. Muy por el contrario, quienes tuvimos expectativas en aquellas jornadas pero nos negamos rotundamente a ver en ellas una suerte de entrenamiento prerrevolucionario, vemos en estas páginas aflorar nuevamente las múltiples riquezas de los ejercicios de rebeldía. Aquí están, aunque invisibilizados desde el poder y desde los omnipresentes medios masivos de comunicación, tozudamente permanecen, subterráneamente se agitan, por cauces más ocultos continúan acicateando a los dominados. Se niegan a desaparecer. De esos procesos se nutre la escritura del autor. En ellos encuentra su savia y se alimenta, por ellos y desde ellos habla. Observándolos, Miguel se anima a imaginar otros mundos apenas esbozados, mundos casi inexistentes pero que, parafraseando a Paul Éluard, sin embargo están en este mundo.

Enfrentándose a una racionalidad opresiva, en sus versiones de derecha e izquierda, se arriesga a recuperar todas las dimensiones puestas en juego en la reconstrucción de una subjetividad revolucionaria, dimensiones que, por lo general, suelen ser amputadas por las diversas ortodoxias. Este libro nos habla de la utopía y de todo aquello que nombra lo que apuntala y proyecta una amplia diversidad de prácticas y reflexiones de las clases subalternas.

El trabajo es una invitación a recorrer la especificidad de lo político-revolucionario y la necesidad de construir una herramienta política popular de nuevo tipo, no alienante ni alienada. Dicha tarea necesariamente plantea una polémica a tres bandas.

En primer lugar, con quienes transformaron al marxismo en un dogma hueco y sin vida, en un "saber" petrificado, en una receta mágica apta para cualquier circunstancia. Con quienes absolutizaron una realidad histórica concreta, una herramienta, e hicieron del "partido revolucionario" un conjunto de mecanismos de control y no de subversión.

Luego, contra una suerte de neopopulismo tardío que busca burguesías nacionales en el grupo Techint y la familia Rocca y, sin sonrojarse, se atreve a proponer como sueño y paradigma un neodesarrollismo con mano de obra barata y la permanencia de la desigualdad social más pesada que conoció nuestro país. Un

neopopulismo que en sus versiones más “combativas” concibe cambios exclusivamente a través del aparato del Estado, y entiende la acción política como la invención de “maniobras” estratégicas que convocan a las masas solo en función de apoyo, jamás como sujeto protagónico y consciente. Un neopopulismo que añora la imposible reinención del “luche y vuelve” que los devolverá a la edad dorada perdida.

Finalmente, contra una especie de autonomismo extremo que reniega de toda centralización; que en la pervivencia de las formas organizativas de las clases populares ve esencias burocráticas y socialismos reales en potencia; que desconfía de todo intento de síntesis de las luchas de los explotados y atenta contra ellas; que reduce a la impotencia toda práctica prefigurativa de nuevas relaciones sociales reduciéndola a su “situación”.

Estas concepciones no son meras líneas externas respecto de los movimientos populares, identificables exclusivamente en los rótulos y siglas correspondientes a las organizaciones políticas. Se trata de concepciones que, en muchos casos, perviven dentro de los movimientos, incluso en los que han ido más lejos en sus reflexiones críticas. En el marco de esta polémica, Miguel nos propone un elemento nodal para la construcción de poder popular: desactivar la dicotomía medios y fines para instituir una política instituyente de conflictos, en tensión permanente.

Se trata de concebir la política como apuesta y renunciar a la política como saber previo, externo, objetivado. Una política que nos exige la construcción ininterrumpida de síntesis provisorias y de nuevas relaciones sociales que anticipen la sociedad socialista venidera. La elaboración de una estrategia donde no se renuncia a la posibilidad de resignificar el Estado, para lograr que este, al menos, no contribuya tanto con el “ecosistema hostil” que es el capitalismo y desarrolle políticas que apuntalen a los movimientos sociales, pero donde a su vez estos no sean subsumidos en la maquinaria estatal. Una política que sintetice las dinámicas de soberanía y autonomía pero que mantenga la tensión-contradicción con el Estado porque su fin último debe ser la sociedad sin clases.

El autor nos acerca a la reflexión sobre los límites de las prácticas de los movimientos sociales (nuestros límites) y nos convoca a desechar todo positivismo, todo evolucionismo que arguya un supuesto tránsito progresista hacia un destino preestablecido.

En ese derrotero la escritura de Miguel nos remite, como antecedente insoslayable, al peruano José Carlos Mariátegui y sus análisis del papel del mito en la política revolucionaria, pero sobre todo, a mi entender, al judío-alemán Walter Benjamin, poco recordado y menos conocido fuera de cerrados circuitos académicos. Ese Benjamin que se atrevió, en pleno contexto de entreguerras, a polemizar con el marxismo evolucionista vulgar y plantear –fue quizás el primero– la necesidad de una política como apuesta, sin leyes históricas que certifiquen la inmutabilidad de la victoria. El que cometió, entre otras, la “herejía” de pretender articular teología y marxismo, rescatando una veta del mesianismo de raigambre hebrea para pensar la sociedad venidera, del mismo modo que aparece “la invariante comunista” y el problema de la utopía en este libro de Miguel.

Resonancias, influencias, coincidencias, matrices de pensamiento comunes, quizá ni siquiera buscadas que –como afirma Michael Löwy del propio Benjamin– nunca son intento de copia ni síntesis ecléctica.

En esta reflexión que realiza Miguel sobre el poder popular, los autores citados –que alguien poco avisado puede confundir con falsa erudición– sirven para construir un edificio propio, diferente, específico. Una combinación de experiencias históricas, de prácticas de lucha, de teorización sobre esas prácticas, de saberes, que anuncia y porta en sí misma el alumbramiento de una “nueva nueva izquierda”. Al enunciarla, al descubrirla en la praxis de determinados espacios, al alumbrar las zonas de gestación de ese proceso colectivo, contribuye a crearla y darle entidad propia.

La escritura de Miguel hilvana búsquedas, intentos, acciones, los articula y los encarna, permitiendo a los movimientos sociales y a las organizaciones populares reconocerse, intuirse como similares, pensarse como parte de una identidad común. Miguel los

invita a continuar recorriendo caminos y prácticas que certifiquen acuerdos y anuden confianzas, que traduzcan en acto común su potencial, a salir de la comodidad de las prácticas fragmentadas, a levantar la cabeza y mirar más allá.

Texto no apto para escépticos, dogmáticos y arribistas de distinto pelaje, será un fiel compañero de ruta de todos aquellos que, más allá de frustraciones, desvíos y detenciones, aún no renunciamos a acuñar el sueño de una cosa.

SERGIO NICANOFF

Buenos Aires, febrero de 2007

Presentación

Confieso que intento escribir sin inhibiciones de ningún tipo, desprendido de cualquier tara política o académica y de todo cómputo de beneficio. Asumo todos los riesgos en pos de dar con alguna descripción esclarecedora, con alguna palabra que no nazca decrepita, con algún destello frente a tanta representación desquiciada de la realidad. Supongo que en esta disposición se fundamenta el carácter desbocado –“torrencial”, me sugiere un compañero piadoso– de estos textos, sus aciertos y vislumbres, si es que los tienen, y, también, sus obvias limitaciones y rusticidades.

Seguramente muchos podrán decir que el autor no conoce lo suficiente de tal tema, que “entiende mal” tal otro; que no comprende o no quiere comprender a tal o cual autor clásico, moderno o posmoderno; podrán dudar de sus credenciales y consagrarse a la pesquisa de los precipicios de significación. Yo prefiero un lugar más original y arriesgado que el de los que se erigen en administradores de algún supuesto saber político, un paraje emplazado en las antípodas del esquematismo que sabe todo de antemano y que cree en las vías regias para concretar los sueños más sublimes, un emplazamiento remiso a la concepción de la cultura como utopía burguesa.

Podría argumentar que la contundencia comunista está siempre sometida a prueba pero, a pesar de ser rigurosamente cierta, la sentencia me resuena un tanto bizarra. Alguien dijo alguna vez que

entender mal, sobre todo en el campo de la izquierda, es una forma de conocimiento. Cabe una aclaración: el conocimiento como fruto del mal entendimiento suele ser la consecuencia del acto de leer y decodificar desde la experiencia, desde las vertientes mismas del acontecer, priorizando las verdades semánticas sobre las sintácticas. Igualmente lo es del hábito de sumergir conceptos engendrados en ambientes forasteros en el torrente de nuestras luchas, nuestros sueños y nuestras cosmovisiones periféricas. También, finalmente, de la manía de forzar peregrinaciones que nos resultan políticamente productivas: imponerle a Walter Benjamin y a Antonio Gramsci un itinerario por los suburbios del Gran Buenos Aires, o a Ernst Bloch y a Rosa Luxemburgo uno por las ciudades y los pueblos del interior. Un itinerario que los pone a dialogar con luchadores, organizaciones y movimientos populares, y con las remotas tradiciones de rebeldía de Argentina y Nuestra América, que no dejan de intervenir en este, nuestro tiempo.

En el peor de los casos, resta la esperanza de terminar como el chino Yen-Fu, aquel mal traductor de pensamientos ajenos que, a pesar de las traslaciones inexactas, realizó un aporte y contribuyó con un proceso colectivo de transformación. Creo, de todos modos, que un pensamiento emancipador requiere de operaciones más tajantes que la traducción. La fagocitación, por ejemplo. Debemos digerir (y excretar) pensamientos crudos.

Sé muy bien desde qué contornos escribo. Concretamente, desde un espacio de militancia social y política que procura una construcción original de lo orgánico. Sé de su modestia pero también de sus potencialidades. Y de su imperiosa necesidad. No me desempeño en la nada y diviso por la ventana el desfile de una generación sin causa común, renga y traumatizada. Por ahora es una procesión del fracaso. Por ahora. Esto no significa que subordine la literatura a la propaganda. Nadie, salvo que medie un ejercicio colosal de megalomanía y alienación, está en condiciones de diseñar un afiche que diga: "El futuro es por acá".

Seguramente los lectores más inquisitivos podrán identificar los campos de visión más angostados. Espero que los ensanchen

y contribuyan al encuentro fundamental de los subalternos y oprimidos caminando hacia su liberación. No quiero construir una trayectoria intelectual sino un diálogo militante. No procuro desplegar un proyecto literario, solo intento respuestas para un conjunto de necesidades sociales y políticas.

Por otra parte creo que existen incompatibilidades innegables para un militante popular que escribe, investiga, ejerce la docencia; en fin, que desarrolla una labor intelectual y pedagógica. El aval que otorga la beca y el subsidio, la escritura que busca dilatar un currículo, suelen exigir una actitud reverente a alguna corporación que formaliza y diseca y conllevan la rendición incondicional a los autores fetichizados y al pensamiento operativo. Este militante popular no puede singularizarse imitando, no puede renunciar a los arraigos fuertes tal como indica el arquetipo del “empleado del mes”. Está obligado a rechazar cualquier estatus “profesional”, a no desperdigarse en escaques paralizantes y a apostar a la fusión y al mestizaje de arte, filosofía, política y vida.

Por no querer prosperar gracias a un simulacro (“hacer como que”), como forma de repeler toda condición derivada de una “especialización”, y por asumir una vocación marginal (nada hay aquí de ascetismo o heroísmo, simplemente se trata de una cuestión vinculada a la elección de una perspectiva), este trabajo, como todos los anteriores (y los posteriores), fue realizado sin ningún tipo de apoyo material-institucional. En compensación, los apoyos políticos y afectivos, tanto en Argentina como en Venezuela, adquirieron una significación extra.

Como corresponde al protogénero del boceto, la materia de la praxis no podía estar ausente. Esta escritura, que en parte es infiel reescritura de otras, propias y ajenas, jamás se hubiera realizado sin las experiencias compartidas con mis compañeros del Frente Popular Darío Santillán (FPDS). Me refiero concretamente a las experiencias del período que se extiende desde el año 2004 al año 2012, desde la fundación del FPDS hasta su ruptura.

Con H. Guillermo Cieza y Sergio Nicanoff hace más de veinte años que venimos discutiendo las ideas centrales de este libro,

experimentando en torno a sus formas de concreción y buscando arcanos en los barrios y presagios favorables en los ojos de las compañeras y los compañeros. Ellos son absolutamente responsables de cualquier incisión osada o percepción creativa que pudieran llegar a contener las páginas que prosiguen.

La impronta de la obra y el pensamiento de Rubén Dri pueden rastrearse no solo en el capítulo referido a la teología de la liberación. Algunas de las variaciones en torno a ejes relacionados con el sujeto y el poder son tributarias de sus contribuciones.

En la primera edición reconocía mis deudas con el saber y a la imaginación de Daniel Campione, Francisco "Pancho" D'Agostino, Graciela Daleo, Ariel Filadoro, Roberto Fornari, Mariano Pacheco, Jorge Pérez, Esteban Rodríguez, Sebastián Rodríguez, Pablo Solana, Fernando Stratta, Mabel Thwaites Rey y Hugo Vera Miranda. Asimismo, destacaba la valiosa contribución teórica y política de los compañeros de la Agrupación Cimientos. En los casi siete años transcurridos entre la primera edición y esta segunda edición corregida y ampliada, mi deuda para con algunos de ellos no ha hecho más que incrementarse mientras que otras personas se fueron agregando a esta lista: Hernán Ouviaña, Aldo Casas, Giordana García Sojo, entre otros y otras.

Elena V. Marcaida, gran amiga, fallecida en 2012, supo alimentar de mil modos mi peculiar pertinacia en los propósitos políticos-literarios.

Hoy como ayer, Marcela, Facundo y Agustina toleran la simultaneidad a la que los condeno y trabajan en los intersticios con paciencia y ternura.

Hoy como ayer, Darío Santillán y Manuel Suárez, al decir del gran historiador francés Jules Michelet, me transmiten signos y sonidos a través de los muros, el pavimento cómplice y el aire que no olvida.

MIGUEL MAZZEO

Lanús Oeste, febrero de 2007/octubre de 2013

INTRODUCCIÓN

Lo negativo, la destrucción, sí se puede decretar; la construcción, lo positivo, no. Tierra virgen. Miles de problemas. Solo la experiencia está en condiciones de corregir y abrir nuevos caminos.

ROSA LUXEMBURGO

Una sensación nueva presidió la elaboración de este material. Esta, a diferencia de otras anteriores, es una escritura alumbrada por la nostalgia prematura por un tiempo colmado de posibilidades, una escritura ocasionada por la soledad. La soledad paradójicamente colectiva de los que se encuentran para compartir sus vacíos respectivos. Más precisamente: una configuración de la soledad que sucede a los momentos de reflujo de las clases subalternas y oprimidas y al agotamiento de una experiencia (y no exactamente a una “derrota”), y que preanuncia un tiempo de relativo aislamiento e incomprensión y de retorno de la indiferencia y la incredulidad. Una estación tímida, donde la entropía burguesa nos abrumba. Una temporada de tristeza ideológica (y de su correspondiente vacío de sentido) aunque de signo distinto a la de la década de 1990.

Esta pesadumbre tiene que ver, en parte, con la revitalización de la ilusión del populismo y el proyecto nacional-burgués, la ilusión del capital reformado, moderadamente redistributivo y medianamente previsible. El neopopulismo, en una versión mucho más limitada y andrajosa que la original, exhibe los nuevos vigos de

sus efectos fetichizantes, despliega su capacidad para desarticular el campo popular, para inhibir su praxis. Como no podía ser de otro modo, la estadolatría acompaña este renacer, como así también la letanía del “se puede hacer algo dentro del sistema” y en el ámbito restringido de las alternativas que este preestablece. Estas y otras formas de regresión arcaica restablecen los arquetipos que se confabulan para el retroceso popular y que retrasan el cambio.

Por cierto, estas ilusiones y otras caricaturas igualmente tuteladas y orientadas por el capital adquieren eficacia en este contexto histórico tan particular, donde parece que se puede hacer bien lo que intrínsecamente está mal. El delirio ocluye el oxímoron: “Un capitalismo con decisión nacional”, justamente en la periferia, con una economía hípertransnacionalizada, en el marco de la integración compleja, la desocupación estructural y la polarización de intereses. ¿O acaso Argentina ha comenzado a dar pasos firmes para dejar de ser una de las economías más transnacionalizadas del mundo? ¿Acaso las empresas privatizadas a comienzos de los noventa se han convertido en patrimonio del pueblo argentino y ya no constituyen un formidable mecanismo de transferencia de ingresos, capital y del excedente económico desde los sectores más concentrados de la economía hacia el capital extranjero? ¿Acaso los sectores clave para la acumulación local como las empresas extractivas, energéticas y de transporte han dejado de estar en manos del capital extranjero?

La práctica de los gobiernos de Nestor Kirchner primero y de Cristina Fernández de Kirchner después ha facilitado el despliegue de todas las taras del progresismo, lo ha desvestido. En algunos casos, obligó a exhibir la verdadera faz reaccionaria; en otros, logró que se omitiera el análisis de clases y que se colocara al proyecto emancipador en el lugar de la quimera deseable pero irrealizable. Muchos intelectuales de izquierda o “progresistas” han manifestado su solidaridad (crítica, como corresponde) y se han sumado a un gobierno que ha sacado provecho de su narcisismo¹, su pedantería y

1 Vale tener presente que en todos los planos, incluyendo el político, el narcisismo siempre conspira contra el amor porque el otro sencillamente

filisteísmo, su falta de vínculos orgánicos con las clases subalternas, su abrumador desconocimiento de las corrientes subterráneas más profundas de la sociedad argentina, su desinterés respecto de las construcciones de base más originales y, claro está, su “saber” sin comprensión ni sentimiento, como diría Antonio Gramsci. Tan colonial opción los ha tornado escolásticos. No hacen ni pretenden hacer de la actividad un objeto de reflexión y pasan a concebir la crítica como una querrela entre pensamientos. Rozan el arte por el arte. Sustituyen los procesos y las relaciones dinámicas por los hechos consumados, cierran las puertas del mundo y les ponen candado.

Es penoso el papel de los intelectuales de izquierda “independientes” que aspiran a integrarse (siempre “críticamente”) a un modelo de sociedad construido, mientras se quejan de las limitaciones de la izquierda vernácula (ciertas, sin dudas) desde las páginas del matutino *La Nación*, y que abogan por la “sociedad autoorganizada” desde la función pública. Desde arriba y desde afuera, desde la contemplación receptiva más que desde la actividad, abandonando toda tensión ética y utópica, afectados por la disgregación ética, es lógico que convoquen a trabajar en los marcos del sistema, es natural que su crítica pierda radicalidad y lucidez y se centre en epifenómenos, por ejemplo: un cuestionamiento a los resabios de la “vieja política”, a las desprolijidades de gobernadores, intendentes, punteros políticos y sindicalistas, como si estas no tuvieran un carácter sistémico, como si no fueran consustanciales a la dominación burguesa, como si el gobierno no las alentara. El egocentrismo los alucina: terminan creyendo que el Estado se convierte en un campo contradictorio y de tensión solo porque ellos tienen alguna responsabilidad en su gestión. Estiman que el poder real pasa por ocupar individualmente un cargo, más que por la producción colectiva de decisiones.

La aflicción se corresponde entonces con la constatación de un extendido conformismo y un igualmente propagado nihilismo

no puede ser construido, no tiene lugar, y porque condena a una reclusión perpetua y cara a cara consigo mismo. Una cara que es una trampa.

estático, y con la bronca que nos genera el nuevo prestigio de todos aquellos que gestionan sueños elementales en un escenario caracterizado por una continuidad, hábilmente desdibujada desde lo simbólico, en materias tales como la concentración de la propiedad y la riqueza, la pauperización y proletarización de los sectores populares, y el deterioro de la ciudadanía.²

Esta, al igual que otras anteriores, es una escritura impregnada de realidad inmediata que trata de no caer en las proposiciones coyunturalistas.

Ahora bien, reconocer esa situación no es lo mismo que resignarse y adaptarse a ella y negarle a la realidad objetiva alguna posibilidad latente. Esto último llevaría a asumir actitudes contemplativas, prácticas formales y subjetivas, a asumir que estamos condenados a lo tangencial, a ambular como exiliados, a abandonar el principio de realidad, a constituirnos como grupos de resistencia apartados del mundo real. Implicaría, por cierto, extender el reflujo, trocarlo por derrota, aportar a construir su irreversibilidad en el largo plazo.

Reconocer la situación para nosotros es el primer paso para excederla. El paso subsiguiente consiste en concebir el presente como producto del proceso histórico y edificarnos un “estado de emergencia”. Si negamos el reflujo como destino, podremos evitar vivir en la acedía (la melancolía que atacaba a los monjes en los claustros medievales) o, directamente, en la tragedia. El “abajo” debe vivirse como lucha y enfrentamiento, no como resignación. La infamia, la hipocresía, el tedio burocrático solo se combaten con

2 Una situación aberrante y una aparente paradoja: desde que Nestor Kirchner asumió el gobierno, la economía creció con índices elevados (cerca del 9%), se redujo la tasa de desempleo y bajaron los niveles de pobreza (aunque no mucho), mientras que, en forma paralela, se incrementó la desigualdad social. No casualmente el empresario Franco Macri afirmó: “Hoy la solución es la que nos está brindando el presidente Kirchner”. Con Cristina Fernández de Kirchner, el crecimiento logró mantenerse (con algunas oscilaciones) pero las tendencias estructurales no se revirtieron.

optimismo militante y pasión ético-política. Según Georges Navel, la tristeza obrera solo se cura con participación política.

Por otra parte, creemos que algunas de nuestras modestas estructuras de felicidad y autoconfianza soportaron lo peor y siguen en pie. No toda la música que hoy resuena es la del enemigo. Aún se erigen enérgicos los signos de una posibilidad de vida nueva. Somos unos cuantos y unas cuantas los y las que abrigamos la excitante sospecha de estar presenciando un nacimiento. Para nosotros, militantes populares, la existencia todavía está encantada y es origen en cien lugares, como decía el poeta checo Rainer María Rilke. Y aunque hoy nos cuesta encontrar los modos para intervenir radicalmente en la sociedad (en campos tan vastos que involucran desde el arte hasta la política) para preñarla de una nueva sociedad, para acumular poder popular y desarrollar acciones en una perspectiva de poder, ya aprendimos que la articulación del campo popular requiere ejes políticos y movimientos orgánicos que condensen las experiencias sociales y políticas de un período de la historia.

El objetivo de la primera edición de este trabajo, como el objetivo de tantos otros trabajos antiguos y recientes, fue aportar a un debate que contribuyera con la consolidación ideológica del espacio de la denominada izquierda independiente de Argentina y, desde la singularidad de este espacio (que de por sí constituye una especie de “frente único” de organizaciones populares críticas de las estructuras orgánicas de la izquierda tradicional y el populismo), al campo popular en sentido amplio de bloque histórico de carácter progresista que, va de suyo, contiene todas aquellas organizaciones, agrupaciones y colectivos que luchan de modos diversos contra la subordinación misma y no por mejorar la condiciones de subordinación.

Creemos que la izquierda independiente es tanto el síntoma de algo que nos excede y que no conocemos como, a la vez, el lugar donde se incubaba un nuevo pensamiento, un ámbito que nos convoca a ensayar definiciones y sugerir trayectos, a innovar. Puede que la izquierda independiente no se constituya jamás como herramienta política del campo popular y como fuerza histórica, eso no

lo sabemos. Pero sin dudas es un espacio enorme y abierto donde se ponen de manifiesto las voluntades (y las dificultades) por construirla colectivamente. Así, la izquierda independiente de Argentina hace-piensa la política como apuesta y no como realización de alguna verdad prefabricada. Esta, probablemente, sea una idea susceptible de ser “cedida” al campo popular y al conjunto de las clases subalternas.

La inteligencia política de la izquierda, aunque no está a foja cero, debe rehacer su acervo ideológico para dejar de practicar una política obvia, con directivas evidentes y predeterminadas. Lamentablemente, amplios sectores de la izquierda, sobre todo la partidaria, aunque no exclusivamente, persisten en la réplica mecánica y trivial de los únicos trayectos que conocen (que hace rato que han dejado de inspirar luchas eficaces), en un lenguaje sobrecargado de formulismos y en esquemas binarios que giran alrededor de antítesis sin mediaciones; trayectos, lenguajes y esquemas asimilados en microclimas de aparato, circunstancia que contribuye a que suenen cada vez más inauténticos y a que se incrementen sus efectos narcotizantes. Lo más grave de estos núcleos políticos cuasi costumbristas que veneran escombros y hacen del sectarismo un culto es su cerrazón a la hora de reconocer que sus formulaciones están envueltas en luces crepusculares, que el recurso a la patristica no resuelve todo –por cierto, resuelve muy poco– y que es imposible construir una nueva sociedad con los métodos, las filosofías y los valores del capitalismo, en definitiva, que a toda ortodoxia le es inherente una ideología de la dominación.

Pero no solo las perspectivas de la izquierda tradicional se siguen revelando como convencionales y estrechas. Se pueden hallar nuevas configuraciones para la izquierda sin sujeto. Nuevas narrativas con aspiraciones supuestamente emancipatorias también contribuyen al estado de nulidad política de la izquierda. Estas narrativas, en el mejor de los casos, cargan con un cupo elevado de ambigüedad y, en el peor, parten de una conciencia objetual a veces oculta tras la formulación neorromántica, la función poética o la celebración de la novedad que transforma

la producción intelectual en mercancía³. Por otra parte suelen abusar de la metáfora a la hora de plantear alternativas concretas a los itinerarios caídos y caducos y reeditan el “recetismo” ocultándolo bajo el género de la “autoayuda”. A veces la poesía, cuyas funciones cognoscitivas reconocemos y apreciamos, se puede utilizar para ocultar una idea trillada o un *pathos* tramoyero.

Como en el caso de los bufones, la palabra de la izquierda dogmática ha dejado de ser performativa. Los bufones y la izquierda dogmática pueden convivir sosegadamente con el sistema, y así como los primeros tienen un lugar reconocido en el palacio, la segunda lo encuentra en la actual sociedad capitalista. Los dos cuentan con total libertad para decir todo, incluyendo las grandes verdades. En uno y en otro caso el verbo y la acción están escindidos, por lo tanto su palabra nunca es fuente de zozobras. El *locus* bufonesco hace que la burla (del bufón) y la crítica (de la izquierda dogmática) no alteren los pilares del orden establecido. Es más, ambos suelen ser “reconocidos” por ese orden: promovidos, protegidos y premiados. Por esto, para el desarrollo de un proyecto emancipador resulta fundamental encontrar una estrategia que discurra por la enunciación de verbos que realicen las acciones que significan, y que rompa en forma franca con cualquier aspiración de tolerancia y reconocimiento por parte del sistema.

No pretendemos objetivar y rechazamos el didactismo. Queremos favorecer una crítica a los fundamentos teóricos del antiguo régimen emancipatorio e impulsar un debate sobre la cuestión del poder, tema que la izquierda argentina históricamente tiende a soslayar o “resolver” de modo simplista y mecánico. La preocupación, por sí misma, es controvertida, por sí sola delimita un campo político. Espanta a muchos compañeros insertos en luchas reivindicativas. Choca con las visiones más corporativas y

3 Sobre este proceso de conversión del conocimiento en mercancía, véase: Walter Mignolo. (2001) Introducción. En: Walter Mignolo y otros, *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo* (p. 14). Buenos Aires: El Signo.

con la rigidez monolítica de los que ya conocen el camino correcto. Horroriza a las “almas bellas” y a todos aquellos cultores de la fidelidad a las nociones y categorías de moda en algunos ambientes de la izquierda académica, categorías muchas veces “intrusivas” e inadecuadas para un pensamiento emancipador latinoamericano. En síntesis, perturba a todos aquellos que no pueden o no quieren dar el primer paso en la concreción de la utopía, porque temen repetir los caminos tradicionales y entonces no caminan.

Pero consideramos que la rediscusión permanente del poder es una tarea que hay que asumir a riesgo de que las mejores construcciones del campo popular, las de mayor “peso específico”, perezcan por asimilación al sistema o por aislamiento social. No profesamos una estrategia definida pero nos parece esencial precisar una, colectivamente. Por eso no tenemos reparos en reconocer que nuestra palabra está descubierta y es vulnerable. No es una palabra de poder acabada, aspira a ser una palabra de poder popular (y por lo tanto performativa y políticamente eficaz) y a reflejar los niveles de síntesis alcanzados colectivamente por las clases subalternas y oprimidas. Hablamos de una síntesis que no debe confundirse con lo que Marx denominaba “errores compuestos”.

Son estos niveles de síntesis los que nos plantean una posible armonización entre dinámicas de soberanía y autonomía. El intento exige una articulación de los mejores aspectos de una tradición nacional-popular (no burguesa, no populista) argentina, de la izquierda revolucionaria, de la teología de la liberación y de la narrativa autonomista centrada en la creación del ser colectivo y de nexos sociales alternativos a los del capital. Narrativa que en muchos aspectos reconoce una prosapia marxista y libertaria. Precisamente en el piélago de estas tradiciones –concebidas en sentido dinámico, como movimiento y no como pasado muerto, doctrina, episteme o *téchne* política– queremos redescubrirnos. Creemos que la crítica extrema al capitalismo obliga a una relectura de estas tradiciones, a una reinención del patrimonio humanista y popular que contienen y a lo que Aníbal Quijano denominaba una

“reoriginalización cultural”⁴, pero, claro está, desde una geopolítica que se corresponda con las condiciones neocoloniales de Nuestra América.

Sin dogmas, certezas eternizadas y mistificaciones históricas, con una alta dosis de incertidumbre, con silencios poblados de exhortaciones, preguntas y respuestas trucas, queda claro que no estamos en condiciones de asumir el rol de teóricos solitarios ni de aportantes de ideas novedosas. Tampoco aspiramos a tal condición. Solo tratamos de sintetizar los ingredientes instructivos de las experiencias y construcciones más relevantes y significativas del campo popular en Argentina y las representaciones teóricas con las que en directo se corresponden o que, de forma un poco arbitraria, deducimos. Confiamos en que algo de la producción que presentamos tenga la capacidad de volverse “orgánica”, que sirva para que nuestro pueblo recupere sus “reflexividades”. Se trata, principalmente, de crear instrumentos y no de vender verdades prefabricadas.

Queremos aportar al proceso colectivo de construcción de una teoría para la emancipación social, apta para nuestro tiempo, una teoría que no tolere adhesiones abúlicas, que oriente la praxis y que no sea mero reflejo de la misma; para esto deviene necesario construirla colectivamente, desde las prácticas más significativas y con una predisposición a la búsqueda incesante. Los aportes en esta esfera solo son factibles si se asume abiertamente el cometido sociopolítico del pensamiento. Las vocaciones introspectivas no sirven para vislumbrar los trayectos de la emancipación colectiva. Deseamos, además, que esa teoría sirva para que esas prácticas ganen homogeneidad y coherencia en cuanto a su rigor contrahegemónico y que desarrollen al máximo sus potencialidades. En contra de lo que cierto orden iluminista promueve, creemos que esta teoría no solo se irá conformando con conceptos nuevos, sino también con ritos y símbolos que nos permitan pensar crítica y sistemáticamente la realidad. Aspiramos a que estos textos puedan ser considerados

4 Aníbal Quijano: Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina (p. 128). En: Walter D. Mignolo y otros, *ibidem*.

como una de las tantas expresiones intelectuales de una “posición” de clase y, por lo tanto, como textos de acción política.

La ideología con función utópica –con función trascendente sin trascendencia– puede ser la razón de ser más poderosa –y loable– de un movimiento político, más si, como en el caso de las organizaciones que componen la izquierda independiente argentina, aspiran a la condición revolucionaria. La consolidación ideológica, además, sirve para desarrollar lo que Gramsci denominaba “espíritu de escisión”, para consolidar una identidad, un “nosotros”, y sobre todo para evitar que los aparatos se conviertan en la razón de ser de las organizaciones. Además, cuando la ideología se convierte en una potencia o en una cultura sirve para replantear el concepto mismo de realidad. De eso se trata. Hace tiempo que, con dispar resultado, asumimos la tarea de sintetizar los avances políticos e ideológicos, en muchos casos imperceptibles, del campo popular.

En este sentido nos parece imprescindible debatir sobre el poder popular, concepto axial a la hora de la elaboración de nuevos paradigmas emancipadores de la creación de alteridad. Seguramente, por esta índole desbordante no existe aún un marco teórico referencial sobre el poder popular. Aportar a su formulación, desde el reconocimiento de nuestra condición geopolíticamente subalterna, es un paso necesario para el desarrollo de una epistemología periférica.

No abordaremos en este trabajo los aspectos más empíricos y coyunturales. Apuntamos a los núcleos básicos de la temática sobre el poder popular. No desplegamos una “fenomenología” detallada del mismo. El concepto de poder popular se presenta como elástico y multiforme, por eso intentamos su “delimitación”, para “asirlo” y “trabajarlo”, nunca para acotarlo. Se puede decir que intentamos aquí una “definición mínima”, pero sabiendo que tal definición jamás podrá encerrar el concepto rebosante de determinaciones. No queremos construir una “caja vacía”, un “universal hueco” a colmar. Pretendemos aportar materiales operables y modificables, insumos para el debate. Principalmente aspiramos a que nuestra intervención teórico-política sirva para el despliegue de un debate

sobre la dialéctica del poder popular, sobre las lógicas inmanentes a los procesos populares y los modos de desentrañarlas. Por otro lado, somos conscientes de que tal delimitación y tal definición indefectiblemente arrastran la necesidad de las precisiones con relación al anticapitalismo, al antiimperialismo, a la lucha antiburocrática, al socialismo y, además, nos instalan en el debate sobre el tipo de intervenciones sociales y políticas (las praxis) de las organizaciones de los oprimidos que les confieren contenido a estas definiciones, más allá de todo requerimiento al canon marxista y cualquier convencionalismo teórico-especulativo.

Contribuir a la generación de los mecanismos que doten al pueblo de poder (de un poder que no sea parodia) y que conserven y multipliquen ese poder, parece ser el camino más adecuado para liberar toda la potencialidad creadora de las clases subalternas, el itinerario para que estas irrumpan en la historia haciéndose cargo definitivamente de su destino.

Como se verá en las páginas que siguen, el poder popular no es algo distinto del socialismo, aunque alude a una forma singular de concebirlo y construirlo. Creemos que el poder popular es el camino más genuino hacia este horizonte estratégico, porque lo instala como posibilidad concreta y porque cabalga sobre las tendencias reales y actuales que median con él y lo van construyendo desde el seno mismo del movimiento de masas.

Las instancias de poder popular son los ámbitos privilegiados en la generación de políticas transformadoras y prefiguración de la nueva sociedad. La construcción de poder popular a través de la participación consciente y autónoma del pueblo y de su acción directa, en contra de lo que algunos sostienen, es para nosotros la mejor forma de revelar el socialismo como objetivo estratégico de esa construcción.

CAPÍTULO 1:

ALGUNOS CONCEPTOS PARA UNA DEFINICIÓN DEL PODER POPULAR

... La pirámide del poder, exteriormente monolítica, extremadamente complicada y laberíntica en su interior.

PIER PAOLO PASSOLINI

La dialéctica sujeto-poder

Cualquier especulación sobre el poder nos obliga, en primera instancia, a una consideración sobre el sujeto. Reflexionar sobre el sujeto, a su vez, es dar cuenta de un movimiento, de un devenir social y geopolíticamente enmarcado, siempre conflictivo e inevitablemente colectivo, en el cual el sujeto se pone, se crea, se reconoce y busca ser reconocido. Lo subjetual deviene. El sujeto no es, se va haciendo a medida que sale de la indeterminación del universal abstracto (la posibilidad de ser infinitas cosas al tiempo que no es nada) para particularizarse. El sujeto es el movimiento de ponerse a sí mismo, y ponerse es particularizarse, optar por ser algo. Tomando como referencia la *Oratio de hominis dignitate*, de Pico della Mirandola, podríamos decir que el sujeto debe darse un rostro, un lugar, un don, debe desearlos y conquistarlos para rematar su propia forma. Así y solo así será sujeto.

El sujeto es un proceso, no una cosa. Es un campo práctico y perceptivo. La constitución del sujeto –el sujeto es un

constructo— siempre es colectiva, intersubjetiva. Se es sujeto entre sujetos. El existir es un existir con otros, un coexistir. La realidad en su sentido más rotundo es intersubjetividad. El sujeto solo puede cumplir su función de sujeto en el marco de una aporía⁵ ya que, contradictoriamente, es causa y producto de su historia. El sujeto no puede ponerse desde la nada, el ponerse exige un presuponerse. Esa presuposición es la memoria: el ser antes del sujeto. Por eso, sin memoria no hay sujeto. La memoria es constitutiva del sujeto.

La afirmación de G. W. F. Hegel⁶ en la *Fenomenología del espíritu*: “La autoconciencia es *en y para sí*, en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia, es decir, solo es en cuanto se la reconoce”⁷, nos plantea que las autoconciencias no son iguales. Para Hegel el movimiento de una autoconciencia en relación con otra se representa como el “hacer de la una”, pero, en realidad, este “hacer de la una” contempla necesariamente el “hacer de la otra”, igual de independiente. Por lo tanto el encuentro de las autoconciencias instala un conflicto, una lucha por el reconocimiento. Una lucha de autoconciencias contrapuestas. Así, podemos afirmar que autoconciencia es deseo, el deseo que se busca a sí mismo en lo otro. Deseo de reconocimiento del ser humano por el ser humano.

5 Aporía: dificultad inherente a un razonamiento, contradicción aparentemente insoluble. La resolución de las aporías presenta tres momentos: la presentación de la contradicción o *aporía*, el despliegue de la contradicción o *diaporía* y la salida o *euporía*.

6 Tomar a Hegel como punto de partida para pensar el sujeto y el poder, reconocerle productividad actual a su obra, no significa una adhesión acrítica a su sistema. Consideramos que es necesario repensar la dialéctica hegeliano-marxista, en una línea que rechace los elementos evolutivos, teleológicos y los más idealistas. En el marco de esta tarea cabe considerar la obra fundamental de Theodor Adorno, *Dialéctica negativa*, y, por qué no, la sugerencia de Horacio González de complementar la dialéctica con el camino no dialéctico que propone el pensamiento de la metamorfosis. Sobre todo en aquellas circunstancias en que la dialéctica “disminuye su voz”. Theodor Adorno. (2002). *Dialéctica negativa*. Madrid: Editorial Nacional-Biblioteca de Filosofía. Horacio González. *La crisálida. Metamorfosis y dialéctica* (2005). Buenos Aires: Colihue-Puñaladas-Ensayos de Punta.

7 G. H. F. Hegel. (1966). *Fenomenología del espíritu* (p. 113). México: Fondo de Cultura Económica.

Entonces el sujeto, para ponerse, crearse, reconocer y ser reconocido (para constituirse en definitiva como sujeto), debe hablar en voz alta porque desde el silencio será imposible que se escuche su interpelación. No puede haber “posición” sin poder. La lucha por el reconocimiento así lo exige. El sujeto debe librar una lucha sin cuartel (“lucha a muerte”) contra todo aquello que trabaja a favor de su objetivación y lo conserva como pura potencialidad. Debe arriesgarse para ser reconocido como autoconciencia independiente, porque ese reconocimiento jamás se dará espontáneamente.

Debemos hacer hincapié en el riesgo, puesto que debe interpretarse como expresión de una noción de sujeto (y también de un sujeto concreto) que no niega sus determinaciones objetivas ni aspira a conservar el absolutismo de su señorío. El sujeto, para devenir sujeto, para hacer saltar el *continuum* e instituir un tiempo diferente, no debe convertirse en una ideología encubridora de los sistemas objetivos de relaciones, bien por el contrario, debe dar cuenta de ellos. Para devenir sujeto, es necesario desprenderse de todas las mentiras y todas las máscaras.

El sistema capitalista, su irrefrenable expansión cuantitativa y cualitativa, incrementa la faena del sujeto. No olvidemos que el capitalismo es un complejo y aceitado sistema de cosificación y desobjetivación que convierte en mero objeto toda la subjetividad que logra integrar a sus coordenadas relacionales. El capital se “pone” al poner al trabajo como no-capital, como valor de uso puro. La desvalorización del trabajo es la premisa del capital. El valor existe como capital, como ser-para-sí autónomo frente a la capacidad de trabajo.

Entonces, en el marco de una sociedad donde predominan y tienden a profundizarse las relaciones sociales capitalistas, las luchas de desobjetivación exigen un extenso despliegue de recursos y de poder. Para ponerse, crearse, reconocerse y ser reconocido y para no ser convertido en cosa-objeto, el sujeto requiere poder. Los subalternos y los oprimidos, para contradecir las determinaciones del capitalismo, para no someterse pasivamente al mundo tal como se les presenta, para convertirse en sujeto histórico, no tienen más

alternativa que crear las condiciones sociales, económicas, políticas, ideológicas y culturales que hagan posible esa conversión. Entre poder y sujeto existe, evidentemente, una relación dialéctica.

En la *Fenomenología del espíritu*, Hegel desarrolla la relación señor-siervo (o relación amo-esclavo, o relación conciencia dominadora-conciencia dominada). El señor depende del siervo, quien lo reconoce como señor. El señor le permite ser al siervo. El señor goza del objeto que el siervo transforma, pero, a diferencia del siervo, al señor el objeto le llega transformado. El señorío es un callejón sin salida. El señor no transforma, no crea, porque no se apodera de la cosa con trabajo propio, y está, de este modo, condenado a la inmovilidad. Pero... ¿cómo explicar el "señorío" a partir de la inmovilidad? Hay que tener en cuenta que el siervo introyecta la dominación.

Si pensamos al amo-señor como el "capitalista" y al esclavo-siervo como el "trabajador", vemos cómo el primero recibe en el intercambio con el segundo la fuerza productiva que mantiene y reproduce el capital. El trabajo como actividad creadora de valores se convierte en fuerza productora y reproductora del capital. Decía Marx:

Frente al trabajador, la productividad de su trabajo *se vuelve un poder ajeno*; en general su trabajo, en cuanto no es *facultad*, sino movimiento, es *trabajo real*; el capital, la inversa, se valoriza a sí mismo mediante la apropiación del *trabajo ajeno*".⁸

En el capitalismo, los elementos que antes se contraponían a la capacidad viva del trabajo como poderes ajenos y externos aparecen como su producto y su resultado. El capitalismo establece las condiciones del trabajo necesario como pertenecientes al capital, hace que la capacidad de trabajo exista como capital, como

8 Carlos Marx. (1981). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse), 1857-1858* (Tomo I, p. 248). México: Siglo XXI. [Subrayado en el original].

dominación sobre la capacidad de trabajo, como “valor dotado de poder y voluntad propios”. Dice Marx en los *Grundrisse*:

El trabajo aparta de sí mismo su realización en condiciones objetivas, como realidad ajena, y al mismo tiempo y por consiguiente, se pone a sí mismo como capacidad de trabajo privada de sustancia, provista meramente de necesidades y enfrentada a esa realidad enajenada, que no le pertenece a ella sino a otro; el trabajo no pone a su propia realidad como ser para sí, sino como mero ser-para-otro, y por tanto también como ser-de-otro-modo, o ser del otro, opuesto a él mismo. Este proceso de realización es a la par el proceso de desrealización del trabajo. El trabajo se pone objetivamente, pero pone esta objetividad como su propio no-ser o como el ser de su no-ser del capital. El trabajo retorna a sí mismo como mera posibilidad de poner valores o la valorización, puesto que toda la riqueza real y asimismo las condiciones reales de su propia existencia se le enfrentan como existencias autónomas.⁹

Al ser privado el trabajador de su ser al margen de su ser como trabajador, se favorece el proceso de introyección de la dominación. El trabajador asume que “es” solo trabajador.

Hegel, al destacar el momento en el cual el siervo cobra conciencia de sí (en-sí y para-sí) mediante el producto de su trabajo formativo¹⁰, o como dice Marx, trabajo como actividad creadora de valores, y a través del enfrentamiento directo con el objeto que implica una experiencia concreta de transformación, plantea que el

9 *Ibidem* (pp. 414-415).

10 La noción de trabajo, tanto en Hegel como en Marx, combina diferentes significados. El trabajo no es solo productor de objetos, sino también de subjetividades, relaciones humanas, historia y cultura. De este modo el trabajo se constituye en mediador y articulador. Además, cabe distinguir en Hegel dos concepciones del trabajo diferentes, por un lado la que desarrolla en la *Fenomenología del espíritu* (en la que nos basamos), donde el trabajo es considerado en función del pasaje de la servidumbre a la subjetualidad; y por otro, la que propone en la *Filosofía del derecho*, donde aborda la cuestión del trabajo desde una perspectiva más productivista.

develamiento de “una liberación del otro” es solo un momento inicial de la transición de la conciencia a la autoconciencia. La conciencia llega a la autoconciencia cuando se observa en el mundo que ella ha creado; en términos de Marx, cuando el trabajador reconoce que los productos son de propiedad suya y condena la separación respecto de las condiciones de su realización (conciencia inmensa fundada para Marx en el propio modo de producción), condenando a la esclavitud-servidumbre a una existencia “artificial”¹¹. Y aunque ese mundo es ajeno al siervo y aún pertenece al señor, ese mundo que deviene sentido propio, puede ser también el mundo del siervo. Trabajar es luchar.

En efecto, el siervo ha ganado entendimiento de sí mismo, un entendimiento que es imposible para el señor que no puede reconocerse en otra autoconciencia libre porque el otro es un siervo, pero se le presenta una encrucijada: o bien pone en práctica su comprensión, o bien permanece sumiso (permanece siervo) por el temor de perder la vida. O el trabajo, si le buscamos a la relación señor-siervo un anclaje bien actual, si pensamos en una “exclusión cualitativa” del trabajador, más que una cuantitativa. La puesta en práctica de esa comprensión implica un compromiso activo en pos de la emancipación de toda sujeción y exige el ejercicio de alguna forma de poder. Por supuesto, implica un conjunto de riesgos. Dice Hegel:

Solamente arriesgando la vida se mantiene la libertad, se prueba que la esencia de la autoconciencia no es el *ser*, no el modo inmediato como la conciencia que surge de sí, ni es su hundirse en la expansión de la vida, sino que en ella no se da nada que no sea para ella un momento que tiende a desaparecer, que la autoconciencia es puro ser para sí...¹²

11 Carlos Marx, *op. cit.* (p. 424).

12 G. H. F. Hegel, *op. cit.* (p. 116). [Subrayado en el original].

Hay que demostrarle a la otra conciencia que se es autoconciencia. Entonces, para el polo oprimido de la relación, el poder deviene necesario para hacer efectiva la realización a través del camino de la liberación trazado por los de abajo, es decir, la “vía del siervo”. De lo contrario, aparecen como alternativas: 1) la sumisión (la no realización del proyecto liberador, la clausura de todo horizonte utópico); o 2) la realización “desde arriba”, la “vía del señor”, donde el dominado (generalmente por la vía de la introyección de la mirada del dominador) cae en la ilusión que plantea que los dominadores pueden trazar el camino de la liberación, que la realización plena del siervo se da en el señor y que la realización del pueblo tiene lugar en los marcos impuestos por las clases dominantes. Es, de alguna manera, la propuesta de Federico Nietzsche y Gilles Deleuze y también la de los que, a la hora de pensar en cambios radicales, cifran todas sus esperanzas en el Estado. Esta coincidencia tan de fondo ha permitido que, sobre todo en el plano político, los residuos del pensamiento posmoderno se reciclen en el neodesarrollismo y el neopopulismo.

¿Cómo prescindir del poder a la hora de luchar contra todo lo que amenaza con negar la libertad? Esta dialéctica de la negatividad no se le impone al oprimido, sino que es fruto de su propia experiencia histórica. Entonces, para cambiar la realidad opresiva y todo aquello que trabaja para suprimir nuestra esencia, hay que hacer, actuando como fuerza, hay que exteriorizarse, es decir, superarse. El ser de la fuerza es el camino de su realización y autosuperación.

Por lo señalado, resulta evidente que la operación que consiste en pensar y proponer sujetos débiles, agentes no sujeto, etcétera, en un contexto donde el capital solo identifica como sujetos a aquellos y aquellas que participan del proceso de valorización del capital (es decir: para el capital “son” porque son “solventes”), al tiempo que los somete a un proceso de objetivación y explotación, mientras desecha a los que no participan del mismo, no puede considerarse como otra cosa que no sea una burla cruel. En ningún caso nos parece que un pensamiento tal, saturado de componentes estáticos y cosificantes, y manifiestamente impotente frente al dinamismo

histórico, pueda abonar políticas de transformación radical de nuestras sociedades. Por lo menos, hasta ahora, no tenemos evidencia alguna.

Lo mismo cabe respecto de la reivindicación de la “fluidez” y la “dispersión” como los estados más adecuados para el sujeto, reivindicación que deja traslucir una impronta heideggeriana¹³, que anima un pensamiento obediente y es antihumanista, al decir de Theodor Adorno¹⁴. El “éxodo”, la “fuga”, no pueden resultar opciones practicables para los pobres de las periferias urbanas de Nuestra América. Aquí no hay ningún afuera adonde fugarse de las fracturas del capitalismo, sean de clase, etnia, género, etcétera, por lo tanto, no queda otra alternativa que modificar la realidad opresiva creando nuevas territorialidades para el ejercicio directo de la soberanía popular y la autonomía. Estas últimas opciones, por lo tanto, también coinciden en aspectos axiales con las lógicas del capital, en particular las de su comando político. Un sujeto diluido difícilmente pueda servir como sostén de prácticas emancipatorias. Por cierto, tal vez resulte excesivo utilizar el término pensamiento para referirse a estas opciones. Puede que sea más exacto hablar de jergas puramente nominales, de palabras convertidas en alusiones estetizantes. El comando político del capital, consciente de que los pobres suburbanos constituyen un centro de gravedad estratégico, trabaja para anular su potencial, ya sea con los métodos represivos o con los más sutiles de la nueva gobernabilidad.

¿Por qué es “popular” el poder popular? Pueblo: ¿praxis constitutiva o “mala praxis”?

El sujeto popular es para nosotros la forma de designar el fundamento que configura una ética de la liberación, aquello que es sostén y propósito del proyecto emancipador, ese que, por lo

13 Debemos tener en cuenta que Heidegger, a la hora de nombrar al sujeto, recurrió a expresiones un tanto impersonales y ambiguas: *dasein*, existencia, por ejemplo.

14 Theodor Adorno. (2002). *Dialéctica negativa* (p. 85). Madrid: Editorial Nacional-Biblioteca de Filosofía.

general, a algunos, todavía, nos gusta llamar socialismo. La dialéctica comienza con el sujeto poniéndose y creándose. Jamás podría ponerse en marcha con el sujeto diluyéndose, con un sujeto débil, cuya vida está definida por fines exteriores a él. Por eso nos parece necesario hablar de lo popular antes que del poder.

Esto no significa que consideremos posible la reducción del problema del poder al problema del sujeto del poder, por el contrario, la noción del poder popular y sus praxis concretas, por naturaleza desestructurantes de los ámbitos donde se encarna el poder-dominación, se caracterizan precisamente por reinstalar con vehemencia el problema del objeto del poder, por promover cambios simultáneos en el sujeto y en el objeto del poder. Precisamente, una teoría sobre el poder popular debe asumir la necesidad de superar las limitaciones de las teorías socialistas-revolucionarias (marxistas) del poder político, tratando de suministrar los elementos que comiencen a colmar la enorme brecha que se extiende entre la utopía de la extinción de la política y el realismo-pragmatismo en versiones moderadas o radicalizadas.

En esta etapa de la historia de la humanidad, el capitalismo ha logrado penetrar hasta el tuétano de nuestras vidas, su ordenamiento directo no deja resquicios, corrompe todas las esferas, depreda los bienes ambientales globales, mercantiliza el patrimonio cultural de los pueblos, privatiza los activos públicos, saquea y roba los derechos de los seres humanos, atenta contra la supervivencia de la especie. El capitalismo expande sus mecanismos de “acumulación por desposesión”, mecanismos similares a los de la etapa de “acumulación originaria”, profundizando y diversificando las formas de opresión. Esta, según David Harvey, es la marca del nuevo imperialismo centrado en Estados Unidos¹⁵. Es así que, siguiendo el ritmo de la ampliación del repertorio de las

15 David Harvey. (2006). El “nuevo” imperialismo: acumulación por desposesión. En: Cuadernillo de in(ter)vencción *El nuevo imperialismo. Acumulación por desposesión*. Buenos Aires: Textos y entrevistas, Piedras de papel. Aparecido en *Socialist Register 2004: El nuevo desafío imperial*, editado por Leo Panich y Colin Leys, Marlin Press-Clasco. Traducción a cargo de Ruth Felder.

partes oprimidas, las confrontaciones sociales, la lucha de clases, se complejizan enormemente. Ya no se fundan exclusivamente en las condiciones materiales de explotación, también se expresan como oposición de relaciones gobernadas por patrones de organización, ideales y valores absolutamente incompatibles.

La cuestión del sujeto deviene central para la acción política, porque los modos de concebirlo inspiran diagnósticos de la realidad, intervenciones y formas organizativas. La identificación de una figura del sujeto, en nuestro caso una figura “popular”, vale como posible espacio para fundar usos no dogmáticos y no absolutistas de la razón. Creemos que, por lo menos en algunos aspectos, las potencialidades del sujeto son las potencialidades de la razón, pero un sujeto y una razón no omnipotentes.

En el marco de la acumulación por desposesión, el sujeto reactivo difiere de aquel que era el fundamento de los proyectos y las luchas asentados en la reproducción ampliada del capital (las que, va de suyo, se siguen desplegando).

Si atendemos al tipo de oposición al que remite el sujeto “clase obrera” o “clase trabajadora”, concebido en los términos tradicionales de un marxismo ontológico-metafísico que funda la praxis en el ideal de una verdad objetiva e inmutable, un marxismo que por objetivista no puede evitar caer en el reduccionismo y economicismo avivando las propensiones burocráticas –el burócrata está siempre al servicio de una objetividad–; un marxismo vulgar y de matriz eurocéntrica –recordar que el eurocentrismo, entre otras operaciones, confunde la historia de la dominación con la historia del pensamiento–; en fin, un marxismo que antepone la explotación a la dominación, que otorga centralidad a la producción y al progreso científico-técnico, que sustenta una visión estrecha de la subjetividad revolucionaria, y que concibe a la conciencia en términos estrictamente gnoseológicos dejando de lado un conjunto de aspectos formativos, vemos que se acorta enormemente el sentido de la clase al dejar de lado una dimensión fundamental: la dimensión cultural ligada al *ethos*, los saberes y las experiencias de las clases subalternas y oprimidas. Una dimensión enlazada, nada

más y nada menos, a la visión del mundo propia que sustenta las acciones, que otorga cohesión al sujeto. El tosco marxismo de las equivalencias simples reniega de la articulación de las categorías científicas con las emocionales. Pero el mundo no solo es el mundo conocido, también es el mundo sentido, sufrido y gozado.

Tal sujeto, así concebido, predicado y enunciado por la izquierda dogmática resulta insuficiente y sobrepasado por todos los flancos a la hora de pensar la emancipación de los pueblos de Nuestra América y, por otra parte, asume la forma de una categoría sustancialista y, como tal, cada vez más compulsiva, homogeneizante y reduccionista. Impone, además, definiciones a priori y la necesidad de las representaciones. Se trata de un sujeto, la clase obrera, la clase trabajadora o el proletariado, concebido como portador de una verdad universal, cuya capacidad transformadora se deriva de una condición objetiva derivada del modo de producción y de un proyecto atildado y formal precedente, más que de la visión, el deseo y la esperanza de los oprimidos. Visión, deseo y esperanza a los que la izquierda dogmática arroja livianamente al desván de lo precoz o lo "irracional".

Del seno mismo de esta configuración emerge el partido revolucionario secular-folklórico como el único portador legítimo y "representante" de la subjetividad revolucionaria de la clase, configuración que lo delineó como el conjunto de acciones preestablecidas para la obtención de un determinado fin. Sin dudas, esta función se ha erigido en su principal condición como herramienta emancipatoria, ya que otros aspectos "organizativos" suelen ser, en última instancia, aleatorios y formales. Pero se trata de una condición que, a pesar de constituir la verdadera matriz y fundamento de este tipo de partido y su signo más controvertido, no siempre es reconocida por los que aún lo reivindican, acriticamente, como la herramienta emancipadora más adecuada e insuperada. En realidad, lo que no reconocen es que esa condición del partido revolucionario fue diseñando las más perversas funciones confisatorias de la voluntad popular, clausurando toda aptitud de recibir del pueblo una personalidad nueva.

No deja de resultar sintomático que los “posmarxistas” o los autonomistas más dogmáticos que esencializan la serialidad del sujeto entronizando sujetos ambiguos, y que niegan las contradicciones esenciales, compartan muchos presupuestos (objetivismo, economicismo, eurocentrismo, entre otros) del marxismo ontológico-metafísico y de la izquierda dogmática y tengan la misma visión estrecha respecto de la subjetividad revolucionaria. Y es que, en muchos casos, también ellos pretenden fundar la praxis en verdades objetivas. Modelan la filosofía según la ciencia. Buscan la verdad porque creen que esta puede “encontrarse” y por lo tanto no debe construirse.

El universo social de los trabajadores es cada vez más heterogéneo, saturado de estratos, serializado. Lo “popular” remite a los patrones, ideales y valores de las clases subalternas gestados en el marco de los antagonismos esenciales, y alude a la delimitación de un campo. A partir de una desarmonía y una oposición que opera como fundamento: “Vivir del trabajo propio o de la explotación del ajeno”¹⁶, podemos trazar una larga serie de oposiciones de lenguajes, creencias, valores, modos de vida y de relación con la naturaleza. Es innegable que una disyunción binaria esencial (capital-trabajo) está en la base de todas las configuraciones capitalistas, pero las mediaciones se incrementan día a día.

De todos modos, en Nuestra América los diversos planos de las relaciones de poder siempre fueron reacios a ser subsumidos al mundo de la fábrica como continente exclusivo y principal de la contradicción capital-trabajo. Por lo tanto, en Nuestra América la contradicción entre la producción social y la apropiación capitalista no solo se manifiesta como antagonismo entre el proletariado

16 Desde ya que usamos el concepto de “clase que vive de su trabajo” en un sentido que no involucra a los “asalariados” que cumplen funciones de mando o estratégicas de cara a la reproducción del capitalismo tanto en el campo material (la distinción entre propiedad y gestión capitalista de los medios de producción es prácticamente secundaria) como en el político e ideológico de la dominación. De hecho, estos “asalariados” organizan la explotación, crean o reproducen las condiciones que la hacen posible y, claro está, se benefician de la misma.

y la burguesía. Cabe señalar que, en los últimos años, este reduccionismo se ha tornado más absurdo, y que la mejor tradición del marxismo en Nuestra América lo ha eludido.

No es este el lugar para discutir si el trabajo industrial ha dejado de ser el centro de la valorización capitalista, no nos atreveríamos a una afirmación tan rotunda, pero sí estamos seguros de que el trabajo industrial ha perdido incidencia como patrón de subjetivación social y política del conjunto de las clases subalternas y oprimidas, y que la clase obrera industrial ha perdido porciones significativas de su anterior capacidad articuladora. Por cierto, en muchos países de Nuestra América este patrón jamás tuvo una incidencia intensa.

En los últimos tiempos, una práctica común de la izquierda en nuestro país ha sido la de correr detrás del sujeto que, por avatares de la estructura (en sentido estricto deberíamos hablar de la “desestructura”), o peor, por azares de coyuntura, deviene socialmente protagónico o “fuerte”. Así se lo concibe como encarnación de la causa popular, expresión de la condición subalterna y dinamizador del conjunto de sus luchas. Pero cuando las condiciones cambian, se le niega esas virtudes y se lo coloca en una posición secundaria mientras que se encumbra un nuevo sujeto portador de dichas capacidades contrahegemónicas. De esta manera, las organizaciones solo bosquejan formas de construcción que terminan siendo coyunturales y efímeras. Existen grandes limitaciones a la hora de pensar-hacer política a partir de sujetos (populares) múltiples. También existen limitaciones para aceptar el dinamismo y el protagonismo social en la lucha de clases que un determinado sector del pueblo puede desarrollar en las coyunturas históricas específicas.

Estamos convencidos de que el sujeto popular con capacidad de iniciativa social o el “sujeto estratégico” será plural y por lo tanto descentrado (al igual que las “reservas revolucionarias”), un sujeto de clase, sí, pero en un sentido no reduccionista. Un sujeto impensable desde las concepciones que solo pueden inferir lo nuevo a partir de algún principio impasible y análogo. Un sujeto que se

adecúa a una praxis que se funda en la razón práctica y que reconoce la contingencia, una praxis creadora, inescindible de las significaciones imaginarias.

Decimos entonces que pueblo no es un sujeto idéntico, uniforme y una condición metafísica. No es “contrato” y tampoco es, como pensaba candorosamente san Agustín, la unión de los que aman las mismas cosas. Pueblo es el nombre del sujeto que no busca su realización como ser aislado, sino que ha asumido el carácter intersubjetivo de esa realización, al tiempo que se sabe enfrentado con un sistema que no promueve la correalización de los seres humanos. Pueblo es la reunión extensa de los hombres y las mujeres oprimidos que, a través del diálogo, buscan un símbolo, un fundamento eficiente para vivir. Pueblo es básicamente una categoría ético-política y dialéctica, y por lo tanto es praxis constitutiva, arraigo, historia, identidades articuladas en torno a un proyecto liberador, instancia o momento de subjetivación (de construcción del sujeto o de relaciones intersubjetivas, más específicamente: un tipo de relaciones intersubjetivas). Pueblo es la clase sometida que lucha. La opción por el protagonismo del sujeto popular entraña una concepción de la política liberadora como apuesta permanente, no como ejecución de axiomas.

Decimos que las “masas”, las “multitudes”, se transforman en pueblos (fundando así la posibilidad de ser “un” pueblo libre y de producir una plena realidad intersubjetiva) cuando se constituyen en organizaciones colectivas de base, movimientos sociales, movimientos políticos de liberación; que el pueblo es la forma a través de la cual se comienza a realizar el proyecto colectivo de los explotados; que es la voluntad y la utopía de los subalternos que conjura algunas contradicciones y paradojas pero no todas. Esta noción de pueblo no subsume ninguna escisión, refiere más a la articulación de los distintos fragmentos de las clases subalternas; remite a las acciones homologantes y unificadoras que no se contradicen con las más particularizadas, acciones que no anulan la diversidad y que le confieren cierta eficacia política. Lo universal no debe ser

confundido con lo uniforme, tampoco concebido como el resultado de una suma o un cómputo.

Concebimos al pueblo como un *locus* universal de realización del sujeto subalterno: el universal que permite la realización del particular. El sujeto no se realiza en el particular. El particular es un momento, pero no la realización (del universal). Frente a la crisis de los grandes proyectos y relatos emancipatorios, se ha entronizado la autonomía de la particularidad, punto de partida de la euforia micropolítica. Una euforia efímera, dado que el particular abandonado a su sola particularidad es una fuente de frustración. La micropolítica hace de la necesidad virtud, y obstaculiza el movimiento dialéctico que exige recorrer el camino que va de la necesidad hacia la emancipación. La micropolítica, por lo general, parte de la defensa de un multiculturalismo abstracto, de la “hibridez”. Las luchas por la diferencia (necesarias, indiscutiblemente) pasan a ocupar un lugar preeminente y se desatiende el problema de la homogeneización compulsiva que impone el capital y las clases y élites dominantes. Podríamos decir, hegelianamente, que la micropolítica avanza en la interioridad ideal y retrocede en la armonía en la realidad.

Siguiendo a Theodor Adorno, podemos pensar el proceso de conformación del sujeto pueblo partiendo de “los momentos en que el particular se libera sin a su vez cohibir de nuevo a otro con su propia particularidad”, momentos que, a su vez, son concebidos como “anticipaciones de una realidad abierta y amplia”.¹⁷

Rechazamos aquí cualquier noción de “pueblo objetivo”. Noción axial en las experiencias de los socialismos reales (donde se la utilizó como sucedáneo del concepto “clase obrera objetiva”, tal es el caso de la Unión Soviética y China) que buscaba, lisa y llanamente, eliminar al particular en beneficio del universal. Los socialismos reales atentaban abiertamente contra la dialéctica particular-universal y entendían que la función del particular respecto del universal debía ser la autodestrucción y no precisamente una colaboración que hacía posible el nacimiento de lo nuevo. Al decir de

17 Theodor Adorno, *op.cit.* (pp. 276 y 277).

Rubén Dri, se entendía el sacrificio del particular como muerte y no como parto¹⁸. La izquierda vieja sigue bajo el influjo teórico del concepto de “clase obrera objetiva”, lo que abona su persistencia en los procedimientos antidialécticos.

Proponemos una noción de pueblo alejada tanto del universalismo abstracto como materialismo viejo, del empirismo, del positivismo y del nominalismo.

Sin lugar a dudas: pueblo es una palabra política. Por lo tanto, no pretendemos una definición cerrada y a priori del “pueblo”, nos negamos rotundamente a los arrebatos representativos o las corporizaciones del pueblo en caudillos, amos y funcionarios, rechazamos las miradas unidimensionales. Pueblo es el nombre de nuestra “clase avanzada”. Coincidimos con José Luis Rebellato cuando afirma:

El pueblo abarca también a todos aquellos sectores que son sus aliados en cuanto se identifican y han hecho una opción por y junto a los sectores explotados, dominados y excluidos. Se trata entonces de un bloque ético-político-social alternativo, conformado en torno a un proyecto de liberación. Supone al pueblo entendido como sujeto protagónico y consciente, en cuanto gestor de una identidad nueva, madura y crítica. Con lo cual la categoría pueblo no es una categoría encerrada en sí. Más bien se trata de algo que se construye, de un proceso marcado por las tensiones y contradicciones, de la articulación entre las dimensiones objetivas, económicas y sociales, por un lado, y las dimensiones éticas, políticas y culturales, por el otro.¹⁹

Sin duda estamos de acuerdo en identificar a las partes condenadas y negadas del mundo con el universal. Más específicamente: la “común unión” de esas partes. Una común unión no presupuesta.

18 Dri, Rubén. (2009). *La rosa en la cruz. La filosofía política hegeliana* (p. 45). Buenos Aires: Biblos.

19 José Luis Rebellato. (1995). *La encrucijada de la ética. Neoliberalismo, conflicto Norte-Sur, liberación* (p. 169). Montevideo: Nordan.

Se trata de la universalidad de la exigencia de justicia, la dignidad y el deseo de liberación, del cartabón en el cual se piensa al otro subalterno formando parte de una sociedad igualitaria regulada por la justicia. Una universalidad en sentido cualitativo, vista y vivida desde abajo, y que posee la capacidad para asumir lo pluriforme (una “diversalidad”) y actualizarse permanentemente. De este modo, lo universal es algo distinto a la maniobra autoritaria y sectaria de la universalización de un particular. Un universal sin universalismo, válido y reconocible para las condiciones subalternas (oprimidas y explotadas). De esta manera, el individuo no es eliminado en beneficio de la totalidad sino que la particularidad deviene ser-para-sí o autoconciencia que confiere a la universalidad el contenido plenificador.

Los zapatistas dijeron: “Un mundo donde quepan muchos mundos”. Como tantos otros, estuvimos y estamos muy de acuerdo. Pero la sentencia contiene una dialéctica que pocas veces se toma en cuenta. Los “muchos mundos” que inspiran las políticas de la diferencia y la multiplicidad, por lo general suelen aparecer desvinculados de “un mundo”. Incluso se ha llegado a negar la idea (y la necesidad) de “un mundo”.

Los muchos mundos están exigiendo (no presuponiendo) formas originales del ser “uno” y “sujeto”, reclaman nuevos regímenes de la identidad y la unidad colectiva y nuevos caminos para los procesos de unificación que, por otra parte, resultan necesarios para el cambio social. Exigen una nueva filosofía del sujeto y una nueva teoría de la identidad (otra idea del sujeto, otra idea de la identidad), pero no las reemplazan por remedos de la noción de estructura, o por un neo-organicismo basado en la “mónadas”²⁰ que

20 El filósofo italiano Giordano Bruno (1548-1600) tal vez haya sido el primero en recurrir a la noción de mónada como *minimum*, como unidad indivisible que constituye el elemento de todas las cosas y todos los seres. El filósofo y matemático alemán Gottfried Leibniz (1646-1716) retoma la idea de las mónadas como sustancias simples, activas e indivisibles, cuyo número es infinito y de las que están compuestos todos los seres. Las combinaciones de mónadas constituyen la armonía preestablecida (por Dios) del mundo y revelan una matemática. El

nos impone armonías preestablecidas y totalmente desubjetivadas, que busca la verdad en las cosas, que nos sugiere un regreso a las "robinsonadas"; o, lo que suele ser más corriente en ciertos ámbitos de izquierda, que impulsan una sociabilidad minúscula basada en encuentros superficiales y efímeros indirectamente generados por el afán de preservar las diferencias.

La aceptación de las diferencias y el reconocimiento de lo singular no implica la negación de las contradicciones más sustantivas, del odio y del rencor que bulle por lo bajo y cuyo valor político resulta irremplazable, al decir de Walter Benjamin. Esta aceptación y este reconocimiento tampoco deberían plantearnos la existencia de jardines donde existen campos de batalla o cloacas. En los últimos años la aceptación de las diferencias y el reconocimiento de lo singular partieron de cierta necedad armonizadora de base eurocéntrica, burguesa e/o ingenua. Ha favorecido así el rechazo de la dialéctica y propició la producción de simulacros de ligazón y de nexo social.

Para que quepan muchos mundos en un mundo hay que construir "una casa grande", "un mundo" que sea la negación de la totalidad de la relación del capital, mucho más en un contexto donde esta relación es cada vez más totalizante y más contraria a los procesos de subjetivación.

¿Cómo pensar al sujeto pueblo desde estas coordenadas? ¿Un pueblo donde quepan y proliferen muchos pueblos? Algo por estilo, sin dudas. No se trata del sujeto uniforme de la vieja izquierda, se trata de la multiplicación del sujeto transformador, se trata de la posibilidad de actuar unitariamente sin suprimir la diversidad.

universo es la totalidad de las mónadas. Para Leibniz, las mónadas son "átomos espirituales". La idea leibniziana de un sujeto dócil y despotenciado (disuelto en las sustancias) ha sido recuperada por las corrientes posmodernas y por algunas expresiones de la izquierda autonomista que intenta el imposible maridaje de la política radical con los automatismos y las demostraciones irrefutables. Asimismo ha abonado la búsqueda de verdades de modo mecánico y la crítica a la idea de un sujeto genérico, de un "agente histórico" pero, por lo general, desde un individualismo negativo, sin marcos.

Pero a no olvidar que el primer término, “un pueblo”, deviene necesario, dado que remite a la unidad que permite avances en el reconocimiento de la diversidad. ¿El pueblo como una totalidad flexible, como el *locus* que habilita el cofuncionamiento corporal y la enunciación múltiple? Desde la mirada eurocéntrica todo esto aparece como innovación post (socialista y marxista). Cabe la pregunta: ¿acaso han “funcionado” de otro modo los pueblos en la periferia? ¿Hasta qué punto fueron eficaces los distintos intentos de codificación binaria? Afirmamos que los pueblos periféricos, los de Nuestra América en particular, en diferentes momentos de su historia han logrado articular los términos que se presentan a veces como polos contradictorios: la praxis y la multiplicidad. El sujeto popular plural y periférico (continental) en buena medida ha sido y es promovido por condiciones negativas, por los estragos de la globalización neoliberal y el imperialismo.

Palabras sustentadas, es decir, legítimas y con autoridad, y formas originales de experimentar la política, en fin, la posibilidad de una praxis emancipatoria: eso es precisamente lo que un particular “dona” universalmente y lo que hilvana a muchos particulares. Aquí cabe insistir en algo que señalábamos al comienzo: que el particular solo se explica por el universal y que el universal abstracto se realiza a través de la particularización.

De algún modo se puede afirmar que esa política emancipatoria está menos asociada a una experiencia particular que al deseo de realización de lo radicalmente humano articulado por lo que lo nombra (una invención política). Si bien esa política emancipatoria no es el descubrimiento de elementos subyacentes ni se puede deducir mecánicamente de sujetos e identidades previas, de luchas contra enemigos comunes, de la similitud de las construcciones de todos aquellos que se oponen a la colonización de sus vidas, o de un ideal universal abstracto a realizar, todo esto es punto de partida o *fundamentum in re* (no “fuentes”), al igual que el rechazo a los puntos muertos de la vieja y la “nueva” política. Estamos hablando lisa y llanamente de condiciones concretas para la “transversalización”.

Porque aunque se trate de una invención, de un “exceso”, la política emancipatoria como “lo común” no viene del cielo. Se trata de una invención política “situada”. Geopolíticamente situada. Porque no puede haber lugares extrínsecos de la invención y la construcción de lo común. Esa geopolítica se relaciona con aspectos reales, prácticos y formales (y no tanto ontológicos). Queda claro que una política emancipatoria no se deduce ni se determina por la condición objetiva, pero... ¿se puede pensar una política emancipatoria sin el punto de partida del anticapitalismo, la identificación con los de abajo, los pobres del mundo?

Reivindicamos la necesidad de una totalidad distributiva no externa como punto de partida, de una potencia totalizante y una proyección hegemónica surgidas de las mismas experiencias. Una totalidad deferente con las particularidades, que no atropelle el pluralismo de la vida popular colectiva, que sea morada de posibilidades susceptibles de ser halladas, combinadas y organizadas. Es decir, no estamos de acuerdo con los que sostienen que las articulaciones invariablemente provienen desde afuera y desde arriba (respecto de las organizaciones y movimientos de la sociedad civil popular). Tampoco asociamos de modo acrítico articulación con imposición de instituciones artificiales que anulan la potencia del abajo. Creemos en las posibilidades de las articulaciones inmanentes, articulaciones que nacen de la propia experiencia de las organizaciones y movimientos, de los problemas y necesidades que deben afrontar cotidianamente. La necesidad de la articulación, de este modo, aparece como la conciencia de las propias limitaciones. En realidad reaparece, porque existe una memoria popular articuladora (organizadora). La articulación favorece la conciencia de un sistema opresivo extenso, al tiempo que homologa a los sujetos que lo padecen, creando lazos más extensos y sólidos entre los sujetos subalternos, expandiendo el concepto de comunidad. Las articulaciones inmanentes también plantean la posibilidad del desarrollo de instituciones genuinas e instrumentos propios con capacidad para conservar-proteger el movimiento.

Finalmente, no está de más aclarar que los cultores de la micro-política, que mensuran la capacidad emancipatoria de movimientos y colectivos populares en función de sus capacidades para evitar los formatos institucionales, también asumen un lugar externo. ¿Quiénes son para determinar que los componentes de la sociedad civil popular no requieren determinados grados de institucionalización? ¿Con qué argumentos pueden sostener que dicha institucionalización es ajena al proceso histórico y siempre resulta ajena a la cotidianidad?

Apostamos a los sujetos y a las identidades con capacidad de articular las diferencias sin arruinarlas, aunque creemos que las formas de organización tradicionales, sostenidas en la representación y en las reglas preestablecidas de los antagonismos (incluyendo a los partidos y a las organizaciones sindicales de viejo tipo) no están en condiciones de hacerlo. Cabe destacar que el sentido fuerte del primer considerando de los *Estatutos provisionales* (escritos por Marx al ser fundada la Primera Internacional en 1864 y que fueron la base de los *Estatutos generales de la Asociación Internacional de Trabajadores de 1871*): “La emancipación de la clase obrera debe ser obra de los obreros mismos”, no toleraba la representación. Un sentido igualmente contrario a la representación –sentido no reconocido por la mayoría de los partidos políticos de izquierda– se encuentra en el punto séptimo de los Estatutos provisionales y en el octavo de los Estatutos generales de la Asociación Internacional de los Trabajadores de 1871, que hablan de la constitución del proletariado en partido político distinto para actuar “como clase” y opuesto a todos los partidos políticos creados por las clases poseedoras.

¿Cuál es finalmente la idea política central del zapatismo? ¿Qué es lo que está “más allá” del particularismo, la identidad con componentes étnicos, sociales, nacionales, periféricos y la narrativa neorromántica? Sin dudas, decimos: su idea de no asumir como objetivo central la toma del poder (lo que no significa que los zapatistas nieguen de plano que no haya que resolver, de algún modo, en algún momento, la cuestión del poder), la noción del mandar

obedeciendo, su concepción del ejército en contra del ejército (que se puede leer, por lo menos parcialmente, como Estado en contra del Estado), su propuesta de construir un mundo donde quepan muchos mundos. Queda claro que estas ideas no se pueden deducir directamente de las condiciones particulares, pero... ¿hubieran tenido esas ideas la misma repercusión-recepción si se enunciaban desde otro lugar material y simbólico, desde otras prácticas? ¿Hubieran tenido la misma capacidad de transversalización? Es evidente que el componente étnico, la rebelión de los explotados que padecen una condición en varios sentidos periférica (pueblos originarios, campesinos pobres, mexicanos, latinoamericanos) más la capacidad de organizar, desde esas condiciones, una estrategia de masas, constituyen el lugar legítimo de la enunciación (un lugar de encuentro con el otro oprimido que es anterior a toda enunciación política original y disruptiva) y a la vez la condición para la transversalización de las ideas inéditas. Hay una dialéctica entre las ideas innovadoras y la legitimidad del lugar de la enunciación, entre la palabra que nombra lo que libera y lo que resiste. Sin esa dialéctica no hubiese habido apuesta ni riesgo.

Si pensamos que una innovación política radical, para serlo, debe tener obligatoriamente el atributo de la deslocalización, y si creemos, con Toni Negri, que “el conflicto de Chiapas sin la articulación de Internet no hubiese sido nada, o hubiese sido pisado al día siguiente”²¹, podremos redondear una reedición de la utopía ilustrada y su impropia y repudiable receta política correspondiente: una equilibrada mixtura de creación ex nihilo y tecnología moderna.

Cabe agregar que la legitimidad de un lugar de enunciación de una política emancipatoria se vincula con potencialidades que pueden asentarse en tradiciones, saberes, contextos y estructuras materiales y “ventajas estratégicas”. Vemos cómo la multiplicidad del sujeto popular nos propone planos diferentes, susceptibles de

21 Colectivo Situaciones (2003). Entrevista a Toni Negri. En: Toni Negri y otros. *Contrapoder. Una introducción* (p. 125). Buenos Aires: Ediciones De Mano en Mano.

ser hilvanados solo por la política. Del mismo modo, podemos plantear que la articulación entre los distintos fragmentos del campo popular no se relaciona con la situación particular de los diferentes espacios de construcción, con las imposiciones de los modos locales, culturales o las lógicas reivindicativas, sino principalmente con la política.

Concebimos al pueblo, entonces, como la subjetivación (y politización) de una parte concreta de la clase que vive de su trabajo, que se rebela contra el orden establecido y asume el proyecto universal de una sociedad democrática, justa e igualitaria y que busca articularse con otras partes concretas (modo de universalizar un destino particular porque es representativo de un orden inhumano e injusto global). Coincidimos con Slavoj Žižek cuando afirma que “Los verdaderos universalistas no son aquellos que predicán la tolerancia global de las diferencias y de la omniabarcante unidad sino aquellos cuyo compromiso es con la pelea apasionada por la afirmación de la verdad que los compromete”.²²

Por todo lo señalado, esta idea de pueblo nos parece adecuada para nombrar tanto el continente (un espacio que puede considerarse base ontológica) de la multiplicidad subalterna como el despliegue del proyecto emancipador que reclama una articulación entre lógicas de igualdad y libertad.

¿Por qué es (y debe ser) “poder” el poder popular?

No es sencillo proponer una definición de “poder”. La circunstancia se complica aún más cuando el vocablo “popular” le viene adosado, ya que altera el significado y los alcances del concepto de poder. Popular, como vimos, no es un simple aderezo. La combinación produce un concepto original, denso, casi intratable. Y además da lugar a la paradoja. No es esta la ocasión para intentar una

22 Slavoj Žižek. Un alegato izquierdista contra el eurocentrismo. En: Walter Mignolo y otros, *op. cit.* (pp. 191 y 192). Vale aclarar que Žižek suele aportar ideas irreverentes y sugerentes en torno a diversos temas, lamentablemente sus posiciones políticas suelen ser más convencionales y burguesas.

sociología del poder ni es nuestro interés, pero sí nos parece necesario sugerir algunas coordenadas que permitan ir construyendo un marco teórico referencial.

La concepción de poder de la que partimos reconoce que este es una relación social y no un objeto, una sustancia o una propiedad. Se trata de una noción inscrita a fuego en el marxismo (lo dialéctico piensa la relación, no la sustancia) y en otras corrientes libertarias, y sobre la que insistieron pensadores no marxistas como Max Weber y Bertrand Russell, entre otros.

Toda relación de poder vincula dominadores y dominados. El poder popular, al asumir como objetivo acabar con toda forma de dominación, ¿deja de ser poder? Thomas Hobbes diferenciaba el derecho de posesión, que llamaba dominio, del derecho de realizar una acción, que denominaba autoridad. Max Weber introdujo el concepto de “potencia” para caracterizar las formas de revelar una determinada voluntad en el marco de una relación social. No se trata de la potencia en el sentido aristotélico (*dynamis*), es decir, como posibilidad contenida en el ser. Desde la óptica weberiana, cuando las clases subalternas con sus acciones logran imponer una política, tuercen un rumbo, obtienen una reivindicación, hacen valer un derecho, no estarían ejerciendo poder, sino desplegando una “potencia”²³. La potencia también puede ser concebida como apertura de lo posible en la acción hacia una novedad imposible.

A diferencia de la autoridad y la potencia, el poder implica la obediencia y alguna forma de dominación. El poder (a secas) aspira a determinar las acciones de otras personas o grupos en función de sus fines, pretende influir en el comportamiento de los otros o, en función de estos, ajustar estratégicamente el propio.

Cornelius Castoriadis identificaba un infrapoder radical, anterior a todo poder explícito y a toda dominación, un infrapoder

23 Carlos Marx utilizó el concepto de “potencia social” tanto para el capital como para el trabajo. El capital era potencia social concentrada, mientras que los trabajadores disponían de la potencia social de la masa aunque esta estaba rota por la desunión.

ejercido por la institución misma de la sociedad sobre todos los sujetos que ella misma produce.²⁴

Michel Foucault decía que el poder “no es algo que se adquiera, arranque o comparta, algo que se conserve o se deje escapar; el poder se ejerce a partir de innumerables puntos, y en el juego de relaciones móviles y no igualitarias”²⁵. Asimismo, concebía el poder como acción sobre acciones posibles e identificaba tres dimensiones: una estratégica, otra relacionada con los estados de dominación que buscan estabilizar las relaciones estratégicas a través de instituciones que naturalicen las asimetrías y, en el medio de ambas, la dimensión de las tecnologías de gobierno²⁶. Aunque no compartimos muchos de los soportes de la concepción foucaultiana del poder, nos interesa recuperar aquí la dimensión estratégica, porque es aquella que permite estructurar el campo posible de acción del “otro”.

El poder popular aspira a la autodeterminación del pueblo, a su desobjetivación (su constitución como sujeto) y la distribución democrática de la autoridad. Pero también trabaja en la construcción de espacios donde se torne imposible el ejercicio del infrapoder radical de la sociedad instituida, espacios donde se desbarate la “unidad del representante”, espacios que afecten de modos diversos el funcionamiento de su máquina de producir individuos “en serie” (individuos plenamente funcionales para el sistema, adaptados a sus exigencias) y que le ahorran al poder hegemónico algunos esfuerzos de la dominación. El poder popular propone una lucha en dos frentes: contra el poder explícito e implícito de las clases dominantes.

Esto exige determinar las acciones de todo aquello que imposibilita el florecimiento del poder popular, ajustar estratégicamente

24 Cornelius Castoriadis. (2005). *Escritos políticos*. Antología editada por Xavier Pedrol. Madrid: Los Libros de la Catarata.

25 Michel Foucault. (1977). *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber* (p. 114). México: Siglo XXI.

26 Maurizio Lazzarato. (2006). *Políticas del acontecimiento* (p. 224). Buenos Aires: Tinta Limón.

la praxis popular y subvertir un conjunto de estructuras macizas y sofocantes. Dicho de otro modo: exige modificar la asimetría de las determinaciones recíprocas. El acto de autodeterminarse y constituirse como sujetos exige controlar e influir en las acciones y las decisiones de las clases dominantes que suprimen al sujeto popular como esencia y que no respetan su ser independiente, y reclama su desactivación o una determinada estructuración del campo posible de la acción del otro (la dimensión estratégica de Foucault) que evite la coagulación asimétrica. Ese acto esencial no se da en el vacío, sino que está inserto en una dialéctica, en el marco de unas relaciones asimétricas y desiguales (dominadores-dominados).

El poder popular es el camino para la superación de esa desigualdad, porque el único poder que puede liberar es el poder de los oprimidos, de los condenados de la tierra, el único poder que sirve para reconquistar el mundo como propio. De esta manera el poder popular es la expresión de una fuerza liberadora y transformadora que se retroalimenta a partir del desarrollo de la conciencia (y la confianza) de la propia potencialidad. Se trata de la autoconciencia del oprimido que identifica la del opresor, a diferencia de la conciencia del poder opresor (burgués e imperialista) que es monotópica y como tal solo sabe ocluir y desconocer. Se trata de la autoconciencia de una comunidad consensual y crítica que a partir de la organización identifica los argumentos de los dominadores y los mecanismos de la dominación para luchar contra ellos.

Las clases subalternas –lo “otro” dentro de la “totalidad de lo mismo”–, para salirse de esa totalidad y constituirse como lo “exterior”, lo “distinto”, requieren de poder. Al intentar subvertir el orden del todo, las clases subalternas se convierten en objeto de represión y aniquilamiento. Por distintos medios y con el fin de garantizar el orden del todo, se las combatirá con saña. Los ejemplos al respecto abundan, si uno toma como referencia la historia de Nuestra América desde 1492 a nuestros días. Para sostener el proyecto que torne factible la constitución de las clases subalternas como exteriores y distintas, para subvertir el orden de la totalidad totalizante y opresiva, se hace necesario que estas cuenten con poder.

Cuando “el otro” es, nada más y nada menos, que el conjunto de las clases que detentan el poder, el conjunto de los sectores que dominan y oprimen, ¿cabe el “sí al otro” y la “apertura al servicio”?, ¿no resulta ingenuo esperar una conversión, tal como pudo darse con el liberador que se liberó y se constituyó en otro libre y autónomo?, ¿se puede confiar en las posibilidades de la insistencia y la paciencia para que el antiguo amo se convierta espontáneamente?, ¿se puede revertir la predisposición fraticida de Caín? En contra de lo que se puede llegar a suponer, el interrogante no nos lleva a plantear como solución la muerte del opresor. Esa sería una salida demasiado fácil, al tiempo que ineficaz y falsa. Sin dudas, se deben contemplar las formas de desactivación directas del poder opresor, que incluyen, necesariamente, formatos violentos. Pero no se trata de sumergir en la nada al sujeto dominador. Se trata de desactivarlo, desechando de antemano las posibilidades de “conversión sistémica”; por cierto, pueden darse conversiones de sujetos individuales, pero estas no alcanzan.

La lucha por cambiar el mundo instala el riesgo de caer en la ontología de la totalidad, de la guerra, en el *ethos* del héroe dominador (que puede ser caudillo o vanguardia) en la tentación de clausurar la dialéctica de la alteridad; plantea el riesgo de que el todo, en lugar de ser ámbito de realización, se convierta en ámbito sofocante donde el individuo se ahoga, donde el particular termina fagocitado por el universal. Pero es un riesgo que necesariamente deben asumir las clases subalternas y oprimidas para evitar concebir a la burguesía como “el otro”. Toda lógica opresora alimenta la “ontología de la totalidad”, si le damos trato de “otro” a los que poseen voluntad de poder-dominio, no nos salimos de esa lógica y persistimos en la condición de víctimas.

Tampoco creemos en la eficacia del “goce del ser” como la forma más eficaz para contraponer al poder dominante. ¿Es posible el goce del ser sin la desactivación del poder dominante? ¿La lucha por desactivar ese poder no es proveedora de goce?

Como el poder popular no es una versión “desde abajo” de lo que Thomas Hobbes denominaba “inclinación general de la

humanidad entera” y “perpetuo e incesante afán de poder que cesa solamente con la muerte”²⁷, ni la nietzscheana voluntad de poder, ni los afanes faústicos de dominación (de la naturaleza, de los seres humanos objetivados y cosificados), sino la organización material y crítica de una voluntad oprimida, plantea, a diferencia del poder opresor, una totalidad no totalitaria –incluso “no total”– que no simboliza a un determinado ser de una vez y para siempre; una totalidad que no es uniformidad, que acepta la limitación, la distinción, la negación y que puede reconocer otros mundos. El poder popular instala la posibilidad de pensar en una totalidad por venir, futuro de la historia alternativa; una totalidad lanzada a nuevas posibilidades históricas, fruto de la praxis de las clases subalternas, abierta a nuevas superaciones; una totalidad conciliada con la alteridad y que sabe interferir en el desarrollo de un tiempo que solo conoce de la reiteración de lo mismo. Una totalidad que introduce la posibilidad de un futuro otro, distinto al instaurado por la totalidad totalizante y opresora.

El poder popular no hace un culto de la centralización, si la plantea, es siempre ad hoc, una centralización puntual y específica, y por lo tanto efímera. En realidad se basa, por su carácter relacional, en la idea sistémica de la red, pero tiene en claro que una red no solo remite, como muchos plantean, a un modelo hetarárquico sin sustancia, sino que la concibe como un denso entramado de relaciones sociales constituido para hacer frente a distintos problemas (en particular las distintas formas de dominación-opresión) en forma organizada y colectiva. Se pueden presentar circunstancias históricas donde se torne necesario articular y concentrar fuerzas en algún nodo de la red: allí es cuando deben articularse los modelos hetarárquicos con la centralización tendiente a imponer una decisión colectiva.

Por eso, indefectiblemente, tiene que ser “poder” el poder popular, porque no se limita al marco “resistente” (y sin dudas

27 Thomas Hobbes. (1984). *El Leviatán* (Tomo I, p. 110). Madrid: Sarpe. Para Hobbes, los hombres “naturalmente aman la libertad y el dominio sobre los demás” (p. 175).

necesario) de la potencia. Luchar contra los esclavizadores, romper con la dominación o “desestructurarla”, que no es igual a atemperarla o a construir la utopía aristocrática, exige el ejercicio de alguna forma de poder, de un “mando” que no necesariamente debe estar centralizado y que no debe ser permanente. Un poder que prescinde de los argumentos tautológicos y de la razón cínica, un mando sin jerarquía. Un poder de mando puesto en común, democratizado, junto con el poder de deliberación y el poder de decisión. Se trata de una forma de poder sometida a lo que Leonardo Boff denominaba la ley del servicio²⁸; un poder no absolutizado que no tiene como objetivo la obediencia, sino hacer respetar la palabra del oprimido, una forma histórica de concretizar la utopía de los negados y victimizados. Las formas de mando que deben alumbrar al poder popular no deberán constituirse jamás como un fin en sí mismas.

Pensamos en formas de mando que no buscan consolidar una figura de recambio “especular”. No se trata de “pagar con la misma moneda” o de suministrarle al enemigo “su propia medicina” para que la razón práctica conserve su buena conciencia. Aspiramos a diseños que no terminen conformándose como un reflejo exacto del poder constituido y que puedan desarrollar una praxis que tome en cuenta la potencialidad de órdenes limitados. Por otra parte, ¿puede algo ser totalmente de otro modo y absolutamente extraño a nuestro propio orden? Ernst Bloch, por ejemplo, reconocía la inherente perversidad del dominio y el poder, pero consideraba que para hacerles frente era necesario recurrir a los términos del poder y al imperativo categórico con el revólver en la mano. Consideramos que ese recurso de los términos del poder debe estar limitado a sus aspectos formales. En lo esencial, hay que apostar por la ruptura: las formas de mando deben ser legítimas (del tipo mandar-obedeciendo), subordinadas a una comunidad consensual y crítica y, además, ser transitorias. El mando debe concebirse fundamentalmente como dirección descentrada (múltiples mandos que pueden articularse en determinadas circunstancias), como un oficio no

28 Leonardo Boff. (1981). *La fe en la periferia del mundo. El caminar de la Iglesia con los oprimidos*. Santander: Sal Terrae.

externo respecto del sujeto colectivo de la transformación y como una función no diferenciada y especializada destinada a ser ejercida por aquellos que detentan un supuesto saber revolucionario.

Cabe destacar que la experiencia del zapatismo desacraliza, desmitifica, desjerarquiza y, en parte, despersonaliza el mando (lo colectiviza, o mejor, le impone fundamentos y controles colectivos, evita cualquier retención en la cúspide, hace que el “brillo” se conserve siempre en las comunidades indígenas), pero bajo ningún punto de vista lo elimina como función. El subcomandante Marcos puede verse como la contradictoria personificación de un mando despersonificado.

El proyecto emancipador requiere de la articulación de dos dinámicas: una de soberanía y otra de autonomía. El problema radica en que la primera (vinculada al Estado-nación, la representación, la dirección centralizada, la táctica, la transacción, la política institucional) no necesita en lo inmediato de la segunda (vinculada a la comuna, la expresión, la confrontación, la dirección colectiva, la estrategia), incluso la repele, sin saber que cava su propia fosa. Pero la segunda, en este contexto histórico, en el marco de las relaciones impuestas por el imperialismo, desde nuestra condición periférica, sí necesita de la primera a riesgo de caer en la esterilidad. Dicho de modo más directo y sencillo: por ahora –y creemos que por mucho tiempo más– la autonomía necesita de la soberanía. Resulta imprescindible la articulación de la lucha por la autonomía con las luchas por la nacionalización del petróleo y los recursos naturales, de los ferrocarriles, etcétera. Una teoría de la transición que dé cuenta de nuestro tiempo exige la combinación de estas dos dinámicas. Por esto creemos que un proyecto emancipador, para consolidarse, debe ejercer las formas de mando específicas de la dinámica de la autonomía y del poder popular en el marco de las dinámicas de soberanía. Es la única forma de evitar que estas últimas cedan a la tentación del atajo y terminen auspicando formatos jerárquicos, elitistas y burocráticos.

Invariante comunista y variables organizadoras

Un conjunto extenso y disímil de experiencias históricas concretas –fragmentos de luz donde se consume una convivencia justa y conveniente– pero también de paraísos artificiales, proyecciones mitológicas, propuestas sobre los modos óptimos para organizar las sociedades y los Estados ideales, y experimentos en pequeña escala hipostasiados han sido filiaados al poder popular. Y esto ha sido así porque la utopía puede remitir tanto a la voluntad que desea y sueña como a una tendencia y a la realidad de un proceso y a un sueño colectivo²⁹; a un subgénero literario (contenido en la novela, el ensayo, la fábula) o a un fenómeno social. En ocasiones ha remitido a todas estas cosas, cuando la voluntad de un sujeto individual o de un grupo que desea y sueña logra articularse con las subjetividades revolucionarias subyacentes y con las prácticas de los oprimidos. Aquí, en la exacta intersección entre el pensamiento, el sueño emancipador y las luchas sociales, se inserta el poder popular. Dicha intersección convoca una dimensión necesaria: la identidad. Aquí, en el terreno de la praxis, la experiencia de mejor convivencia se proyecta. Y se hace proyecto. Precisamente aquí es cuando la utopía no resulta ajena a la historia, se

29 Un ejemplo de cómo se manifiestan los sueños colectivos podemos encontrarlo en la obra del pintor holandés Hieronymus Bosch (1453-1516), más conocido como el Bosco, quien en sus pinturas puso en evidencia el rechazo popular al orden social dominante y a las instituciones opresivas de su tiempo, y al mismo tiempo reflejó las visiones oníricas y el deseo desenfrenado de liberación e igualdad de los de abajo. Se destaca *El jardín de las delicias*. Otro pintor flamenco, Brueghel el Viejo (circa 1525-1569), retomará las inquietudes de El Bosco y representará las utopías populares en, por ejemplo, *el País de Jauja*, un cuadro que refleja el mito popular de la Edad de Oro. En el cuadro aparecen cochinitos asados que corren con un cuchillo que los va cortando en rebanadas, una montaña de manteca y campesinos recostados boca arriba esperando a que los manjares les caigan. En Nuestra América, el sueño colectivo de los oprimidos también se reflejó en pinturas, retablos, murales y en otras creaciones de los artesanos y los artistas populares. De hecho, en distintos momentos históricos, desde los tiempos de la colonia a la actualidad, las representaciones de esos sueños estuvieron prohibidas, fueron censuradas y perseguidas por el poder colonizador.

torna concreta al situarse, a diferencia de la utopía abstracta, en el marco de la tendencia real. Pero aún la convivencia conveniente sin proyección vale como intento y puede ser recuperada como experiencia histórica e insumo para fundar proyectos futuros. Igualmente vale la concepción del mundo que deriva en acciones contrahegemónicas aunque discursivamente esté transida de filosofías ajenas. Por cierto, esto no resulta en absoluto ajeno a los procesos revolucionarios, inevitablemente surcados por arritmias y desprolijidades variopintas. Del mismo modo, la utopía abstracta que se presenta en forma no dialéctica y el puro ensueño pueden presagiar o abrir caminos y auspiciar inquisiciones. También pueden servir como acicates.

Ya en siglo VIII a. C., el poeta griego Hesiodo dio cuenta de la tradición mitológica de la edad de oro, un tiempo en que los hombres y las mujeres vivían como dioses, sin penas, libres del trabajo y el dolor, hasta que Pandora (la primera mujer de la humanidad y la responsable de la venida del mal al mundo, según la mitología griega) abrió la caja que encerraba todos los males y estos se esparcieron por la tierra. La edad de oro se configuró, junto al “paraíso perdido”, en arquetipo básico de la utopía y como tal rigió por siglos. Sus vigos perdurables se pueden hallar también en la utopía andina y en el mito incaico; en la búsqueda, por parte de algunos pueblos de la Amazonia boliviana, de la Tierra sin Mal y la Loma Santa, etcétera.

Sobre la función de la utopía, Rubén Dri afirma:

La relación de desigualdad que se plantea en la lucha por el reconocimiento se pone en movimiento, motorizada por la atracción que ejerce el foco utópico. La utopía llama a la superación de la desigualdad. En este sentido la utopía es un momento constitutivo de la racionalidad. Es la que abre el espacio tanto para toda realización práctica como para toda construcción teórica.³⁰

30 Rubén Dri. (2006). *La fenomenología del espíritu de Hegel. Perspectiva latinoamericana. Intersubjetividad y reino de la verdad. Hermenéutica de los capítulos I-IV* (p. 189). Buenos Aires: Biblos.

Desde este punto de vista la utopía hace posible la proyección del sujeto y el camino perenne de la realización del sujeto-objeto intersubjetivo.

Creemos que la utopía no puede definirse unilateralmente, a partir de los paraísos artificiales, las proyecciones mitológicas y las propuestas sobre los modos más convenientes para organizar las sociedades y los Estados. Del mismo modo una definición del poder popular a partir de las formas históricas que asumió también puede presentar limitaciones.

¿Cuáles deberían ser los criterios para determinar que una experiencia “de poder” de las clases subalternas constituye una experiencia de poder popular? La noción de poder popular ¿puede incluir las utopías abstractas o las utopías de “enclave” que no entran en conflicto con la sociedad y sus leyes y que no contienen lo que Ernst Bloch denominaba las “anticipaciones históricamente crepusculares y sucesorias”?³¹ ¿Puede abarcar las acciones sin horizontes libertarios, o alejadas de las formas invariantes del proyecto comunista que condensan las aspiraciones de los explotados del mundo y las intenciones de un mundo mejor? ¿Se puede hablar de poder popular sin el soporte de una subjetividad política radical? Creemos que no. Hay que tener presente que se puede identificar un utopismo “coercitivo” de raigambre conservadora y reaccionaria; un utopismo “ambiguo” que combina elementos progresivos y reaccionarios; y un utopismo “indulgente” con entonaciones liberales³², que convierte a la libertad individual en un sueño social (como algunas corrientes del anarquismo). Esta última forma del utopismo trata de las utopías pequeñoburguesas, de clase media, donde sobresale la aspiración a una sociedad de pequeños propietarios.

31 Ernst Bloch. (2006). *El principio esperanza* (Tomo 2, p. 155). Madrid: Trotta.

32 Irving Louis Horowitz. (1964). Formalización de la teoría general de la ideología y la utopía. En *Historia y elementos de la sociología del conocimiento* (Tomo II). Buenos Aires: Eudeba.

En general, todos los formatos “negativos” de la utopía coinciden en la postulación de un modelo societal de carácter preelaborado y cerrado. De este modo, la utopía resulta incompatible con lo que se construye e instituye a sí mismo en un proceso dinámico y abierto y con el derecho a la experimentación; alimenta además el autoritarismo. Por supuesto, están también las antiutopías: el anticristo, Gog y Magog, la muerte misma como antiutopía radical y por último, la negación misma de la idea de utopía. Por otro lado, existe el problema de las utopías trucas, las que no aspiran o no pueden convertirse en proyecto, las que ni siquiera promueven en las clases subalternas la idea de la inversión de la realidad (como dice la canción: “... que la tortilla se vuelva / que los pobres coman pan y los ricos, mierda-mierda”); la que, por todo esto, no sirve para enfrentar una realidad oprobiosa.

Las subjetividades rebeldes y/o los espacios de poder de las clases subalternas desarrollados en el marco de constelaciones coercitivas, ambiguas o indulgentes (en fin, condenados a no desarrollar la capacidad de alterar el orden establecido) no pueden ser considerados como instancias de poder popular. Con esto también queremos decir que el antagonismo concreto y espontáneo de las clases subalternas y oprimidas contra las clases dominantes y contra el Estado puede metamorfosearse y contribuir a la reproducción del orden opresivo.

De esta manera, el horizonte libertario y la forma invariante del proyecto comunista que remiten a *eros*, a lo más sustancial de los sujetos y a la posibilidad de superar el reino de la necesidad e ingresar al de la libertad; que se relacionan con los ideales y con la fe inmunes a todo revisionismo; que nos anuncian la tierra donde podremos ser más libres y más plenos, y donde las relaciones sociales serán más ricas y abundantes, resultan fundamentales como límites para la restauración y como fundamento de una subjetividad política emancipatoria. Esa invariante, como posibilidad que subsiste y retorna irregular pero indefectiblemente para atraer a nuevas contiendas y vicisitudes, como la función persistente de la tradición y el mito en las luchas sociales (algo patente en Nuestra

América), como lo que Walter Benjamin llamaba “una flaca fuerza mesiánica sobre la que el pasado exige derechos” que vive en nosotros –o los elementos espirituales de la lucha de clases: confianza, coraje, humor, astucia, denuedo–³³; como la exacta intersección entre la memoria y el imaginario, como lo que está y se ofrece, es la que hilvana todas las disposiciones que aborrecen la explotación, la brutalidad, la tiranía y la desigualdad sustantiva; la que conecta los sueños de un mundo mejor y las esperanzas adventistas de los que integraban la sublevación de Espartaco en Roma en el año 71 a. C., de los seguidores del hijo del carpintero, los campesinos anabaptistas alemanes en el siglo XVI, los que se alzaron junto a Tupac Amaru II, los esclavos autoliberados en los quilombos del Brasil imperial y los revolucionarios de las décadas del diez y veinte y del sesenta y setenta, durante el corto siglo XX.

Más allá de las diferencias históricas, todas estas experiencias buscaron cambiar el orden social opresor y cuestionaron el sistema hegemónico en sí. Esta invariante no es mera prolongación inalterada o proceso rotatorio natural o mecánico, cada emergencia histórica –resurrección– exige una actualización. Cada actualización contribuye a una composición colectiva e histórica de la utopía que, de este modo, presenta pliegues y estratos superpuestos. La composición colectiva puede concebirse como lo que Benjamin denominaba “cita secreta entre las generaciones que fueron y la nuestra”.³⁴

Pero este horizonte libertario y las formas invariantes no deben pensarse en absoluta oposición a la realidad y las ideologías de concreción que buscan divulgar y conservar el bien por medio de estructuras sociales y políticas (estas ideologías sí deben ser revisadas y actualizadas constantemente), sino que deben ser identificados como tendencia, como realidad y potencia que late en el presente pero que no se desarrollará por sí sola, irresistiblemente,

33 Walter Benjamin (1973). Tesis de filosofía de la historia *Discursos interrumpidos I* (pp. 178, 179). Madrid: Taurus.

34 *Ibidem* (p. 178).

a partir del devenir histórico. Tampoco deben asimilarse a los mundos ideales y puros, acabados y formales, exentos de todas las taras, las aberraciones y los condicionamientos históricos. Marx decía que los obreros no tenían una utopía lista para ser implementada por decreto. Creemos que el horizonte libertario y estas formas invariantes deben ser concebidos como función crítica del orden que oprime, como bitácora y como proclamación de una alternativa posible. Una función crítica que para ganar en eficacia deber ser acumulada y organizada.

El horizonte libertario y las formas invariantes del proyecto comunista pueden concebirse –en los términos del joven Marx, en una carta a Ruge de 1843– como “el sueño de una cosa” que el mundo posee desde tiempos inmemorables, pero una “cosa” que solo se puede poseer efectivamente si la conciencia la posee. De algún modo, el sueño de una cosa poseído por la conciencia reaparece en los *Grundrisse* cuando Marx habla de la prefiguración (usa el término *foreshadowing*: prefigurando) del movimiento naciente del futuro que se insinúa en las formas presentes³⁵. Pero Marx no se refiere solo a la posibilidad de “hacer estallar” una sociedad que contenga ocultas las condiciones materiales de producción y de circulación de una sociedad sin clases. El vínculo orgánico con lo estructural –innegable– no debería llevar a concebir lo que puede ser, el *novum*, solo en su dimensión material. El sueño de una cosa es la armonización de imaginación y praxis. Es el deseo que se encuentra con la historia. Es la imaginación y la voluntad trastornando la realidad.

La utopía es consustancial al marxismo porque este supera el dualismo cosificador entre el ser y el deber ser (entre la experiencia y la utopía). El marxismo cuestionó las utopías minimalistas (la de los “socialistas utópicos”) en su condición de experimentos que no contradecían globalmente las estructuras sociales vigentes, carentes de una mirada totalizadora y sistémica. De hecho, este punto de vista tiene vigencia y es susceptible de ser transportado a

35 Carlos Marx, *op. cit.* (p. 422).

nuestro tiempo, ya que sirve, por ejemplo, para abonar la crítica de la micropolítica. Para Marx, el “utopismo” no comprendía la diferencia entre la “conformación real y la conformación ideal de la sociedad burguesa”; a partir de esa radical incomprensión intentaba la imposible tarea de realizar la expresión ideal de esa sociedad³⁶. La crítica es clara y precisa, no debería, por lo tanto, llevar a la negación del componente utópico del marxismo que, claro está, rechaza los formatos negativos del utopismo, pero reconoce la importancia de las perspectivas utópicas colectivas para las políticas emancipadoras, dado que solo una perspectiva de ese tipo se orienta al futuro y permite trascender el presente, y poner proa al más allá de lo que existe. En el marxismo, el proyecto y la utopía son dos momentos de una dialéctica fundamental.

El filósofo Karl Popper sostenía que todos aquellos que abogan por un orden social justo quieren construir el cielo en la tierra y siempre terminan transformando la tierra en un infierno. Para Popper, evidentemente, habitamos el mejor de los mundos posibles. Por lo tanto toda intervención orientada a modificar ese mundo, a trastocar ese orden al que concibe como natural, cargaría con un lastre voluntarista y violatorio de la autodeterminación de los mercados. Para el punto de vista reaccionario resulta “normal” que los hombres y las mujeres no sean dueños de sus propias relaciones sociales, son igualmente ordinarias la apropiación individual del producto social y la superabundancia conviviendo con la miseria extrema. En realidad, se trata de despejar porciones cada vez más amplias del cielo que mora en una tierra convertida para la gran mayoría en un infierno por las personas que piensan como Popper y por la lógica inherente al sistema que defienden. La construcción del cielo en la tierra consiste simplemente en que los hombres y las mujeres hagan de la existencia social una obra libre y propia. El cielo casi siempre está anulado, cubierto por nubarrones oscuros. Cada pedazo de cielo que escampa es un indicio del vasto cielo que late, lo que hace posible una conciencia que confirma la

36 *Ibidem* (p. 187).

existencia de la tendencia al cielo íntegro. Y aprovisiona la voluntad de cabalgar la tendencia, de trabajar desde ella. Entonces, por lo general, todo intento de construir el cielo en la tierra parte de una condición realista: el realismo del futuro inteligido. Y se sostiene en una síntesis de la esperanza, el conocimiento profundo y la crítica radical de la realidad y sus potencialidades ocultas. Los temperamentos proclives al orden y al equilibrio, como Popper, en realidad defienden un orden peculiar que los beneficia mientras condenan al conjunto de los oprimidos a vivir el desorden institucionalizado del hambre y la marginalidad con sus violencias inherentes. El equilibrio no es más que un disfraz con el que teatralizan un (falso) afán autolimitador de la propia voracidad e impiedad.

El horizonte libertario y las formas invariantes del proyecto comunista están vinculados a una conciencia y una subjetividad revolucionarias que muchas veces generan, espontáneamente, sus propias formas organizadoras. Son estas formas precisamente las que, al contener elementos de “socialismo práctico” (en los términos de José Carlos Mariátegui) o “islotos de comunismo” (en los términos de Louis Althusser), y que aluden a nociones del socialismo tan básicas como macizas, favorecen la intersección entre la invariante y las variables organizadoras.

Valen como ejemplos algunos formatos comunitarios: las sociedades populares en la Revolución Francesa, la Comuna de París, los soviets, los consejos obreros, las “colectividades” de Cataluña y Aragón en la España republicana, la “Comuna de Morelos” en el marco de la Revolución Mexicana, los comités de defensa de la revolución en Cuba, los consejos comunales en la Revolución Bolivariana de Venezuela y las experiencias de un conjunto de organizaciones populares y de movimientos sociales. Más allá de la presencia de agentes catalizadores (personas, grupos) lo decisivo en este plano, además de los elementos de socialismo práctico presentes, es la autoactividad de las masas y el hecho de que la subjetividad revolucionaria está contenida organizativamente por las bases, lo que hace que la práctica, rica y densa, devenga en teoría. Las variables organizadoras, las ideologías de concreción,

remiten a un segundo plano de la subjetividad revolucionaria: a la captación de la autoactividad de las masas, a lo que otorga permanencia, perspectiva y proyección, a lo que busca dar cuenta de una totalidad.

Las variables organizadoras remiten principalmente a un conjunto de articulaciones. Estas articulaciones sirvieron en las primeras fases de los procesos revolucionarios del siglo XX como impulso formidable de la invariante, para luego terminar envasándola y, finalmente, sepultándola. Es evidente que las articulaciones ensayadas durante el siglo XX no han servido para proteger el mundo nuevo, inclusive, esas articulaciones mostraron una gran capacidad para desarticularlo, sacando a relucir unos recursos que ni el sistema opresor había logrado desplegar.

Es evidente que existen riesgos –siempre ocurre cuando se logra superar las oposiciones simples y se asume una variable organizadora–, entre otros: que las exhortaciones para una vida libre y virtuosa sean una excusa para las ordenanzas, los estatutos y las normas rigurosas; que los protagonistas de la integridad de los ideales y los principios se conviertan en administradores; que la función crítica termine siendo monopolizada por una élite, lo que conduce indefectiblemente a la invocación del horizonte libertario como mera coartada para contradecir en la realidad del proceso histórico las formas de la invariante comunista. La variable organizativa, que planteó la necesidad de mediciones institucionales, por lo general se expresó históricamente en una detención definitiva en la estación del universal abstracto, devino así, en dictadura de la virtud, dominio de la razón universal, burocracia. La variable organizativa se fugó de toda particularización y estabilizó la pura abstracción, desarrollando experiencias que anularon la conquista de la singularidad.

Va de suyo que esta fue y es la modalidad de la izquierda tradicional, basada en un universal desabastecido. Por lo pronto, podemos plantear la necesidad de una acumulación y organización de esa función crítica, de modo colectivo, desde abajo, y al mismo tiempo insistir en las prerrogativas de las bases como *locus* de la

subjetividad revolucionaria. Lo que exige, por ejemplo, asumir y respetar los tiempos de las organizaciones populares (ir al paso del más lento, como dicen los zapatistas), reconocer la importancia estratégica de la formación de base, generar espacios donde las organizaciones populares puedan realizar las síntesis políticas (y acumularlas, fundando o refundando tradiciones).

El poder popular se diferencia de las estructuras económicas, sociales y políticas de un Estado o una comunidad ideal, ficticia y puesta a futuro (la utopía como orden externo, aventura literaria o divertimento político). Por el contrario, trata de las concreciones históricas de por lo menos algunos aspectos de las utopías libertarias y de las manifestaciones de las formas invariantes del proyecto comunista. Estas experiencias concretas, por otro lado, han retroalimentado esas utopías, deteriorando severamente su carácter artificial, celestial, asimilándolas a un orden interno, orgánico y viviente. El poder popular es más la constatación y la condición de posibilidad de una sociedad mejor que la construcción romántica y en pequeña escala de la sociedad imaginada como perfecta y aislada.

El poder popular reafirma esta dimensión de la utopía, su “interioridad”, su historicidad, y choca con las ciudadelas ideales, con las ficciones románticas y los órdenes exteriores. El poder popular nace en el momento exacto en que la voluntad del sujeto (popular) engarza con la tendencia del mundo y la realidad del proceso social. El anhelo profundo de la utopía y la confianza en su realización solo se adquiere cabalgando la tendencia.

El poder popular hace posible la utopía libertaria y no a la inversa. Porque el poder popular es la forma que asume la tendencia presente hacia la sociedad futura. Esta utopía, así emplazada, deja de ser simétrica³⁷, uniforme, hiperracional, dirigida de

37 Según Raymond Ruyer: “Durante todo el siglo XVIII, la tierra austral, el hemisferio opuesto, las antípodas, constituyen el terreno *rendez-vous* de innumerables utopistas. Restif de Brettone elige la Patagonia y describe el país de los mega-patagones cuya capital es Sirap (París al revés). La abadía de Thélème es un monasterio a la inversa: no hay muros, los hombres y las mujeres viven juntos, y en lugar de ‘castidad,

manera centralizada, deja de ser orden externo y comienza a ser una construcción alimentada por la calidad de los vínculos sociales y por el mito revolucionario de los que quieren cambiar el presente de opresión e injusticia y construir un futuro de libertad e igualdad. Ya no es la República de Platón, la Ciudad del Sol de Tomás Campanella, la Utopía de Tomás Moro o la Nueva Atlántida de Francis Bacon, ¡ya no es el socialismo real!

Poder popular, autonomía y hegemonía

El poder popular, en líneas generales, remite entonces a todas aquellas experiencias históricas en las cuales las clases subalternas y oprimidas (trabajadores, pobres, marginales, periféricos) ejercieron el control y el poder de modo más o menos directo, en el seno de territorios delimitados o en un conjunto extenso de instituciones y desde patrones impuestos por una búsqueda más o menos consciente y deliberada de espacios libertarios y patrones relacionales igualitarios, cualitativamente superiores a los impuestos por la totalidad social de la que emergen y a la que contrarían. Esto significa que el poder popular puede asumir un “domicilio fijo” y ser cuantificado o no. Pero, por lo general, las experiencias históricas en donde el poder popular se afincó en espacios estrictamente delimitados terminaron en la instrumentación de esos ensayos o, directamente, en su exterminio liso y llano.

También significa que no toda dinámica social autónoma constituye, por sí misma, una instancia de poder popular, incluso a pesar del protagonismo que las clases subalternas puedan desarrollar. Existe un conjunto de estrategias de supervivencia, actos de rechazo o de insurgencia que pueden desplegar dinámicas autónomas sin vocación libertaria y sin horizonte emancipador. En la historia se pueden hallar casos en los que los dominados se rebelaron contra un orden que los sojuzgaba para edificar otro orden del

pobreza y obediencia’ la divisa es: ‘matrimonio, riqueza y libertad’...”. Raymond Ruyer. (1964). Caracteres generales de la utopías sociales. En *Historia y elementos de la sociología del conocimiento* (Tomo II, p. 117). Buenos Aires: Eudeba.

mismo signo pero que los colocaba en el lugar de los dominadores. O, simplemente, puede darse el caso de dinámicas autonómicas que no edifican nada, que se quedan en la comunidad autocerrada, sin capacidad de invención transversalizable, sin identificación con un universal.

El poder popular refiere asimismo a procesos de búsqueda consciente de autonomía, en relación con las clases dominantes, el Estado y respecto de las instituciones y lógicas productivas y reproductivas de los sistemas de dominación. Por eso no debe confundirse el poder popular con cualquier lucha reivindicativa protagonizada por las clases subalternas y oprimidas. La búsqueda consciente de autonomía y la autoconciencia de la potencialidad liberadora son aspectos determinantes. Aunque, a veces, una lucha cerradamente reivindicativa puede contribuir, de modos dispares y por vericuetos impensados, a instalar la necesidad de esa búsqueda y al florecimiento de esa autoconciencia.

Términos como poder popular, autogestión, autoconciencia, autonomía, autoactividad de las masas, democracia directa, horizontalidad, comunión, solidaridad, utopía, están fuertemente asociados.

Sin negar la importancia que pueden llegar a tener las “zonas liberadas”, los microespacios relativamente aislados y las comunidades autónomas, preferimos el formato de poder popular que puede ser articulado con el concepto de hegemonía, concretamente, con un significado “denso” del concepto, es decir, la hegemonía no concebida como una burda teoría del consenso, sino como sistema complejo de institucionalización sistemática de las relaciones sociales capitalistas (y la contrahegemonía como la institucionalización sistemática de las relaciones sociales que las cuestionan y alteran). Creemos que este formato del poder popular es el que más se adecua a la realidad de nuestro país y a la tradición de nuestro pueblo. Entre otras cosas porque bosqueja una concepción de la autonomía que no se contraponen al plano reivindicativo y permite pensar en la construcción concreta de poder popular y de la autonomía en ámbitos sindicales, estudiantiles, etcétera.

Esto significa que dicho formato reconoce la importancia de las distintas instituciones que las clases subalternas se dan para afrontar sus luchas cotidianas (cabe recordar que la lucha de clases abarca necesariamente la lucha política y la lucha económica), y acepta la posibilidad de plantear disputas y “acumular” en el marco del Estado. Se trata de un formato del poder popular que pone el énfasis en la construcción del sujeto insurgente con conciencia libertaria.

Desde este punto de vista el “poder local” como expresión del poder popular, tiene dimensiones que exceden lo geográfico (el territorio es básicamente una relación social). Lo que no niega la importancia que, de cara a los procesos de aprendizaje y desarrollo de la conciencia social y política, pueden tener las experiencias de poder popular en escalas más limitadas. Por supuesto, hay que evitar que el poder local termine siendo funcional a las variables de descentralización auspiciadas por las clases dominantes y por el Banco Mundial.

En relación con el poder local creemos que vale la pena retomar (y reformular) una tesis de la izquierda revolucionaria de los años setenta: la que reconocía la importancia estratégica del poder local como generador de órganos embrionarios de poder popular, y, por lo tanto, como una forma adecuada para la acumulación de fuerzas. El poder local se concebía como el resultado de la politización de una lucha inicialmente reivindicativa. Estamos de acuerdo con el sentido más general de este tipo de planteo, básicamente porque reconoce la posibilidad de un ascenso de las luchas populares a partir de un proceso acumulativo de base (organización, conciencia), alimentado por victorias parciales y por el logro de ciertos objetivos inmediatos, que inclusive pueden ser muy modestos; también porque indirectamente reconoce la asimetría que caracteriza a los procesos de acumulación social, desiguales en el tiempo y en el espacio.

Pero no sería correcto tomar esta tesis al pie de la letra. La experiencia histórica, los horizontes asumidos y nuestras condiciones actuales condicionan su reformulación. Le exigen desprenderse del dirigismo, el vanguardismo, la visión partidocéntrica y el contenido

instrumentalizador-objetivador que le era originalmente consustancial. Además, nociones como la de “enmascaramiento” nos parecen inadecuadas respecto de las tareas que nuestro tiempo exige. Mario Roberto Santucho, líder del Partido Revolucionario de los Trabajadores-Ejército Revolucionario del Pueblo (PRT-ERP), decía a comienzos de los setenta:

A partir de la lucha reivindicativa, está planteada hoy en la Argentina, en algunas provincias, en algunas ciudades, en algunas zonas fabriles y villeras, la formación de órganos embrionarios de poder popular (...) En estos casos puede avanzarse enmascarando hábilmente tras distintas fachadas el ejercicio de poder popular...³⁸

En este sentido consideramos que el poder popular incrementa sus capacidades para la transformación social cuando logra desplegarse en el marco de la sociedad y el Estado, cuando penetra en sus poros y grietas, es decir, cuando actúa en el marco de una totalidad, cuando avanza en la gestión política de la autonomía sin necesidad de un control territorial efectivo, y no tanto cuando se constituye como poder paralelo, dual o doble, más allá de la importancia “táctica” que estos espacios puedan llegar a tener en determinados momentos históricos. Por otra parte, esta forma (y la noción que subyace) no permite que el sistema de dominación coloque en “cuarentena” o cerque una experiencia de poder popular para garantizar su control y anular los focos disruptivos.

Entonces no cabe dogmatizar la autonomía o concebirla como un fin en sí misma o como un régimen integral (económico, social y político). Esta disposición ha llevado a pensar, por ejemplo, que la autonomía se puede consumir en los marcos del capitalismo y en proporciones exiguas. Nosotros creemos que la autonomía es básicamente el modo de la construcción social y política popular por fuera de la lógica del sistema. Es el único modo que se corresponde

38 Mario Roberto Santucho. (1995). *Poder burgués y poder revolucionario* (p. 38). Buenos Aires: Editorial 19 de Julio.

con un proyecto radical de liberación de las clases subalternas, con el socialismo, ya que sería imposible avanzar en este proyecto por el camino de las transacciones permanentes con el pensamiento, los valores y la subjetividad del sistema. En rigor de verdad, toda izquierda radical consecuente debería ser autónoma, pero sin formalizar la autonomía de modo inflexible.

Vemos cómo el poder popular puede expresarse tanto a través de organismos sociales autónomos como de posiciones consolidadas en el marco de instituciones públicas. Esas posiciones de poder popular, a través de una praxis constituyente, pueden contribuir a una profunda transformación de esas instituciones, a su radical democratización por la vía de la creación de condiciones para una dirección colectiva. A su vez se torna posible una articulación entre las posiciones de poder popular (o directamente las instituciones públicas transformadas) y los organismos autónomos. Esta articulación, a su vez, está en condiciones de desencadenar un proceso de retroalimentación positiva. Algunos “signos del favor del Estado” –utilizando una expresión hobbesiana³⁹– pueden ser, también, expresión de las posiciones de poder popular.

Parafraseando al capitán B. H. Liddell Hart podemos decir que la izquierda, en general, tiende a moverse y a combatir como los ejércitos premodernos, en bloques. Le cuesta organizarse en fracciones autónomas permanentes (que no es lo mismo que fijas) y con un alto grado de disgregación. En una época en que todas las maniobras del sistema se basan en fortalezas, hay que liberarse de las bases de operaciones y buscar la movilidad y la sorpresa.⁴⁰

Por supuesto, resulta menos complicada la tarea de consolidar lazos sociales alternativos al capital, construir “comunidad”, gobierno y poderes públicos alternativos, autogestión económica, desarrollo local sostenible, economía popular y solidaria, educación popular liberadora y poder popular, en espacios relativamente

39 Thomas Hobbes, *op. cit.* (p. 103).

40 B. H. Lidell Hart. (1984). *Estrategia: la aproximación indirecta*. Buenos Aires: Biblioteca del Oficial Círculo Militar.

aislados y protegidos. Pero en nuestras sociedades, concretamente en Argentina y en Nuestra América, y en esta etapa específica del capitalismo, las posibilidades de estos espacios son más limitadas a la hora de los cambios más amplios si no logran articularse con procesos globales y proyectos políticos alternativos. Y si bien valen como punto de partida, también pueden desplegar una labor desencantadora.

Aquí cabe una reflexión sobre el despliegue de una institucionalidad paralela. Identificamos dos posibilidades. La primera es “especular”: las fuerzas populares crean instituciones propias pero reproducen los organigramas y algunos de los modos y lógicas de las instituciones del sistema, sobre todo la escisión entre dirigentes y dirigidos y el verticalismo. El gran problema, constatado con creces por la experiencia histórica, es la emergencia de nuevas formas de desigualdad donde los dirigentes y los funcionarios políticos se convierten en casta privilegiada.

La segunda posibilidad plantea instituciones originales y democráticas que pueden ser “externas” y estar relativamente aisladas, o ser “internas” y estar insertas en la institucionalidad dominante generando desde su desarrollo paralelo tensiones intestinas y contradicciones. En este último caso nos encontramos frente a una praxis de descomposición de los mecanismos consensuales de la dominación burguesa, una praxis para desbaratar las estructuras de transmisión ideológica desde el interior del núcleo de la preeminencia de la visión burguesa o desde los distintos espacios de socialización de la participación voluntaria. En ambos casos se trata de instituciones no regidas por la lógica mercantil como marco antropológico o nexo interhumano principal reproducido por el sentido común.

La institucionalidad especular y la institucionalidad alternativa externa corresponden al régimen de la zona liberada; la institucionalidad alternativa interna, por su parte, corresponde al régimen de la hegemonía. El contexto histórico sugiere cuál es la forma más adecuada, aunque nosotros rechazamos de plano la institucionalidad especular, porque consideramos que es imposible reproducir

“con otro contenido” las instituciones más características del sistema.

Como ejemplo del primer caso podemos considerar la experiencia del Frente de Liberación Nacional argelino (FLN) en los años cincuenta y sesenta. Para el segundo caso pueden servir de ejemplo algunos aspectos de la experiencia del Black Power (Poder Negro) en Estados Unidos durante los años sesenta y setenta.

En 1954 estalló en Argelia, una colonia francesa en el norte de África, la rebelión de la Gran Cabilia. Se inició una cruenta guerra de liberación que se extendió hasta 1962. Ese mismo año se creó el FLN. Cuatro años más tarde esta fuerza política se proclamó gobierno provisional de la República de Argelia. La lucha del pueblo argelino por su liberación se convirtió en emblema de las luchas anticoloniales. El FLN, y en general la forma política asumida por los movimientos de liberación nacional, tendió a construir Estados paralelos y a reproducir las funciones estatales pero con “contenido propio”. Las luchas anticoloniales condicionaban a las fuerzas liberadoras, ejercían una presión que las obligaba a mostrar su competencia en los campos y esferas establecidos por la propia metrópoli colonialista. Así, más allá del esfuerzo por permanecer apartadas del mundo del colonizador, las fuerzas liberadoras se sentían obligadas a performar una condición nacional-estatal en los términos burgueses, y dar cuenta de unas exigencias de justificación en los términos de la eficacia blanca y occidental: desarrollo en lo económico y democracia más o menos representativa en lo político.

No fue casual el peso de la negritud en una sociedad racista como Estados Unidos. El Black Power nació a partir de una crítica a las limitaciones del movimiento por los derechos civiles de los años cincuenta y anteriores. Adquirió un perfil bien nítido a partir de mediados de los sesenta. Un hecho significativo fue la creación, en 1966, de la Organización para la Libertad del Distrito de Lowndes, en Alabama; su símbolo era la pantera negra. El Black Power fue concebido como un poder con base étnica (comunidad afroamericana) para combatir el poder blanco y para negociar con el mismo desde una posición de fuerza. De este modo planteó la necesidad

del poder político como base del poder social, para lo cual buscó organizar a los afroamericanos de forma independiente de los blancos. Así se delineó tanto una lucha por el control de distintas instituciones por parte de los negros (o su participación proporcional), como el desarrollo de una institucionalidad paralela a partir de la creación de estructuras propias para combatir el racismo institucionalizado, los valores de la sociedad blanca y racista y para tomar decisiones en interés de los afroamericanos. Aunque la lucha por la inclusión y por la representación puedan parecer horizontes limitados, las experiencias desarrolladas en el marco del movimiento del Black Power sirven como ejemplo de los modos de generar instituciones paralelas, ya sea para impulsar procesos de autoidentidad y autodeterminación de base, como para generar una tensión insoportable dentro del sistema, una tensión que lo configura como campo contradictorio o que lo obliga a mostrar su verdadera naturaleza.

Creemos que la idea-forma del poder popular que reivindicamos nos permite delinear un concepto de autonomía más adecuado a la realidad argentina, caracterizada por el peso enorme de las grandes concentraciones urbanas y por la menor relevancia de la tradicional comunidad indígena y campesina. Creemos que en nuestro medio se ha debatido escasamente sobre los modos de construcción de autonomía y de lazos comunitarios en las grandes urbes donde la trilogía “etnia, comunidad, territorio aislado” no tiene peso determinante. Por lo general, las corrientes autonomistas –en sus diferentes versiones– se identificaron de modo a-crítico con una narrativa que concibe la autonomía desde parámetros rurales, campesinos e indígenas. Poco se ha reflexionado sobre la “autonomía urbana”⁴¹. Cabe aquí el rescate de las experiencias más significativas del movimiento obrero argentino durante la década del setenta: el clasismo, el sindicalismo de

41 Constituyen una excepción los aportes de Hernán Ouviaña, investigador y militante popular de Argentina. Véase, por ejemplo: Hernán Ouviaña. (2013). Especificidades y desafíos de la autonomía urbana desde una perspectiva prefigurativa. En: AAVV. *Socialismo desde abajo*. Buenos Aires: Herramienta.

base, las agrupaciones independientes de fábrica y las coordinadoras de gremios en lucha, entre otras. Por supuesto, no podemos pasar por alto la experiencia del movimiento piquetero de Argentina, particularmente la de los sectores que conformaban su “corriente autónoma”, entre 1999 y 2003.

La narrativa autonomista no debería manifestarse como un monólogo o un canto hueco a la heterodoxia. No está dada de una vez para siempre sino que se construye día a día, en cada barrio, en cada lugar de trabajo o de estudio. Toda rigidez hace que el concepto alimente falsas expectativas liberadoras y, lo que es peor, habilita el pasaje del concepto al dogma. La pulsión antiinstitucional, típica de ciertos ácratas y autonomistas, no los libra de una epistemología cerrada y de la manía repetitiva de los mismos actos verbales (costumbre compartida con la izquierda dogmática).

Por otra parte, cabe destacar que construir la autonomía de un colectivo o impulsar una coordinación de organizaciones de base amplia y respetuosa de las autonomías de las mismas, no es exactamente lo mismo que sostener la autonomía social, económica, política y cultural de un movimiento masivo de las clases subalternas respecto de las dominantes.

Se ha sostenido que la autonomía es apta para la resistencia (separación) pero insuficiente de cara a un momento político prescriptivo (producción)⁴². Pero la autonomía, cuando se relaciona con las acciones y construcciones prefigurativas desarrolla capacidades de invención y producción política. La misma idea de acción-construcción prefigurativa, lo performativo (el pensamiento, las palabras, convertidos en acción) son punto de partida para inventar una política de emancipación que se desnude de su identidad originaria y que desarrolle una capacidad de recorrer autonomías e identidades diversas. Salvo que creamos que la invención política es fruto del pensamiento puro, despegada de toda situación objetiva y de antecedentes. O que pensemos la política como apuesta y salto, pero

42 Raul J. Cerdeiras. (2006). La autonomía y el pensamiento político emancipatorio en la encrucijada zapatista. Revista *Acontecimiento* (N.º 31). Buenos Aires.

no de los oprimidos en tren de convertirse en sujetos en el marco de conflictos, confrontaciones, desgarros, sino del “filósofo acróbata”, con capacidad de abjurar de las mediaciones, de desprenderse de los pesados “antecedentes” y las condiciones objetivas.

El poder popular nace siempre de una intersubjetividad horizontal y de nuevas relaciones sociales en las que priman el altruismo, la solidaridad y la cooperación. Por eso la construcción de relaciones sociales críticas y alternativas a las del capital es construcción de poder popular. Como el proceso social y político vinculado a la formación, la distribución y el ejercicio del poder (que involucran órganos específicos y sistemas de distribución, elección y sucesión, etcétera) responden a estas fuentes y a estas formas, “poder” y “mando” son legítimos. Son las bases, sus organizaciones y sus instituciones, las que proveen la legitimidad y las que determinan los instrumentos. El mandar obedeciendo del zapatismo es un sinónimo de poder (mandar) popular (obedeciendo).

El levantamiento zapatista de 1994 marcó el principio del fin de la hegemonía del neoliberalismo, pero también la merma irrevocable del rendimiento del itinerario de la política de izquierda basada en la representación, el partido leninista y la toma del poder para cambiar la sociedad desde arriba. Las juntas del buen gobierno, los municipios autónomos y los consejos municipales autónomos (más las escuelas autónomas, las clínicas autónomas, etcétera) nos muestran experiencias concretas de autogobierno basado en el “mandar obedeciendo”. Si bien el sustrato del zapatismo es la comunidad indígena, no deja de plantear cambios de envergadura, más allá de su singularidad.

Otro ejemplo puede ser el de los dirigentes indígenas del Alto, en La Paz, Bolivia, que durante la insurrección de octubre de 2003 hablaron de “conducir desde atrás”. Un estilo de conducción que presupone la existencia de organizaciones de base sólidas, es decir, autónomas. Sin lugar a dudas, la Revolución Bolivariana de Venezuela constituye una de las experiencias más ricas en este aspecto. Se trata de un ensayo formidable de construcción de poder popular; con sus organizaciones populares dispersas en barrios, fábricas y

campos; con sus consejos comunales y su proyecto de democracia comunal; con sus horizontes más ambiciosos: la construcción del socialismo del siglo XXI y el Estado comunal.

Izquierda vieja e izquierda posmoderna: cuando el muerto se ríe del degollado

Muchas veces, la divisa posmoderna, se utiliza en espacios de militancia popular para definir –y descalificar– un conjunto de formulaciones y experiencias. En efecto, la designación también abarca prácticas, aunque los involucrados en las mismas no estén al tanto.

Ocurre que el sobrenombre ha desarrollado una excesiva poli-semia. Desde el punto de vista de la izquierda vieja, todo lo que cae fuera de sus andrajosos esquemas (ambiguos en algunos casos, binarios en otros) y de sus limitados horizontes interpretativos es susceptible de ubicarse en la cuadrícula correspondiente a lo posmoderno.

Así, por ejemplo, muchas categorías son identificadas y desechadas por posmodernas, cuando, en realidad, en muchos casos, son más tributarias de las versiones heterodoxas del marxismo, productos que arrastra su corriente cálida, hijas de las tradiciones emancipatorias de Nuestra América, reactualizaciones de viejas identidades plebeyas. O simplemente son categorías nuevas, o mejor dicho: en un proceso abierto de pariciones, “están siendo nuevas”. Lo mismo suele ocurrir con el pensamiento crítico, reflexivo y hermeneúticamente situado que reivindicamos.

Esto no niega en absoluto la realidad de una izquierda posmoderna que suele estar emparentada con algunas versiones del autonomismo.

El problema es que también existe un ancho universo que difiere notoriamente de los postulados posmodernos (y del autonomismo más ingenuo y ramplón) y que no siempre se reconoce, por dogmatismo, purismo y por otras limitaciones congénitas, un universo que excede los moldes y guiones tradicionales y que rompe con las clasificaciones preestablecidas.

Más grave aún, la izquierda vieja no reconoce que el universo de algunas corrientes del denominado autonomismo y de los grupos que reivindican la noción de poder popular es expresión genuina de un ciclo de luchas populares y de una experiencia de masas. Tampoco acepta que ese universo, a su vez, sea la expresión más rotunda de un agotamiento de los modos políticos de esa misma izquierda vieja.

Lejos de asumir esta realidad, la izquierda vieja ve en las nuevas expresiones un reflejo de la adopción de una vía "fracasada": el zapatismo o el "populismo". Por un lado, niega la incidencia central del proceso histórico local, de las experiencias de base, de los azares de la recomposición del campo popular, que suministraron y suministran la clave singular de decodificación de los sucesos de Chiapas, así como de otras experiencias como la del Movimiento de los Campesinos Sin Tierra (MST), del Brasil, o los costados más vigorosos de la Revolución Bolivariana de Venezuela, por ejemplo. Por otro lado, no logran entender algo que es evidente: experiencias como las del zapatismo, y otras bajo el signo de la autonomía y el poder popular son, en alguna medida, la expresión del categórico fracaso (y no solo de la derrota) de la izquierda vieja. El fracaso de todo lo que auspicia formas de elitización de la tarea revolucionaria y de resolución desde arriba.

Desde la izquierda vieja se tilda de posmoderno a todo lo que parte de los siguientes presupuestos: la crítica al antiguo régimen emancipatorio y a las estrategias revolucionarias tradicionales, la crítica al partido como herramienta de emancipación y, sobre todo, la crítica a un tipo de racionalidad y a una idea de totalidad. Paradójicamente la crítica a "un tipo" de racionalidad burguesa y a una forma de asumir la totalidad, sin renunciar a las chances de otra razón y otra totalidad, les sirve a los que están más identificados con una narrativa posmoderna estricta para detectar y para adjudicarle a las nuevas expresiones radicales fidelidades al viejo régimen emancipatorio o para considerarlas representativas de la "metafísica de la sustancia".

Debemos alejarnos de los tópicos y fetiches de la izquierda vieja que rechazan los aspectos de la posmodernidad que atentan contra su ciudadela: el pensamiento polarizante, las teorías totalizadoras (en el sentido de la totalidad cerrada), sus moldes estables, hiperracionales, su fe ciega en las posibilidades de conocer la “verdad objetiva”, su saber positivo, técnico-productivo.

La izquierda vieja rechaza el terreno de la crítica posmoderna que gira sobre sus taras más evidentes (de hecho, en estos aspectos, la posmodernidad se ensaña con un espantajo), a esta altura, ¿quién duda de que la izquierda vieja vive una época de decadencia intelectual? Hace rato que no dice y hace nada nuevo, hace tiempo que viene reescribiendo el mismo libro y el mismo libreto. Una nada sucede a otra nada.

No podemos dejar de reconocer que en la crítica posmoderna a la izquierda vieja hay elementos certeros. En efecto, muchos de sus núcleos están agotados: reproducen las lógicas del capital, son opresivos, se ajustan a un recetario y chocan con la realidad, etcétera. Pero hay otros tantos que la burguesía arrojó al basurero de la historia por sus capacidades a la hora de construir órdenes alternativos al capital, capacidades disruptivas, rebeldes. Sin escarbar demasiado podemos identificar algunos: sujeto, memoria, experiencia, conciencia política popular, proyectos de emancipación, poder de los subalternos y los oprimidos, organización, entre otros que aún resplandecen.

Una izquierda radical a tono con el presente y el futuro debe discutir los terrenos blandos de la crítica posmoderna, su predilección por las superficies y su consiguiente falta de profundidad, su tendencia a subordinar la política a otras prácticas incluyendo la crítica literaria (no olvidar las textualizaciones), su rechazo a todo lo que signifique identidad, organización, presencia y conciencia, la negación a reconocer la posibilidad de que, por fuera de las representaciones, exista algo así como la “realidad”. ¿Es el pensamiento el sujeto de la vida, el demiurgo de lo real? Asimismo debe cuestionar el perspectivismo escéptico (“No hay hechos, no hay realidad, solo interpretaciones”).

Nuestra praxis está de acuerdo en la deconstrucción de muchos paradigmas de la modernidad, por eso podemos coincidir con las corrientes posmodernas en una serie de combates epistemológicos. Pero debemos tener en claro que desde los requerimientos concretos de un proyecto emancipador, un conjunto de nociones centrales de la galaxia posmoderna presentan algunos problemas de traducción, o dicho de otro modo: severas limitaciones a la hora de la política.⁴³

¿Cómo decodificamos políticamente, en el marco de nuestras construcciones de base y nuestras luchas cotidianas, nociones tales como “acontecimiento incondicionado” (Alain Badiou), “multitud” (Michael Hardt-Antonio Negri) o “grito” (John Holloway)? Y más complicado aún: ¿cómo confrontar con el poder dominante desde las “proyecciones a-lógicas del inconsciente”? ¿Cómo pensar el cambio social con “agentes no sujeto” y/o desde la absoluta prioridad del objeto?

Los interrogantes no deberían ser interpretados como el acto de precipitarse en el dogmatismo de la izquierda vieja, o, como se diría desde una posición posmoderna y en código heideggeriano, como “una caída en la metafísica de la mismidad”. No. Simplemente constatamos que, como decimos desde hace muchos años, la política aborrece el vacío. Ahora estamos en condiciones de agregar que también detesta la metafísica.

¿Qué prácticas sociales y políticas pueden inspirarse en esas nociones y otras nociones representativas de la posmodernidad? ¿Han servido y sirven para luchar contra la dominación y la explotación? ¿Han servido y sirven para luchar contra la brutalidad del capital? No se trata de hacer el elogio de la “racionalidad eficiente”,

43 En relación con estas limitaciones, específicamente respecto de la teoría posestructuralista, Omar Acha ha planteado que “se ha limitado a una particular actitud trascendental que privilegia la explicitación de la inestabilidad de toda condición de posibilidad de la formación de subjetividades...”. Omar Acha. (2000). *El sexo de la historia. Intervenciones de género para una crítica antiesencialista de la historiografía* (pp. 88). Buenos Aires: El Cielo por Asalto.

sino de discutir el potencial emancipador del universo categorial y político de lo que se denomina posmodernidad.

La verdad es que no sabemos a ciencia cierta cuáles son las posibilidades de estas nociones y su universo. Incluso, plenamente conscientes de los riesgos políticos de la soberbia, seguimos considerando la posibilidad de la propia incapacidad en la tarea de la decodificación. Por lo tanto, como no estamos tratando de corroborar un conjunto de certezas predecesoras, creemos que bien vale ponerlas a dialogar con la realidad, solo así podremos tener indicios de sus capacidades de producir lazo social, prácticas antisistémicas y núcleos de poder popular. De eso se trataba, ¿verdad?

Por cierto, como pensamos desde experiencias concretas, no dejamos de acumular evidencias, hacer síntesis y sacar conclusiones. Hasta ahora las evidencias no son muy auspiciosas, los experimentos han sido frustrantes. El balance teórico-práctico no resulta favorable al fervor posmoderno: el “debe” incluye la reedición de modas teóricas⁴⁴, militantes-intelectuales que celebran las limitaciones de las organizaciones populares, que alimentan sus tendencias a la autorreferencialidad y al aislamiento y que, finalmente, las tornan permeables a la cooptación del Estado o carne de las ONG, ámbitos de rencillas menores y corruptelas varias.

De cara a un proyecto emancipador, la modestia deviene estratégica. Pero por lo general ha sido escasa en los grupos, en la mayoría de los casos provenientes de medios universitarios, que, convencidos de las bondades antisistémicas del arsenal posmoderno, buscaron incidir en las construcciones de base. En un sentido fueron coherentes con sus postulados: “deconstruyeron”, pero

44 Algo similar ocurrió con el existencialismo y el estructuralismo, hace algunos años. La “moda teórica”, cuando se impone, genera un conjunto de fidelidades a enfoques, categorías, etcétera. La capacidad de aporte de la teoría a la comprensión-modificación de la realidad pasa a segundo plano. Por lo general, esas fidelidades son efímeras, duran hasta la irrupción de otra moda, que condena a lo que “pasó de moda” al desván de los recuerdos o a la historia intelectual, negando así los elementos más productivos. Por ejemplo: ¿quién lee hoy los dos tomos de la *Crítica de la razón dialéctica*, de Jean Paul Sartre? ¿Acaso no son textos que conservan alguna productividad?

no las redes del sistema de dominación sino las incipientes organizaciones populares. No hay diálogo posible cuando se asumen poses predictivas o apocalípticas. Cuando abrume la jerga y nunca aparece el núcleo descarnado.

Sabemos que es muy difícil construir sin certezas. De hecho vemos como los jóvenes se sienten atraídos por las organizaciones y grupos que les ofrecen algunas prefabricadas y rotundas. Junto con ellas vienen los manuales, un organigrama completo, tareas bien concretas, un horizonte troquelado. Y una falsa seguridad. Eso explica que las organizaciones de la izquierda vieja, a pesar de sus rigideces y esquematismos, aún conserven un activo militante juvenil, que periódicamente, agobio lógico de por medio, es reemplazado por nuevos contingentes.

Es muy difícil convocar a espacios que intenten la construcción conjunta de las certezas. Más difícil aún es asumir desde el “vamos” que esas certezas pueden ser transitorias. Pero es el único camino que conduce a una orilla otra. Esta, posiblemente, sea la única certeza que reivindicamos.

Asimismo consideramos que no podemos renunciar a comunicar las experiencias y convertirlas en significado colectivo de transformación social y política. Creemos, además, que las luchas por la emancipación no pueden prescindir de un horizonte universalista, ni de algunas herramientas y categorías proporcionadas por la “modernidad” que pueden y deben ser resignificadas y actualizadas.

CAPÍTULO 2:

DISTINTAS CONCEPCIONES DEL PODER POPULAR

El ser que condiciona la conciencia, como la conciencia que elabora al ser se entienden, en último término, solo en aquello desde lo que proceden y hacia lo que tienden. La esencia no es la posteridad; por el contrario, la esencia del mundo está en el frente.

ERNST BLOCH

Los usos del CONCEPTO

El concepto de poder popular tiene una extensa historia y múltiples significados. En algunos casos estos son complementarios; en otros, contradictorios. De hecho, estos significados se están reconstruyendo al calor de las distintas experiencias del campo popular a nivel local, latinoamericano y mundial, y por lo tanto están sometidos a un proceso de constante reelaboración.

El concepto también se viene construyendo a partir de los cuestionamientos a determinados usos, en primer lugar, a los usos y tradiciones caracterizados por relacionar el poder popular con una versión clásica del “doble poder” o, más reiteradamente, a la idea de “toma del poder”; y en segundo lugar, con los usos más nuevos, generalmente producidos desde condiciones posmodernas o cuasi posmodernas, por ejemplo los que se pueden derivar de la idea de “antipoder” (John Holloway) o “contrapoder” (Antonio Negri). Por supuesto, a la hora de la elaboración propia también cuentan

la recuperación de algunas experiencias históricas (y de algunos elementos vinculados a los viejos usos del concepto).

Lo cierto es que a lo largo de la historia, sobre todo en contextos de subversión e insurgencia, las clases subalternas han generado instancias de poder con proyecciones libertarias (instituciones, patrones de relaciones sociales y elementos culturales) que tuvieron destinos diversos. En muchos casos fueron instrumentalizadas o mediatizadas. En contextos reaccionarios y de recomposición de la dominación burguesa, a través de una estrategia de canalización o institucionalización puesta en marcha por el sistema de dominación. En el marco de procesos de transformación radical, por medio de una organización revolucionaria abocada a la construcción de un “nuevo orden” y que monopolizaba la dirección vertical del experimento revolucionario al que le imponía un modelo autoritario, heterónomo y burocrático. En este último caso, la organización revolucionaria se alejaba paulatinamente de las formas de la invariante comunista, tergiversando las formulaciones igualitarias y antiestatales que le son inherentes, para desarrollarse como constelación coercitiva.

Esto significa que tanto los organismos propios del sistema como los organismos con manifiesta vocación antisistémica malograda, clausuraron el potencial emancipador de las instancias de poder generadas por las clases subalternas. Incluso, en muchos casos, la asimilación por parte del sistema las convirtió en instrumentos de dominación, recurriendo a la violencia o creando desde arriba espacios para contrarrestarlas. Un ejemplo entre miles: en Perú, en el década del sesenta, se desarrollaron las barriadas autogobernadas, autónomas del Estado. Cuando el general Velazco Alvarado se hizo cargo del gobierno, en 1968, ante la imposibilidad de integrarlas a su esquema de poder, es decir, mediatizarlas, optó por crear los “Pueblos Jóvenes”, subordinados al Estado.

También, como hemos visto, hubo experiencias de poder popular que fueron barridas por la reacción, e incluso casos en que fenecieron por sus propias debilidades y por no encontrar un modo de resolver las contradicciones que permitiera la retroalimentación

de sus elementos más positivos y la depuración de los negativos. Ahora bien, en el marco de la izquierda y de los sectores que luchan por la emancipación de las clases subalternas y oprimidas, existe un profundo desacuerdo respecto de los alcances y el significado de estas experiencias históricas, una conciencia muy diversa sobre sus potencialidades.

A riesgo de pecar de esquemáticos proponemos tres grandes concepciones, significados y “usos” del concepto de poder popular. Incluimos los planteos que directamente proponen conceptos alternativos (antipoder, contrapoder) porque creemos que desde la controversia sugieren una representación del poder popular. Hablamos de concepciones del poder popular gestadas desde experiencias y voluntades emancipatorias. De esta manera tenemos:

1. El poder popular comprendido como medio o “subproducto”, “trampolín”, “correa de transmisión”, para la toma del poder estatal. El poder popular como instancia que acerca a un fin predeterminado. León Trotski decía: “Los bolcheviques ganaron los soviets y los soviets tomaron el poder”⁴⁵. Por su parte, Vladimir I. Lenin, cuando se refirió a la experiencia de los obreros del soviet de Ivanovo-Voznesensk, de 1905, dijo que estos obraron “como si” fueran ya poder. Es decir, el soviet no era poder, o era una forma de poder con letras minúsculas. El Poder con mayúsculas era el poder estatal. Se trata de la clásica concepción instrumentalista heredera de la cultura de la Ilustración vinculada a una tendencia que objetualiza al otro en el marco de una relación de sujeto-objeto. Una concepción sustentada en visiones objetivistas de los procesos sociales y que concibe la política revolucionaria como un saber específico –un saber que se asume como una verdad “científica”– y al partido como el depositario de ese saber-verdad y como condensación de lo selecto. Asimismo, este instrumentalismo se basa en la representación, aunque por lo general recurre al eufemismo de la

45 León Trotski. (1975). *Lecciones de octubre. ¿Qué fue la Revolución Rusa?* (p. 9). Buenos Aires: El Yunque.

“identificación” entre dirección y masas. Se trata de la tiranía del fin que instruye, a modo de receta universal, sobre los pasos obligatorios (primero la construcción del socialismo, después el desarrollo de la economía, más tarde el progreso material). La tiranía del fin que subordina las instancias de poder y la praxis de las clases subalternas tornándolas superfluas. Es el destino alcanzado del modo en que se toma un objeto inanimado. Es el “poder sin amor” que conduce a la corrupción. En líneas generales, esta concepción se puede asociar a la izquierda tradicional “partidocéntrica”, a la noción de la “vanguardia externa”, la sustitución de la centralidad de las clases subalternas por la del partido de vanguardia y al marxismo-leninismo (incluyendo todos sus significantes) como sistema unitario y objetivista.

2. La reivindicación del “medio sin fin”, del mar sin orillas o del camino absolutizado, que parte de la idea de que toda finalidad es “impuesta” al movimiento real. Asume, por lo tanto, la tendencia de permanecer en el ser, en una contradicción concebida como equilibrio estable entre sentidos antagónicos. Esta concepción, en parte, se puede asociar a nociones “alternativas” a la de poder popular tales como antipoder (John Holloway) y contrapoder (Antonio Negri). Por cierto, aunque las englobemos no podemos dejar de señalar que se trata de nociones muy diferentes entre sí (por ejemplo, la primera se asume como dialéctica, la segunda no), pero coinciden en la reprobación, con distintos tonos y énfasis, de la idea de poder popular, a la que suelen asociar, sin más, a la concepción tradicional, estatalista o trascendente del poder. La negación de toda finalidad conduce a la “regionalización” de las instancias reales de poder popular constituyente, clausura sus proyecciones, la utopía libertaria absoluta cede su lugar a una utopía de enclave. Para una pasión revolucionaria, el sueño sin fin dificulta el goce presente. Se trata del ineficaz “amor sin poder”, del “amor” que abandona a los oprimidos al poder disgregador de los opresores.
3. El poder popular concebido dialécticamente como medio y fin a la vez, o directamente como la desactivación misma de esa dicotomía a través de la superación. Se relaciona con predisposiciones no

instrumentalistas, más heterodoxas, que consideran que la toma del poder (y los momentos coercitivos) no alcanzan para inaugurar una sociedad de puro consenso, sin opresión. El poder popular es concebido como espacio prefigurativo e inaugural de la nueva sociedad y como momento de la concreción histórica –siempre parcial, siempre inconclusa– de la utopía absoluta. Esta noción reconoce que la utopía no es nada si no apunta al “aquí y ahora mismo”. De este modo, el presente se metamorfosea en ruptura, en el momento de la gestación y la anticipación de lo que aún no es. Se trata de un presente utópico que trabaja para acortar la distancia entre sujeto y objeto. Como asume el “amor con poder”, no reniega de las formas de mando funcionales. El fin no está hecho y no espera ser alcanzado, se construye intersubjetivamente. El fin no es finalismo exterior, es, en los términos de Ernst Bloch, el “todavía no” que discurre en todo lo real, es la representación de “un algo mejor”, de “un así debería ser”, es la “esencia del mundo que está en el frente”, adelante, en el futuro, es el signo de una esperanza (la *docta spes*: esperanza inteligida) o la “intención hacia una posibilidad que todavía no ha llegado”⁴⁶. No hay un punto de llegada preestablecido, resultados prefijados o conclusiones forzosas, por lo tanto obliga a la apuesta política permanente. Sí hay un proyectarse teleológico que sabe de principios y horizontes (móviles y cambiantes, nunca definitivos) para el proyecto emancipador.

A diferencia de la tercera, la primera y la segunda concepción comparten percepciones antidualécticas y antihumanistas. Desarrollaremos los aspectos que nos parecen más relevantes de cada una de ellas. Podría ser identificada una cuarta concepción, sobre la que no nos extenderemos. Una concepción igualmente antidualéctica y antihumanista: la del fin absoluto. Esta pretende alcanzar los fines sin recurrir a medios. El ideal soñado es tan, pero tan sublime que rechaza todo trabajo de realización. Es el deseo de un paraíso sin las sombras de la entrada. No hay aquí tendencia. No hay

46 Ernst Bloch. (2004). *El principio esperanza* (Tomo I). Madrid: Trotta.

latencia. No hay latencia en la tendencia. Esta concepción discurre entre el fatalismo y la aventura suicida, por lo tanto reemplaza la dialéctica por la providencia, la magia desde arriba o la catástrofe. Puede filiarse a ciertas entonaciones ácratas, a las almas bellas, a la impaciencia teórica y práctica de la izquierda sin sujeto.

1. El poder popular como medio para un fin (la concepción instrumentalista)

Fue la denominada nueva izquierda de las décadas del sesenta y setenta la que, al plantearse seriamente la cuestión del poder, recuperó el concepto de poder popular, fundamentalmente en una dimensión que lo vinculaba a las ideas de “doble poder” (la versión clásica o “bolchevique”) y “toma del poder” que a su vez remitían directamente a las experiencias revolucionarias en Rusia, China y Cuba, principalmente.

Por lo general, esta concepción de poder popular asumió dos formas: una que aludía al “aprovechamiento”, por la vía de una “conquista”, de los órganos que las masas se dan espontáneamente en el marco de un contexto de conmoción revolucionaria por parte de una organización de vanguardia; y otra vinculada a la noción de zona liberada a partir del desarrollo de alguna forma de guerra popular.

Durante los cortos períodos de auge de masas y los contextos prerrevolucionarios, la conformación de espacios alternativos al orden burgués (espacios de poder popular alternativos) resulta esencial. Estos espacios, en los cuales se desarrollan formas embrionarias de poder popular, surgen siempre a partir de la experiencia acumulada en la base. Al comienzo de los procesos revolucionarios, estas formas suelen ser alentadas por los partidos y otras organizaciones políticas; por ejemplo, al comienzo de la Revolución Rusa, los bolcheviques no hicieron más que prolongar los modos del poder dual⁴⁷. Pero un vez que el proceso avanza –cuando se

47 En términos de León Trotski: “Así cubrimos con las tradiciones y los procedimientos de la dualidad del poder la insurrección efectiva de la guarnición de Petrogrado (...) Más aun (...) desarrollamos y

invoca la “necesidad histórica”, la “razón de Estado” y se impone la exigencia de centralizar-, terminan siendo instrumentadas y mediatizadas por los partidos. Tal lo que ocurrió, por ejemplo, con los soviets. Es decir, la situación de tensión entre el partido y las instancias de poder popular (concebidas muchas veces como “frentes de masas” o “frentes intermedios”), la tensión entre el verticalismo del primero y la necesaria democracia de las segundas siempre se resolvió a favor del verticalismo, lo que muestra la imposibilidad de convivencia entre una estructura piramidal, de militantes profesionales, y las instancias de poder popular. En efecto, se trata de formas incompatibles que tienden a eliminarse unas a otras, las primeras a las segundas, sobre todo cuando las primeras se encarnan en el Estado.

A fines de 1904, en la Rusia de los vetustos zares, las tensiones acumuladas presagiaban cataclismos. La conflictividad política y social iba en aumento y tuvo lugar una oleada de huelgas a favor de la jornada de ocho horas y por el establecimiento de una Asamblea Constituyente. En ese marco, en San Petersburgo y en otras ciudades, nació espontáneamente una forma de organización popular o “de base”, tendiente a coordinar las acciones de la huelga, que estaba caracterizada por la no delegación y la práctica de la democracia directa: el soviet, un consejo o asamblea de obreros, campesinos y soldados conformado por representantes revocables elegidos en forma democrática. Para algunos esta institución aparecía como un posible germen de gobierno obrero.

Los soviets reaparecieron en 1917, en un contexto prerrevolucionario. Con la abdicación del zar Nicolás II (Romanov) en febrero se constituyó un gobierno provisional. Se dio así la situación caracterizada como de “doble poder”: junto al gobierno provisional, estaban los soviets que acumulaban poder (popular) a medida que se desgastaba el gobierno provisional, incapaz de resolver los problemas más acuciantes de la población y partidario de proseguir

profundizamos las tradiciones de esa dualidad de poder y preparamos el terreno de la legalidad soviética para la insurrección bolchevique en toda Rusia”. León Trotski, *op. cit.* (p. 57).

con la impopular contienda bélica. En el marco de esas circunstancias los bolcheviques lanzaron la consigna de “todo el poder a los soviets”, que luego degeneraría hasta el grotesco: todo el poder al Estado, todo el poder al partido, todo el poder al secretario general...

Después de un intento de golpe de Estado a manos del general Lavr Kornilov (1870-1918), en agosto, los soviets iniciaron un proceso de “bolchevización” que se extendió durante septiembre y octubre. Finalmente los bolcheviques impulsaron la insurrección en Petrogrado y en la noche del 25 de octubre tomaron por asalto el Palacio de Invierno y asumieron “todo” el poder.

Cabe destacar que durante los meses posteriores a la toma del poder se extendió, a partir de la iniciativa de los trabajadores, el control obrero de la producción. Este se concebía como un instrumento de movilización de los trabajadores contra el sabotaje de los capitalistas. Se llevó a la práctica a través de organismos electivos (los comités fabriles y los consejos de decanos) cuyas decisiones eran impuestas a los propietarios. Además se nacionalizaron los bancos (que se fusionaron en uno solo), los ferrocarriles y los carteles. Pero a mediados de 1918 los bolcheviques, clamando por la “necesidad histórica” y “la razón de Estado”, implantaron una férrea disciplina en las fábricas que llevó a erradicar el control obrero de la producción o, según las viejas versiones oficiales soviéticas –muy proclives a los eufemismos elaborados–, a pasar del control obrero en las empresas por separado al “control obrero en las ramas de la industria”.

En los primeros meses del poder revolucionario las empresas se administraban en forma colegiada, pero promediando el año 1918 el gobierno bolchevique impulsó la “dirección única”. Aunque se afirmaba que esta no excluía la administración de los trabajadores, la participación de estos últimos se fue restringiendo cada vez más. En la práctica, los bolcheviques marchaban hacia un sistema que, en buena medida, contradecía los aspectos esenciales de un proceso de socialización: no se respetaba el derecho de autodeterminación de los trabajadores, no había espacio para la autogestión y el aprendizaje por la praxis y comenzaba a consolidarse el poder de los

funcionarios. Lo que Trotski concebía como figuración derechista: la cesión progresiva de los soviets de sus funciones políticas a las “instituciones calificadas” hasta la reducción a la nada de su poder, se consumó en el marco del desarrollo del poder revolucionario.

Los soviets también tuvieron un desarrollo importante en el marco de la Revolución China iniciada a fines de la década del veinte y que obtuvo el triunfo en 1949, sobre todo en el sur del país, por detrás de las líneas enemigas (del Kuomintang⁴⁸ o de los invasores japoneses durante la década del treinta y el cuarenta). En las provincias de Fukien, Hunan, Hupeh, Szechwan, Kwangtung, antes de la toma del poder, los revolucionarios chinos avanzaron en la expropiación de los terratenientes, en la igualdad entre los géneros, etcétera. Pero fueron precisamente esos soviets los que hicieron perder eficacia a la guerra de guerrillas. Se planteó así la necesidad de una guerra popular prolongada (GPP).

Por cierto, hubo otros soviets a lo largo de la historia y en distintos lugares. En reiteradas ocasiones exhibieron un carácter casi simbólico y testimonial y en la mayoría de los casos fueron fruto de la iniciativa de los distintos partidos de izquierda estimulados por el huero recetismo, por lo tanto nacieron como apéndices subordinados y revistieron, en mayor o menor grado, un carácter artificial.

Cabe destacar que en la experiencia de la Rusia revolucionaria, los soviets no fueron una creación partidaria, aunque tanto en el imaginario revolucionario clásico como en lo que terminó coagulando como receta de la izquierda, la creación de órganos de poder popular se asumía como tarea del partido. Tarea que también podía consistir en “influir”, o “dirigir”, o “ganar” esos órganos para la causa

48 Partido político chino fundado en 1912 por Sun Yat-sen. Inicialmente presentó un perfil antifeudal y antiimperialista. Entre 1924 y 1927 luchó junto al Partido Comunista Chino (PCCH) contra el imperialismo. A partir de 1927, ya dirigido por Chiang Kai-shek, asumió posiciones contrarrevolucionarias, estableció una dictadura y persiguió a los comunistas, desatando una guerra civil. Con el triunfo de la Revolución en 1949, los “nacionalistas” del Kuomintang se instalaron en Taiwan con apoyo de Estados Unidos.

del partido (o garantizar la “presencia” de la organización en los conflictos sociales).

La otra forma se relaciona con la noción de zona liberada. La experiencia de la Revolución China aportó el modelo más acabado. Un ejército popular, conducido por un partido revolucionario que, a medida que avanza hacia la toma del poder en el marco de una guerra popular y prolongada, va liberando zonas y aplicando en ellas las medidas revolucionarias y consolidando una retaguardia. En las zonas liberadas en el transcurso de la Larga Marcha⁴⁹ se formaron gobiernos locales, se expropiaron tierras (y se distribuyeron), se dictaron leyes, se acuñó una moneda y se establecieron arsenales. En 1945, había en China 480.000 km² de zonas liberadas en las que vivían alrededor de 95 millones de personas, esto es, cerca de una quinta parte de la población china de ese momento.

En Cuba el proceso revolucionario presentó altas dosis de originalidad. Solo en algunos aspectos cabe la comparación con China. Ahora bien, si tomamos en cuenta el desarrollo posterior de la Revolución China y nos acercamos al presente, la comparación, sin dudas, debería girar sobre los aspectos más improductivos y apesadumbrados de la Revolución Cubana. Una de las diferencias más importantes estriba en el hecho de que en Cuba el proceso no fue conducido por un partido revolucionario clásico. Por cierto, en América Latina ninguna de las revoluciones triunfantes fue conducida por estos partidos.

Pero de todos modos, en ambos casos el poder alternativo asumía alguna territorialidad, era poder “local” o “comunal”, y generaba una situación dual (doble poder), en donde dos conjuntos de autoridades pugnaban por imponerse. En ambos casos las instancias de poder alternativo se configuraban como órganos transitorios (duraban hasta la toma del poder). En ambos casos, el poder popular era un “medio” (instrumento).

49 Se denomina Larga Marcha al itinerario que entre 1934 y 1935 recorrió Mao al frente de un ejército de 200 mil hombres, desde el sudeste de China hacia las montañas del noroeste con el objetivo de eludir el cerco impuesto por la ofensiva de los nacionalistas.

Una vez tomado el poder, las instancias de poder popular terminaban asimiladas a la estructura del Estado. Muchas veces, era el mismo Estado el que creaba esas “instancias de poder popular”; en China, hacia mediados del cincuenta, la maquinaria estatal omnipresente creó unas “comunas” cuasi fourieristas, impulsando la socialización desde arriba. En Cuba, la Asamblea Nacional de Poder Popular es el órgano supremo del poder del Estado, que asume la “representación” y el “ejercicio de la voluntad soberana” de todo el pueblo a través de diputados elegidos en 169 municipios y con un mandato de cinco años. La Asamblea asume funciones constituyentes y legislativas. Estos diputados son propuestos por las organizaciones de masas y estudiantiles. Las asambleas municipales son las que consideran estas propuestas.

En la experiencia cubana vemos cómo el poder popular se confunde con el poder del partido que, en este aspecto por lo menos, es más “marxista leninista” que “martiano”, o directamente con el poder estatal. Entonces, al asimilar el poder popular al poder partidario-estatal, el partido y el Estado suplantando la iniciativa y la autonomía de las clases subalternas y oprimidas (y no las desarrollan, tarea óptima de una herramienta política que aporte a la realización del proyecto de las clases subalternas y oprimidas y de un Estado en proceso de autodisolución)⁵⁰. Vemos que no hay “espacio de negociación”, o que este es muy restringido, que las organizaciones de base carecen de autonomía, en fin, que no existe una campo de tensión con el Estado. El Estado cubano, al promover una institucionalización subalterna, sobre todo a partir de la década del setenta, se ha preocupado por evitar la institución de cualquier tipo de conflicto sano y permanente. Así la revolución se atrofia en lugar de rehacerse constantemente.

50 En teoría, el partido único está separado del Estado, respeta la autonomía de la administración y de las instancias de poder popular (organizaciones de masas) y auspicia su autonomía. Pero esto es muy difícil de corroborar en la práctica. La única “autonomía” es la del partido con respecto a las clases subalternas y oprimidas, una autonomía que refuerza su condición jerárquica y vertical.

¿Se puede decir entonces que la Revolución Cubana derivó en otra forma del socialismo real? Creemos que no, porque los elementos del socialismo real, los planteos dirigistas, autoritarios y dogmáticos, convivieron y conviven conflictivamente con otros de la invariante comunista, con concreciones históricas de la utopía, con el legado del Che, con un numen igualitario y participativo y con no pocos aspectos originales. A pesar de todo, el “socialismo real” en Cuba no alcanzó a anular una sana dialéctica interna⁵¹. Por otro lado, en Cuba, las políticas de soberanía han adquirido un peso determinante. Cuba es la patria indiscutida del antiimperialismo en Nuestra América, sobre todo a partir de la ofensiva imperialista y del auge del neoliberalismo. Si Cuba se hubiera visto arrastrada por la debacle del socialismo real, hoy, probablemente, sería mucho más difícil vislumbrar horizontes anticapitalistas. Lamentablemente, estas políticas de soberanía, en ocasiones, se han consolidado a expensas de las políticas de autonomía.

Estamos convencidos de que la supervivencia de la Revolución Cubana se debe a los elementos de la invariante comunista que logró preservar, a los pasos dados en pos de la concretización histórica de la utopía, sus aspectos más auténticos y el peso de los elementos de soberanía, pero creemos que estos últimos podrán garantizarse a largo plazo y podrán servir de marco para construir una sociedad más igualitaria y más democrática (sin escisiones del tipo dirigentes-dirigidos) solo si se articulan con las políticas de autonomía que hagan efectivo el poder popular.

Desde el punto de vista del ordenamiento político, China posee una estructura similar a la de Cuba: cuenta con una Asamblea Popular Nacional que es el órgano supremo del Estado. Por su parte,

51 Giulio Girardi sostenía a mediados de la década del noventa: “La Revolución Cubana en su historia y su presente está marcada por una dialéctica interna entre dos concepciones del socialismo, una humanista y popular, la otra economicista y autoritaria...”. Giulio Girardi. (1996). *Cuba después del derrumbe del socialismo: ¿reducto del pasado o germen de un futuro nuevo?* (Tomo I, p. 25). Matanzas: Centro de Información y Estudio “Augusto Cotto”. Nosotros coincidimos plenamente con este planteo.

la APN cuenta con un comité permanente. A diferencia de Cuba, en China se habla directamente de “órganos de poder estatal”. A diferencia de Cuba, en China el socialismo real tuvo menos contradictores y fue más difícil preservar los elementos de la invariante comunista. Por su parte, las políticas de soberanía vienen siendo cada vez más atemperadas.

Pero a pesar del rechazo a las disposiciones verticalistas, centralizadoras y burocráticas no debemos pasar por alto la existencia de un fetichismo de las formas soviéticas o consejistas. Lo cierto es que estas formas fueron insuficientes para garantizar un triunfo popular o para resolver la cuestión del poder político, aunque jamás fueron la causa de aberraciones estratégicas, como sí ocurrió y ocurre con el fetichismo del partido. Desde el fetichismo del partido, los soviets, los consejos, no aparecen como factores autónomos de la revolución. Se los puede considerar como organismos aptos para la preparación de la insurrección, para la lucha por el poder, pero no se los reconoce como base de la nueva sociedad.

En Nuestra América, en las décadas del sesenta y setenta, los partidos de la vieja izquierda, menos fieles a la tradición del socialismo revolucionario, se caracterizaban por sus posiciones reformistas y por eludir sistemáticamente la cuestión del poder. Justamente, el mérito de haber planteado la cuestión del poder como basamento del criterio que, en definitiva, determinaba el carácter revolucionario o no revolucionario de una organización, hizo que la nueva izquierda reformulara la concepción del poder popular (aunque en la versión que hoy discutimos). La vieja izquierda reformista, por las posiciones sustentadas en aquellos años, ni siquiera cuenta para este análisis.

Esta concepción del poder popular se enlazaba con la imagen más general y extendida del poder. El poder como objeto, más que como relación social. Así, el poder popular era entendido como “el grado de acumulación para los objetivos de la organización”, era la precondition para que esta “asaltara” y “tomara” el poder. Claro está, el asalto, la toma, no solo era el acto revolucionario fundante, sino también la apertura de las compuertas del dique que contenía

el río del cambio. Entonces, abiertas estas compuertas, todo lo demás vendría por añadidura.⁵²

De esta manera se ponía el énfasis en el hecho de que los comités populares y los soviets –descentralizados– “precedieron” a la Revolución Rusa, y las zonas liberadas (concebidas como “retaguardia” de la Gran Marcha) –también descentralizadas– “precedieron” a la Revolución China. Una vez que el partido (en ambos casos) conquistó los medios de coerción y administración (“tomó” el poder), no se desarrollaron los mecanismos de expansión del poder popular (de hecho, ni siquiera se desarrollaron eficaces mecanismos de integración), al contrario, el poder centralizado apostó a su disolución sin demasiada culpa, ya que se trataba de un “momento necesario pero superado”. Vemos cómo en la visión tradicional la toma del poder funcionaba como la instancia de resolución del conflicto social, prácticamente como un conjuro de la totalidad.

El poder se concebía como un “objeto” y por lo tanto podía asaltarse, tomarse o también asirse, usurparse, arrebatare, apoderarse, arrancarse, conquistarse. La objetivación también servía para “localizarlo”, para asignarse “envases” privilegiados, “sedes” donde se condensara y afincara. Si el objetivo era la “toma del poder” por el camino del derrocamiento del gobierno burgués, había que crear una herramienta apta para ese fin, una llave universal irremplazable. Esa herramienta-llave fue el partido político “revolucionario”, cuya función característica era la dirección de la espontaneidad y el aprovechamiento de la historia: saber cuándo es “ahora o nunca”⁵³. Una función que exigía saberes y capacidades

52 No nos estamos cerrando a las posibilidades que un gobierno popular puede generar para las fuerzas transformadoras. Pero una cosa es pensar en el poder político como contexto apto para la construcción de la nueva sociedad y otra muy distinta es concebirlo como demiurgo de la misma.

53 La idea del aprovechamiento de la historia supone que la dominación es pura coerción y que las relaciones de fuerzas en el plano de la conciencia son rápidamente modificables (en una guerra de movimientos), además concibe la conciencia popular como de una

específicas. Por su lado, la noción de doble poder que se derivaba, remitía a dos poderes separados, uno abajo y otro arriba, y era tributaria de una concepción instrumentalista y antidialéctica del Estado (y del poder, claro).

Entonces, esta noción remitía a una efectiva inserción social de una organización política que se asumía como vanguardia. Esa inserción social, o el denominado “prestigio entre las masas”, legitimaba su rol directivo o era lo que permitía “adueñarse” de la dirección. Es evidente que nociones tales como “prestigio”, “inserción”, “adueñarse”, por sí mismas revelan la condición externa y ortopédica que asume la supuesta vanguardia. De esta manera, el poder popular era medido por la organización política de vanguardia tomando en cuenta el grado en que su línea era asumida por las organizaciones populares: sindicales, campesinas, estudiantiles, barriales. Por lo general, la adopción o el rechazo de la línea se explicaba gracias a otra medición: la de los niveles de conciencia de las masas. La organización política, autoconcebida como el instrumento esencial de la revolución proletaria era metro y patrón, porque la política revolucionaria pretendía sostenerse en el despliegue de un saber específico que solo la organización portaba.

La “acumulación” de poder popular era acumulación para los objetivos de la organización política y la proporción cabal de su grado de desarrollo, muchas veces concebido en términos cuantitativos, porque la sola adhesión aparecía como garantía de un alto grado de conciencia. Con la instrumentación del poder popular, los intereses de clase terminan siendo considerados como “secundarios” por el partido.

naturaleza inestable. Esto también justifica la representación. Trotski sostenía: “Pero tomar el poder supone modificar el curso de la historia. ¿Es concebible que tamaño acontecimiento deba depender de un intervalo de veinticuatro horas? Claro que sí”. León Trotski, *op. cit.* (p. 55). Una organización popular no puede pensar-actuar en los términos del ahora o nunca, no puede estar atada a un momento. Para ella el “después” es clave. La alternativa es pensar en términos de guerra de posiciones. En una lucha contrahegemónica, transida por la tensión coerción-consenso, la fuerza y las chances de las clases subalternas radican precisamente en la estabilidad de la conciencia popular.

Rosa Luxemburgo, en su examen crítico de la Revolución Rusa, recordaba que en un primer momento los bolcheviques tildaron de reaccionarios a los soviets porque en su mayoría estaban constituidos por campesinos (delegados campesinos y delegados soldados). Una vez que la posición de los bolcheviques se consolidó en el seno de los soviets, estos se convirtieron en “los verdaderos representantes de la opinión popular”.

Para muchas de las organizaciones actuales de la izquierda tradicional sigue vigente este concepto del poder popular, en el que se establece un orden en el que el “fin” tiene una existencia original que conforma a la organización política como el conjunto concertado de las acciones para alcanzarlo. Como el fin condiciona la acción, se justifica la necesidad de una instancia que la “guíe” y que la “encauce”; esa instancia se suele encarnar en una organización que porta “el saber de los fines o los objetivos últimos”, un partido, por lo general. Este rol lleva a confundir los fines y los objetivos con el partido mismo, incluso con el Estado, en los casos históricos donde se “tomó el poder”. Cuando la política termina gobernada por un régimen de fidelidad hacia el fin se convierte en “policía” y anula todo ejercicio de fidelidad respecto de clases subalternas y oprimidas, obtura la iniciativa y la creatividad popular evitando la puesta en acto del poder colectivo, la puesta en acto de la fuerza colectiva producida por la hermandad de los explotados y los oprimidos.

Queda claro que la izquierda partidocéntrica concibe el poder popular como mero instrumento, pero el partido, a su vez, es pensado también como un instrumento, solo que con una peculiaridad: en lugar de ser producto del movimiento real, de las experiencias y conocimientos acumulados, se considera su condición previa. Así, resulta difícil evitar que el partido fagocite el movimiento.

En las décadas del sesenta y el setenta muchas organizaciones de izquierda, permeadas por esta concepción, no querían desarrollar el sindicalismo combativo, del mismo modo en que hoy las organizaciones de la izquierda tradicional no quieren desarrollar movimientos sociales combativos. Querían y quieren desarrollar la propia organización por medio del sindicalismo o de los

movimientos sociales, en sentido estricto, cabe decir, “a expensas” de estos. Puntualmente en la esfera sindical, este tipo de ejercicio, lamentablemente, sigue siendo corriente. Muchas organizaciones que se asumen como antiburocráticas y antipatronales, en lugar de fortalecer la posición de los trabajadores, apuntalando la organización de base y la ampliación de su autonomía, buscan radicalizar los conflictos inspirados en sus designios de minúsculos aparatos autorreferenciales y en mezquina competencia con otros aparatos de la misma índole, desdeñando los medios de lucha y los aprendizajes colectivos que se presentan cotidianamente. Por lo general, una vez perdido un conflicto, no quedan saldos ni en organización ni en conciencia de base.

Muchas veces, en contra de lo que puede suponerse, algunas organizaciones anarquistas se asimilaron a la concepción instrumentalista y reprodujeron por lo menos algunas de las causas de la teodicea del “socialismo real”. Por ejemplo: cuando plantearon que la lucha gremial era un “medio” para propangandizar el ideal. Un fetichismo del fin último que los llevó a convertir cada lucha, por pequeña que fuese, en la batalla última.

Otro camino para la instrumentación de las instancias de poder popular consiste en desarrollarlas exclusivamente en sus facetas administrativas, es decir, el poder popular entendido como complemento de una gestión estatal “descentralizada” (valen los ejemplos de Chile en tiempos de la Unidad Popular –1970-1973– y la Venezuela bolivariana actual, aunque también, como veremos, presentan ejemplos en sentido contrario). Se reconoce la capacidad de esas instancias, por ejemplo, para combatir el desabastecimiento o para contrarrestar el poder de los grandes medios de comunicación, pero se les niega la posibilidad de ejercer roles políticos.

2. El poder popular como medio sin fin: una posición a medias dialéctica (es decir, antidualéctica) y otra asumida lisa y llanamente como antidualéctica

Por supuesto, también están los conceptos alternativos al de poder popular, que se le oponen aunque son muy diferentes entre sí,

inspirados tanto en la idea de fuga o disolución del poder y la lucha oposicional (el antipoder de John Holloway), como en la de contra-poder (Antonio Negri, principalmente, también Michael Hardt).

Holloway parte de la distinción entre el poder-hacer (*potentia*) y el poder sobre (*potestas*). Sostiene:

El movimiento del poder-hacer en contra del poder-sobre no se debe concebir como contra-poder (término que sugiere una simetría entre poder y contrapoder), sino como antipoder (término que, para mí, sugiere una asimetría total entre poder y nuestra lucha).⁵⁴

O sea, para Holloway el contrapoder es lisa y llanamente “poder”, de este modo, en Negri habría una simetría entre *potentia* y *potestas*. Para Holloway solo la lucha adquiere el rango de antipoder.

El planteo de Holloway se basa en la categoría de negatividad. Pero la negatividad del antipoder más que al “no”, remite a la nada, a la esfera de lo determinado. Es un “no” sin deseo de escapar de su vacío, un no sin latencia. No se trata del “no tener”, o del “no” que puede ser punto de partida hacia algo, hacia la esfera de lo indeterminado, un “no todavía”. Holloway se queda en el momento “escéptico” y no completa la faena nacida de la angustia. Es el momento segundo de la dialéctica. Falta la negación de la negación, pero no como teleología obligada o negación infinita. Falta la resolución de la contradicción que, destacamos, no está garantizada de antemano y depende en buena medida del sentido que el sujeto asigna y asume. Ernst Bloch decía que el “no” es falta de algo y asimismo huida de esa falta. Pero la huida de esa falta puede verse como impulso hacia lo que falta o simplemente como huida.

El concepto de antipoder rechaza el de contrapoder, principalmente por su idea de enfrentamiento simétrico, especular y por partir de un sujeto puro. Además, considera que el concepto de

54 John Holloway. (2003). Doce tesis sobre el antipoder. En: Toni Negri y otros. *Contrapoder, una introducción* (p. 77). Buenos Aires: Ediciones De Mano en Mano.

potentia (poder constitutivo de la multitud) de Negri es ontológico y no dialéctico.

Por cierto, existen varias matrices para pensar y utilizar el concepto de contrapoder. Por ejemplo, el significado y los alcances que le dan al concepto de contrapoder el Colectivo Situaciones en Argentina, o Roland Denis en Venezuela, para mencionar un par de ejemplos que no agotan en absoluto las innumerables traducciones, no es igual al que le asigna Negri. De hecho, el concepto de contrapoder, en el marco de las luchas populares recientes en Nuestra América, ha aparecido asociado o combinado, en reiteradas ocasiones, al de poder popular.

Negri, por su parte afirma:

Cuando se habla de contrapoder en general, en realidad se está hablando de tres cosas: de resistencia contra el viejo poder, de insurrección y de potencia constituyente de un nuevo poder. Resistencia, insurrección y poder constituyente representan la figura trinitaria de una única esencia del contrapoder.⁵⁵

Para Negri el contrapoder es constituyente, para nosotros es constituyente el poder popular.

Hay que tener en cuenta que Negri plantea que si la actividad insurreccional no alcanza un fin-objetivo, de todos modos puede ser útil. O sea: reconoce la importancia del fin-objetivo, pero parece plantearlo desde una posición que no deja de ser “instrumentalista”, el medio puede ser útil aunque no alcance un fin.

Negri dice que “el poder constituyente es la potencia de dar forma a la innovación que la resistencia y la insurrección han producido; y de darles una forma histórica adecuada, nueva, teleológicamente eficaz”⁵⁶. De hecho está planteando la necesidad de una nueva teleología, y no queda muy claro eso de “dar forma a la innovación, darles una forma histórica a la resistencia y la insurrección”.

55 Toni Negri. (2003). Contrapoder. En: Toni Negri y otros, *op. cit.* (p. 83).

56 *Ibidem* (p. 84).

Preguntamos: ¿por qué dar forma histórica a la innovación que producen la resistencia y la insurrección, si el poder constituyente es autoinstitución de las masas? Aquí la propuesta del italiano roza el dirigismo y la manipulación.

Más adelante reconoce que “ni la resistencia, ni las actividades insurreccionales, ni la potencia constituyente, de hecho, podrán evitar maniobras de recuperación y castración si no se desarrollan en un dispositivo estratégico”⁵⁷. Coincidimos. Pero se contradice una líneas más adelante:

Por medio del contrapoder, nosotros no queremos conquistar y hacernos del viejo poder [hasta acá estamos de acuerdo], sino desarrollar una nueva potencia de vida, de organización y de producción. El contrapoder no conoce ni *telos* ni *aufhebung*: no repite el desarrollo de esencias preconcebidas, sino que simplemente vive y produce vida.⁵⁸

Aquí aparece su noción del contrapoder como convivencia pacífica con el poder dominante (que desarrollamos en el capítulo sobre la transición). Se contradice con la idea de que la actividad insurreccional puede ser útil aun sin alcanzar un fin-objetivo, y con la noción de dispositivo estratégico.

Otras intervenciones de Negri aportan más elementos contradictorios. En una entrevista sostiene: “Solo la Comuna de París dice cuáles son los instrumentos y cuál es el fin táctico-estratégico”⁵⁹. En la misma entrevista dirá también que su visión del contrapoder es “muy” leninista, lo que resulta innegable, a pesar de los malabares teóricos de algunos de sus epígonos locales que no pueden digerir tal maridaje. Negri reconoce que su idea de contrapoder es, de alguna manera, lo que Trotsky y Gramsci definieron como el período de transición.

57 *Ibidem* (p. 87).

58 *Ibidem* (p. 88).

59 Colectivo Situaciones. (2003). Entrevista a Toni Negri. En: Toni Negri y otros, *op. cit.* (p. 123).

En realidad, nos parece que su contrapoder no es más que el renombrado doble poder, pero extendido en el tiempo, *ad eternum*, y sin el momento de la toma del poder. Se puede intuir un instrumentalismo ambiguo e indefinido. Un medio sin fin, un nuevo agnosticismo. Esto no niega que, en otros aspectos, su idea de la transición pueda ser mucho más productiva. También se pueden ver algunas de las peores herencias del estructuralismo: reduccionismo, determinismo, objetivismo y la creencia en que el grado de desarrollo de las fuerzas productivas puede sostener el comunismo por sí mismo, sin necesidad de un engorroso proceso subjetivo. La noción de contrapoder parece encontrar un contexto afín en el mundo necio del materialismo mecánico que se mueve sin finalidad.

El “trabajo inmaterial descentralizado”, que desde la óptica de Negri constituye el campo privilegiado de las luchas antisistémicas, no parece encontrar equivalentes en Nuestra América, por lo menos no sin forzamientos groseros. Los obreros sociales de Negri son la reencarnación de los obreros de San Petersburgo. Se podrá destacar que Toni Negri introdujo un grado de relatividad cuando señaló que el poder popular es políticamente inutilizable en Europa. Podría decirse que, indirectamente, está reconociendo su conveniencia en la periferia. Frente a la crisis de las viejas certezas científicas como sostén del proyecto socialista, Negri parece intentar la refundación del optimismo histórico sobre la base de una nueva certeza científica y objetiva, de un nuevo determinismo y una nueva intolerancia frente a las subjetividades revolucionarias. Los partidarios del marxismo ontológico-metafísico, aunque no lo reconozcan, están cerca, muy cerca de Negri. Para ambos, la revolución sigue siendo más tributaria de la ciencia que de la ética y la poesía.

Más allá de sus diferencias, ambos usos, antipoder y contrapoder, nos parecen esencialmente antipolíticos y sus emplazamientos se caracterizan por ser antidialécticos y antihumanistas, como señaló Rubén Dri, sobre todo para el caso de Negri.

También creemos que esencializan la parcialidad y no la conciben como imprescindible punto de partida para repensar la totalidad, lo uno. El culto por la parcialidad tiende a absolutizar las

formas transitorias del presente, se cae así en el utopismo abstracto o de enclave (y nosotros preferimos el realismo herético y dialéctico). Partiendo de la “regionalización” se corre el riesgo de tornar vulnerables a los movimientos sociales, de dejarlos expuestos a la mediatización de las élites políticas.

Si la “situación” es la esfera de acción privilegiada, el lugar de construcción de una sociabilidad alternativa, no se necesita pensar en su “proyección” y tampoco se requiere de una utopía libertaria para habitarla. De hecho, la proyección y la utopía pueden aparecer como sospechosas porque introducen el peligro del dirigismo y la sustitución.

El deseo principal que sostiene estas posiciones es el de superar el capitalismo sin momentos de abolición e imposición (sin conflicto directo, sin angustia, sin drama). ¿Puede haber superación del capitalismo sin un momento de abolición o imposición? Toda forma de no-poder cae en un sentimentalismo carente de capacidad para alterar una situación opresiva.

Otra de las limitaciones de las ideas del antipoder y del contrapoder se basa en la ilusión que plantea la posibilidad de desarrollar una nueva potencia vital y de organizar positivamente la vida sin desarrollar formas de mando (y estrategias), que aunque puedan ser homologables al poder constituido, solo lo son en sus aspectos aparentes y exteriores. De esta manera, el contrapoder y el antipoder se asemejan en tanto y en cuanto no se asumen como su propio *telos*.

¿No es deseable la generalización de la autoinstitución de las masas? ¿No es deseable que se extienda la libertad constituyente de la multitud? ¿Acaso no existe un sistema que trabaja para evitarlas? Esa generalización, esa extensión, ¿acaso no asume el carácter de un *telos* movilizante?

Para el antipoder, la resistencia, la negatividad, es “ya” el comunismo en sus aspectos invariantes. El medio no es en sí mismo una concreción histórica de esa invariante de los oprimidos, es “toda” la concreción. Algo que se encarga de desmentir, cotidianamente, el ecosistema hostil (el capitalismo periférico) que opera

como contexto. Así, desde el antipoder, se puede ir delineando un utopismo ingenuo, indulgente y liberal.

Para el contrapoder, el medio no necesita tener fin porque el sistema se autodestruye. ¿El imperio se autodestruye?! Entonces no son necesarias las subjetividades políticas, porque la política no tiene sujeto (o tiene un no-sujeto: la multitud; o tiene “procesos”). Entonces, la teoría, desde un punto de vista a todas luces antihistórico y antihumano, sueña con convertirse, ella misma, en poder.

La política del medio sin fin se asemeja a la “arqueopolítica”, uno de los tipos de denegación del momento político identificados por Slavoj Žižek y que define como “el intento ‘comunitario’ para definir un espacio social homogéneo, tradicional, cerrado, orgánicamente estructurado, que no permite intersticio en el cual pueda emerger el momento o evento político”.⁶⁰

Existen en nuestro país experiencias por demás significativas. El antipoder y el contrapoder cuando fueron asumidos –o decodificados– como principios generales inspiradores de las acciones contribuyeron a la vulnerabilidad de las organizaciones populares, las dejaron expuestas a la tan temida estatización, a la mediatización por parte de las élites políticas y las organizaciones no gubernamentales (las ONG). Finalmente contribuyeron con los procesos de corrupción interna a través de la entronización de núcleos de activistas que, en nombre de esos principios, usurparon una representación en beneficio personal.

3. El poder popular como medio y fin a la vez o la desactivación de la dicotomía

Para un conjunto de organizaciones populares y políticas que en Argentina y en Nuestra América están resignificando la noción y el ejercicio concreto del poder popular, estos remiten a concepciones que divergen de las anteriores y pueden ser asociadas a un tipo de

60 Slavoj Žižek. Un alegato izquierdista contra el eurocentrismo. En: Walter Mignolo y otros, *op. cit.* (pp. 177, 178). Las otras “denegaciones” que identifica Žižek son: la parapolítica, la metapolítica marxista y la ultrapolítica.

construcción y de lucha que se asumen como prefigurativas. Se trata de una concepción que es relacional. Por lo tanto, la construcción de poder popular es básicamente la construcción de nuevas relaciones sociales alternativas a las impuestas por el régimen del capital. Asimismo se vincula al desarrollo, desde abajo, de una nueva institucionalidad, a la construcción de organizaciones y espacios autónomos y, paralelamente, a la vocación por su articulación.

Muchos militantes de la izquierda tradicional (con o sin partido) creen que “la articulación viene desde afuera”, desechando la posibilidad de un impulso articulador surgido desde abajo, desde las propias construcciones de base. En todo caso no asumen la tarea de articular como contribución o servicio, sino como función exclusiva y especializada de la dirección.

En la concepción autoritaria-verticalista, la organización política trabajaba en la base porque las bases se “maniobraban”, porque las bases eran el “objeto”. En la concepción de base del poder popular, la base trabaja en la organización política, piensa y construye la herramienta que trabajará para consolidar la autonomía y liberar el potencial de invención social de las organizaciones populares, el potencial de negatividad frente al orden dominante. En la concepción de base, “maniobran” las organizaciones populares, ellas son las que ponen la certidumbre y las que manejan la herramienta. Los hombres y las mujeres del pueblo dejan de ser instrumentos y crean y utilizan sus propios instrumentos. Eligen su ser. Son sujetos. Son la clase en sí-para sí. La vanguardia política queda subsumida en el movimiento real.

En la concepción autoritaria y verticalista las masas eran las “beneficiarias” de una acción ejecutada desde un lugar extrínseco. En la concepción de base, las masas son las ejecutoras y destinatarias de la acción.

En la concepción autoritaria y verticalista, el “uno” (la organización política, la vanguardia) unía lo múltiple, homogeneizando los fragmentos a través de la “línea”. El “uno” distribuidor de sentido ponía orden en el caos constituido por una clase trabajadora objetivada y concebida como material en bruto que para brillar requería

de un soplo divino. En la concepción de base, lo múltiple (las organizaciones populares, la vanguardia “social”) trabaja para encontrar su punto ecuménico. De ahí el rechazo a todas aquellas organizaciones políticas que se consideran, a priori, ese punto ecuménico.

En la concepción autoritaria y verticalista, las organizaciones populares eran la “correa de transmisión”; en la concepción de base, las organizaciones aspiran a ser el espacio autónomo de una compleja estructura organizativa que va más allá de sus aspectos formales, que cambia según las circunstancias, que no tiene límites preestablecidos, que se va construyendo dialécticamente con otros espacios.

El nuevo universo teórico-político al que hacemos referencia aparece como sustrato de una posible “línea” (política) con capacidad de sintetizar y expresar las luchas, las necesidades del campo popular y los cambios más recientes en la conciencia del pueblo. Pero no se trata de la reedición de la “línea correcta”. Ahora la línea se escinde de las organizaciones que pretenden expresarla de modo exclusivo. La línea, al reflejar un conjunto de experiencias reales y al vincularse con la práctica, se convierte en punto de referencia común. Ya no se trata de bajar la línea, ahora hay que aclarar por qué avenida transitamos.

El poder popular cabalga sobre una contradicción que solo puede ser resuelta definitivamente por una revolución. Pero como compensación ofrece la posibilidad de una activa participación del sujeto popular en la creación de sus condiciones (en un desarrollo en dirección al socialismo), dado que por la acción la contradicción es absorbida y la solución se puede postergar hasta el momento más adecuado. Toda construcción de poder popular, concebido como simultaneidad de medio y fin o como desactivación de la dicotomía entre uno y otro, conserva *in pectore* la siguiente revolución mientras crea sus condiciones de posibilidad y traspasa las condiciones establecidas. Pero el poder popular es mucho más que la condición para la sociedad nueva: de alguna manera la inaugura. Pero solo la inaugura. Es decir, articula el proyecto de liberación total con una praxis que lo traduce (lo va traduciendo) en la historia, traducción

que a su vez prefigura la utopía absoluta. El cambio parcial, en este caso, es decir, como anticipación, preparación e inauguración, nos aleja de cualquier horizonte reformista pero también metapolítico.

El fin, desde esta óptica dialéctico-utópica, el poder popular no remite a una narrativa guiada hacia la consecución de un meta inexorable, sino a un proceso de autorrealización. No se asume como un *telos* con poder de succión, sino como la tarea de construcción conjunta de un camino y la definición común de las metas y los objetivos. No se asocia a ideales fijos, externos y trascendentes. El contenido del fin trabaja en la totalidad de la tendencia dialéctica. En palabras de Ernst Bloch:

El camino se abre aquí como función del objetivo, y el objetivo se abre como sustancia del camino, en un camino indagado en sus condiciones, avizorado en sus aperturas (...) Allí donde el horizonte perspectivista se incluye en la visión, lo real aparece como lo que efectivamente es: como un entrecijo de procesos dialécticos que tienen lugar en un mundo inacabado y en un mundo que no sería en absoluto modificable sin el inmenso futuro como posibilidad en él.⁶¹

Para Bloch, “la finalidad concreta anticipada rige el camino concreto”⁶². De este modo considera que uno de los principales aportes del marxismo como guía para la praxis (o “instrucción para el obrar”) radica en su modo de captar las cosas como anticipación.

Finalmente, queremos señalar que el poder popular concebido a partir de la desactivación de la dicotomía medio-fin no se aviene a la noción clásica del doble poder, a la dualidad de poder, porque estas se contradicen con la estrategia de construcción contrahegemónica. La noción clásica propone una escisión tajante entre el poder burgués constituido y el poder popular constituyente. Escisión que dura hasta que el partido toma el poder y destruye el poder burgués. La estrategia de construcción contrahegemónica

61 Ernst Bloch, *op. cit.* (Tomo 1, pp. 252 y 267).

62 Ernst Bloch, *op. cit.* (Tomo 2, p. 154).

propone una situación de tensión y conflicto permanente, pero no necesariamente entre bloques delimitados; si hay una dualidad, esta se construye al calor de las contradicciones en el marco de los distintos ámbitos e instituciones (superestructuras) de la sociedad civil. Cuando la contradicción se resuelve en función de los intereses populares, abriendo un nuevo campo de contradicciones, este tipo de dualidad es la que conduce al protagonismo popular a la hora de las grandes confrontaciones. De todos modos, queremos dejar sentado que la noción de doble poder o poder dual puede ser resignificada en nuevos contextos.

La desactivación de la dicotomía medio-fin, que instituye la política como apuesta, se contrapone a la política fundada en el saber. La praxis ya no se funda en el conocimiento de los fines por parte de una élite. Es la verdadera y definitiva muerte de los manuales y las recetas. La desactivación termina con la escisión adialéctica y con la soledad de cada uno, la del medio y la del fin. Se conforma una totalidad que incluye a la realidad y a las posibilidades latentes, que nos arroja a un mundo grávido de otros mundos. Una totalidad dinámica y polícroma que no deja resquicios ni para el economicismo ni para el idealismo. Arribamos así a la verdadera singularidad: la autoconciencia, que es comunidad dialéctica inmanente-trascendente, un continuo trascenderse sin objeto situado "más allá" de ella.

Desde este emplazamiento, la cuestión del poder estatal se resuelve, gramscianamente, a partir de la creación de un nuevo tipo de Estado sustentado en una experiencia asociativa, original y extendida, de las clases subalternas y oprimidas; un Estado basado en una sociedad civil popular densa, rica y dinámica. Experiencia asociativa que propone una nueva institucionalidad y un nuevo sistema de representación.

Sin dudas, el principal ejemplo histórico de composición de poder popular a partir de la desactivación de la dicotomía medios-fines fue a la Comuna de París, elegida el 26 de marzo y proclamada dos días después, en 1871. Es un punto de referencia insoslayable a la hora de hablar del poder popular, y muy poco importa

la condición blanquista o proudhoniana de sus protagonistas. La Comuna de París creó un sistema de consejos municipales elegidos por sufragio universal en los diversos distritos de la ciudad. Todos los cargos administrativos, judiciales y educativos también se cubrieron mediante sufragio universal y fueron revocables. Para frenar el arribismo, los sueldos de los funcionarios fueron equiparados a los de los trabajadores. Por otra parte se suprimió el servicio militar, el ejército permanente y la policía. El gobierno de la Comuna separó a la Iglesia del Estado y la expropió, imponiéndole al clero la vida de apóstoles y verdaderos cristianos que rechazaban. Los extranjeros elegidos para ocupar funciones en la Comuna fueron confirmados en sus cargos, se asumió la bandera de una "República mundial". Finalmente, reconoció que a las clases subalternas y oprimidas se les hace imposible gobernar con la vieja maquinaria estatal.

La Comuna como gobierno de los productores por los productores, como la forma política adecuada para llevar a cabo la emancipación económica del trabajo sin las mediaciones y representaciones de partidos o aparatos políticos externos, fue un Estado contra el Estado. Como decía Lenin: un intento de destrozarse la máquina burocrática y militar y no de entregarla a otras manos. La Comuna llegó a plantear un esbozo de organización nacional pero cayó antes, no logró superar la contradicción entre el socialismo y una falsa idea de Nación (la invasión alemana en el marco de la Guerra Franco-Prusiana alentó el patriotismo), no avanzó lo necesario en la expropiación de los expropiadores; por ejemplo, no tocó el Banco de Francia.

También podemos encontrar otro buen ejemplo de la desactivación mencionada en algunas de las experiencias de los consejos obreros, sobre todo en Alemania de 1918 a 1920 y en Italia en 1919 y 1920, y en la revolución húngara de 1919 (en Hungría reaparecen antes de la intervención soviética, en 1956).

En distintas épocas históricas y en distintos lugares se desarrollaron formas de poder obrero a través de consejos de fábrica. El auge de las luchas obreras permitió la formación de los consejos

obreros concebidos como órganos de autogobierno específicamente obreros. Los consejos obreros, por lo general, se constituyeron a partir de comisiones internas de fábrica. Al convertirse en los órganos de dirección de las plantas rompieron con el “orden industrial” hegemónico y le disputaron a la patronal la dirección de las empresas, o sea, plantearon una disputa abierta, cara a cara, con el capital.

Los consejos aparecen como instituciones con un potencial radicalmente distinto y cualitativamente superior a los partidos y los sindicatos a los que, por otra parte, no reemplazan ni con los cuales necesariamente se contradicen, dado que ni los partidos ni los sindicatos pueden ser “órganos de poder popular”. Por lo menos en teoría, los primeros están en condiciones de armonizarse y complementarse con los segundos, potenciándolos. Claro, se trata solo de una posibilidad.

Los consejos cumplen así una función estratégica: son pilares de la autoemancipación de los trabajadores. Se los identificó con la forma concreta del “Estado proletario” (en sentido estricto un no-Estado), y en ese sentido funcionaron como ámbitos de contrahegemonía, ya que contradecían la capacidad hegemónica del fordismo. Construyeron un orden nuevo en el marco de la vieja sociedad, fueron así prefigurativos.

Si bien el modelo de los consejos inicialmente fueron los soviets rusos, no reeditaron experiencias de doble poder, fueron más allá, excedieron la idea de la dualidad de poderes. Su límite: quedaron encerrados en la fábrica, no asumieron que la Nación era el territorio social y político de la clase trabajadora, no encontraron una salida revolucionaria a la cuestión del poder político-estatal.

El joven Gramsci participó activamente de la experiencia de los consejos. En 1920 Gramsci publicó en *L'ordine nuovo* el manifiesto “Por el congreso de los consejos de fábrica. A los obreros y campesinos de toda Italia”. Para Gramsci la cuestión central en torno a los consejos se relacionaba con el tipo de vínculo a desarrollar entre el partido y las masas (cómo el partido se “liga” a la clase, sin sustituir la experiencia de la clase), más que la autodeterminación de las

mismas. Pesaba el tema de la derrota como insuficiencia del partido proletario.

Para realizar un balance teórico-práctico, resulta pertinente tener en cuenta todas las experiencias de gestión y control obrero de la producción. Debemos agregar a esta lista los ensayos de las distintas comunidades agrarias anarquistas, las empresas socializadas y los comités obreros hacia los años treinta, en la España republicana. Más adelante siguen las diversas experiencias de poder obrero en las décadas del sesenta y setenta, donde se destaca el caso del Comité de Huelga de Nantes, en el marco del Mayo Francés de 1968.

CAPÍTULO 3: PODER POPULAR, UTOPIA Y TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

*El cielo no es enemigo de la tierra,
sino que comienza ya en la tierra.*

LEONARDO BOFF

La imaginación productiva

El objetivo de este capítulo es reflexionar sobre el aporte, definido y potencial de la teología de la liberación a una teoría del poder popular. Por cierto, las inquisiciones sobre la idea o la noción de poder popular, particularmente en el ámbito de Nuestra América, encaminan hacia la estación de la teología de la liberación. Resulta por lo tanto evidente que un conjunto de representaciones sobre el poder popular se relacionan directamente con los aportes la teología de la liberación y, a través de su mediación, con el cristianismo. Asimismo consideramos que los diversos sentidos que la teología de la liberación le asigna a la utopía son altamente productivos para construir rigurosamente el concepto de poder popular y ensayar una teorización o por lo menos un esbozo de la misma.

Intentaremos dar cuenta de dos niveles: el primero se refiere al aporte de la teología de la liberación en cuanto acción; el segundo a sus aportes doctrinarios, teóricos y políticos. Ambos niveles suministran los elementos en los que se basa la contribución de la teología de la liberación a la tradición revolucionaria, entre otros,

aquellos que la presentan como una corriente emancipatoria específicamente consustanciada con las realidades de Nuestra América.

La teología de la liberación no se constituyó exclusivamente como una alternativa discursiva-doctrinal a la teología tradicional, esto iría en contra de su más hondo sentido “profético”, sino como praxis emancipatoria concreta y geopolíticamente situada, y, al mismo tiempo, como reflexión sobre esa praxis, desde esa misma praxis (praxeología). Si durante siglos Nuestra América fue considerada una geografía intelectualmente marginal, secundaria, caracterizada por su condición de receptora y no de productora en materia de ideas, la teología de la liberación, sin negar los aportes originales de otras tradiciones (principalmente el marxismo según la traducción de José Carlos Mariátegui), contradijo la imagen del “continente vacante”, propuso una alternativa teológica –e indefectiblemente ético-política y radicalmente crítica– a la cristiandad colonizada en la que Nuestra América se conformó histórica y culturalmente.

Cabe aclarar que, en buena medida, nos resulta ajena una de las preocupaciones centrales de los teólogos de la liberación: la problemática de la relación entre las prácticas históricas concretas de liberación y la salvación escatológica, es decir: la escatología comenzada en la historia y cumplida al final de los tiempos. En todo caso, lo escatológico vale para nosotros como campo de análisis histórico y social subsumido en las categorías, mucho más extensas, de lo imaginario o lo simbólico. Desde esta perspectiva, lo escatológico, en contra de la tradición realista-cientificista que concibe sujetos a-simbólicos, echa luz sobre la vida social y el poder, siempre apuntalados en representaciones. Sigmund Freud sostenía que los fenómenos religiosos “ejercen efecto sobre los seres humanos en virtud de su peso en verdad *histórico-vivencial*”.⁶³

Entonces, nos importa la dimensión escatológica, en tanto y en cuanto reconocemos la incidencia de lo imaginario y lo simbólico

63 Sigmund Freud. (1991). Moisés y la religión monoteísta. En: Sigmund Freud. *Obras completas* (Vol XXIII, p. 56). Buenos Aires: Amorrortu. [Subrayado en el original].

en las representaciones de la sociedad y la política. Nos importa la dimensión simbólica de la praxis. Este reconocimiento implica el rechazo de toda teoría del reflejo o reproductivista y la atenta consideración del carácter productivo de la imaginación. Cornelius Castoriadis decía que las significaciones imaginarias “no son simple reflejo de lo percibido, ni simple prolongamiento ni sublimación de las tendencias de la animalidad, ni elaboración estrictamente racional de los datos”⁶⁴. El carácter productivo y utópico de la imaginación, sus poderes subversivos que nos permiten el pasaje de lo constituido a lo constituyente y nos alientan en la faena de la desreificación vienen a reforzar otra de sus características más notables: la historicidad, a su vez vinculada al campo de la experiencia humana.

Resulta evidente la creciente pérdida de presencia de la religión en lo que hace a la producción de ideologías. En efecto, la esfera de la economía, más específicamente el fetichismo de la mercancía (aunque también el de la ciencia), tiende a cobrar cada vez más importancia como productor de ideología. Ciertamente, la religión sigue produciendo ideología, pero hace largo rato que ha perdido el monopolio de esa función y ha debido enfrentarse a contendientes mucho más eficaces y, además, autosuficientes, a la hora de estabilizar antagonismos sustanciales (de clase).

Paul Ricoeur, partiendo de la contraposición entre ideología y utopía que propuso Karl Mannheim⁶⁵, reivindicó el plano utópico de la religión como fundamento de una crítica de la ideología, y decía que: “La religión funciona como una ideología cuando justifica el sistema de poder existente, pero también funciona como una utopía en cuanto representa una motivación que nutre a la crítica. La religión puede ayudar a desenmascarar el ídolo del mercado”⁶⁶. En esta línea podemos decir que el cristianismo contiene “ideas

64 Cornelius Castoriadis. (1993). *La institución imaginaria de la sociedad* (Tomo 1, p. 254). Buenos Aires: Tusquets.

65 Karl Mannheim. (1993). *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*. México: FCE.

66 Paul Ricoeur. (2006). *Ideología y utopía* (p. 254). Barcelona: Gedisa.

ideológicas” que forman un sistema de resistencia al autorreconocimiento, ideas que aspiran al orden, a la autoconservación, y que plantean una trascendencia que no pone en cuestión lo establecido. Pero también posee una faceta o una mentalidad utópica que es la que le permite desarrollar una función crítica a nivel social y a nivel ideológico (una crítica no ideológica de la ideología, una crítica utópica). Si el amor fraterno en abstracto, o peor aún, la caridad cristiana, pertenecen al terreno de la ideología, el Reino de Dios pertenece al de la utopía. Siguiendo a Freud, cabe considerar aquí la distinción entre engaño (creencia irracional, incorregible) e ilusión (representación de posibilidades o esperanzas racionales, con capacidad de ser corregidas).

La praxis utópica y trascendente respecto del mundo tal como es y de sus condicionalidades, una praxis concreta aunque siempre en exceso, dado que se orienta a lo que aún no existe, a lo distinto, es precisamente la que inspira a la teología de la liberación y la que la vincula estrechamente a un conjunto de praxis radicales y al pensamiento crítico más profanos.

Consideramos que el aporte de la teología de la liberación a una teoría del poder popular se manifiesta en los elementos relacionados con la producción de “formas lúdicas” y “momentos encantados” de tipo religioso. Aunque dicho aporte –y esto nos parece fundamental– también se expresa en la aceptación de las versiones profanas de esas formas y momentos, dado que la teología de la liberación, en líneas generales, no ha pretendido colonizar religiosamente el universo de lo no racional con los dogmas del “más allá”. Por el contrario, ha buscado convivir con el mito y articularse con las utopías “profanas” (y desarrollar su propia predisposición utópica), lo que le ha permitido superar las limitaciones del territorio de la resignación, característico de las “ideas ideológicas” de la religión y del discurso totalizador, y contrarrestar la “violencia asimiladora de la metafísica tradicional” y “la inclinación a engendrar cosmos a partir de un puñado de axiomas autoevidentes dentro de un

régimen de racionalidad autárquica”⁶⁷, característicos de la Iglesia institucional.

Al mismo tiempo, la teología de la liberación se propuso detectar los “elementos cristianos” que latían en la praxis de los hombres y las mujeres que no tenían ningún tipo de identidad religiosa, proponiendo así una escisión entre lo eclesiástico y lo cristiano.

Henri Barbusse planteaba que lo medular de la doctrina de Jesús de Nazaret se resumía en una fórmula: “*De lo interior a lo exterior*”⁶⁸. La fórmula establece un recorrido para el espíritu: de nosotros a Dios (los divinizados son los hombres y las mujeres), de nosotros a las cosas y no al revés, que sería –según Barbusse– la fórmula de san Pablo y de la Iglesia. Aunque nunca dejó de considerar la fe desde una dimensión teológica, la teología de la liberación planteó la necesidad de una consideración antropológica de la misma. De este modo, abrió un extenso campo que possibilitó el diálogo con otras tradiciones emancipatorias, en particular con el marxismo.

La teología de la liberación busca resacralizar el mundo a través de la utopía. Ella, por cierto, puede ser admitida por los que parten de la hipótesis de Dios y por los que pueden prescindir de esta hipótesis sin mayores angustias, pero que no pueden prescindir del sentido (¿alguien puede prescindir del sentido?). La utopía es productora de sentido y nos permite pensar más allá de lo dado. Pero el modo de asumir la utopía por parte de la teología de la liberación –como veremos– produce un “sentido eficaz”, es decir, un sentido en el que no cuesta creer (o en el que cuesta menos), porque se trata de una utopía colectiva caracterizada por la adquisición de algún grado de concreción, una utopía que alienta a la praxis, o dicho de otro modo: una utopía que sabe dar indicios límpidos de

67 Aldo Giorgio Gargani. (1997). La experiencia religiosa como acontecimiento e interpretación. En: Jacques Derrida y Gianni Vattimo (Directores del Seminario de Capri). *La religión* (p.178). Buenos Aires: Ediciones de la Flor.

68 Henri Barbusse, (1992). *Los judas de Jesús* (p. 62). Buenos Aires: Leviatán. [Subrayado en el original].

su introducción en la historia. En esta forma de asumir la utopía se encuentran la teología de la liberación y el concepto (y las experiencias concretas) de poder popular.

Las utopías, tanto en sus versiones religiosas como profanas, fueron y son desechadas por la fría racionalidad de la civilización burguesa y del marxismo dogmático, desencantado e insensible a lo maravilloso (marxismo gélido). Por sus cualidades iluminadoras y reveladoras, nosotros las consideramos necesarias de cara a la fundación de un proyecto emancipador.

Una crítica radical al orden dominante

Los orígenes de la teología de la liberación se inscriben en un contexto histórico excepcional, por la densidad de los procesos y por la riqueza de las convergencias: los cambios que se dan en la Iglesia Católica Apostólica Romana a partir del Concilio Vaticano II (desde el 11 de octubre de 1962 al 8 de diciembre de 1965) y de la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Medellín, 1968), las luchas de descolonización en la periferia, el despliegue de la teoría de la dependencia, los procesos de radicalización política de las clases subalternas y la revitalización de una identidad socialista enraizada en las culturas políticas de Nuestra América. La Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, reunida en Puebla en 1979, ratificó muchas de las posiciones de Medellín, pero el contexto era otro y presagiaba el reflujó de las décadas del ochenta y el noventa, más allá de que el triunfo de la Revolución Sandinista en Nicaragua, ese mismo año, permitiera el renacimiento de la esperanza liberadora.

Todos estos procesos de la Iglesia católica repercutieron en grupos protestantes, por naturaleza menos proclives al desarrollo de una pastoral en el seno de las clases subalternas (por lo menos en aquellos años y en el contexto de Nuestra América). Además, la teología de la liberación, al promover un ecumenismo cristiano de base y una crítica institucional, contribuyó a borrar algunas barreras con el protestantismo. Las visiones compartidas en otros

planos, sobre todo el ideológico y político, fueron determinantes de las coincidencias más significativas.

Esa teología que venía perfilándose como “progresista” y “moderna” profundiza el giro y se radicaliza políticamente, es decir, se constituye en teología de la liberación propiamente dicha cuando se propone superar el horizonte desarrollista, evolucionista (o etapista) y redistributivo del Concilio Vaticano II; cuando rechaza las teologías progresistas occidentales tales como la “teología de la secularización” y la “teología política”, porque entiende que la aceptación del carácter profano y la autonomía del mundo no las libera ni del conformismo con Occidente ni de la actitud evasiva que consiste en reivindicar la interioridad de la fe⁶⁹; cuando comienza a concebir el sistema capitalista como generador de “estructuras de pecado” y el poder burgués como medio de “institucionalizar el pecado”; cuando la opción por los oprimidos abandona todo cariz paternalista y todo sentido caritativo desprovisto de carga clasista y conflictiva y se asume como “opción por los oprimidos como sujetos”, otorgándoles centralidad política de cara a un proyecto emancipador a partir de sus condiciones objetivas y subjetivas, en particular su capacidad de apertura. En fin, cuando abjura de toda apelación a la filantropía patronal y cuando reconoce a la lucha de clases como un hecho insoslayable y a la neutralidad como una actitud imposible y por lo tanto como complicidad directa o indirecta con la opresión.

Los horizontes iniciales del Concilio Vaticano II no cuestionaban a fondo el sistema y tenían una carga de ambigüedad tan alta que podían armonizarse con el reformismo, el populismo y hasta con la misma Doctrina de la Seguridad Nacional. De alguna manera, el Concilio Vaticano II venía a extender el campo de acción y la eficacia del doble discurso, uno de los signos más característico de la Iglesia católica.

69 Claude Geffré. La conmoción de una teología profética. En: *Concilium. Revista Internacional de Teología. Praxis de Liberación y Fe Cristiana. El Testimonio de los Teólogos Latinoamericanos* (N.º 96), Madrid, junio de 1974.

Pero más allá de estas limitaciones, el Concilio Vaticano II planteó una serie de lineamientos contrarios a las tradicionales tendencias dualistas y espiritualistas que justificaban la fuga del mundo, al tiempo que sentaba las bases para una crítica de la teología apologética y jurudicista. También se apartaba de la sistematización de la teología característica de la tradición escolástica, la que pasaba a ser concebida como un retroceso respecto de la tradición patristica⁷⁰. Dicha sistematización acentuaba los componentes racionales, propiciaba una teología intelectualizada, descarnada de realidad y fría frente al “misterio” de Cristo, reservando el terreno teológico a la jerarquía. El Concilio Vaticano II, al reivindicar, en la línea de san Ireneo (130 - 202), una “teología de las realidades terrestres”, tornó posible (y deseable) la denuncia de la escisión entre fe y vida, mundo celeste y mundo terrestre, vida religiosa y vida social, y abrió la posibilidad de ejercer la crítica en el plano teológico y cuestionar el apostolado jerárquico y externo en relación con los asuntos terrenales.

El Concilio Vaticano II suministró los materiales teológicos, filosóficos y políticos para un severo cuestionamiento del autoritarismo y el triunfalismo de una Iglesia que, por lo menos desde el Concilio de Trento (Trento, 1545-1547; Bolonia, 1547-1549, Trento, 1551-1552 y 1562-1563) y la Contrarreforma se presentaba como dueña de la verdad y, en consecuencia, buscaba imponer por todos los medios la cultura occidental y un liturgia latina y ultrarracionalista (el proyecto mismo de la “cristiandad” conquistadora). Asimismo, los materiales del Concilio Vaticano II eran idóneos para proponer un reemplazo de la Iglesia del poder por la Iglesia del servicio, pobre y sencilla, un retorno a las fuentes bíblicas y a una teología de la palabra.

Y si bien la “opción por los pobres” aparecía como una consigna perfectamente compatible con el desarrollismo, el paternalismo y el populismo, no por esto dejó de desempeñarse como una fuente

70 La patristica, nombre que deriva de los “padres” de la Iglesia, refiere a una etapa de la organización de la teología cristiana que se extiende desde los días del cristianismo primitivo hasta el siglo VIII.

de conflictos con el poder opresor, mucho más cuando fue asimilada con literalidad y no como opción declamatoria o estática, es decir: cuando se tradujo en opción por los oprimidos, discriminados, despreciados, olvidados, subordinados y explotados por las clases dominantes y los sistemas históricos; cuando se asumió como búsqueda activa del prójimo, como un situarse en el camino del prójimo.

El Concilio Vaticano II abrió entonces una brecha que puso en evidencia la contradicción entre las estructuras de la Iglesia y una nueva conciencia evangélica emergente, posibilitó un proceso de radicalización, desencadenó potencias incontrolables que fueron el centro de las preocupaciones de la Iglesia (que no estaba dispuesta a tanto) y las clases dominantes. En los años posteriores el Vaticano impulsó un proceso de revisión doctrinaria con el fin de atemperar las interpretaciones más radicalizadas del mensaje conciliar, sobre todo las de algunos sectores del clero tercermundista. Tempranamente inició una tarea tendiente a asfixiar a los movimientos apostólicos comprometidos con las luchas de las clases subalternas y oprimidas. Fiel a su historia, la Iglesia fue más temerosa del comunismo cristiano que del ateo.

Las definiciones de Medellín en 1968, mucho más precisas y avanzadas que las del Concilio Vaticano II, constituyeron un paso destacado en pos de la configuración de la teología de la liberación. En primera instancia, Medellín promovió decididamente la puesta en práctica y la traducción a la realidad de Nuestra América de las resoluciones del Concilio Vaticano II. Esta predisposición a superar la letra, esta voluntad de acción, por sí solas, constituían un manantial de tensiones. Medellín abandonó el lenguaje desarrollista de los tecnócratas, el lenguaje de los que consideraban que el desarrollo debía ser la forma de la caridad cristiana y comenzó a utilizar el lenguaje de liberación de los revolucionarios, un lenguaje eminentemente político. Se hicieron explícitos los cuestionamientos a las vías paternalistas de la redención y a las formas verticales.

Es importante destacar el peso de la pastoral en el surgimiento de la teología de la liberación. Esto significa que antes de

las formulaciones teórico-teológicas, hubo una realidad caracterizada por el compromiso revolucionario objetivo de los cristianos en Nuestra América. Al principio fue la acción, el trabajo de base y no el recorrido superestructural.

La lista de antecedentes y precursores sería muy extensa, pero algunos ejemplos son bien gráficos. A mediados de 1967 un grupo de obispos de Asia, África y Nuestra América (ninguno de la Argentina) produjeron un documento donde proponían avanzar en la línea de la encíclica *Populorum Progressio* (del papa Paulo VI), adaptándola a las realidades de sus países. El mensaje de los obispos del Tercer Mundo repercutió en la Argentina. A fines de 1967 y principios de 1968 nació el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM), precedido a su vez por la experiencia de un conjunto de sacerdotes y religiosas que venían desarrollando su práctica pastoral en fábricas (“curas obreros”), en comunidades campesinas y en villas miseria.

Las posiciones de los “cristianos tercermundistas” influyeron en Medellín, su impronta puede detectarse en los documentos de la Conferencia. En forma más o menos paralela surgen en otros países de Nuestra América grupos similares al MSTM de la Argentina, tal es el caso del Movimiento de Cristianos por el Socialismo en Chile, los Sacerdotes para el Pueblo en México, o grupos como el Golconda o el Onis, en Colombia y Perú respectivamente. También influyeron en las conclusiones de la Conferencia Episcopal Argentina reunida en San Miguel en abril de 1969.

Poco tiempo antes en Argentina, en 1966, había aparecido la revista *Cristianismo y Revolución*, dirigida por el exseminarista Juan García Elorrio. La publicación, que logró importantes niveles de difusión, proponía la explosiva mixtura de cristianismo, peronismo, socialismo y lucha armada. Además, a instancias del grupo que se nucleaba en torno a la revista, surgió el Comando Camilo Torres, una organización protoguerrillera.

El caso del sacerdote, sociólogo y guerrillero Camilo Torres es por demás significativo. Había nacido en el seno de una de las familias más tradicionales de Colombia, en 1929. Primero fue Torres

Restrepo, petimetre de Bogotá, proyecto de príncipe con su capa y todo. Entonces fue el derecho de nacimiento, los buenos presagios que se amontonaban; fue el claustro, la contemplación, la universidad, la sociología a lo Maurice Maeterlinck (autor de *Vida de las abejas* y *Vida de las hormigas*) y el hedor a incienso, a clero sensual y obeso. Dios era patrón y las puertas torneadas del privilegio se le abrían, una tras otra. Pero, tal como hemos planteado, el Concilio Vaticano II, aunque no cuestionaba los fundamentos del sistema capitalista, abrió una ventana. Entró aire, mucho aire. Entonces Torres Restrepo vendió la capa y subió a la montaña... y estas puertas se cerraron definitivamente para él. Después fue solo Camilo y otras puertas se le abrieron: de lata, de tablas rústicas o de costal colgado. Dios se hizo compañero. Entonces fueron los pobres, los desnutridos, los sublevados. Y fue Santander (cuna de rebeldías), en 1966. Y fue el primer combate y la primera bala. ¿O las primeras cien balas (aunque los ojos le seguían vivos)? Y fue la dialéctica de la fe, la guerra y el amor.

De todos modos, es imposible dejar de destacar el aporte teórico-conceptual de Gustavo Gutiérrez, un sacerdote católico peruano, autor de *Hacia una teología de la liberación* (Montevideo, 1969) y *Teología de la liberación* (Lima, 1971); o de Hugo Assmann, un teólogo católico brasileño, quien escribió obras como *Teología de la liberación* (Montevideo, 1970) y *Teología desde la praxis de la liberación* (Salamanca, 1973). Se trata de aportes prácticamente fundacionales. En la lista de los precursores también podemos incluir a Rubem Alves, teólogo protestante brasileño, autor de *Theology of Hope* (Cleveland, 1969), al teólogo católico Leonardo Boff (también brasileño) y al jesuita uruguayo Juan Luis Segundo.

En paralelo debe mencionarse el aporte de otras corrientes de pensamiento entrelazadas con la teología de la liberación, en particular de la denominada filosofía de la liberación. Entrelazadas no significa que una sirva como marco teórico de la otra. Se trata de corrientes diferentes, más allá de las coincidencias y las mutuas influencias. Cabe tener presente que teología y filosofía difieren en

un asunto tan relevante como la consideración de la fe como fuente o no de la verdad. Antonio González ha señalado que:

... lo que determina la configuración categorial de la teología de la liberación no es un horizonte filosófico, sino un “cambio de paradigma” interno de la misma teología, y que viene dado por el punto de partida en la realidad de los pobres como auténtico lugar teológico...⁷¹

Una diferencia fundamental entre la teología y la filosofía de la liberación radica en el compromiso práctico-eficaz de la primera y las tendencias al academicismo de la segunda.

El término filosofía de la liberación fue utilizado por primera vez en 1973 por el filósofo peruano Augusto Salazar Bondy (1925-1974), pero como corriente venía perfilándose desde 1968 (el año de Medellín). Si bien el *locus* ecuménico de esta corriente es la conciencia de la necesidad de la liberación de Nuestra América y su centralidad en el pensamiento, dista de ser homogénea y presenta entonaciones con improntas que van del populismo al marxismo, en lo ideológico; y de una tendencia dialéctica a otra analítica, en lo filosófico-metodológico. Asimismo la óptica más general puede variar del culturalismo al racionalismo.

Además de Salazar Bondy, se inscriben en esta corriente filosófica específicamente latinoamericana pensadores como Enrique Dussel, Juan Carlos Scannone o Horacio Cerruti. Para reforzar esta idea de las influencias o los potenciamientos recíprocos cabe señalar que Dussel y Scannone, al igual que Assman, son teólogos. En el fermento de estas corrientes también se ha identificado una filosofía cristiana de la liberación, donde pueden inscribirse, además de Assman, Dussel y Scannone, pensadores como Carlos Cullen, Rubén Dri e Ignacio Ellacuría.

71 Antonio González. (1993). El significado filosófico de la teología de la liberación. En: AAVV. *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*. (p. 156). Madrid: Trotta.

En absoluto fue ajeno a estas corrientes el aporte del antropólogo argentino Rodolfo Kusch (1922-1979), quien en 1962 publicó una obra esencial, *América profunda*⁷². Su empatía con el mundo andino lo llevó a buscar categorías específicas de un pensar americano, una “dialéctica americana”. Kusch planteó la tesis de un “estar” mítico sobre la tierra –experiencia vital y modalidad de las culturas precolombinas– contrapuesto al “ser” occidental; de estos pares contrapuestos derivaban otros: gran historia-pequeña historia, ira de Dios-ira de los hombres, masa-élite, comunidad-individuo (o “ciudadano”), residuo y casta⁷³. Para Kusch el “estar” mítico funda una continuidad del pasado de Nuestra América en el presente. Algunos elementos vinculados al “estar” identificados por Kusch tales como la economía del amparo, la praxis comunitaria, la impronta sagrada de la materia, el peso de lo mágico y la importancia del “creer para ver” (invirtiendo el clásico *slogan* racionalista y, de algún modo, retomando la sentencia de san Anselmo: creo para comprender) pueden considerarse aportes del mundo andino para pensar el cambio social, la revolución en Nuestra América.

Podemos mencionar también a Franz Hinkelammert, quien en 1970 publicó *Ideología del desarrollo y dialéctica de la historia*, donde proponía conciliar elementos del marxismo y el cristianismo. Similar es el caso de Paulo Freire (1921-1997) quien en 1971 publicó su *Pedagogía del oprimido*, obra cuyas orientaciones primordiales permanecen tan provechosas como entonces.

Al citar autores y obras ponemos de manifiesto que estamos asumiendo una perspectiva acotada de la teología de la liberación. La consideramos en su forma cristiana (católica y protestante) y “profesional”. De todos modos, queremos destacar la existencia de otras formas “implícitas”, previas y posteriores al punto de referencia fuerte que es Medellín. La realidad de Nuestra América nos instala frente a una teología liberadora sistemática y asistemática

72 Rodolfo Kusch. (1999). *América profunda*. Buenos Aires: Biblos.

73 *Ibidem* (p. 123).

de carácter transconfesional que involucra religiones cristianas y no cristianas.

La teología del desarrollo y la dominación en su formulación original y en sus reediciones actuales tiene como prioridad la reproducción del poder de la institución eclesial, lo que la lleva a reforzar el rol mediador de la Iglesia como institución del sistema y a ponerles límites a los procesos de construcción de los sujetos colectivos –que son siempre procesos identitarios– con el objetivo de garantizar su control. Aunque, paradójicamente, muchas veces fue la Iglesia oficial (las Iglesias cristianas “oficiales”) la que desencadenó indirectamente (sin desearlo, claro está) esos mismos procesos a partir de sus impulsos asociativos y a favor de la autogestión.

La teología de la liberación, surgida de la misma praxis popular y plenamente consciente de los condicionamientos históricos y políticos de la teología y su praxis, se contrapone a la teología preelaborada, dogmática y des-situada. Desarrolla así una crítica radical a la Iglesia oficial que concibe la fe como efecto de un descubrimiento de la revelación divina fuera del contexto histórico, como amor sumiso a Dios. Un punto de partida óptimo, junto a la crítica al inmanentismo, al antropocentrismo y la mirada histórica, para justificar diversas opresiones y órdenes injustos, conservándose como un poder reaccionario. Y aunque la Iglesia oficial, con inocultables afanes premodernos, parece oponerse a la “secularización”, vemos cómo, en los hechos, impulsa un proyecto de secularización reaccionario. No casualmente los retrógrados de todos los credos cristianos y los agnósticos y ateos del bando conservador han encontrado en la figura del anterior Papa de la Iglesia de Roma, Benedicto xvi (Joseph Ratzinger), un referente de “Occidente” todo.

Para la Iglesia oficial y la teología de la dominación, la fe descubre a Dios por la revelación directa a determinados personajes interpretados por la propia Iglesia. En contraposición, para la teología de la liberación el motivo de la fe parte de una convicción humana, una opción ética, ideológica, política y estética. Y la fe descubre la revelación divina en las prácticas de lucha (de liberación) de los oprimidos. De este modo, la teología de la liberación

propone un espacio ecuménico de la fe, donde es posible la articulación de la fe religiosa, la fe profana y la teología. Jacques Derrida decía que “la fe no ha sido siempre y no siempre será identificable con la religión, ni, aún otra cosa más, con la teología”.

La teología de la liberación asume una función crítica profética y un compromiso revolucionario. Al mismo tiempo se “desinstitucionaliza” a medida que las clases subalternas resignifican la praxis “social” de la Iglesia institucional, lo que conduce inevitablemente al cuestionamiento de la misma Iglesia oficial como instancia hegemónica orientada al control y a la subordinación de las clases subalternas y oprimidas.

No respondió a la mera casualidad la participación de los cristianos (incluso de sectores de la Iglesia católica y protestante con marcada inserción institucional) en la gestación y desarrollo de procesos revolucionarios en Chile, Colombia, El Salvador, Guatemala y Nicaragua, en el neozapatismo mexicano y en el Movimiento de los Sin Tierra (MST) en Brasil. Estos últimos dos casos (junto a la Revolución Bolivariana de Venezuela) se han erigido en los referentes emancipatorios y de construcción de poder popular más importantes de Nuestra América en los últimos años. En el movimiento campesino de Argentina, en particular el Movimiento Campesino de Santiago del Estero (Mocase) ocurrió algo similar.

Por su parte, las Comunidades Eclesiales de Base (CEB), surgidas como respuesta a una exhausta pastoral de conservación basada en una sacramentalización no sostenida en una evangelización previa, propiciaron una convivencia social alternativa y crítica del orden dominante. Apostando a la “construcción de comunidad” y a los formatos democráticos y horizontales, a través del impulso de las prácticas tendientes a desarrollar el sentido de responsabilidad en los oprimidos (elaborar y realizar proyectos en pequeña escala), las CEB contribuyeron a la organización y a la politización de las clases subalternas. El documento final de la comisión N.º 5 de Medellín, en su punto 5.º decía:

La comunidad se formará en la medida en que sus miembros tengan un sentido de pertenencia (de “nosotros”) que los lleve a ser solidarios en una misión común, y logren una participación activa, consciente y fructuosa en la vida litúrgica y en la convivencia comunitaria...⁷⁴

El desarrollo de las CEB afectó a la Iglesia católica en todos los órdenes. Las CEB estaban en exceso respecto del campo religioso (concebido en los términos limitados de la Iglesia institucional) y se fueron conformando como espacios de lucha para derribar estructuras opresivas y para crear otras nuevas que permitieran la participación de los excluidos. Las CEB impulsaron un redescubrimiento de la Iglesia como comunidad y como asamblea. La reacción de la teología del desarrollo y la dominación y de la Iglesia del “misterio”, la oficial, centralista y dogmática no se hizo esperar.

El Vaticano, a partir del papado de Juan Pablo II (Karol Wojtyła) impulsó la “parroquialización” de las CEB, es decir, fueron aceptadas como apéndices de las parroquias pero perdieron su autonomía. El papa Benedicto XVI, cuando era el cardenal Joseph Ratzinger y el jefe de Congregación para la Defensa de la Fe (la moderna Inquisición) tuvo un papel clave en esta operación de desestructuración de todo espacio de contrahegemonía en el seno de la Iglesia católica. Las CEB funcionaban –en algunos casos aún funcionan a pesar del avance del movimiento neoconservador en la Iglesia– como el sustento principal de la teología de la liberación, principalmente por estar insertas en la sociedad y sobre todo en los movimientos populares, concretando la centralidad de la práctica.

En Chiapas la teología de la liberación jugó un papel importante “en el proceso de autorreconocimiento comunitario por el que se recobraron la lenguas originarias”⁷⁵. El cristianismo comunista

74 Documento final de la Comisión N.º 5, Medellín, 6 de septiembre de 1968. En: [Documentos] Medellín. La Iglesia Nueva, *Cuadernos de Marcha* (N.º 17), septiembre de 1968, p. 115.

75 Colectivo Situaciones. (2005). *Bienvenidos a la selva. Diálogos a partir de la sexta declaración del EZLN* (p. 31). Buenos Aires: Tinta Limón/ UNIA Arteypensamiento.

y formas originales del indigenismo de liberación, derivadas de la teología de la liberación, han sido afluentes importantes del neozapatismo y han mostrado una enorme capacidad para articularse al proyecto democrático, el socialismo y la lucha armada y confluir en un programa liberador común. La marca del cristianismo radical se puede percibir en el “mandar obedeciendo”, que se aproxima mucho a la noción de autoridad ejercida en forma de servicio o *diakonía*, o a lo que Enrique Dussel denominaba “analéctica del servicio”⁷⁶. Cuando la autoridad (o el poder) se concibe bajo la forma de la diakonía se constituye en una praxis liberadora, porque permite una apertura de la totalidad, y un avance hacia el otro, hacia el oprimido. Muchos zapatistas son católicos, y consideran que la Iglesia es un espacio contradictorio y, por lo tanto, de lucha. En Chiapas, la Iglesia como institución, en particular la diócesis de San Cristóbal, jugó un papel significativo, supo abjurar de su tutela, respetó y ayudó a consolidar la autonomía del sujeto popular y no tuvo la pretensión de hegemonizar sus orientaciones. El zapatismo no puede desvincularse de la labor desarrollada por Samuel Ruiz, obispo de Chiapas.

El MST de Brasil reconoce como antecedentes el trabajo de las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) y de la Comisión Pastoral de la Tierra, trabajo que en muchas ocasiones fue complementado con las experiencias de educación popular con el Método Freire, de las que muchos cristianos participaron. Mucho más fácil es detectar la impronta del cristianismo en el lenguaje y en los ritos del MST.

El cristianismo popular, tanto católico como evangélico, es un componente destacado del “chavismo”, a nivel de su ideología y de su “mística”. La Revolución Bolivariana de Venezuela, como todo proceso plebeyo genuino, se ha ido conformando como un campo de confluencias de diversas culturas políticas y diversas subjetividades populares. Asimismo ha alentado, sistemática y deliberadamente, la mixtura entre Cristo, Bolívar y Marx.

76 Enrique Dussel. (1973). *Para una ética de la liberación latinoamericana* (Tomos I, II y III). Buenos Aires: Siglo XXI.

En el caso del Mocase, los cristianos jugaron un rol destacado y la Iglesia católica predominó como institución matriz en sus comienzos. Una vez que el movimiento avanzó en sus reivindicaciones, en sus niveles de organización, en sus definiciones políticas, en su autonomía (incluyendo su autonomía de la Iglesia, por supuesto), los cristianos más consustanciados con las clases subalternas y oprimidas continuaron, mientras que la Iglesia institucional se replegó y hasta se sumó abiertamente al bando de los enemigos del movimiento campesino. Algo similar había sucedido en los años sesenta y setenta con el movimiento rural de la acción católica que supo encontrar su continuidad y a la vez su ruptura con el desarrollo de las ligas agrarias.

Frei Betto⁷⁷ sostiene que la influencia de la teología de la liberación, con su composición humanista popular y revolucionaria, contrarrestó el típico racionalismo de la izquierda intervenida por una filosofía marxista ortodoxa, que dejó de lado un conjunto de dimensiones subjetivas y concibió el proceso revolucionario a partir de términos objetivistas y economicistas que condujeron a la negación del mundo concreto de los oprimidos y al absolutismo burocrático. Desde este racionalismo y este sobredimensionamiento del pensamiento científico, partiendo de un concepto exclusivamente epistemológico de la revolución, la centralidad fue puesta en la transformación, desde el poder estatal, del modo de producción y se asumió como válida la contraposición –más engelsiana que marxista– entre utopía y ciencia. Entonces, si el socialismo era una “ideología científica y rigurosamente consecuente” de difícil penetración en “medios atrasados” y entre los analfabetos, en los países periféricos entraba en contradicción directa con el sujeto que terminaba negado y objetivado. Así, la condición aborigen, la negritud, eran consideradas “más complejas” para el socialismo, más que otras “óptimas” que por supuesto eran blancas, europeas y modernas. Esta ideología científica y rigurosa requería

77 Frei Betto. (2003). Prólogo. En: Adhemar Bogo. *Arquitetos de sonhos* (p. 13). Sao Paulo: Expressao Popular.

de un conjunto de premisas y Nuestra América desplegaba “anti-premisas” en planos diversos. Para algunos, el etapismo era el único resguardo y la burguesía la principal aliada. Mientras tanto José Martí era un “pequeñoburgués” y Ernesto Che Guevara un “aventurero”. Para otros, la solución pasaba por los oficios mágicos de una vanguardia que cubriera el vacío.

Asimismo, el socialismo se delineaba como sinónimo de medios de producción estatizados, de economía planificada y de colectivización. Sin negar la importancia que estas iniciativas políticas soberanas pueden tener de cara a un proyecto emancipador, queda clara la confusión de las formas jurídicas de propiedad con el contenido social y económico efectivo de las relaciones de producción. Aunque Frei Betto tome específicamente el caso del MST y del Brasil, su afirmación puede hacerse extensiva al resto de Nuestra América.

La utopía que asume la teología de la liberación contrarresta el fatalismo marxista que confía ciegamente en el “movimiento interno” que va del extrañamiento a la superación y refuta la predisposición mecanicista que plantea que la supresión de la contradicción procede de la contradicción misma. Al respecto se pregunta Ricoeur:

¿No es acaso desde “ningún lugar” de un ser humano no alienado desde donde podemos hablar de alienación? Más precisamente ¿cómo podríamos sufrir de la alienación si no tuviéramos ninguna anticipación de un estado en el cual no estuviéramos alienados?⁷⁸

78 Paul Ricoeur, *op. cit.* (p. 105). Páginas más adelante (pp. 105-106), Ricoeur recuerda que Marx sostenía que “... cuando se hayan alcanzado el humanismo y el comunismo consumados, los hombres ya no tendrán necesidad de ser ateos. Ya no necesitarán negar algo, sino que antes bien se afirmarán positivamente. El ateísmo, como protesta contra algo, quedará abolido junto a la religión. El carácter utópico de esta sección está acentuado por la anticipación de un tiempo en el que la negación del extrañamiento ya no será parte de la autoafirmación de los seres humanos”.

Consideramos que la teología de la liberación contrarresta los efectos de una razón objetivamente dirigida y exclusivamente teórica e intolerante frente a las contingencias y, por lo tanto, matriz del inmovilismo. Paralelamente revaloriza la razón, la sabiduría y la virtud práctica, la acción como proveedora de verdades sobre lo que cambia, una acción insubordinada a los órdenes inmutables concebidos por el intelecto. La triada “razón, sabiduría, virtud práctica” es reacia al individualismo y realizable solo colectivamente.

Pocas veces reconocemos la influencia de la teología de la liberación (o del cristianismo de liberación) en muchas de las prácticas más significativas del campo popular, fundamentalmente en aquellas que contribuyen a la autoafirmación del sujeto popular. Aunque lo teológico se haga presente en el lenguaje militante “laico”. Términos como “mística”, junto con sus performances correspondientes, han sido “expropiados” del lenguaje teológico y resignificados por las clases subalternas en el marco de sus luchas. No tanto por devoción trascendente, sino por la necesidad de ampliar –y embellecer– los conceptos y las palabras, para comunicar las experiencias de las clases subalternas y oprimidas a través de símbolos, alegorías, antítesis y comparaciones. La mística, a través de un percatarse experimental o de la ilustración metafórica, constituye un eficaz camino para la unidad, la identidad y la conciencia. Las performances místicas se combinan también con formatos diversos y originales de la “procesión”. Pero lo teológico, principalmente, está presente a la hora de destacar la necesidad de desplegar un *ethos* alternativo al del capital, es más, refuerza una idea que no siempre el marxismo privilegió (aunque le es inherente).

El “Reino de Dios”: futuro y presente

No se trata de retrotraer el comunismo al cristianismo primitivo, camino desechado por Federico Engels cuando hacía referencia a la obra de Weitling⁷⁹ (August Becker), animador de la Liga

79 Weitling consideraba que el sentimiento religioso podía “atraer” a las masas y presentaba a Jesús de Nazaret como un precursor del comunismo.

de los Comunistas y autor del *Evangelio de los pobres pecadores*, sino de reconocer el aporte político y filosófico de la teología de la liberación al proyecto emancipador en Nuestra América. No hace falta ni tan siquiera ser cristiano, religioso o creyente para valorar esa contribución. Lo cierto es que de cara a la conceptualización del poder popular el aporte de la teología de la liberación, como discurso crítico, como teoría geopolíticamente situada (específicamente latinoamericana) y epistemología periférica, solo puede ser rechazado desde una matriz eurocéntrica e hiperracionalista al estilo de Mario Bunge, que la considera “oscurantista”⁸⁰, o del marxismo ontológico-metafísico que la interpreta como expresión de una posición reformista.

La teología de la liberación ha reinterpretado el proyecto de Jesús de Nazaret. Sostiene la idea de “construcción” (colectiva) del Reino de Dios –símbolo del reino de la liberación– y considera que el mismo es “de este mundo”. La sentencia de Jesús de Nazaret que afirma lo contrario: “Mi reino no es de este mundo” (o “Vuestro reino no es este mundo”), ha sido interpretada por la Iglesia y por las corrientes cristianas más conservadoras como una invitación al renunciamiento respecto del poder temporal. Pero según otras interpretaciones, la sentencia tiene una carga utópica, dado que “plantea el contraste entre lo que es y lo que debiera ser”, de este modo, la sentencia es “una consigna de ataque y lucha”.⁸¹

El amor es el inicio mismo del Reino de Dios, el signo de que la lucha contra el infierno –símbolo del reino de la dominación y la opresión– ha comenzado. El Reino de Dios, aun sin dejar de poseer una dimensión escatológica, asume una decididamente terrenal; desde el punto de vista hermenéutico “designa lo utópico del corazón humano [...] articula un dato radical de la existencia humana, su principio de esperanza y su dimensión utópica”, según

80 Mario Bunge. Filosofía, ciencia, política. En: *Concordia Internationale Zeitschrift für Philosophie* (N.º 10), 1986, p. 108.

81 Henri Barbusse, *op. cit.* (p. 146).

la expresión de Leonardo Boff⁸². El *pathos* dialéctico del Reino de Dios, en realidad, rompe con la idea de un “más allá” y un “más acá”. Es decir, la historia es el único lugar de la “revelación” y Dios está situado en la comunidad de conciencias. Esta idea de Dios, nos parece, no puede resultar útil a las clases dominantes y a los tiranos.

En contra de la versión de la Iglesia oficial y la teología de la dominación, la teología de la liberación sostiene que los aspectos esenciales del proyecto cristiano son: 1) la construcción de una sociedad de iguales que crece de abajo hacia arriba y que tiene como punto de partida el grito rebelde de los oprimidos y la construcción de un sujeto colectivo y una identidad propia; 2) una nueva economía solidaria basada en el “don”, opuesta a la moral capitalista y no escindida de una “ecología social”; 3) una lucha abierta contra la dominación imperial y sus mediaciones, lo que obliga a promover una nueva ética internacional.

Partiendo del isomorfismo estructural⁸³, toma en cuenta que Jesús de Nazaret se enfrentó a Roma, el imperio hegemónico de su tiempo, y contra los poderes locales que le eran funcionales. Rubén Dri sostiene que “el Reino de Dios surge de la acción de los más pequeños, es decir, de los más pobres, de los más miserables, de los desheredados, de los sin poder”.⁸⁴

Una idea-fuerza de la teología de la liberación plantea que el Reino de Dios es futuro y utopía, pero que también es presente. Identificando una herencia cristiana en Hegel, Vincenzo Vitiello afirma que para el cristianismo resulta ajeno

82 Leonardo Boff. *Salvación en Jesucristo y proceso de liberación*. En: *Concilium. Revista Internacional de Teología. Praxis de Liberación y Fe Cristiana. El Testimonio de los Teólogos Latinoamericanos, op. cit.* (p. 378).

83 El isomorfismo estructural remite a una equiparación (en aspectos esenciales) de la época histórica de Jesús de Nazaret y la actual. Es decir: pobres de la periferia, luchando contra un imperio.

84 Rubén Dri. (2005). *El movimiento antiimperial de Jesús. Jesús en los conflictos de su tiempo* (p. 67). Buenos Aires: Biblos.

... un tiempo totalmente suspendido en el futuro, un tiempo que no tuviera su centro en el presente. Su infinito es totalidad, *positividad*, presencia. Revelación, *offenbarung*. El dios que no se manifiesta, que no ama, que no se revela, el dios siempre y solo futuro, es para Hegel un dios pobre, fallido.⁸⁵

Esta impronta cristiana (y hegeliana) que consiste en asumir un concepto de futuro como evidencia del presente y como certeza de lo que adviene, contribuye enormemente a la delimitación del concepto de poder popular. Una impronta que, claro está, no resulta ajena al marxismo, más allá de que no siempre los marxistas hayan estado a la altura de las responsabilidades que esta exige. Una salvedad: creemos que la idea de poder popular está más cerca de la idea feuerbachiana de la alteridad que de la idea hegeliana de la totalidad.

La operación de traslado del reino del “más allá” al seno de la historia, a la cotidianidad terrena, estaría presente en Jesús de Nazaret, pero indudablemente reconoce un antecedente “práctico” en las primeras comunidades cristianas, donde “todos los creyentes vivían unidos, y todo lo tenían en común” (Hechos II, 44, 45). A lo largo de su historia, el cristianismo sufrió un doble proceso de institucionalización y de cooptación, primero a manos de la helenicidad, luego a instancias del Imperio Romano, finalmente a causa de la “modernización” del siglo XV. De este modo fue desprendiéndose de sus improntas más disruptivas, una de ellas era la que emparentaba a la religión con la experiencia de la alteridad vivenciada comunitariamente, al tiempo que iba delineando la imagen del otro como un más allá celeste y platónico.

Pero la imagen de las primeras comunidades cristianas permaneció indeleble y poderosa a lo largo del tiempo. Con su huella profética, apocalíptica y milenarista, pero fundamentalmente con sus elementos utópicos y quiliásticos (la creencia en que la

85 Vincenzo Vitiello. Desierto, *Ethos*, abandono: contribución a una topología de lo religioso. En: Jacques Derrida y Gianni Vattimo (Directores del Seminario de Capri), *op. cit.* (pp. 198-199). [Subrayado en el original].

comunidad de los fieles debía estructurarse a partir de los patrones del reino futuro), erigida en insignia y proyecto existencial, en utopía crítica y en modelo de institucionalidad comunista (sin tradiciones cerradas y unitarias), esta imagen ha servido y sirve como factor de rechazo a los diferentes órdenes opresivos y, por ende, resulta idónea para la confrontación con las castas sacerdotales y con todos los envilecimientos de la Iglesia oficial. Esta imagen ha alimentado y alimenta los sueños de emancipación de cristianos y no cristianos porque sus fundamentos se corresponden con una totalidad subjetual, colectivista y popular, una totalidad abierta que se contrapone a la totalidad totalizadora.

Al igual que las primitivas comunidades cristianas, las comunidades ascéticas y monásticas de los judíos esenios constituyeron una reacción tanto contra las castas sacerdotales como contra el poder del Imperio Romano. Los esenios se organizaron bajo la forma de comunidades igualitarias, donde todo se compartía; condenaron la esclavitud y la propiedad. Desarrollaron una praxis profética, apocalíptica y milenarista, pero fundamentalmente –por eso decimos praxis– utópica y quiliástica. “Los esenios comen conjuntamente una comida común”, decía el filósofo neoplatónico Philo de Alejandría. “Cada hombre da para cualquier necesidad y recibe a cambio lo que fuere que él requiriere”, reconocía el historiador judío romanizado Flavio Josefo. El destino de los esenios no fue distinto del de otros sectarios judíos (a excepción del cristianismo, claro): hacia los años 76-78 de la era cristiana fueron exterminados por la Décima Legión Romana. A diferencia de los cristianos, los esenios optaron por alejarse del templo (del poder), en lugar de asumir la lucha frontal contra él como condición de la construcción de una nueva sociedad. De este modo, se mantuvieron alejados de las luchas sociales y políticas. Se dedicaron a construir el mundo ideal en pequeña escala. Prefiguraron así la micropolítica y algunas de las formas históricas del comunitarismo de base.

Rosa Luxemburgo consideró que las primeras comunidades cristianas eran el arquetipo de una sociedad configurada por la propiedad colectiva. Asimismo imaginó un Cristo restituido al

mundo, estigmatizando a curas, obispos y arzobispos defensores de los burgueses y explotadores de los pobres. Antonio Gramsci identificó al cristianismo primitivo como una ideología formadora de la voluntad colectiva de las clases subalternas. Una cualidad que comenzaría a revertirse en el siglo IV, para, ya en la Edad Media, encontrarnos con el cristianismo convertido, a través de la Iglesia, en uno de los principales elementos de la superestructura del feudalismo, aunque como veremos, siempre conteniendo un componente disruptivo representando en la supervivencia de una pertinaz propensión profética, apocalíptica, milenarista, utópica y quiliástica que no dejaba de ser una expresión de la lucha de clases (interna).

También en Walter Benjamin y Ernst Bloch o en André Bretón, Pierre Naville y Benjamin Péret, en José Carlos Mariátegui o en Orlando Fals Borda, la reivindicación (reinención) de una experiencia arcaica, un gesto incontrastablemente romántico, funcionó como eje de la utopía revolucionaria.

Por otra parte, aquellos que luchan por el cambio social pueden extraer de la historia del cristianismo una orientación estratégica general. Una concepción cercana a los conceptos gramscianos de hegemonía y de guerra de posiciones que, de algún modo, anticipó Engels en su introducción a *La lucha de clases en Francia* de Marx. Creemos que vale la pena citar en extenso. Decía Engels:

Hace casi 1.600 años actuaba también en el Imperio Romano un peligroso partido de la subversión. Este partido minaba la religión y todos los fundamentos del Estado; negaba rotundamente que la voluntad del emperador fuese la suprema ley; era un partido sin patria, internacional, que se extendía por todo el territorio del Imperio, desde Galia hasta Asia y traspasaba las fronteras imperiales. *Llevaba muchos años haciendo un trabajo de zapa, subterráneamente, ocúltamente, pero hacía bastante tiempo que se consideraba ya con suficiente fuerza para salir a la luz del día.* Este partido de la subversión, que se conocía por el nombre de cristianos, tenía también una fuerte representación en el ejército; legiones enteras

eran cristianas (...) El emperador Dioclesiano no podía seguir contemplando como se minaba el orden, la obediencia y la disciplina dentro de su ejército (...) *Dictó una ley contra los socialistas, digo, contra los cristianos...*⁸⁶

La ironía del final propone una clara analogía entre el socialismo y el cristianismo, como movimientos capaces de subvertir el orden establecido “desde adentro” y “desde abajo”. Engels también comparará cruces con banderas rojas, las persecuciones de Dioclesiano con las leyes antisubversivas del Imperio Alemán y señalará que nada pudo evitar la propagación del cristianismo.⁸⁷

Algunos antecedentes teórico-prácticos de la teología de la liberación

Un antecedente “teórico” de la teología de la liberación se puede encontrar en el cristianismo en desavenencia con la sociedad clasista del abad calabrés Joaquín de Fiore (1135-1202) y de otras figuras y movimientos cristianos heréticos. Más allá de que muchos hayan destacado el proceso de mitologización al que fueron sometidos la obra y el pensamiento de Joaquín, lo cierto es que lo que se conocería luego como “joaquinismo” preconizó una supresión simultánea de la Iglesia, el Estado y la propiedad, una democracia mística cuyo sujeto eran los pobres, una sociedad sin preladados ni señores. Y también –siguiendo a Eugenio Trías– una “verdadera religión del espíritu” [...] que en siglo romántico e idealista recordaron Novalis o Shelling”.⁸⁸

El abad calabrés hablaba del Tercer Reino o el Reino del Tercer Evangelio, un reino que era, explícitamente, de este mundo. Su planteo reflejaba el inmemorial trazo que combina los elementos

86 [Subrayado nuestro].

87 Federico Engels. (2004). *Introducción a La lucha de clases en Francia (1895)*. Buenos Aires: Papel Negro Editores.

88 Eugenio Trías Trías. Pensar la religión. El símbolo y lo sagrado. En: Jacques Derrida y Gianni Vattimo (Directores del Seminario de Capri), *op. cit.* (p. 138).

análogos del milenarismo, el mesianismo y el arrebató profético, principalmente la concepción de la “salvación” como un hecho colectivo y terrenal. Con Joaquín de Fiore la utopía dejaba de ser trascendente y se convertía en futuro histórico. Alberto Flores Galindo ha vinculado el joaquinismo a la utopía andina, al mito del Inkarrí, concretamente con el relato de la tres eras de la creación en Urcos.⁸⁹

En muchos aspectos, la doctrina joaquinista se acercaba a la de los movimientos cristianos evangélicos de la Edad Media que se oponían a la simonía⁹⁰, cuestionaban las jerarquías eclesiásticas (y a través de ellas a todo el orden social) y dirigieron la prédica evangélica a los sectores populares, tal es el caso de los valdenses en el siglo XII y los cátaros en el siglo XIII; de hecho, Joaquín de Fiore se oponía a las persecuciones que tenían por blanco a los primeros.

Los valdenses reciben este nombre por Pedro de Valdo (Waldo), un mercader francés que hacia 1173 renunció a sus riquezas y decidió vivir una pobreza evangélica. También se los llamó “pobres de Lyon”. En 1179, el papa Alejandro III reconoció a los valdenses pero con la condición de que no predicaran a las personas laicas iletradas. Pero Pedro de Valdo, al modo de Prometeo, hizo traducir las Sagradas Escrituras del latín a las lenguas vernáculas. Hacia 1181, un edicto de excomunió del papa Lucio III los condenó como herejes y los obligó a salir de Lyon. Los valdenses cuestionaban la adoración de imágenes, la disociación de la liturgia respecto de la Biblia; se oponían a la transustanciación, al bautismo de infantes, al culto a María, a la necesidad de tener edificaciones suntuosas que sirvieran de iglesias. A pesar de las persecuciones y del destino de hoguera que la Iglesia Romana les había reservado, los valdenses lograron expandirse por buena parte de Europa: Polonia, España,

89 Alberto Flores Galindo. (1986). Europa y el país de los incas: la utopía andina. En: *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes* (Capítulo I). La Habana: Casa de las Américas.

90 La simonía es un término que proviene del personaje bíblico Simón el Mago y se refiere a la acción de negociar con objetos sagrados, cargos eclesiásticos y bienes espirituales. Fue una práctica muy extendida en la Iglesia durante la Edad Media.

e Italia además de Francia. El movimiento valdense integró y articuló otras disidencias, muchas de ellas de larga data, como los paulicianos (descendientes de los cristianos primitivos), y otras del siglo XII como los pedrobrusianos (seguidores de Pedro de Bruys) y enriquistas (seguidores de Enrique de Lausana), los humillados, los pobres lombardos (pobres católicos), etcétera. Dicha integración y articulación fue inestable puesto que algunos volvieron a la Iglesia de Roma, pero, en líneas generales, estos movimientos fueron asimilados por la Reforma protestante.

A diferencia de los valdenses, otros grupos “heréticos” como los cátaros o albigenses (por la ciudad de Albi, en Francia), basaron sus doctrinas en la filosofía persa más que en la Biblia, en realidad partieron de un sincretismo de las doctrinas de Zoroastro, Buda y Jesús (cuya humanidad negaban). Los cátaros no reconocían la autoridad de reyes, obispos y papas. Llevaban a la práctica todo lo que predicaban, vivían como pensaban y hacían lo que decían. No vivían de la caridad, sino que trabajaban, practicaban una fraternidad verdadera y propiciaban vínculos sociales igualitarios, por lo tanto, alternativos a los dominantes en una sociedad jerárquica. En aquellos tiempos, la construcción de esas relaciones igualitarias exigía el acercamiento de la religión al pueblo. Por todo esto se los acusó de levantarse contra la propiedad y la Iglesia de Roma los consideró herejes y “rebeldes sociales”. En 1209 el Papa Inocencio III lanzó una cruzada contra los cátaros del sur de Francia. Fueron víctimas de otras inquisiciones a lo largo del siglo XIII.

La doctrina de Joaquín de Fiore también presentaba semejanzas con la de los patarinos, más allá de que Joaquín haya cuestionado este último movimiento de predicadores ambulantes laicos, nacidos en Pataria (Milán), que denunciaban la corrupción del clero y su alejamiento de los modos característicos de la Iglesia primitiva.

Muchos aspectos de la doctrina de Joaquín de Fiore, que fueron rechazados por el IV Concilio de Letrán (1215-1216), ejercieron una enorme influencia en el ala radical de los franciscanos (los espirituales o fraticelos), en el milenarismo de Fray Dolcino de Novara (1250-1307), creador de los Hermanos Apostólicos, un movimiento

mesiánico que se desarrolló en el norte de Italia a principios del siglo XIV que se oponía abierta y violentamente al sistema feudal y a la jerarquía eclesiástica. El movimiento de Dolcino proponía un retorno a los ideales cristianos originales de pobreza y humildad y una organización social igualitaria que incluía, además del plano social, la igualdad entre los sexos. Dolcino llegó a conformar una suerte de ejército popular de más de mil seguidores y combatió contra las fuerzas eclesiásticas. La mayoría de los hermanos apóstólicos fueron pasados por las armas. Dolcino fue torturado y quemado.

Las influencias del joaquinismo permanecerán, aun a pesar del creciente poder represivo de la Iglesia. Se extendieron, siglos más tarde, hasta los husitas y los grupos más radicales de la Reforma protestante como los anabaptistas.

El checo Juan Hus (1369-1415), rector de la Universidad de Praga, recibió la influencia de una corriente antipapal y anticlerical, defensora de la pobreza evangélica, que tuvo en el teólogo inglés y precursor de la Reforma John Wyclif (1330-1384) una de sus figuras más destacadas⁹¹. Su exigencia de "igualdad en la comunión", o eucaristía bajo las dos especies (pan y vino) para todos y no solo para los sacerdotes, atentaba contra el orden eclesiástico y social. En ese contexto, la lucha por la igualdad religiosa terminaba siendo una lucha por la igualdad social. Hus fue excomulgado en 1411. Un año después fue citado al Concilio de Constanza. A pesar de contar con un salvoconducto del emperador Segismundo, fue arrestado y quemado en la hoguera acusado de herejía. El mismo Concilio condenó a Wyclif por herejía a título póstumo.

A la muerte de Hus, sus seguidores se dividieron. Hubo husitas moderados y husitas radicales. Estos últimos crearon una comunidad en Tabor. Los "taboritas" desarrollaron un perfil milenarista y comunista. Sostenían que no debía haber ni reyes ni súbditos, ni amos ni esclavos, propiciaban la abolición de los impuestos y otras

91 Otro de los seguidores de Wyclif fue John Ball, quien predicó contra los ricos. Sostenía que la tierra no pertenecía a nadie y que sus frutos pertenecían a todos. Murió en la horca.

cargas y obligaciones. La comunidad de Tabor se organizó de forma igualitaria. Llegó a contar con un gran poder militar, que le permitió resistir a sus enemigos y sobrevivir durante muchos años. Las escisiones de grupos moderados como los calixtinos, o extremos como los adamitas (“hermanos y hermanas del libre espíritu”), debilitaron a los taboritas que fueron derrotados en 1434.

Por su parte, los anabaptistas pretendieron darle un giro radical a la Reforma protestante que tenía como principales figuras rectoras a Martín Lutero (1483-1546), Juan Calvino (1509-1564), y Ulrico Zuinglio (1484-1531). Los anabaptistas defendían el espíritu “puro” del Evangelio y querían llevar hasta sus últimas consecuencias las implicaciones de la Reforma, lo que afectaba un conjunto de intereses y convirtió al anabaptismo en un movimiento religioso y social de las clases subalternas (el campesinado, en un principio). Inicialmente fueron seguidores de Lutero, pero este, aliado a los príncipes imperiales, se convirtió en uno de sus peores enemigos, clausurando el potencial disruptivo del proceso de reformas que había desencadenado. Los acusó de delincuentes y asesinos. Así, los anabaptistas no solo fueron perseguidos por la Iglesia católica, sino también por la naciente Iglesia protestante.

Algunos de los doce artículos de los campesinos de Suabia planteaban el derecho de las comunidades a elegir sus propios párrocos, el uso del diezmo para el sustento de los párrocos y el resto para el beneficio de los pobres, la propiedad comunal de los bosques, un tributo de los bienes feudales sobre bases equitativas y la devolución de los terrenos comunitarios. El principal líder anabaptista fue Thomas Münzer (1498-1525). Fue Engels quien se encargó de aclarar que el Reino de Dios de los campesinos de Münzer no era otra cosa que la abolición de la propiedad privada, la sociedad sin clases y sin Estado. Mannheim, por su parte, destaca la dimensión quiliástica del movimiento anabaptista, una utopía práctica en tren de realizarse⁹². Paul Ricouer, por su parte, sostiene que “la utopía quiliástica pone un límite a la afirmación de Marx de que la religión

92 Karl Mannheim, *op. cit.*

pertenece necesariamente al terreno de la ideología”⁹³. La praxis de los anabaptistas se explica a partir de un proceso histórico que llevó a que las metas celestes asumieran un carácter terrenal; así, las pasiones, más que las ideas, hicieron emerger un corredor –ancho pero, como suele ocurrir, efímero– entre el ideal y las demandas terrenales.

El movimiento anabaptista encontró un continuador en Menno Simons (1496-1531), pero las comunidades evangélicas erigidas bajo su férula se encargaron de extirpar los componentes joaquinitas y taboristas.

También pueden considerarse como antecedentes “teóricos” las propuestas del dominico ferrarés Girolamo Savonarola (1452-1498), en este caso un antecedente teórico-práctico, y del calabrés Tomás Campanella (1568-1639), también dominico. Aunque la incorporación de este último en la lista de antecedentes sea por demás discutible.

A fines de 1494, una crisis política puso fin al régimen de los Médicis. Savonarola, que desde 1491 era prior del convento de los dominicos de San Marcos de Florencia, estableció en esa ciudad un sistema de gobierno teocrático e igualitario basado en la ética y en los valores del cristianismo primitivo. Dicho sistema consistió, en la práctica, en la restauración de lo que se denominaba el viejo modo popular de gobernar, basado en las libertades comunales y en un “consejo grande”, pilares de un régimen republicano, una “república ciudadana” o un “gobierno civil ampliado”. Sin dudas, un experimento avanzado para la época pero que no llegaba a proponer formas asamblearias.

Savonarola criticaba la descuidadización promovida por las tiranías. Mantener al pueblo ignorante respecto de los asuntos del gobierno, inexperto e inseguro en el arte de gobernar, sin capacidad de acción política, eran los rasgos más característicos de un régimen tiránico. Consecuente con esas ideas políticas, apoyó las medidas que suprimían las cargas impositivas sobre los bienes de consumo

93 Paul Ricoeur, *op. cit.* (p 295).

popular y las que gravaban las fortunas financieras. Recibió el apoyo de los sectores populares y de algunos grupos ilustrados. Fue llamado “el predicador de los desesperados”. Sus ideas políticas fueron plasmadas en su *Tratado sobre el régimen y gobierno de la república de Florencia*. Puede considerarse un precursor del pensamiento político moderno, un anunciador de Nicolás Maquiavelo.

En un *continuum* que lo conecta con Joaquín de Fiore, con nítidos perfiles proféticos –por cierto nada ajenos al clima del Renacimiento y la Reforma–, denunció la corrupción de la Iglesia, los papas y del poder político. Savonarola también es precursor de la Reforma. Sus perfiles político-proféticos pueden rastrearse en su *Compendio de revelaciones*. Es decir que, además de una reforma política, Savonarola impulsó una profunda reforma intelectual y moral. En esto último su intransigencia e inmoderación eran absolutas. Su idea de un retorno a la simplicidad de la vida cristiana lo llevó a organizar las “quemadas de vanidades”, ceremonias en las que se incineraban públicamente objetos: pinturas, instrumentos musicales y/o libros considerados “blasfemos”. Como ha señalado Francisco Fernández Buey⁹⁴, no debería verse en esto una actitud antimoderna. Aunque repudiable, no entraría en contradicción con un movimiento esencialmente humanista e ilustrado.

Hacia 1498 Savonarola fue destituido por fuerzas reaccionarias. Acusado de “hacer política”, de ser un “falso profeta”, fue excomulgado por el papa Alejandro VI. Lo torturaron con crueldad excepcional y lo quemaron en la hoguera con algunos de sus seguidores más fieles. Sus cenizas fueron arrojadas al río Arno. Aún no ha sido rehabilitado por la Iglesia.

Podemos decir que el proyecto de Savonarola consistió en un intento de aplicar concretamente la utopía, a partir de la renovación de la política florentina y de la Iglesia toda. Savonarola trabajó en la preparación de una ciudad futura, aspiró a un gobierno celeste.

94 Francisco Fernández Buey. (2000). Guía para la lectura de Savonarola. En: Girolamo Savonarola. *Tratado sobre la República de Florencia y otros escritos políticos*. Madrid: Edición de Francisco Fernández Buey, Los Libros de la Catarata.

No exento de cierto “nacionalismo”, quiso hacer de Florencia un paraíso terrestre, un modelo universal, un ejemplo irradiador. En *El Príncipe*, Maquiavelo lo llamó “el profeta desarmado”. Queriendo expresar con esta denominación que Savonarola no tuvo en cuenta el momento político de la “fuerza”, no atendió la cara del león, los asuntos del mando. No solo promovió el “amor sin poder”, sino que intentó construirlo. Al tiempo que buscaba conjugar el moralismo y las consiguientes prescripciones sobre los comportamientos humanos con el anuncio (el evangelio), una faena hartamente inviable, dado que lo primero conspira siempre con lo segundo.

El caso de Campanella es diferente y caben muchos reparos a la hora de considerarlo como antecedente teórico. En su diálogo del año 1602, *La Ciudad del Sol –Civitas Solis–* describió una utopía (en sentido estricto, una distopía) de una república universal dominada por la Iglesia y basada en la propiedad comunal de los bienes. Su principal fuente de inspiración fue la *Utopía* de Tomás Moro. Por denunciar la propiedad privada y por los elementos astrológicos que regían su ciudad, Campanella pasó por cinco cautiverios que suman una estancia de 27 años en diferentes cárceles. Pero la igualdad social de Campanella se sostiene en el Estado. En *La Ciudad del Sol*, el orden es virtud. Existe una relación inversamente proporcional entre la propiedad privada y el Estado. Como utopía estatista, burocrática, autoritaria, como propuesta de ordenación social rigurosa y estricta, *La Ciudad de Sol* constituye un antecedente de las utopías proyectadas en el siglo XIX por Saint-Simon (1760-1825), autor del *Catecismo de los industriales*, y Étienne Cabet (1788-1856), autor de *Viaje a Icaria*, y en el siglo XX por el “socialismo real” y el marxismo ontológico-metafísico que impusieron un contrato de sumisión y los métodos tecnocráticos de mando; también puede considerarse un anticipo de la idea de “comunidad organizada” y de muchos de sus intentos de concreción. En estos casos, el énfasis está puesto en los sistemas administrativos eficaces y en la planificación económica. Retomando la idea de la comunidad pitagórica basada en el poder del saber y la ciencia como la mejor alternativa al poder político (invariablemente fuente

de corrupción y malestar), el gobierno ideal para Campanella se basaba en una élite de ingenieros y funcionarios especializados. Asimismo retoma de la idea platónica bajo la forma tecnocrática. Recuérdese que en *La República*, Platón (428-347 a. C.) propuso una utopía abstracta a través de un modelo de organización social “sabia”, un Estado gobernado por filósofos que se erigió en el modelo de la utopía elitista del gobierno de los intelectuales como la mejor garantía del orden (por cierto, el orden es el componente más utopizado en Platón). Pero no solo por esto ha servido como fundamento de un conjunto de utopías (de las clases dominantes) y de sueños reaccionarios. En *La República* la política se funda como saber especializado, en contra de la tradición de la democracia ateniense.

Muchos de los tópicos de Campanella y *La Ciudad del Sol* son retomados por su contemporáneo inglés, Francis Bacon (1561-1626), autor, hacia 1624, de *La Nueva Atlántida*. Una utopía “cientificista”, menos ambigua que *La Ciudad de Sol*, dado que está desprovista de todo elemento astrológico y esotérico. La Casa de Salomón, la principal institución de Bensalem, tenía como objetivo “el conocimiento de las causas y de los movimientos ocultos de las cosas; y el engrandecimiento de los límites del imperio humano para efectuar todas las cosas posibles”⁹⁵. En Bensalem se producían artificialmente plantas que daban frutos diferentes a los naturales, también contaban con medios para hacer crecer plantas sin semillas y para “inventar” nuevas especies de plantas y animales. Digamos que Bacon es también el autor del *Novum Organum*, sin dudas, su principal obra, donde expuso una nueva lógica, diferente a la aristotélica, hegemónica hasta ese momento.

Tanto Campanella como Bacon limitan el sentido de la utopía, no solo por su exaltación del orden, su burocratismo, su productivismo y su elitismo. También cabe resaltar que tanto Taprobana como Bensalem se caracterizan por su aislamiento, son “utopías de

95 Francis Bacon. (1999). *La Nueva Atlántida*. En: Tomaso Campanella y Francis Bacon. *La Ciudad del Sol, Nueva Atlántida* (p. 174). Barcelona: Abraxas.

enclave”; por otra parte, en Taprobana, como en la *Utopía* de Moro, existían sectores por fuera de la comunidad que indefectiblemente eran esclavizados.

Consideramos que la teología de la liberación y la idea del poder popular que patrocina se contraponen a la utopía como ordenación rígida y centralista, al comunismo concebido como sistema administrativo o gobierno de funcionarios, filósofos o técnicos.

La utopía: territorio de lucha y vida plena

De esta manera, desde la idea-fuerza que plantea que el reino es futuro y utopía, pero que también es presente, lo radicalmente nuevo se exhibe como lo procurado en el movimiento de lo existente: presente convertido, presente utópico, objetivo anticipado, ideal de anticipación concreta, “signos del cielo”, el “Reino de Dios entre nosotros”. Las concreciones históricas (la “historificación” de la utopía, la igualdad como práctica “aquí y ahora”, los espacios y vínculos que van esbozando la sociedad futura) son siempre inherentes a la utopía absoluta y remiten a experiencias concretas de poder popular al tiempo que aportan elementos conceptuales para su teorización.

Aportes similares pueden deducirse de la idea-fuerza que considera que la religiosidad cristiana debe asumir modelos sociales y políticos basados en una experiencia fáctica de vida. En efecto, la construcción de poder popular exige una posición “cara-a-cara”, y una praxis adecuada para la formación de una cotidianidad que permita vivir anticipadamente relaciones no opresivas (los elementos quiliásticos) y también sentir la alegría por la liberación. Una cotidianidad esperanzada que se erige en alternativa a la cotidianidad del sistema de dominación que es una cotidianidad humillante y alienante que dispone de la astucia suficiente para ser percibida siempre como normal, merecida e inmodificable. El horizonte que nos impone la idea del poder popular no deja de enunciar una verdad que puede parecer una perogrullada pero que no lo es: lo cotidiano suele ser el modo de ser más común entre los hombres

y las mujeres. Lo cotidiano es un *ethos*. Una verdad que la izquierda, en general, no tuvo muy en cuenta.

La utopía auténtica, histórica, puede pensarse, entonces, como el futuro de la historia alternativa, como la totalidad futura (una totalidad abierta y no totalizadora) que comienza a concretarse cuando una praxis significativa permite vislumbrar la superación de la totalidad opresora y el *ethos* del dominador. La utopía, cuando es proyecto que se va constituyendo colectivamente en ámbitos contrahegemónicos, y bajo las formas de la diakonía, es el futuro “desde ahora” (no el futuro a consumarse quién sabe cuándo y dónde), es un poder-ser que es presencia. La utopía cuando está integrada al movimiento de totalización hacia el poder ser (movimiento que la condiciona pero que también es condicionado por la utopía), es decir, cuando es praxis, se expresa en una marcha hacia lo que viene.

La dimensión escatológica de la utopía absoluta no niega su anticipación, al contrario, la exige. La “buena nueva” es integral y si presenta un aspecto escatológico (se consume en un más allá) debe comenzar aquí, en nuestra historia. Experimentar el poder liberador de Jesús de Nazaret se considera una clara señal de que el Reino de Dios está acaeciendo. La dimensión escatológica reclama mediaciones personales y estructurales, debe contener las dimensiones políticas e históricas (realizaciones históricas de la liberación humana). De hecho, Jesús de Nazaret cumple una función mediadora terrestre y celeste. Primero, él está siempre “en medio” del pueblo, “en medio” de los cristianos. En efecto, no se trata solo de una cuestión posicional. Luego, la idea de su resurrección individual es una idea de anticipación del acontecimiento final que obliga a la acción y que empuja hacia el futuro, porque –al decir de Enrique Dussel– “... la muerte del liberador es solo la muerte a la muerte, es ya un ‘nacer de nuevo’ (Jn 3, 5-8)”⁹⁶, es parusía del Reino y epifanía de lo que adviene. En las *Tesis de filosofía de la historia*, Walter Benjamin dice: “El

96 Enrique Dussel. Dominación-liberación. Un discurso teológico distinto. En: *Concilium. Revista Internacional de Teología. Praxis de Liberación y Fe Cristiana. El Testimonio de los Teólogos Latinoamericanos* (p. 341).

mesías no viene únicamente como redentor, viene como vencedor del anticristo⁹⁷, lo que puede interpretarse como que la liberación es inescindible del poder (y de las formas de mando).

La igualdad sustantiva, la fraternidad, son realizaciones parciales y relativas de la utopía y, a la vez, constituyen la condición para la realización de la utopía absoluta, exigen el perfeccionamiento indefinido y obligan a persistir en las mediaciones y en la ampliación de los órdenes justos. Desde un punto de vista religioso, esa utopía, equiparable a la salvación plena, se realiza en un plano transhistórico. Desde un punto de vista no profano que, por supuesto, no reconoce un plano transhistórico y no considera la política como una dimensión menor de la fe, esa utopía siempre será relativa e imposible de realizar absolutamente. No porque creamos que en la utopía anide algo prohibido, o que la misma posea cualidades mágicas, sino por un rechazo visceral a toda idea cercana al fin de la historia.

Lo importante es hacer de la utopía una hipótesis histórica que, aunque invariablemente se presente como excesiva⁹⁸ (la utopía o el “Reino de Dios” no pueden ser el fruto de la evolución plácida del presente), aunque no deje de exhibir un plus que rebalse los confines de los movimientos sociales y políticos, sea, sobre todas las cosas, un signo de la posibilidad de la felicidad aquí y ahora. Debemos situar la liberación en la historia, identificar las tendencias que están mediadas con una sociedad emancipada (Bloch decía que “la voluntad de utopía es absolutamente compatible con la tendencia vinculada al objeto”)⁹⁹. Si este proceso culminará o no en tiempos escatológicos, en la eternidad, es un asunto que no nos importa demasiado, dado que el plano metafísico del horizonte, en este caso, no se opone al compromiso ético y revolucionario. Al decir de Alberto Savinio: “La utopía es la creación de los hombres

97 Walter Benjamin, *op. cit.* (p. 180).

98 Para Federico Nietzsche, Dios era una “hipótesis excesiva”.

99 Ernst Bloch, *op. cit.* (Tomo I, p. 239).

prácticos, de los hombres que miran el presente, de los hombres que adoran en el presente al ‘más potente numen’...”.¹⁰⁰

Entre la realidad presente y la utopía se extiende un espacio que puede concebirse –en términos de Louis Althusser– como un ancho río de mierda o como un territorio para la lucha y la vida plena. La teología de la liberación propone inaugurar el “dominio” en este mundo comenzando con las clases subalternas, reconociendo que la mejor forma de testimoniar la realidad del reino escatológico es vivirla anticipadamente. De esta manera, nos sugiere una dimensión clave del poder popular, la que lo vincula estrechamente al desarrollo de construcciones y de acciones que se erijan en señales del acaecer del socialismo. Así, el “pesimismo revolucionario” benjaminiano simplemente es la respuesta activa al fatalismo de las condiciones objetivas del presente y llama a trabajar en contra de un futuro predeterminado por la burguesía, de esta manera se articula perfectamente con el “optimismo anticipatorio” propuesto por Bretón, un optimismo que alimenta las praxis (presentes) orientadas a la construcción de un futuro propio.

Otra idea-fuerza de la teología de la liberación se funda en el reconocimiento otorgado a la comunidad concreta, al núcleo de base, que es asimilable a un núcleo de poder popular. El reino “está” como comunidad, como vínculo y lazo social. Los núcleos de poder popular aparecen como espacios para resistir y vivir el cautiverio mientras se lucha por la liberación. No estamos hablando de estructuras formales, sino de espacios de construcción de la democracia más profunda y de una dialéctica auténtica que no es el monólogo de los que la invocan en vano.

Además, la teología de la liberación identifica en la figura de Jesús de Nazaret una voluntad de renuncia al poder como dominación, un fuerte repudio a toda acción tendiente a incluir compulsivamente al prójimo (compañera, compañero) en “lo mismo” (totalidad totalizadora y totalitaria), una actitud que no busca reemplazar al

100 Alberto Savinio. (1999). Introducción. En: Tomaso Campanella y Francis Bacon. *La Ciudad del Sol, Nueva Atlántida* (p. 9). Barcelona: Abraxas.

pueblo en su autonomía, sino que persigue el acompañamiento, el servicio (y el compromiso) y una praxis caracterizada por una apertura al otro y un anhelo de encuentro “cara a cara”. La teología de la liberación instala, de esta manera, una tensión utópica-ideal, un manantial ético y un espacio en el cual la crítica revolucionaria se articula perfectamente con la crítica profética, produciendo el intersticio en el cual se gesta el hombre nuevo.

Mesianismo, utopía y poder popular

La teología de la liberación también nos convoca a pensar los procesos emancipatorios en Nuestra América bajo categorías mesiánicas y libertarias (además de utópicas). De hecho, se trata de categorías de difícil separación, dado que la utopía reintroduce los impulsos emocionales (las pasiones) característicos de los movimientos mesiánicos y los propósitos libertarios.

La palabra mesías significa “ungido”, en griego se dice *Christos* (Cristo). Tanto para los judíos como para los cristianos, mesías es aquel que recibe el poder (de Dios) de liberar a su pueblo y de establecer la justicia y la igualdad, es quien asume en carne propia (expresión que en el cristianismo asume la mayor literalidad posible) el dolor y el sufrimiento de toda una colectividad. El mesías es además quien da el grito de alarma religioso y/o político y el que anuncia lo que viene: el “*kerigma*”. De esta manera el mesías, mediador por excelencia entre Dios y los hombres, entre el presente y el futuro, es quien revela lo auténtico subyacente e imperceptible y lo confronta con lo falso. A la vez, los “tiempos mesiánicos” remiten a un futuro de justicia, paz, abundancia y reconciliación cósmica. Así, todo mesianismo asume la utopía de un mundo justo y feliz.

Vale aclarar que, a diferencia del judaísmo, para el cristianismo, y en particular para la teología de la liberación, el mesías no está en situación de externalidad ni permanece como puro futuro o como lo que aún no existe, sino que expresa una presencia necesariamente concreta y un nivel de consumación: el mesías inicia el desquite, la venganza y la reparación. Claro está, este nivel de consumación

nunca es total y absoluto (conserva la tensión entre el presente y el futuro como motor). En efecto, el mesías (Cristo) irrumpió en la totalidad humana y, además, eligió el lugar del oprimido.

Entre los teólogos de la liberación existe un debate en torno al carácter mesiánico de Jesús de Nazaret. Para algunos, la praxis de Jesús fue antimesiánica al rechazar la tentación del poder terrenal (imponer el Reino de Dios a través del poder) y toda idea de “regionalización” o “privatización” del Reino. Para otros, Jesús se presentó como mesías de los pobres y liberador de los oprimidos y su proyecto contemplaba un momento de poder, claro que concebido como diakonía y contrario a toda idea de poder personal y a todo formato vertical y opresivo, un poder abierto a la totalidad pero plenamente consciente de la necesidad de afrontar el momento de la desactivación del poder opresor y la totalidad cerrada. En fin: poder popular.¹⁰¹

Otros teólogos han planteado que el mesianismo se correspondería a una “ideología de la praxis espontánea de los movimientos cristianos”, y que debe ser superado por el cristianismo concebido como “realismo histórico” y “misterio del Reino de Dios”¹⁰². Pero, más allá del debate, es innegable la presencia de componentes mesiánicos en los movimientos populares de Nuestra América, y de un modo mesiánico de la vivencia de las experiencias populares (incluso el marxismo ha sido decodificado en clave mesiánica). En líneas generales, la teología de la liberación induce a concebir esta realidad como punto de partida ineludible para cualquier proyecto emancipador.

A partir de estas definiciones básicas existe la posibilidad de metaforizar hasta el hartazgo. Como se puede apreciar, estas nociones “teológicas” tienen mucha fuerza como imágenes y nos

101 Estas posturas se encuentran bien reflejadas en los trabajos de Claude Geffré y Leonardo Boff (*El antimesianismo de Jesús de Nazaret*) y en Rubén Dri (*El mesianismo de Jesús de Nazaret*) citados en la bibliografía general.

102 Joseph Comblin. Libertad y liberación. Conceptos teológicos. En: *Concilium. Revista Internacional de Teología. Praxis de Liberación y Fe Cristiana. El Testimonio de los Teólogos Latinoamericanos* (p. 400).

permiten ampliar las dimensiones conceptuales de las palabras, aunque siempre se corre el riesgo de desvitalizarlas, al recurrir a ellas como arabesco para decorar una abstracción. En general, la mitología y la religión proveen metáforas poderosas, muy útiles, sobre todo cuando se opta por transparentar el acto de pensar, cuando se trata de hacer visible las teorías, y no cuando se presentan materiales definitivos y resultantes de pensamientos previos, ya cerrados (cosa que Carlos Marx dejó bien en claro¹⁰³). Robert Nisbet reconocía en la metáfora un instrumento de conocimiento y una forma de saber, “un modo de avanzar desde lo conocido a lo desconocido”. Decía: “Es un modo de cognición en el que las cualidades identificatorias de una cosa son transferidas, en un vertiginoso momento de percepción interna, a alguna otra cosa que, por su lejanía y complejidad es desconocida para nosotros”.¹⁰⁴

La idea del advenimiento de los tiempos mesiánicos, idea que podemos identificar en el marxismo que no escapa a las significaciones imaginarias, al igual que la idea del mito (tal como lo pensó Georges Sorel, y a través de él Antonio Gramsci y José Carlos Mariátegui), pueden ser iluminadoras de la praxis.

Un rasgo incontrastable del mesianismo es su relación con el par: liberación-justicia (cabe insistir aquí con el planteo benjaminiano del mesianismo redentor y vencedor del anticristo). El momento del enfrentamiento con las clases dominantes, que difícilmente pueda dejar de contener una alta dosis de violencia, resulta clave. Al igual que la lucha contra el conformismo, el miedo y el fatalismo que las clases dominantes inoculan en las clases subalternas.

Como al mesías se lo espera, porque se espera la liberación y la justicia, también el mesianismo remite a la esperanza. Una “espera esperanzada” que, desde ciertas concepciones limitadas del mesianismo puede ser pasiva pero que, si se reconoce la intencionalidad objetiva de un mundo justo como un rasgo esencial del mesianismo

103 Ludovico Silva. (2007). *El estilo literario de Marx*. Caracas: Fondo Editorial Ipasme.

104 Robert Nisbet. (1976). *Cambio social e historia, aspectos de la teoría occidental del desarrollo* (p. VIII). Barcelona: Editorial Hispano-Europea.

tiene que ser indefectiblemente activa, porque la salvación verdadera comienza hoy y exige acciones concretas. Así, la posibilidad revolucionaria (o la “detención mesiánica del acaecer”, o la “interrupción del curso ordinario de la historia”) no es tanto fruto del azar o de la “voluntad de Dios”, sino de la praxis de los que esperan esperanzados. La esperanza es un aliciente para las clases subalternas, una importante reserva de humanidad. La desesperanza consume esas reservas.

El futuro anunciado, el reino de la libertad, debe ser conquistado por los anhelantes. La “comunidad plena” no es fruto de una restauración, sino de una transformación redentora. En sentido estricto, la esperanza mesiánica no es la esperanza del fin, sino la esperanza del inicio, porque no se trata de salvar el mundo a través del ejemplo de un testimonio de pureza o a través de un código de conducta, sino de transformarlo radicalmente (o de cambiar la vida), comenzando “aquí y ahora”. Y sin la vana pretensión de seguir supuestas vías regias. Por lo tanto, no cabe la posibilidad de un repliegue subjetivo, de instalarse en el rincón de una interioridad pura. Además la praxis de Jesús de Nazaret deja en claro que para él el *kerigma* poseía una dimensión pública.

El mesías, representación de una función mediadora, viene a expresar la presencia del futuro “divino” en el presente “humano”. El poder popular, que también remite a una función mediadora, responde a una praxis mesiánica porque hace posible la presencia del futuro deseado en el presente cuestionado.

La izquierda más sectaria ha fundado su estrategia en una sucesión lineal de actos que buscan dar testimonio de su pureza e instituir códigos de conducta y que, por lo tanto, exigen la fidelidad a una vía regia e incuestionable, a una verdad previa. Es la hazaña de la “línea correcta” y la “posición verdadera”. De este modo, la fidelidad a la palabra deviene actitud apologética y jurídicista: celo por preservar la doctrina sin mácula y un perseverante trabajo de refutación de las desviaciones. La palabra se vacía, la “teología” termina desencarnada de la “pastoral”. El socialismo pierde sus dimensiones reveladoras y salvíficas y se convierte en puro formalismo.

Vale tener presente que el antiformalismo es constitutivo del mesianismo, que este sabe oponer la “fe” a la “observancia de la ley”.

A su vez el par liberación-justicia se relaciona con los esclavizados y sedientos de justicia, por lo tanto, la esperanza mesiánica está siempre en función de los pobres de la tierra (o las clases subalternas). Los pobres siempre son los sujetos del mesianismo. De alguna manera, el motivo mesiánico siempre está presente en las luchas populares como un manantial de sentido, como una explicación simbólica y un estímulo.

Comenzar a transformar el mundo, aquí y ahora, vivir el futuro en el hoy, le exige al pueblo un poder que es condición para un ejercicio más extenso del mismo, es, por lo tanto, un poder iniciado y no la simple constatación de una potencia. Ese poder convierte al motivo mesiánico, al sueño emancipador, en algo realizable ordinario, cotidiano y practicable.

Entre otros, son signos claramente mesiánicos: reivindicar la posibilidad de concebir el mundo a la luz de la idea de redención, recuperar el sentido radical de la historicidad (la existencia y el destino puestos en juego en cada decisión). La reivindicación de la utopía es mesiánica y, más mesiánica todavía, la concepción de la utopía como constitutiva de las acciones humanas. La praxis revolucionaria tiene estructura utópico-mesiánica. El “impacto utópico” remite a una idea potencialmente salvadora y destaca las metas que se tratan de alcanzar colectivamente.

Lo mesiánico no solo tiene dimensión escatológica (el momento escatológico de la esperanza religiosa), sino también terrena. Por cierto, el mesianismo no siempre exige la figura mediadora del mesías y tampoco tiene obligatoriamente una desembocadura apocalíptica. En síntesis, puede hablarse de mesianismo sin cielo, sin mesías y sin “fin del mundo”. Existen otros sentidos posibles. En las utilidades denominadas hodiernas (relativas al hoy, al tiempo presente) y científicas, lo mesiánico coloca en un primer plano los contenidos utópicos de la representación más que la instancia de una función mediadora. Una de las direcciones posibles de lo mesiánico es la conversión de la espera del mañana en actividad a

favor del hoy. El deseo, la esperanza y la espera popular confieren rasgos mesiánicos pero también el trabajo de reconstrucción de la comunidad y las relaciones fraternales como figuras objetivas de la existencia. B. Spinoza decía que los que dominan buscan impedir la amistad entre los seres humanos. En efecto, las clases dominantes siembran malos entendidos en las clases subalternas y oprimidas. El mesianismo resiste a las prácticas centrífugas.

En este sentido, el motivo mesiánico unifica don y tarea, salvación y práctica. La praxis es clave para que se desarrolle una conciencia mesiánica que contribuya a la consolidación de la autonomía telética de las clases subalternas, es decir, que las clases subalternas sean las dueñas de sus fines.

La praxis de las clases subalternas tiene estructura utópico-mesiánica. La vocación de lo utópico-mesiánico es terrena, está arraigada en la vida cotidiana. De este modo lo mesiánico (al igual que lo "mítico") también puede concebirse como el lugar exacto donde se encuentran razón, intuición y sentimientos.

Más allá del "idealismo teológico" y del "marxismo eclesiástico"

La teología de la liberación supera el "idealismo teológico" que piensa la fe en sí y para sí misma, desvinculándola del tiempo histórico, proponiendo una fe sin "encarnación". Asimismo, al concebir la fe como praxis y la teología como necesariamente sujeta a una práctica para evitar su desnaturalización, no escinde teoría y práctica. Camilo Torres hablaba de "amor eficaz" (el "amor con poder") para luchar contra la opresión de las clases dominantes. A diferencia del marxismo ontológico-metafísico, la teología de la liberación trasciende el plano de la objetualidad. No hace de los hombres y las mujeres unos meros objetos y logra aprehender su esencia.

En estos aspectos, por cierto fundamentales, la teología de la liberación aventaja a muchos marxistas "académicos", y a los que cultivan esa metafísica materialista denominada materialismo dialéctico (diamat). Solo basta con colocar la "teoría" en el lugar de la "teología" para comprender de qué estamos hablando. Si la Iglesia oficial es eclesiocéntrica (sobre todo la católica) y considera

que Dios se manifiesta en las enseñanzas y la praxis de su jerarquía, el partido revolucionario en su formato clásico inspirado en el marxismo ontológico-metafísico, al concebir el proceso revolucionario como la concreción de un saber específico (que solo porta el “auténtico partido de la clase trabajadora”), cae en una posición partidocéntrica que, junto al fetichismo absorbente del objeto institucional, alimenta toda la parafernalia ritual, la observancia formal y, fundamentalmente, una fe supersticiosa en el Estado. Si la Iglesia se concibe como la portadora del Reino de Dios, el partido se confunde con la causa que persigue. La idea del “aporte”, modesta pero siempre óptima de cara a un proceso emancipador, les resulta desconocida. Si san Cipriano en el siglo III decía: *“Extra ecclesiam nulla salus”* (“Fuera de la Iglesia no hay salvación”), el partido dice que fuera de su órbita no puede existir política revolucionaria. En efecto, el clericalismo y la condición partidocéntrica tienen una matriz común.

La Iglesia oficial y el partido, más preocupados por el acervo dogmático y su potestad que por las exigencias y prácticas del “amor”, no han logrado articular una política que asigne un lugar central al pueblo, a sus organizaciones autónomas, a los movimientos sociales. Sistemáticamente le han escapado a la experiencia del “desierto”, que es una experiencia del despojo y del silencio para escuchar la palabra del otro. Sin esa experiencia política no logran superar la caracteropatía que nos les permite advertir su condición aberrante. En ambos casos imperan el legalismo y la comfortable adhesión a las prácticas tradicionales que inspiran seguridad, sean religiosas o políticas. En ambos casos prima el modo “sacerdotal” propenso al inmovilismo y la jerarquía y el aspecto doctrinal, intelectual, cognoscitivo, es decir: el contenido no-ético de la palabra que siempre empobrece el mensaje y el proyecto. En ambos casos se asume como labor notable la refutación de las herejías, una actitud que sustenta a los formatos clandestinos y a la tentación de desentenderse de lo oficial-institucional. En ambos casos es evidente la escisión sacerdotes y legos, dirigentes y dirigidos, doctrina y sentido común; y el interés en

mantener a los “simples” alejados de las Sagradas Escrituras sobre las que ejercen un magisterio exclusivo y de las decisiones fundamentales (la analogía pertenece a Gramsci). Mientras la Iglesia “dispensa” espiritualmente, el partido (o toda vanguardia que asuma formatos clásicos) “dispensa” política, social y culturalmente a las clases subalternas y oprimidas. El emperador Constantino puede parangonarse a José Stalin. En ambos casos hay separación entre religión/pensamiento y vida, el caldo de cultivo para que se reproduzcan las estructuras maníacas.

Arturo Paoli decía que:

... el vicio de fondo de muchas estructuras eclesiásticas es el de ser esencialmente organizativas y ejecutivas. No piensan ni crean nada, porque nacen con la convicción de que el mensaje ha sido ya pensado, descubierto y definido. Solo queda descubrir los órganos de transmisión y perfeccionarlos.¹⁰⁵

Al evangelizar la Iglesia y al adoctrinar el partido en forma primitiva, autoritaria y monolítica, no dejan resquicios para ser ellos mismos evangelizados y adoctrinados. El trayecto que los caracteriza es siempre unilateral. Y pocas veces, por no decir jamás, consideran que las señales más importantes son los testimonios de vida. Algo que sí sabía bien el Che.

Así como la Iglesia oficial escinde el culto de Dios de la práctica eficaz del amor, el partido escinde el proyecto de liberación del sujeto popular. En ambos casos hubo respuestas heréticas que pusieron el énfasis en la crítica a esa escisión. En ambos casos el emplazamiento es dogmático, antihumanista y formalista, lo que demuestra que, de cara a un proyecto revolucionario auténtico (“desde abajo”), tanto la creencia en Dios como el ateísmo son aspectos accesorios. Además, lo que se contrapone a Dios no es el ateísmo, sino la idolatría y el fetichismo.

105 Arturo Paoli. (1970). *Diálogo de la liberación* (p. 81). Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé.

La teología de la liberación brinda un buen ejemplo de una teoría (teología) no desnaturalizada al asignarle la primacía a la verdad práctica (ortopraxis). Enseña a poner el eje en el amor lo que obliga a relativizar y subordinar la ley, el culto, el ritual, las instituciones, las tradiciones y la existencia formal de los grupos. Aporta de este modo una orientación estratégica de cara a un proyecto que se proponga construir poder popular, una orientación que se reconoce en las figuras de Jesús de Nazaret y el Che y que parte de la identidad entre el decir, el actuar y el ser, una identidad absoluta con el mensaje (y el proyecto) que se anuncia.

Fiel a su condición profética, la teología de la liberación se ha negado a constituirse en una teología general y autosuficiente y ha reivindicado su carácter diverso (muchas teologías) provisional y experimental. Raúl Vidales la definió como “una teología permanentemente insatisfecha que se va haciendo al compás de la experiencia humana”¹⁰⁶. De este modo cabe la posibilidad de emparentarla, primero, con el marxismo que se ejerce como una filosofía (o una teoría) abierta, y, en consecuencia, con una concepción de la política revolucionaria como apuesta y no como concreción de la verdad preestablecida, tal como la interpretan y la ejercen los partidos y grupos de la izquierda dogmática.

La teología de la liberación no se equivoca respecto de su lugar hermenéutico, de ahí su registro indeleble en el zapatismo y en el MST, de ahí su cualidad connatural en relación con estas experiencias emancipatorias. El hecho de asumir ese lugar hermenéutico es lo que la vincula a todas las vertientes revolucionarias, principalmente a la “corriente cálida del marxismo”, y lo que la distancia del neopopulismo y de la izquierda dogmática, incluyendo sus versiones ácratas y las más nuevas derivadas del autonomismo.

El peruano José Carlos Mariátegui (1895-1930), paradigma de la corriente cálida del marxismo en Nuestra América, efectuó una valoración del sentimiento religioso, entre otras cosas porque lo

106 Raúl Vidales. Logros y tareas de la teología latinoamericana. En: *Concilium. Revista Internacional de Teología. Praxis de Liberación y Fe Cristiana. El Testimonio de los Teólogos Latinoamericanos*, op. cit. (p. 424).

conció como el nexo entre la utopía andina y el socialismo revolucionario. Alberto Flores Galindo sostenía que Mariátegui se veía atraído por el cristianismo pasional de los místicos y no por la ortodoxia seudorracional de los tomistas, cerca de las multitudes y lejos de las jerarquías¹⁰⁷. De esta manera, el Amauta propuso una ética marxista, una moral de las clases subalternas que no se deriva de los intereses materiales sino de la confrontación directa con los opresores. Mariátegui reivindicaba la centralidad de lucha, la identidad y la actividad creadora del pueblo en el proceso revolucionario. A su muerte, la Internacional Comunista –en pos de convertirse en expresión de la corriente gélida del marxismo– impuso una versión degradada del blanquismo en Nuestra América.

Frente al modo sacerdotal, inmóvil y jerárquico, la teología de la liberación y la corriente cálida del marxismo oponen un carácter profético, dialéctico y heterárquico. Instruyen en el arte de no sucumbir a la tentación de identificarse con las instituciones que crean (iglesias o partidos). Tanto la teología de la liberación como la corriente cálida del marxismo parten del compromiso con el mundo, de la fidelidad a los explotados, de la presencia en sus luchas. Esto es lo que contrarresta cualquier tendencia al fanatismo y al sectarismo. Lo que preserva la humanidad es la solidaridad concreta y efectiva. Tanto la teología de la liberación como la corriente cálida del marxismo proponen una praxis para salir de las objetivaciones impropias.

La función utópica y la forma utópica de conocimiento y transformación de la realidad son ejes que articulan a la teología de la liberación con el proyecto socialista. Esta función y esta forma utópica imponen una clave y un sentido a la praxis, en general, y a las intervenciones políticas, en particular; son funciones que, además, permiten rebasar la inmediatez.

Cabe destacar que, en líneas generales, la teología de la liberación asume un punto de vista dialéctico, en él funda desde sus análisis de la realidad social hasta su cristología, basada en la recuperación de

107 Alberto Flores Galindo, *op. cit.* (p. 298).

la misión liberadora de Jesús de Nazaret y en la crítica a la cristología oficial alienante que propone un Cristo sin Jesús.

Finalmente, creemos que no existe incompatibilidad entre el socialismo y lo sagrado. León Rozitchner decía:

El socialismo no le tiene miedo a lo sagrado. El socialismo no le tiene miedo a los verdaderos sentimientos del hombre, una vez que estos logren por fin manifestarse fuera de la opresión que sobre ellos la Iglesia asienta. Por eso, si los sentimientos religiosos del hombre tienen un sentido, ese sentido verdadero solo podrá aparecer cuando se lo haya despojado, por medio del socialismo, de las opresiones que lo destruyen y que hasta ahora han impedido su surgimiento. Por eso aun para el hombre religioso, el socialismo es la verdadera verificación de su fe: ¿qué fe es aquella que no puede tolerar el triunfo de la “materialidad” por el solo hecho de que venga a establecer la verdad dentro de los procesos de trabajo humano? (...) Ese seudoespiritualismo que pretende la verdad en el terreno del espíritu tiene su asiento necesario en la mentira de la materia por ellos dominada.¹⁰⁸

108 León Rozitchner. (2012). *Moral burguesa y revolución* (p. 93). Buenos Aires: Ediciones de la Biblioteca Nacional.

CAPÍTULO 4:

PODER POPULAR Y GOBIERNO POPULAR: LA DIALÉCTICA DE LA ARMONIZACIÓN Y LA CONTRADICCIÓN EN LA EXPERIENCIA DE LA UNIDAD POPULAR EN CHILE (1970-1973)

Pese a todo, a lo largo y lo ancho del país se oye un solo grito que resuena en las fábricas, fundos, poblaciones y liceos, en los cuarteles del pueblo: el llamado a crear, fortalecer y multiplicar el poder popular; el poder de los comandos comunales, el poder de los obreros y los campesinos, el poder de la revolución.

MIGUEL ENRÍQUEZ

Formas “blandas” y “duras” del poder popular

El caso de Chile durante el gobierno de Salvador Allende y la Unidad Popular¹⁰⁹ (1970-1973) nos sirve como un antecedente histórico, valioso por su riqueza y por su carácter excepcional,

109 La Unidad Popular estaba integrada por el Partido Socialista (PS), el Partido Comunista (PC), el Movimiento de Acción Popular Unitaria (MAPU) y la Izquierda Cristiana (IC). Su antecedente fue el Frente de Acción Popular (FRAP), creado a principios del año 1958 e integrado por el PS, el PC, el Partido Socialista Popular (PSP), el Partido del Trabajo (PT), el Partido Democrático de Chile (PDCH) y el Partido Democrático del Pueblo (PDP). Salvador Allende fue candidato a la presidencia por el FRAP en dos ocasiones. En las elecciones de septiembre de 1970, Allende, al frente de la Unidad Popular, obtuvo el 36,6% de los votos frente al 34,9 del conservador Jorge Alessandri y el 27,8% del demócrata cristiano Radomiro Tomic.

y como referencia ineludible para la reflexión teórica y política actual, principalmente porque instala el problema del intrincado vínculo entre un gobierno popular pluriclasista, enmarcado en la legalidad burguesa y las instituciones de la democracia representativa, por un lado, y las distintas instancias de participación y poder popular, por el otro.

A partir del accionar de un gobierno que toleró y auspició (pero, como veremos, en forma tardía, limitada y contradictoria) la construcción de organismos de poder popular por parte de los trabajadores y el pueblo, se puede plantear hoy el debate sobre la posibilidad de desarrollar organismos que puedan ser, en primera instancia, instigadores y, como segundo recurso, complementarios de un gobierno popular, pero que, en lo esencial y en todo momento, tendrán que conservar su autonomía y contener las proyecciones políticas que excedan los horizontes, por naturaleza limitados, del gobierno popular y que incluso puedan servir para que este amplíe sus miras y supere los constreñimientos que le son inherentes, en el marco de una transición al socialismo.

A simple vista en el experimento de la Unidad Popular chilena se destacan las luchas institucionales y parlamentarias y, por ende, el protagonismo histórico parece que les corresponde a los políticos de izquierda y a los sectores progresistas. Pero lo cierto es que la victoria de Allende y su política de gobierno estuvieron condicionadas por el auge de los movimientos sociales. Desde la década del sesenta se pueden contabilizar en Chile movimientos de ocupación, campesinos y urbanos, además de una conflictividad estudiantil y obrera creciente. Fueron entonces los movimientos de masas en ascenso los que impulsaron los cambios más importantes. La política de la Unidad Popular, aunque siempre rezagada respecto de la dinámica del pueblo, se explica por las luchas de estos movimientos y no por la iniciativa de políticos "honestos" y más o menos radicalizados.

Durante el gobierno de Allende se desarrollaron distintas instancias de participación popular como las Canastas Populares, los Almacenes del Pueblo, las Juntas de Abastecimiento y Control

de Precios (JAP) y las juntas de vecinos en el plano territorial; y los cordones industriales en el contexto de las fábricas con el movimiento obrero como protagonista central. Estos últimos, como organismos de autoorganización de los trabajadores, representaron el piso más alto en el desarrollo de la subjetividad revolucionaria de los trabajadores chilenos. Nacieron para presionar al gobierno popular, para que impulsara el traspaso de un conjunto de empresas al área de propiedad social. El primer cordón nació en Cerrillos-Maipú, a mediados de 1972. Y si bien inicialmente asumieron un perfil de organismos de presión, con el tiempo se fueron radicalizando y se convirtieron en órganos de poder obrero.

En la historia de Chile podemos reconocer un antecedente muy remoto. Una experiencia de poder popular local, muy poco conocida, tuvo lugar en Puerto Natales, en Magallanes, en el extremo sur del país, en enero del año 1919. El detonante fue un conflicto gremial que involucró a los trabajadores del frigorífico Bories (una localidad a cinco kilómetros de Puerto Natales), a los que se desempeñaban en las distintas tareas exigidas por la construcción del Frigorífico Nuevo en Puerto Natales y también a otros trabajadores del sector servicios. Los obreros en huelga, nucleados en la Federación Obrera de Magallanes, forzaron la huida de las autoridades hacia Argentina, tomaron el control la ciudad, organizaron una administración provisoria y enfrentaron la represión. Estos sucesos, en los que perdieron la vida seis trabajadores y cuatro carabineros, fueron considerados como uno de los primeros casos de poder local del siglo XX.¹¹⁰

Igualmente se puede sumar como un antecedente a la que se considera la primera toma de terrenos urbanos en la historia de Chile (algunos sostienen que es la primera en su tipo en toda la historia de Nuestra América). El 30 de octubre de 1957, en Santiago, los trabajadores que vivían en condiciones paupérrimas

110 Pedro Cid Santos. (2004) *Historia del movimiento obrero en Última Esperanza (1911-1973)*. Punta Arenas: Ateli; Luis Vitale. (1998). *Interpretación marxista de la historia de Chile* (Tomo V, pp. 121,124). Santiago: LOM.

en las callampas del “Zanjón de la aguada” toman los terrenos que dan origen a la población de La Victoria.

Seguramente muchas experiencias populares podrían sumarse a esta lista. No corresponde aquí hacer el inventario de las mismas.

Retomando el desarrollo de nuestro tema principal, cabe señalar que, a pesar de que las bases obreras que participaban en los cordones estaban vinculadas a los partidos de izquierda y a la Central Única de Trabajadores (CUT), cuestionaban el reformismo de los dirigentes políticos y sindicales. Con esta composición y esta predisposición, los cordones desarrollaron un importante grado de autonomía en relación con los partidos y con la CUT. Los cordones se encargaron de señalar las limitaciones de las luchas reivindicativas y las tendencias al envilecimiento de la propuesta política de la UP, asumieron tareas políticas y se plantearon el problema del poder. De esta manera se proyectaron como una experiencia que prefiguraba una nueva institucionalidad.

Junto a los cordones, se desarrolló la experiencia de los comandos comunales de trabajadores, coordinadores comunales o comités coordinadores. Estos surgieron después del paro patronal de octubre de 1972 –de hecho fueron la causa de su fracaso– e incrementaron su protagonismo después del intento de golpe del 29 de junio de 1973, episodio conocido como “el Tancazo” (el comandante Souper sublevó al Regimiento Blindado N.º 2 de Santiago). Los comandos comunales estaban integrados por obreros, campesinos, mapuches, pobladores vecinos de las comunas (barrios populares), estudiantes, profesionales y técnicos.

Los comandos comunales, con más énfasis en lo territorial, funcionaron como espacios de articulación de los distintos organismos de base en el marco de las empresas, las poblaciones, las organizaciones estudiantiles, etcétera. Los comandos comunales combinaban tareas de coordinación (enlace y articulación) y ejecución. Algunas de sus funciones fueron prevenir sabotajes, organizar la distribución de alimentos y bienes básicos. Se puede deducir que se los concibió como instancias articuladoras de diferentes sectores sociales, a partir del reconocimiento del carácter plural, diverso, del

sujeto popular y de una constatación: los procesos de unidad más genuinos responden siempre a las iniciativas de las bases y no de las superestructuras. Cordones y comandos plantearon un paralelismo, no con el gobierno popular, sino en relación con la institucionalidad burguesa. El MIR y sectores del PS insistían en la autonomía estratégica de las organizaciones populares.

Apoyados con reparos por el conjunto de la izquierda chilena, su desarrollo y sus potenciales proyecciones plantearon debates y confrontaciones. Algunos sectores, concretamente el PC y una parte del PS, los partidos principales de la alianza gobernante, querían asimilar los comandos comunales al gobierno de la Unidad Popular. La idea era la de patrocinar una categoría de poder popular no independizado del gobierno ni antagónico, lo que significaba que concebían a los comandos como complemento y apoyatura del gobierno, del Estado o del partido, como órganos de “control” o instancias de base, ejecutoras de las orientaciones de las cúpulas. Consideraban que el gobierno popular era el instrumento principal para avanzar en el proceso revolucionario. Y que el camino era la legalidad burguesa.

Se puede hablar entonces de una escisión entre unas funciones políticas cuya exclusividad se reservan el partido y/o el gobierno y unas funciones administrativas y económicas asignadas a las organizaciones populares y a los movimientos sociales articulados con el Estado. Los hechos demostraban las limitaciones del gobierno popular y el agotamiento del camino reformista que exigía radicalizar el proceso. Pero esa escisión de funciones que devaluaban de modo manifiesto el poder popular, conjurando sus potencialidades, relegándolo a cometidos exigüos, era uno de los aspectos que más trababan esa radicalización.

El camino que podemos sugerir a partir de este y otros ejemplos históricos es que tanto para evitar que un proceso de autoinstitución popular sea confiscado y profanado por una élite política, como para permitir que un gobierno popular se deslice por la senda de la radicalización y no impida el despliegue de la sociedad nueva que late en la vieja, se deben borrar las diferencias entre

las funciones políticas y las administrativas. Esto significa que el poder popular, en su semántica más fuerte, implica el ejercicio de funciones políticas.

La experiencia de la UP exhibe las dificultades que acarrea la veneración supersticiosa del Estado (rutinizada y arraigada en las conciencias de las clases subalternas) y despliega todas las limitaciones del poder popular concebido como instancia complementaria de la gestión estatal. Nos muestra el escaso margen de maniobra de los organismos de poder popular (en sentido estricto, de "participación popular acotada") confinados a tareas económicas y administrativas, como ocurrió con las canastas populares, los almacenes del pueblo, las JAP y las juntas de vecinos. No negamos la importancia que estos organismos puedan tener de cara a una "gestión" que inspire la descentralización administrativa, la transferencia de alguna cuota de poder decisorio de arriba hacia abajo, la participación popular y el desarrollo económico sustentable. Más allá de sus limitaciones, estas formas "blandas" del poder popular pueden contribuir a que las distintas comunidades se configuren como actores capacitados para resolver problemas y para estimular el desarrollo local. Pero la lección histórica chilena muestra que en los momentos en que las clases dominantes pasan a la ofensiva, o cuando se produce un avance de la propiedad social, lo que se necesita son órganos de poder popular que asuman funciones políticas, es decir, formas "duras" del poder popular.

La profundización de un proceso de transformaciones, la decidida construcción del socialismo, los momentos más álgidos de la lucha de clases realzan las virtudes estratégicas de estos órganos y estos roles. Lamentablemente, en Chile, el golpe del 11 de septiembre de 1973 encontró a los cordones industriales y a los comandos comunales, los espacios de poder popular con mayor proyección política y potencialidad, en un estado embrionario.

La política desarrollada por las direcciones de los principales partidos de izquierda obstaculizó el desarrollo del movimiento popular, una vez que este llegó a determinado nivel. Por un lado, el gobierno terminó aceptando el desarrollo de los cordones y los

comandos; por otro, buscó aplacarlos y confinarlos en patrones estrechos. Por ejemplo, el Parlamento sancionó y el Ejecutivo no vetó, pocos meses antes del golpe, la Ley de Control de Armas (Ley N.º 17.789) que les permitió a las Fuerzas Armadas allanar las fábricas, locales partidarios y empresas del Estado y “recuperar” armas que estaban en poder de los trabajadores.

Un interrogante se nos impone: ¿puede un partido, o un gobierno por más popular que sea, convertirse en el sujeto central de un proceso de transformaciones radicales? Creemos que no. Por el contrario, nos parece que el dirigismo y el burocratismo, consustanciales a esa centralidad autoasumida por un partido y/o un gobierno, atentan directamente contra la afirmación del pueblo como sujeto del cambio.

En el caso de la UP, los órganos de poder popular que pretendían asumir funciones políticas, o que plantearon la dualidad de poderes, fueron vistos por el gobierno como signo de irresponsabilidad. El poder popular solo era concebible bajo gobiernos y regímenes reaccionarios, como instancia transitoria de resistencia o acumulación de fuerzas. Visualizado como una “competencia”, como una fastidiosa realidad paralela y condicionante, el gobierno de la UP frenó el proceso de su desarrollo. Sin lugar a dudas, el desarrollo del poder popular era la única garantía para la profundización del proceso, pero eso entraba en contradicción con la institucionalidad que se deseaba mantener. Un gobierno popular, si no permite el desarrollo del poder popular (en particular de sus formas duras) se estanca y hasta puede terminar como agente privilegiado para el disciplinamiento de las clases populares. Aunque la evidencia histórica señala que lo más común ha sido la parálisis popular y la recomposición de las clases dominantes.

El Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) frente a los comandos comunales

El Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) nació en 1965, en la ciudad chilena de Concepción. Como ocurrió en otros países de Nuestra América, la influencia de la Revolución Cubana fue clave

ya que funcionó como catalizador de diferentes experiencias generacionales, políticas e críticas ideológicas del reformismo y las taras burocráticas y autoritarias de la izquierda tradicional, sobre todo de los partidos comunistas. Pero la simpatía por la Revolución Cubana no limitó la autonomía del MIR. En 1968, a diferencia de Cuba, el MIR condenó la invasión soviética a Checoslovaquia. Un año antes, el MIR no había sido invitado a la conferencia de la Organización Latino Americana de Solidaridad (OLAS) realizada en la isla.

Inicialmente, el MIR tuvo una alta composición estudiantil y de pobladores. De hecho, el MIR contribuyó al desarrollo de las luchas de los pobres de la ciudad y el campo, de lejos los sectores menos representados por los partidos tradicionales de la izquierda chilena (el PS y el PC). Con el tiempo desarrollará un importante arraigo en la clase obrera. Inicialmente su línea fue foquista, pero luego fue alterándose, haciendo escala provisoria en la línea insurreccional; llegó finalmente a una formulación más proclive a la guerra popular prolongada (GPP). Las luchas fraccionales no estuvieron ausentes, así se desarrolló una tendencia "morenista" que propiciaba un "giro hacia la clase obrera", que fue expulsada en 1968. Otras fracciones se escindieron más tarde. Uno de sus fundadores y su dirigente más destacado fue Miguel Enríquez (1944-1974), quien murió combatiendo contra la dictadura militar pocos meses después del golpe de septiembre de 1973 encabezado por el general Augusto Pinochet.

El MIR intentó convertir a los comandos en órganos de poder popular. En primer lugar, porque para el MIR las posibilidades revolucionarias del gobierno de la UP residían en las instancias de poder autónomo de los trabajadores y el pueblo. En segundo lugar, porque los comandos aparecían para el MIR como el embrión de un poder paralelo al Estado burgués. Para esta organización, los comandos negaban al Estado burgués y anticipaban el nuevo Estado. Por eso debían desarrollarse, necesariamente, por fuera de toda institucionalidad burguesa, lo que no expresaba una posición contraria al gobierno de Allende, al que se consideraba como una conquista de los trabajadores que abría posibilidades de transitar

un proceso revolucionario y como un punto de partida para la lucha directa por la conquista del poder de los trabajadores.

En relación con el poder popular, la posición de las bases y una parte de la dirección del Partido Socialistas (PS), la organización política con más peso en la Unidad Popular, se fue acercando a la del MIR a medida que la crisis se profundizaba y las fuerzas reaccionarias ganaban terreno. Lo mismo ocurrió con el MAPU y la IC. La disputa planteada enfrentaba una concepción del poder popular como complemento del poder estatal o como poder "dual". En ambos casos el poder popular aparece como medio. Para el MIR, el rol de los comandos consistía en construir una dualidad de poderes, de hecho los comandos aparecían como las plataformas para asaltar el poder. La conceptualización del poder popular por parte del MIR se da en un contexto que la organización caracterizaba como prerrevolucionario.

Como vemos, en los rasgos generales, el MIR no se apartaba de la concepción más tradicional, que aspiraba a la "conquista" del poder estatal por parte de los trabajadores dirigidos por su vanguardia para iniciar la construcción del socialismo. Su posición se acercaba, en muchas apariencias, a la del Partido Revolucionario de los Trabajadores-Ejército Revolucionario del Pueblo (PRT-ERP) de Argentina.

Pero, a pesar de todos los aspectos "ortodoxos" que reproduce: partido de cuadros, idea de la "penetración" en los frentes de masas, dirección y funcionamiento centralizados, el MIR va más allá de las visiones clásicas e instrumentalistas del poder popular, acercándose a la idea de los consejos. Desde nuestra condición actual podemos identificar un conjunto de aspectos fundamentales de la experiencia de los comandos comunales chilenos y las "acciones directas" y de la conceptualización del MIR, aspectos a considerar a la hora de elaborar nuestra propia conceptualización del poder popular.

En primer lugar, el hecho de haber concebido a los comandos como órganos independientes de las clases dominantes y de aparato de Estado, donde se expresaba un orden alternativo a la institucionalidad burguesa, una nueva forma de administración y gestión, un

ámbito donde se desarrollaban nuevas relaciones sociales y que se perfilaba como el germen de un nuevo Estado. Además, se ponía el énfasis en la independencia y la autonomía de los comandos y sus funciones políticas. El comando para el MIR era tanto la negación del Estado burgués como la prefiguración del nuevo Estado. Ya no se trataría solamente de una instancia transitoria, es decir, se reconocía la necesidad de desarrollar el poder popular independiente para acumular fuerzas, pero a la vez se lo erigía en el basamento de un gobierno de los trabajadores. En consecuencia, Miguel Enríquez planteaba la posibilidad de convertir el poder popular en gobierno local autónomo. Para el secretario general del MIR, las instancias de poder popular eran las únicas con capacidad de multiplicar las energías de las clases subalternas y de lograr la unidad revolucionaria de las mismas.¹¹¹

En segundo lugar, el hecho de haber concebido las acciones directas

... como un intento de incorporar en el actuar político y reivindicativo del movimiento de masas formas (...) de lucha (...) realizadas por sectores de avanzada de un frente, o por bases del partido en él para apoyar directamente el conflicto y elevar el nivel de lucha reivindicativa y política de masas en huelgas, tomas de terrenos y fundos, ocupaciones de fábricas, etcétera. El MIR no creó estas formas de lucha, sino [que] las recogió de sectores avanzados de las masas, [y] después las impulsó como una línea de acción general y sistemática orientada a poder romper la legalidad burguesa.¹¹²

Nestor Kohan sostiene que Miguel Enríquez intentó conciliar el desarrollo de la independencia política de la clase trabajadora

111 Miguel Enríquez. Discurso en el Teatro Caupolicán. Pronunciado por el secretario general del MIR el 17 de julio de 1973. Recuperado el 26 de abril de 2006 de: www.chilevive.cl/homenaje

112 Pedro Naranjo Sandoval. (2005). *La vida de Miguel Enríquez y el MIR*. Chile: CEME (Centro de Estudios Miguel Enríquez). Recuperado de: www.archivochile.com (p. 43) y de: www.cedema.org

con la construcción de la hegemonía socialista que exigía la conformación de amplias “alianzas contrahegemónicas con las diversas fracciones de las clases explotadas, oprimidas y marginadas”¹¹³, buscando superar dos de las grandes taras de la izquierda: el sectarismo y el reformismo (o, más concretamente, la subordinación a procesos dirigidos por la burguesía). Podemos decir entonces que este intento llevó a que el MIR excediera las visiones clásicas e instrumentalistas del poder popular. Por cierto, cuando se planteaba convertir a los frentes de masas en centro de decisiones políticas, parecía romper con estas visiones.

Pero... contradictoriamente, el MIR creó sus propios “frentes de masas”, por ejemplo: el Movimiento de Pobladores Revolucionarios (1970), el Movimiento de Campesinos Revolucionarios (1971) y el Frente de Trabajadores Revolucionarios (1971), entre otros. El MIR se relacionaba con el movimiento de masas a través de estas organizaciones que eran su “extensión”. En la relación propuesta el frente de masas terminaba subordinándose a la organización de vanguardia. La preocupación estaba puesta en la inserción orgánica del MIR en el ámbito obrero y popular; la posición, indiscutiblemente, era “partidocéntrica”.

Aquí pueden ser oportunas un par de preguntas “contrafácticas”: ¿qué hubiera sucedido en el caso de que el MIR “asaltara” el poder desde el trampolín de los comandos? ¿Sus definiciones sobre el poder popular, avanzadas por cierto, aseguraban la no integración de los comandos a su estructura de poder o eran insuficientes para pensar en algo distinto a la disolución o instrumentación de los mismos?

El problema de la “dualidad” en los marcos de la hegemonía burguesa

Las experiencias históricas no son muy expresivas respecto de las formas más adecuadas para resolver el problema de la dualidad

113 Nestor Kohan. Miguel Enríquez, treinta años después. Recuperado el 10 de octubre de 2006 de: www.lahaine.org

en los marcos de una hegemonía burguesa consolidada y en el contexto de una situación que no es prerrevolucionaria. ¿Cómo construir poder popular en momentos como el actual? Las experiencias históricas dicen muy poco sobre una dualidad que no sea separación absoluta pero que tampoco termine en integración.

Una posibilidad es pensar la dualidad de poderes como proyección porque las instancias de poder popular tienen que desarrollar un conjunto de formas que se enmarcan dentro del Estado burgués y a la vez cuestionarlo, incluso deben alimentar las chances de un gobierno popular (en escala local o nacional) y generar un espacio de tensión con el Estado, o un espacio de “negociación horizontal” con el mismo. De este modo se instala la chance de un gobierno popular que echando los cimientos indispensables para la libre acción de las clases subalternas abra algunas brechas en el viejo orden social, por ejemplo haciendo que el Estado (parcialmente) funcione como “educador” impulsando experiencias de poder-gestión de los de abajo o fomentando desde arriba la responsabilidad. El Estado, que jamás podrá construir el socialismo, sí puede contener algunas de las políticas que contribuyen a vislumbrarlo. Esas políticas, en la periferia, están vinculadas a la soberanía y a la participación popular.

También se asienta la eventualidad de un Estado que auspicie las situaciones que lo desafían y minan, un Estado que no sea un invernadero. Las formas embrionarias de poder popular no lograrán desplegarse, la autonomía de las clases subalternas no logrará consumarse sin un gobierno popular, sin cuotas de poder político. Entonces debemos plantearnos la necesidad del poder político bajo la forma de un gobierno popular como medio (paso) para consumir el poder popular.

Ahora bien, el carácter contradictorio del Estado está en estrecha correspondencia con las relaciones de fuerza imperantes en la sociedad. La contradicción no se precipita automáticamente a partir de la ocupación “popular” de espacios institucionales con escasa capacidad decisoria, con intervenciones marginales en núcleos blandos que no inciden de modo categórico en la lucha de clases. Una experiencia de gestión periférica, un “legislador

obrero”, no alcanza para construir ese campo de contradicción, no alcanza para hacer de un gobierno un instrumento que debilite a la burguesía. Incluso, muchas veces estas actuaciones sirven para alimentar actitudes ególatras, para corromper dirigentes populares, amortiguar contradicciones y para desmovilizar. Con esto queremos plantear que solo desde una relación de fuerzas favorable al campo popular se puede construir al Estado como contradicción y echar a andar un proceso de retroalimentación por vía de la intervención y la gestión disruptiva (que no es lo mismo que espectacular o mediática) del Estado, un proceso que a medida que consolida la fuerza popular incrementa el carácter contradictorio del Estado. No casualmente las experiencias de gobiernos populares y de Estados contra su propio mito se han dado en contextos históricos caracterizados por el auge de los movimientos populares.

Inspirándonos en Rosa Luxemburgo, podemos decir que el poder popular solo podrá consolidarse como superestructura una vez que se concrete la transformación social. Porque en los marcos del capitalismo solo pueden desarrollarse las condiciones de posibilidad del socialismo, no únicamente las económicas, sino también las sociales, culturales, ideológicas y políticas.

Finalmente, la experiencia de la UP, a pesar del tiempo transcurrido, hoy deviene esclarecedora de cara a una reflexión sobre la transición al socialismo y sobre el papel y los límites de un gobierno popular. En este sentido, el parangón con la Revolución Bolivariana de Venezuela es inevitable. A diferencia de la UP, pareciera ser que la Revolución Bolivariana no se conforma con la utilización restringida de algunas porciones de poder, sino que se nutre de la dinámica popular, trabaja en una línea de acumulación de fuerzas y no reserva toda la política para el gobierno y los partidos. La situación no deja ser paradójica, dado que Venezuela al inicio de la Revolución Bolivariana –a diferencia de Chile a comienzos de los setenta– era un país despolitizado (más allá de los efectos del trabajo subterráneo del Caracazo y sus presiones estructurales) y para colmo en un contexto poco favorable para el relanzamiento de un propósito estratégico socialista.

Por eso las iniciativas del gobierno popular de Hugo Chávez en pos de la autonomización de las organizaciones populares y la construcción de un campo contrahegemónico de las clases subalternas, muchas de ellas (pero no todas) a contracorriente de las tradiciones políticas de la izquierda de Nuestra América, han sido esenciales y poseen un plus: permiten el desenvolvimiento de una serie de potencias. Estas iniciativas han hecho posible un grado de configuración del Estado como campo contradictorio, los choques en su interior y la proliferación de los espacios de negociación horizontal. El gobierno popular de Chávez no se asume como la expresión consumada de una dualidad de poderes (en el setenta, muchos pensaron que el solo triunfo de la UP inauguraba esta dualidad) y desarrolla iniciativas que tratan de construirla. En forma paralela abre un campo enorme para la acción política porque entiende, por lo menos hasta ahora, que la lucha por el poder sigue pendiente.

Ahora bien, hay que tener presente que si esas dinámicas de autonomización dejan de profundizarse (no deja de ser preocupante las limitaciones gubernamentales impuestas a las iniciativas de cogestión que reclaman los trabajadores) lo que sigue es el aislamiento, o peor aún, un proceso en el que la reacción comience a ganar posiciones. Para el proceso venezolano, la experiencia de la UP se asoma en el espejo de la historia. Roland Denis afirma:

No hay “modelo cubano” posible ni cualquier otro que se le asemeje, cabe más bien tomar el “perfil allendista” de una dirección que fue entendiendo –aunque no lo suficiente y demasiado tarde– que todo Estado es espacio muerto, que la vida está donde se produce lo que necesita la vida y que jamás podrá ser sustituida ni en genio, ni en creatividad, ni en eficiencia, por la labor tecnocrática de quienes se abrogan el derecho de dirigirla sin participar de ella, incluso a través de la labor de los bondadosos, lúcidos y comprometidos.¹¹⁴

114 Roland Denis. (2006). *Rebelión en proceso. Dilemas del movimiento popular luego de la rebelión del 13 de abril* (p.152). Caracas: Ediciones Nuestra América Rebelde.

La dialéctica tal como la concebimos, en la historia y no fuera de ella, no está para bajarle el telón a los procesos sociales, extensos por naturaleza. Por el contrario, promueve la apertura, despliega campos nuevos todo el tiempo. Inclusive desdobra los campos en los que prosperan pensamientos y disposiciones sin huellas, no dialécticas –que, a veces, invocan a la dialéctica– como la metamorfosis, por ejemplo. Horacio González sostiene que “el llamado de la metamorfosis ha posibilitado el acto moral de asegurar una continuidad para lo pensado real”¹¹⁵. Esto, junto a la capacidad del pensamiento metamorfofísico para preservar los signos de la invariante, no es poca cosa.

Por supuesto, no valen aquí las pretensiones de garantía. La resolución de una contradicción no es un efecto necesario. Lo mismo se puede decir de una conclusión o una síntesis. Hay que luchar. Las relaciones de fuerza son determinantes. Que una contradicción se resuelva de modo tal que produzca como nueva condición un campo de contradicciones con mayores posibilidades sociales, políticas y vitales, depende de nosotros.

115 Horacio González, *op.cit.* (p. 57).

CAPÍTULO 5:

EL PODER POPULAR Y LA IZQUIERDA POR VENIR

En estrategia el camino más largo y desviado, pero que envuelve, es el que conduce más rápido al objetivo.

CAPITÁN B. H. LIDELL HART

Un universo flamante y su código distintivo

Deambulando atentamente por algunos subsuelos no es difícil constatar la realidad de un inédito y singular universo cultural, ideológico, político e identitario con innegable potencialidad contrahegemónica. Este universo puede considerarse como emergente de las luchas populares que se desarrollaron en Argentina desde fines de la década de 1990 y que tuvo su máxima expresión en la rebelión popular del 19 y 20 de diciembre de 2001.

Se trata de un universo compartido por un conjunto de organizaciones sociales, políticas, culturales de trabajadores ocupados y desocupados, de campesinos y estudiantes que se suele expresar en las prácticas comunes, en el lenguaje –Georg Christoph Lichtemberg decía que el lenguaje es, esencialmente, filosofía condensada– y en un conjunto de códigos. Por lo tanto, este universo es el basamento de un nuevo espacio ideológico, teórico y político de izquierda.

Llama poderosamente la atención tanto la heterogeneidad de las identidades y experiencias precedentes como la homogeneidad

en las críticas hacia las mismas. En específico: una crítica de los trayectos y los esquemas clásicos del populismo y la izquierda tradicional (incluyendo a todos los significantes del leninismo) y a las formas en que estos reactualizan el reformismo, el vanguardismo, el sectarismo, el dogmatismo y el electoralismo.

De esta manera se viene delimitando el campo (que involucra elementos esenciales de un nuevo imaginario plebeyo-popular) de una “nueva-nueva izquierda”. Pero como pretendemos dar cuenta del estado actual del proceso de constitución de lo nuevo que recién está dando sus primeros pasos, preferimos hablar de una “izquierda por venir”. Si bien podemos suponer que esta izquierda será una realidad efectiva cuando logre determinados niveles de síntesis que contendrán transformados los elementos de la tesis y la antítesis, no podemos ni deseamos hacer ningún tipo de predicciones sobre el sentido de esa transformación.

De un tiempo a esta parte se habla de una izquierda autónoma, social, no partidaria, e, inevitablemente, de una “posnueva” izquierda (término aborrecible, por cierto). Sintomáticamente, todas las designaciones resultan inacabadas, insuficientes para lo que se pretende nombrar. Por ejemplo, nótese lo inadecuado que resulta la asociación, fácil y superficial, de la izquierda por venir con lo “no partidario” cuando, de hecho, todos sabemos que existen gran cantidad de formas no partidarias de la vieja izquierda¹¹⁶. Es decir, no hace falta tener colocado el cartel del partido para asumir roles centralizadores, sectarios, burocráticos o clientelares. Efectivamente, se trata de una entidad que aún está en proceso de gestación y no ha terminado de afirmarse.

Posiblemente lo que mejor distingue este universo sea la recurrente utilización de dos palabras en un tándem que remite a las formas de construcción, a un modelo de acumulación militante, a

116 Del mismo modo cabe considerar la posibilidad de que ocurran procesos de transformación en las estructuras partidarias de la izquierda tradicional, es decir, aunque altamente improbable, no es imposible que por lo menos algunas de estas organizaciones se metamorfoseen (usamos el término en sentido literal) en los “partidos de nuevo tipo” de los que suelen hablar los zapatistas.

un modo de producir decisiones alternativas y, al mismo tiempo, a un horizonte: poder popular. En efecto, lo que mejor distingue a este universo es la adopción de un eje estratégico basado en la construcción de poder popular como la forma de acumulación y ejercicio independiente de fuerza revolucionaria.

Demarcaciones blandas y definiciones fuertes

Tomando las experiencias recientes máspreciadas del campo popular (en Argentina y en Nuestra América) y las críticas a ciertos usos viejos y nuevos del concepto de poder popular, intentaremos delinear una noción que tiene como punto de partida la idea de “construcción” y de organización al margen de los esquemas de poder tradicionales (y en contraposición a los mismos) y que parte de un soporte dialéctico que supera la díada medios-fines.

Como indicamos en la introducción, arriesgamos una delimitación del concepto, no con el objetivo de clausurar los procesos dadores de sentido, sino buscando establecer algunos ejes y nociones que nos sirvan para determinar el tipo de combate que estamos librando y para enunciar algunas de las coordenadas de un campo ideológico y político que asumimos como propio. No para instituir mecanismos de exclusión sino para identificar y contribuir a la articulación de un espacio concreto. Frente al sectarismo de la vieja izquierda, el poder popular se caracteriza por su vocación incluyente y sus afanes articularios. Entonces, inspirándonos en Marx, intentaremos ser fuertes en el fondo pero suaves en las formas.

Sostenemos que, en torno al poder popular y en líneas generales, la que denominamos izquierda por venir concibe la autonomía de las organizaciones populares, sus luchas y construcciones prefigurativas como el ajuste preliminar que marca la dirección y como la única garantía posible del proceso de cambio social. Así, en las instancias o núcleos del poder popular tenemos espacios de sociabilidad alternativos que resisten el espacio mercantil-burgués y que se erigen en metabolizadores generales de una política popular para el conjunto de la sociedad. Por lo tanto, en estos espacios se desarrolla una lucha por erradicar la competencia entre los

trabajadores y por hacer posible un nexo social no basado en el valor de cambio y vínculos humanos no objetivados por el dinero. Se trata de espacios de intersubjetividad horizontal densa, espacios “terapéuticos” para el sujeto popular. Cabe aclarar que rechazamos cualquier idea organicista de la prefiguración. El carácter prefigurativo tiene que ver con una decisión política y una labor consciente y no tanto con principios inmanentes o con formas estructurales del determinismo.

De este modo estamos planteando que lo central a la hora de determinar el carácter socialista de un proceso se relaciona más con el contenido de las relaciones sociales (de producción en general) que con las formas jurídicas de propiedad. Colocar el acento en el segundo aspecto y desechar el primero ha conducido, por ejemplo, a anular la potencia de los soviets y de las organizaciones de base. Es evidente que si se reduce el proceso emancipatorio a un cambio en los contenidos de las formas jurídicas, dicha tarea se avendría a la idea de la toma del poder y con la aptitud del partido revolucionario clásico como herramienta. Pero si pensamos que la emancipación exige un cambio en el contenido de las relaciones sociales, no sirven ninguna de las dos.

En la sociedad capitalista el carácter social de la actividad humana, la forma social del producto y la participación del individuo en la producción se presentan como ajenos y cosificados. Lo mismo ocurre con el carácter social del poder (burgués), con sus reglas y modos de exteriorizarse. De este modo se produce una negación de las relaciones recíprocas y se impone la idea de la subordinación a las relaciones que aparecen como independientes de los sujetos. Entonces, bajo el régimen del capital, las relaciones sociales se presentan como *poder sobre* los individuos, un poder “independiente”, nacido de la “naturaleza”, el “azar” o “Dios”.

La izquierda, al plantearse como horizonte la “toma del poder” y al confundir las formas jurídicas de propiedad con el contenido económico, social y político de las relaciones de producción, contribuyó a conservar el carácter ajeno, cosificado y naturalizado del poder. En el marco del denominado socialismo real, la producción

social (y el poder) siguieron pesando como una fatalidad sobre los sujetos.

Las instancias o núcleos de poder popular (poder construido, poder nacido del hacer humano creativo y las acciones radicales de sujetos solidarios) generan un contexto apto para el desarrollo de una conciencia con capacidad de percibir que las relaciones sociales no son independientes de los individuos ni tampoco la expresión del conjunto del movimiento social; crean, de esta manera, las condiciones para una vida social por fuera del nexo (material) del capital, por fuera del valor de cambio (que transforma las relaciones entre personas en relaciones entre cosas). Asimismo propician el reencuentro de las clases subalternas, construyen o refuerzan su unidad orgánica y su carácter de antagonistas respecto del capital.

Las instancias y núcleos de poder popular pueden funcionar como los espacios donde las relaciones sociales sean sometidas al control colectivo¹¹⁷. Estas instancias y núcleos de poder popular van más allá de la sociedad burguesa, por lo tanto son irreductibles a la mera táctica. Las instancias y núcleos de poder popular son los lugares donde más posibilidades tiene la acción democrática, la más profunda y auténtica; además son instancias de constitución de sujetos colectivos e históricos, lugares de la conciencia en sí y para sí.

Por todo lo antedicho, resulta evidente que una de las virtudes más significativas de las instancias y núcleos de poder popular se relaciona con su capacidad de “materializar socialmente” el cambio, la revolución.

La izquierda por venir concibe el campo popular como un bloque histórico (articulación de estructura y superestructura) de carácter progresista, cuya fuerza y capacidad para la transformación social proviene de la autonomía (“autodecisión”, “autoinstitución”) organizativa, ideológica y política, de las organizaciones y movimientos populares respecto de las clases dominantes. Este es

117 Carlos Marx, *op.cit.* (pp. 84, 87, 90 y 131).

el grado de autonomía más relevante y se reconoce de antemano que su consecución puede exigir alguna “heteronomía” en otros planos. La reivindicación de la autonomía, por su parte, obliga a pensar la construcción política en términos de articulación, entendida esta como combinación de prácticas con un fin. Es decir, la articulación concebida como estrategia. Se parte así de una certeza: ningún sector puede reivindicar hoy la capacidad de funcionar como centro o “foco” (real o potencial) exclusivo. Lamentablemente, en muchos casos, la autonomía se ha convertido en el disfraz del sectarismo.

La izquierda por venir tiende a pensar la política, entiéndase: la definición y articulación de las metas colectivas, con un fundamento social. Sabe que la política aborrece el vacío y que la acción colectiva es fuente de poder. No se trata de garantizar que Anteo¹¹⁸ mantenga los pies sobre la tierra, sino de obturar la posibilidad de que Anteo y la tierra se escindan. Para eso Anteo debe disolverse en la tierra, hacerse barro. De la misma manera, no se trata de hacer eficaz el “centralismo democrático” (u “orgánico”, en términos gramscianos). Recordemos que el centralismo democrático, a diferencia del centralismo burocrático, aspira a una dialéctica entre el arriba y el abajo. He aquí el problema insoluble: la identificación de un “arriba” y un “abajo”. Lo que hay que superar –y el poder popular es un camino adecuado– es el centralismo democrático mismo. Una superación de la dialéctica del arriba y el abajo.

De este modo, la izquierda por venir reivindica una forma del poder no escindida de la sociedad. Un poder que es básicamente no estatal, aunque, como señalamos, en determinadas circunstancias (momentos de las relaciones de fuerza, de la lucha de clases) puede articularse con/en espacios estatales.

La izquierda por venir se contrapone a la obscenidad del poder como ejercicio de control y dominación, a la teatralidad y a los

118 El gigante Anteo, personaje de la mitología griega, era hijo de Poseidón (dios de los mares) y Gea (divinidad que personifica a la tierra y a la madre universal). Cuando Anteo tocaba la tierra, recobraba sus fuerzas, pero era vulnerable cuando perdía el contacto con ella. Heracles lo mató manteniéndolo en el aire.

artificios de la política tradicional, burguesa y no burguesa. Rechaza la política concebida como saber maniobrero y puro esquema de poder. Desdeña algo que mencionábamos en el Capítulo 1: lo que Thomas Hobbes denominó “el perpetuo e incansable deseo de poder tras el poder que solo cesa con la muerte”; lo desdeña porque otro es el objeto de su deseo. Rompe con los modos del saber-hacer político de izquierda precedentes (intenta fundar una nueva epistemología) y con las organizaciones políticas burocráticas y con todas aquellas que se conforman como espacios amorfos propicios para los arribistas y aspirantes a cargos y “conquistas personales”, en particular los de la pequeña burguesía. El poder popular es un “antídoto” contra estas y otras perfidias y aspiraciones rastreras. Promueve el crecimiento de los militantes como personas a nivel colectivo. Los “contactos individuales” no cuentan.

La izquierda por venir se resiste a la ilusión estatal que penetra las experiencias de lucha del campo popular y que lleva a privilegiar a aquellas que parecen contribuir a la conquista del poder estatal, otorgándoles un papel secundario a las experiencias que “no sirven” para la “conquista” del poder político. Esto no significa que la izquierda por venir se niegue al poder político. Solo que no lo asume como la finalidad revolucionaria por excelencia, sino que lo media y lo subordina al horizonte de la emancipación integral de las clases subalternas y oprimidas. Además, sugiere un desplazamiento de la práctica liberadora hacia la sociedad civil y los movimientos y organizaciones populares, y desde allí plantea el problema del poder político y el Estado. Así, pretende construir la politicidad de todos los conflictos, al mostrarlos en su real dimensión antagonica.

Los conflictos cotidianos aparecen velados en su politicidad y no se presentan como ámbito de disputas, por eso la izquierda por venir opta por el camino más díscolo y trabaja para que el conjunto de los explotados desnaturalicen las relaciones de explotación. Esto es así porque el poder popular se construye indefectiblemente en ambientes antagonicos, no desde la cómoda condición que ofrece un santuario social. Istvan Mészáros sostiene que, dado que las transformaciones “se desarrollan en un terreno disputado

antagónicamente, ningún paso emancipador está a salvo de los peligros de la regresión".¹¹⁹

La izquierda por venir asume la voluntad de luchar por un gobierno popular y un poder político que sirvan para edificar una Nación popular y democrática y la hegemonía de las clases subalternas (construir hegemonía popular es construir poder popular), que liberen la potencia del "sujeto absoluto" y permitan fabricar una nueva realidad. Considera que para esto se torna necesaria una herramienta política, puesto que sin ella se hace difícil la perdurabilidad de los movimientos sociales, sus construcciones prefigurativas y de todos los espacios de sociabilidad alternativa. Pero no concibe esta herramienta como la encargada de la dirección centralizada y especializada de las clases subalternas, sino como un instrumento de sus luchas que, como tal, debe reflejar en su vida interna los aspectos más característicos del mundo, la Nación y la sociedad que promueve.

La "acumulación" de recursos materiales, organizativos, políticos, ideológicos e identitarios en las clases subalternas se aleja de la noción de serie ininterrumpida, la condición subalterna conspira contra la posibilidad de un proceso de "acopio" lineal. En este sentido, la herramienta se concibe como medio y como órgano dirigente unificador y subordinado al movimiento de masas, como totalidad no cerrada en la que cada fragmento aporta sus particularismos, un espacio de totalización y de síntesis de prácticas anticapitalistas, contrahegemónicas, solidarias y de proyección socialista y libertaria. Como una fuerza que detenta la clave de lo universal que anida en los fragmentos sociales. En fin, como un significante organizado del significado principal que no lo confisca y que no niega al mundo como portador de significados múltiples.

La herramienta del campo popular debe negarse como sujeto y debe rechazar toda forma de conservatismo orgánico (en todo caso, la dosis necesaria de conservatismo orgánico deben ponerla

119 Istvan Mészáros. (1999). *Más allá del capital. Hacia una teoría de la transición* (p. 515). Caracas: Vadell Hermanos.

las organizaciones populares), debe eludir los riesgos de la transformación subrepticia del concepto en sustancia, los peligros de la hipóstasis. Una herramienta, para servir al pueblo, no puede concebirse como una realidad absoluta. Principalmente debe trabajar para favorecer los procesos de constitución de las clases subalternas como sujetos del poder y de la economía.

Las organizaciones que excluyen o tergiversan las iniciativas de las bases y la autoactividad de los de abajo, las que preparan día a día a sus cuadros para la subordinación y el acatamiento, las que contienen a la militancia a partir del “aparato” y de los incentivos materiales, las que terminan disciplinando la lucha de clases y subordinando las experiencias de lucha popular a sus propias metas, no pueden invocar, de modo consecuente, pretensiones contrahegemónicas. Estas organizaciones caen irremediabilmente en lo fatuo, el autoritarismo y la ignorancia, sustentan figuras complejas y maliciosas que eligen poses revolucionarias o “progresistas” pero que son conservadoras por instinto; mentes estrechas que encuentran el placer más exquisito en el dogma que les sirve para conservar sus privilegios. Por otra parte, se trata de organizaciones condenadas a la sangría permanente de militantes.

No se trata de totalizar las experiencias de las organizaciones populares a través de una supestructura o un agente político externo que las represente, sino de generar un “espacio” que las potencie, articulándolas políticamente, y que favorezca una proyección hegemónica organizada.

La izquierda por venir concibe a las organizaciones políticas como organizaciones de masas, no como organizaciones de cuadros o de militantes exclusivamente. Esto significa que el “trazo grueso” de la política popular se debe generar indefectiblemente en los núcleos de base.

La fragmentación social despolitiza a las clases subalternas, lo que no significa que esta condición serializada sea una fatalidad; por el contrario, se trata de un producto derivado de la lógica de los sectores dominantes, uno de los mecanismos tendientes a consolidar su hegemonía. La izquierda por venir considera, de este modo, que el

desenvolvimiento del poder popular presupone algún tipo de organización permanente, un territorio (en diversas escalas) y el aprendizaje constante de los medios de transformación de la realidad y para el desarrollo del trabajo colectivo para la autodefensa.

La izquierda por venir pone el énfasis en la hegemonía y en el consenso y no en la coerción y el Estado, pero no los concibe como planos contrapuestos, por el contrario, se reconocen sus intersecciones. Pone el énfasis en la hegemonía y en el consenso porque los considera el plano más sólido de la dominación (la supremacía de la clase dominante), pero sabe que este plano es inescindible del Estado como aparato de coerción.

La izquierda por venir rechaza, en sus facetas paralizantes, el lirismo y las formas inmaculadas de la micropolítica que opera con los datos internos de un microcosmos y que otorga primacía a los fragmentos y a las identidades de “baja intensidad”; repele a los exiguos “mundos en sí” encerrados en cristales, altamente armonizables con las lógicas del mercado capitalista. La noción de cambio dentro de partes de una totalidad, y no en las relaciones estructurales tal como plantean las corrientes marxistas y libertarias, es uno de los fundamentos de la ideología liberal.

La izquierda por venir asume que el sujeto popular propicia acciones radicales y que las clases subalternas desarrollan una voluntad de transformación de la sociedad y una voluntad de autoemancipación en la lucha concreta y cotidiana contra el sistema social impuesto, es decir, en los marcos de ese mismo sistema. Pero sabe que la realización de esa voluntad de transformación y autoemancipación exige trascender los límites del sistema social impuesto. Por otra parte, cabe tener presente que en el marco de la globalización capitalista y neoliberal no pueden existir “particulares” absolutos. Por todo esto, la izquierda por venir propicia la centralidad de los aspectos estratégicos de la acción.

La izquierda por venir rechaza el proyecto nacional burgués en cualquiera de sus versiones. Considera que la burguesía nacional no existe, no más que como ilusión (eficaz por cierto), alimentada por la burguesía “local”, cuyo objetivo principal es que las clases

subordinadas, y algunas organizaciones de izquierda, nacionalistas o reformistas, acepten el capitalismo como horizonte o como “etapa intermedia”. La izquierda por venir sabe bien que la burguesía no tiene afinidades significativas con las clases subalternas. Asume, de este modo, el proyecto de construcción de una hegemonía popular (de la clase que vive de su trabajo) como eje en una voluntad nacional-popular alternativa al capitalismo.

La izquierda por venir propicia un nuevo tipo de liderazgo (social, intelectual, político, moral), ajeno a las competencias y juegos del poder, distante del exhibicionismo y de los caudillismos radicales y con aptitud para articular múltiples demandas y servir a la organización de base. Un tipo de liderazgo obediente al mando popular, cercano a la noción de diakonía, es decir, “como servicio y como mutuo reconocimiento de sujetos plenamente libres”¹²⁰. Es decir, un tipo de liderazgo que inhíba la posibilidad de voluntad individual o elitista de poder. Que no concentre poder decisorio, por el contrario, que coopere para que este se distribuya por el tejido social, que multiplique los ámbitos estratégicos de participación popular y no impulse la proliferación de circuitos mediatizadores. Un liderazgo colectivo, con mecanismos adecuados para inhibir la gestación de estratos burocráticos. La base como residencia predilecta del poder, la distribución horizontal del poder, la dirección colectivizada construida por un “comunismo en acto”, son algunas de las principales garantías contra el impulso de dominación y burocratización y, a la vez, un reaseguro contra los intentos de cooptación de los movimientos populares.

La izquierda por venir reivindica la horizontalidad como el camino más adecuado para abolir la división del trabajo político y la burocracia y para socializar y extender el poder popular. Más allá de que en muchos casos aún predomine una mirada cándida en relación con la horizontalidad y una concepción estrictamente procedimental de la misma. Por ejemplo, existe una tendencia a asociar la horizontalidad exclusivamente a lo que los antiguos griegos

120 Rubén Dri. (2006). *La revolución de las asambleas* (p. 106). Buenos Aires: Diaporías.

denominaban *isegoría* (tomar la palabra) e *isopsephia* (darles el mismo valor a todas las voces).

La horizontalidad, vista como procedimiento, no constituye un valor en sí misma, como tal vale en cuanto sirve para apuntalar los procesos de autoemancipación de las clases subalternas, cuando contribuye a la construcción de autonomía y poder popular. Ahora bien, existen otras dimensiones de la horizontalidad que remiten a aspectos sustantivos de un proyecto popular y que son prefigurativas de la nueva sociedad, básicamente: una crítica al principio de representación y a la división entre dirigentes y ejecutantes, una reacción frente a la teoría revolucionaria concebida como un conjunto de saberes (en muchos casos recetas) en posesión de especialistas en cuestiones políticas universales, la búsqueda de una forma que socialice las funciones de dirección, el rechazo del socialismo visto como un mero sistema de transformación objetiva de la economía. Sin mucho esfuerzo se puede deducir el vínculo indisoluble entre todos estos tópicos.

Es precisamente por esto que una construcción que se inspire en el principio de la horizontalidad tiene que ser la antítesis del modelo capitalista. Un modelo jerárquico y burocrático que reprodujo y exageró el socialismo real y al que todavía se aferran los partidos y las organizaciones de izquierda que creen que la revolución es la realización de un saber específico, por lo general emparentado con la física y la mecánica.

El hecho de que todos hablen en una asamblea, con la importancia que puede tener, por sí solo, no garantiza nada.

Cuando se pierden estas dimensiones sustantivas y prefigurativas, la horizontalidad se puede convertir en un fetiche articulador de sectas. Una forma de engaño de dirigentes y especialistas encubiertos, de facto, que no hacen más que intentar el infierno imposible de una cárcel autogestionada.

La horizontalidad sustantiva debe ser también una aspiración permanente a la que hay que alimentar con prácticas puntuales. Esta modalidad de horizontalidad es consustancial a la formación popular continua que no debe confundirse –como lo hace

la izquierda tradicional– con el “adoctrinamiento” (que busca la infalibilidad de las élites y no inicia a las bases en los desfallecimientos), sino que debe asentarse en un tipo de estructuras organizativas que sean formativas por sí mismas, y en la práctica de una educación popular liberadora que genere en las clases subalternas la conciencia de ser portadoras de estrategias de transformación y que, simultáneamente, masifique elementos políticos y transmita valores alternativos a los del sistema capitalista¹²¹. La formación popular nos hace permanecer en el tiempo y nos permitirá incidir vigorosamente en la realidad. Contrarresta, además, la atroz discontinuidad que es propia de la condición subalterna. La horizontalidad sustantiva, por su temperamento, es inescindible de la socialización de la información y los saberes –Cornelius Castoriadis decía que “decidir es decidir con conocimiento de causa”¹²²–, y la persistente reflexión sobre la praxis contrahegemónica.

La vieja izquierda frente a la izquierda por venir

La izquierda por venir no se acomoda, al igual que la noción de poder popular con la que tiene más afinidades, a los formatos clásicos del partido y la vanguardia. Principalmente porque se trata de formas incapacitadas para auspiciar (los partidos y las

121 Vale la pena recuperar la definición de formación política propuesta por Carlos Astrada: “Formación política es visión desde un lugar concreto, profundización espiritual de una decisión, realización también espiritual de una voluntad ya alentada por un designio político fundamental. (...) [La] formación política reposa en la educación política, y esta reside en el supuesto de la voluntad como praxis, como principio activo, siempre dispuesta a actuar y decidirse, en función social, por el pueblo y el ideal histórico de la comunidad política”. Carlos Astrada. (1952). *La revolución existencialista. Hacia el humanismo de la libertad* (p. 186). Buenos Aires: Nuevo Destino.

122 Castoriadis agregaba: “Si es/son alguno/s quienes disponen en exclusiva de las informaciones y definen los criterios según los cuales se toma una determinada decisión, no es ya la colectividad quien decide, aunque formalmente ‘vote’. Esto significa que quienes deciden han de disponer de todas las informaciones pertinentes. Pero también que ellos puedan definir los criterios a partir de los cuales se decide. Y que dispongan, para hacer esto, de una formación más amplia...”. Cornelius Castoriadis, *op.cit.* (pp. 64-65).

vanguardias pretenden siempre “dirigir”) momentos de materialización social del cambio social, una de las características singulares de las instancias y núcleos de poder popular, tal como hemos señalado. Cuando los partidos y las vanguardias clásicos tuvieron la posibilidad de dirigir procesos de esta naturaleza, terminaron sustituyendo e instrumentando las instancias y núcleos de poder popular. Consideramos que en el marco de un proceso de transformación social, el protagonismo debe ser una prerrogativa de las instancias con capacidad de materializar esas transformaciones. Como se trata de un cambio que aspira a generalizarse en un marco amplio (los marcos nacionales, para empezar), y no de utopías de enclave, estas instancias y núcleos requerirán de estructuras movimientistas orgánicas, estructuras con arraigo territorial, capacidad articuladora y acción unitaria.

La izquierda por venir refleja un grado de acumulación de luchas, palabras, afectos e imaginación. Demuestra las limitaciones del sistema para organizar indefinidamente nuestras ganas. Significa el resurgimiento de un mínimo de poder colectivo (asentado en la recomposición de las relaciones solidarias), muy reacio a las mediaciones de la izquierda vieja. La mayoría de las organizaciones y aparatos de esta izquierda, hoy más que nunca, se identifican a partir de sus capacidades para estropear, de modos muy diversos, ese mínimo de poder colectivo y sus relaciones de reconocimiento. No asumen que la organización como saber exterior ha entrado en crisis, que muchos de sus presupuestos como el idealismo metodológico, la visión homeostática (resistencia a los cambios, tendencia al equilibrio de un sistema u organismo), la imperceptibilidad de la negatividad, su insistencia en los modelos supuestamente transhistóricos y transculturales devoran sus posibilidades.

Las nuevas prácticas y relaciones están fundando, como corresponde, sus objetos, símbolos y representaciones, un espacio que choca con la vieja izquierda, porque la interpela constantemente y la invita a repensarse, a abandonar sus fetiches y sus oficinas. Es vieja la izquierda vieja (y dogmática, insular e infecunda) porque

solo aspira a un terreno firme para sus mezquindades. Como todo moribundo, la vieja izquierda se divorcia del mundo.

Las actitudes de la vieja izquierda frente a la izquierda por venir son variadas. Está la cerrazón y la avaricia escrupulosa de los que quieren conservar sus fantasmas, sus puestos, sus liderazgos parroquiales o sus pequeños privilegios. Están los que aún no lograron desarrollar miradas “posnaturalistas”. Pero también están todos aquellos que se adhieren al lenguaje y a los planteos del poder popular en los mismos términos de la izquierda por venir pero acatando, paralelamente, todas las decisiones a contramano de sus horizontes y relegando al sujeto a un papel exterior. Este supremo desinterés respecto de las “afinidades electivas” hace que se apilen las disfuncionalidades en una larga serie. Por ejemplo: se reivindica la tradición crítica y heterodoxa, las corrientes humanistas; se invoca a figuras emblemáticas como Antonio Gramsci, Rosa Luxemburgo, José Carlos Mariátegui; se manifiesta una adhesión a la praxis del zapatismo, la Revolución Bolivariana de Venezuela; se asume la Revolución Cubana como credo, al mismo tiempo que se aboga por la construcción de promiscuos frentes antineoliberales, reincidiendo en la imposible escisión entre liberación nacional y socialismo, cuando no en abiertas estrategias social-liberales. La estampita milagrera de Ernesto Che Guevara –convertido en fetiche más que en mito– nunca falta.

Es común que se invoque el concepto de poder popular a medida que se desarrollan las relaciones que no lo construyen e incluso las que lo deconstruyen abiertamente. El poder popular (en sentido fuerte, no restringido) necesita de la socialización del poder y la toma de decisiones y no de su centralización. Sin bases autónomas, con capacidad de decisión, no puede existir poder popular. Una organización política que con rasgos elitistas se arroga la tutela y el control de las experiencias populares, que trabaja “para” y no “desde” ellas, no puede construir poder popular o síntesis políticas. Pero para la izquierda por venir, las transacciones con “la línea correcta” parecen improbables.

Un poder centralizado y burocratizado –privatizado– no puede ser nunca “popular”, por el contrario, refleja con exactitud la concepción de poder que impuso el capitalismo: el poder como dominio (sobre la naturaleza y sobre otros hombres), el poder como fin en sí mismo, poder que por lo tanto se acumula concentrándose y que se “autonomiza”. Es el poder descarado sobre otras personas. El poder popular verdadero es siempre poder orgánicamente socializado, vinculado al trabajo y a los lazos humanos. Es un poder para desestructurar la dominación.

CAPÍTULO 6: PODER POPULAR Y CLIENTELISMO POLÍTICO

... el lema básico de los políticos antidemocráticos es y fue siempre y por definición despolitización.

SLAVOJ ŽIŽEK

“Exis”

En Argentina, una función clave del poder popular, requisito para su desarrollo y su concreción, pasa por la erradicación de las prácticas clientelares. El clientelismo político suele definirse como una modalidad de intercambio de favores, bienes y servicios por votos. Las distintas escalas de líderes y dirigentes políticos, los “patrones” y sus “intermediarios de base”, es decir, los “punteros”, a partir del poder político y el manejo del aparato estatal, utilizan los recursos del Estado, por lo general por vía del aparato partidario, para generar “lealtades” políticas en sus diferentes manifestaciones, pero privilegiando siempre a una de ellas como la más preciada: el voto. Por cierto, el término “intercambio” suele ocultar las condiciones de asimetría y control jerárquico y vertical en las que se inscribe la relación. Los “clientes”, en efecto, tienen pocas opciones.

Si bien en nuestro país el clientelismo político reconoce antecedentes muy remotos, se extendió y se consolidó en la década de 1990, en el marco de un contexto caracterizado por la implementación de políticas neoliberales. Como hemos señalado en otro

trabajo¹²³, el clientelismo es mucho más que un simple modelo de intercambio de bienes y favores por apoyo político, o una “deformación” de las políticas sociales, como suele plantearse desde las visiones “técnicas y profesionales” de la gestión pública. Nosotros creemos que es una verdadera estrategia biopolítica, una estrategia de control y manipulación “posdisciplinaria” de las potencialidades de los seres humanos (en particular de las clases populares), que recurre a la gestión diferenciada de las desigualdades y a un conjunto de dispositivos de desubjetivación.

El clientelismo político deforma la democracia y pervierte su significado más profundo, el que está asociado a la participación popular articulada, activa, directa y creativa. Es también una estrategia de descuidadización. Fundamentalmente es una estrategia para la construcción de hegemonía con una dirección intelectual y moral de “baja intensidad” y de fácil retroalimentación.

Michel Foucault identificaba una forma de poder que denominaba “pastoral” que, a diferencia de la forma “política” del poder que se ejerce sobre sujetos civiles, se pone en práctica sobre individuos concretos, hombres y mujeres vivientes. Para Foucault, la forma política del poder resultaba insuficiente respecto de las necesidades de control planteadas por las sociedades modernas¹²⁴. La forma de poder pastoral, como técnica de gobierno asociada al Estado de bienestar, era perfectamente articulable a la forma política, por lo tanto resultaba eficaz. La forma pastoral es la que se encarga de velar por la seguridad y el bienestar del “rebaño”. Los agentes de esta forma (los “pastores”) están siempre alerta, atienden a las necesidades de supervivencia de un grupo: trabajo, alimento, asistencia médica. La crisis del Estado de bienestar, el avance del neoliberalismo, no pudo soslayar las funciones de forma pastoral, por el contrario, debió reeditarlas con nuevas peculiaridades. La acción del puntero, una especie de pastor envilecido,

123 Miguel Mazzeo. (2004) *Piqueteros. Notas para una tipología*. Buenos Aires: FISyP/Manuel Suárez Editor.

124 Michel Foucault. (1996) *¿Qué es la Ilustración?* (p. 34). Madrid: Las Ediciones de La Piqueta.

remite entonces a la actualización del ajuste entre el poder político y el poder pastoral.

De esta manera, el sistema se nutre de las asimetrías que produce. El clientelismo, también, pone en evidencia la necesidad que tienen los sectores hegemónicos (y el Estado) de articular la acumulación con un mínimo de cohesión social. Expresa, de este modo, tanto la hegemonía burguesa como la debilidad de las clases subalternas.

Como han sostenido Antonio Gramsci para las sociedades europeas más desarrolladas de su tiempo y Maurice Godelier¹²⁵ para los *baruya* de Nueva Guinea, el consentimiento es el momento más sólido del poder opresivo, mucho más que la fuerza. El poder solo se reproduce con el consentimiento de los que lo padecen. Pero este consentimiento no es “natural”, ni “automático”. Es tanto un producto histórico como una construcción social de la heteronomía (un *en-sí* permanente) de las clases subalternas y oprimidas y de la introyección de los valores de los dominadores que resultan del trabajo intermitente y rutinario del poder sobre las conciencias y los cuerpos. Por supuesto, la violencia ejercida de los modos más diversos, incluyendo la amenaza de violencia, contribuye.

Las mediaciones con los sectores populares que el Partido Justicialista (PJ) ha construido en los últimos veinte años se sostienen en las redes clientelares y en el patronazgo (canalización de los recursos estatales a través del aparato partidario). La direccionalidad de esta canalización es clave para entender el apoyo de una porción de las clases subalternas mientras que el peso de los acuerdos ideológicos y políticos es nulo. De ahí también la labilidad ideológica y política del PJ. Pero esto no niega el peso de algunas representaciones culturales de la “política” y lo “popular”, que tienen peso en las clases subalternas. La gestualidad política del

125 Maurice Godelier. (2004) Poder y lenguaje. Reflexiones sobre los paradigmas y las paradojas de la legitimidad de las relaciones de dominación y opresión. *Communications* (N.º 28), París, 1978. En: Mauricio F. Boivin, Ana Rosato y Victoria Arribas. *Constructores de otredad. Una introducción a la Antropología social y cultural*. Buenos Aires: Antropofagia.

puntero, sus recursos simbólicos, tienden a la identificación del dominado con el dominador, a generar un marco de pertenencia común ficticio. Aquí el puntero recurre a la manipulación de una identidad deteriorada, más “marginal” que “popular” o “plebeya”. No se trata de la eficacia de una simple traspolación de la identidad peronista clásica, un desajuste tal sería improbable, sino del carácter narcotizante de una identidad deteriorada que descompone las representaciones positivas vinculadas a la nación, al pueblo, la clase trabajadora, el núcleo familiar y los sujetos individuales. En algunos casos, sobre todo en los niveles más bajos de las estructuras políticas, este tipo de actitud no se basa en la mera táctica o en el puro esquema de poder, sino que el propio puntero está trabajado (conformado) por la misma identidad deteriorada.

De este modo el poder popular es también “poder hermenéutico”, poder de resignificación de símbolos. En forma paralela a su desarrollo, el poder popular va alterando el sistema de representaciones culturales sobre el que se asienta el clientelismo. Aporta así a la generación de una nueva identidad “popular”, o por los menos “plebeya”, que, por cierto, no está nada mal como momento inicial de la desactivación de la identificación de los oprimidos con las pautas culturales y los valores de los opresores, que a su vez es el punto de partida para conformación de sujetos políticos y la constitución de los trabajadores en clase para sí.

El clientelismo se asienta en la vulnerabilidad social, en el desarraigo, la carencia, la desinformación y en la precariedad y los reproduce como forma de perpetuar la posición del puntero y de los jefes políticos en todos los niveles. Para garantizar la no interferencia de los subalternos y los oprimidos en los procesos decisorios, para cancelar cualquier forma de expresión autónoma de parte del pueblo, para evitar cualquier acción orientada a exigir un derecho. De esta manera, la pobreza, el estado de supervivencia y la violencia horizontal tienden a interiorizarse y naturalizarse, tanto en quienes la producen y/o la gestionan, como en quienes la padecen. Los primeros asumen perfiles redentores y los segundos un estado de culpabilidad y “desempleabilidad” o “descartabilidad” congénita.

El discurso del clientelismo es performativo. Un discurso de la impotencia popular que pone el énfasis en la carencia y a la vez un discurso de la “vocación social” o “restitutiva” del puntero, los funcionarios y el Estado. Se trata de un discurso que construye estructuras de poder y que, al enmascararlas, refuerza las relaciones de dominación. Además, el puntero genera un grado de identificación con el pobre pero para “consagrar” la pobreza y evitar que esta se convierta en fermento de liberación. Este perfil del puntero es clave, puesto que elude el desprecio directo y obtura la insubordinación.

La necesidad extrema tiene escasas chances de ser una negación violenta generadora de praxis y se convierte en exis, que es adaptativa, inerte. La necesidad siempre es un límite para la libertad efectiva: angosta los espacios de acción y movimiento, estructura los procesos de la serialidad o la fragmentación, atrofia toda inteligencia de la esperanza y, con ella, las funciones aurales y utópicas. El clientelismo muestra la capacidad autorreproductiva del capitalismo en lo que se refiere a su comando político.

La opresión, la denigración, la negación de la dignidad, todo un conjunto de transacciones que atentan contra el reconocimiento de la dignidad de las clases subalternas, aparecen así como plenamente funcionales al poder de las élites políticas y de la clase dominante. Los instrumentos y recursos del Estado (las prendas de transacción) hacen al poder y el poder construye una relación asimétrica. Los punteros, patronos, jefes, también son los maestros del ritual. Ocupan la cúspide de las jerarquías simbólicas.

La “dinámica” del clientelismo podría graficarse del modo que sigue:

Te empobrezco para que me necesites. Te denigro para que acates mi autoridad y mis decisiones. Te deshumanizo para que me toleres. Te humillo para que no me cuestiones. Me abuso de tu miseria y de tu incertidumbre. Trato de no dejar ningún resquicio para tu indignación moral. Disminuyo al extremo la cognoscibilidad del mundo.

“Praxis”

¿Es posible la acción colectiva autónoma y la constitución de un sujeto de la emancipación en el marco de este círculo vicioso? ¿Se puede traspasar a la naturaleza la negatividad experimentada en la angustia sin pasar por la situación del trabajo? ¿Cómo se producen y reproducen los sujetos políticos conscientes y la subjetividad del cambio? ¿Existe alguna brecha? Muchos pondrán el acento en el desarrollo de las fuerzas productivas o en el trabajo de una conciencia exterior como la forma de exceder esta determinación. Pero nosotros preferimos pensar la ruptura, la superación de las condiciones objetivas a partir de la dinámica y la subjetividad que generan las luchas populares y las instancias de encuentro y diálogo de los subalternos. Una subjetividad política con imaginación y proyección que no puede ser jamás el resultado directo de esas condiciones. Hay que luchar. Hay que constituir espacios que hagan posible el florecimiento de un “nosotros” y que liberen el inmenso poder de la praxis de las clases subalternas.

Creemos más conveniente hacer hincapié en las experiencias comunitarias –espontáneas o instigadas por colectivos populares, por núcleos de activistas que asumen roles dialécticos– que permiten el mutuo reconocimiento de los sujetos; en los repertorios transmitidos por la memoria popular; en los aprendizajes culturales, en la voluntad militante “pueblocéntrica”, orientada a favorecer una conciencia que instale en las bases la posibilidad del cambio social a través de la acción colectiva.

Solo el “siervo” puede abrir el camino de la odisea, un camino con tres detenciones obligadas en las estaciones de la angustia, el servicio y el trabajo formativo.

Las experiencias desarrolladas por algunas organizaciones o agrupamientos del movimiento de trabajadores desocupados, como asimismo de los movimientos obrero, campesino y estudiantil, muestran la posibilidad de romper con este círculo vicioso y comenzar a transitar el camino de la desnaturalización de los preceptos y los roles instituidos por las clases dominantes. Un largo recorrido que va de la alienación a la identidad y que exige

el desarrollo de espacios de mutuo reconocimiento, espacios de diálogo y de reconstrucción de valores estructurados en torno a luchas reivindicativas, proyectos productivos, actividades lúdicas, culturales, comunitarias.

Desde la orfandad y la carencia de recursos, distintos colectivos populares han iniciado la tarea de reconstrucción de la capacidad de soñar, ya no el sueño de la huida del gueto, sino el sueño de la sociedad sin dominación y sin explotación. Junto a esta capacidad, otra da en paralelo sus primeros pasos, se trata de la capacidad de forjar una fuerza social y política emancipadora.

Estamos hablando de aquellos espacios que hacen posible la reapropiación reflexiva de la información y la modificación de las prácticas (dejan de ser autorreferenciales, comienzan a dar cuenta de lo "otro"); de aquellos espacios que devienen decisorios, autogestivos, horizontales y por lo tanto democráticos; que contrarrestan la incertidumbre cotidiana y favorecen procesos de construcción del sujeto colectivo con vocación de incidir en las políticas públicas, o llegado el caso, en el marco de otra relación de fuerzas, aplicarlas directamente. El poder decisorio de las clases subalternas, en todas las áreas, principalmente en la política, es poder popular.

En los barrios populares del Gran Buenos Aires y en el interior del país, la lucha por desarraigar el clientelismo y el patronazgo de la conciencia popular es un punto de partida ineludible para la construcción de poder popular. Porque las prácticas clientelares generan el temor a la organización y el miedo a la oposición y al disenso. Esto es más marcado en las regiones con economías poco diversificadas, con sociedades rígidas y jerárquicas, donde las alternativas de subsistencia por fuera del aparato del Estado son escasas.

En estos marcos, resulta evidente que no se puede construir nada que se asemeje al poder popular por fuera de situaciones antagónicas sustantivas (de clase). La transición del pobre como objeto de ayuda a sujeto colectivo de la transformación es, como todo proceso identitario, largo, complejo y no necesariamente lineal. Se trata de un proceso que exige la articulación de las formas de resistencia y de los núcleos de sociabilidad alternativa, incluso

las formas de poder local, con el desarrollo de un proyecto político autónomo. Un proyecto político de las clases subalternas a nivel nacional.

Por cierto, existen muchos planteos y agrupaciones que sugieren la posibilidad de construir poder popular sin confrontación, que consideran factible el desarrollo de lazos solidarios y de una sociabilidad alternativa a la del capital en marcos no antagónicos, en fin, que prescinden de la política. No se trata exclusivamente de aquellos que recurren al concepto de contrapoder o al de antipoder, sino también de muchos de los que reivindican el concepto de poder popular.

CAPÍTULO 7:

LA TRANSICIÓN Y LA AUTONOMÍA EN LA SINUOSA LÍNEA DE LA HISTORIA

Por una parte las masas populares, por la otra un fin situado más allá del orden social existente; por un lado la lucha cotidiana, y por el otro la revolución: tales son los términos de la contradicción dialéctica en la que se mueve el movimiento socialista.

ROSA LUXEMBURGO

Instituciones

Constatamos un conjunto de gestos extendidos en sectores de la militancia popular que se identifican con algunas manifestaciones de la denominada “izquierda autónoma”, entre otros: negar de plano la posibilidad de que la dirección sea organización y administración, asignarle a toda institucionalización un destino inexorable de mando y opresión (concebir todo proceso de institucionalización como negativo). Pero ocurre que aun una sociedad emancipada requiere de instituciones.

Consideramos que el problema de fondo radica en las limitaciones del tipo de institución más extendido que podemos llamar “predecible”. En el caso de las instituciones predecibles se sabe de antemano qué van a decir, qué van a hacer y cómo lo van a hacer porque revelan demasiado rápido y claramente sus propósitos. Se trata de instituciones de despolitización popular y reproducción

de la heteronomía de las clases subalternas. Instituciones basadas en vínculos verticales y/o en la representación. Cauces impropios para un caudal sublevado. Bretes a los que el pueblo es conducido por las clases dominantes para vaciar las calles y otras trincheras.

Paradójicamente, muchas veces, los gestos contrarios a los procesos de institucionalización apuntan a la construcción de instituciones en escala pequeña, de “comarcas sacralizadas” o “santuarios” político-sociales, por lo general con sujetos que se pretenden homogéneos y un sistema de significados compartidos. El “militante de la acción restringida” (en los términos de Alain Badiou) termina edificando el tipo limitado de institución. Estos pequeños espacios, donde acechan mundos paralizados, se destacan precisamente por su carácter predecible y reproductor de lo dado como totalidad y por su congénita incapacidad de interpelar críticamente la institucionalidad dominante.

No hay participación popular, ni autogobierno, ni autonomía sin instituciones. La autonomía de los movimientos sociales y las organizaciones populares solo podrá realizarse institucionalmente a través de la lucha y el conflicto. Entonces, para las clases subalternas la construcción de una nueva institucionalidad debería asumirse como una perspectiva estratégica, mucho más aún en el actual contexto estadolátrico que propone una revitalización de las instituciones decrepitas del populismo. Y aunque se trata de una propuesta inviable a largo plazo, no podemos negar su inocultable capacidad de desagregación de las organizaciones populares de base y su idoneidad de cara a la cooptación de algunas élites militantes, ya que instala un transformismo de baja intensidad que disipa algunas culpas. Para resistir en mejores condiciones estos embates, el campo popular necesita de instituciones autónomas de poder popular; instituciones sólidas, pero a la vez flexibles y biodegradables, que aseguren la continuidad y la acumulación de experiencias y el protagonismo del sujeto popular (no de ellas mismas), que sistematicen la praxis de las distintas organizaciones. En el caso de las clases subalternas, la solidez institucional se vincula a la

movilidad y a la creatividad para poner coordinadamente en juego las ventajas y los escasos recursos.

Las instituciones políticas de la izquierda deben evitar hipostasiarse y abandonar la costumbre de asumirse como la garantía del proceso revolucionario por encima de los sujetos colectivos forjados en los procesos populares. El siglo XX ha demostrado cuáles son las consecuencias de convicciones tan letales: la burocratización y el pragmatismo del poder, la autorreferencialidad, el quedar cada vez más chicas para los anhelos emancipatorios de los pueblos, la negación de toda dialéctica entre el movimiento popular y la construcción revolucionaria, una existencia difícil de justificar en función de la realización de la hegemonía de las clases subalternas y la producción colectiva de la revolución.

El autoritarismo, el verticalismo, el utilitarismo, la competitividad y, en general, tomar al prójimo como principio y medio de gobierno, suelen ser las formas más tradicionales de lo predecible, pero no son las únicas. Hay otras: la gestión de lo micro en las regiones marginales del sistema; la no distinción del momento de superación (proyecto) de las condiciones (circunstancias); el no reconocimiento ni la formalización de las estructuras mientras estas existen de hecho (estructuras invisibles) y por lo tanto no pueden ser identificadas, controladas o cambiadas por el colectivo; el culto por las soledades abstractas que no alteran la objetividad.

Es sumamente fácil asumir un punto de vista antiinstitucional y reivindicar la actividad insurgente; uno puede sentirse amparado por la historia que brinda gran cantidad de ejemplos de movimientos populares maniatados, tergiversados y hasta pervertidos por la institución (especialmente por los “partidos”). Pero preferimos problematizar un tanto la cuestión, planteando que la falta de un momento de institucionalización, la ausencia de espacios organizativos de carácter permanente, sirvió también para anular o para destruir al movimiento. La intermitencia de las luchas, la discontinuidad de la historia de las clases subalternas, son materias que no pueden soslayarse.

Como respuesta al jacobinismo-leninismo se propone, a veces, una mirada antidialéctica (y su correspondiente antipraxis) en relación con el Estado. Se lo concibe como instancia escindida de los procesos sociales, monolítica, incapaz de albergar alguna contradicción. El antiestatalismo principista niega la posibilidad de un Estado que, en el marco de una correlación de fuerzas favorable a las clases subalternas, de un avance significativo del proceso de construcción de una hegemonía popular, apunte el proceso de autoorganización popular y fortalezca los elementos comunitarios (o por lo menos no los debilite). Desde una postura principista se considera que el Estado solo pone piedras en el camino de la autonomía, que los dispositivos institucionales solo sirven para inmiscuirse en los movimientos con el fin de debilitarlos.

Como dijimos en un capítulo anterior, la ilusión estatal penetra la experiencia de lucha de manera a veces muy sutil e imperceptible, privilegiando aquellas confrontaciones que parecen contribuir a la conquista del poder estatal y dándoles un papel secundario a las formas de lucha que “no sirven” para la conquista del poder político. Ahora bien, la ilusión antiestatal es igual de peligrosa, porque puede afectar a las propias construcciones de base, al negarles la posibilidad de producir condiciones no constrictivas para sus intereses y permitirles, desde ese anclaje, saltar a otras condiciones aun más favorables, superando siempre lo dado, optimizando las condiciones para la realización colectiva, en un proceso de desinstitucionalización y reinstitucionalización constante. Las clases subalternas acceden a las fases superiores de las relaciones de fuerza a medida que se vuelven autónomas de las clases dominantes y consiguen la adhesión de otros grupos (aliados). Esto es, se vuelven autónomas de las clases dominantes a medida que destruyen espacios contrahegemónicos.

Consideramos que la producción de condiciones no constrictivas, y el proceso de tornarlas cada vez menos constrictivas, se condice perfectamente con la tarea exigible a un gobierno auténticamente popular (e incluso socialista). Decía Rosa Luxemburgo: “Hay algo que un gobierno socialista llegado al poder debe

hacer, adoptar medidas que sean coherentes con estos presupuestos fundamentales para una reforma socialista ulterior de las relaciones...”¹²⁶

La transformación radical de la sociedad es un proceso complejo, irregular y prolongado, no un acontecimiento repentino. Por lo tanto las clases subalternas están expuestas a las estrategias de integración del sistema y al conjunto de modalidades cooptativas y represivas del poder. Por eso es necesaria la “acumulación” de contrahegemonía.

La autonomía deviene imprescindible de cara al cambio social porque el sistema del capital no prepara a los hombres y a las mujeres para una forma de vida solidaria y cooperativa. Pero esta actividad autónoma, aunque objetivamente contrahegemónica, no logrará trascender su posición integrada a la sociedad capitalista (donde las instituciones están hechas para perpetuar la hegemonía de la clase dominante) si no apuesta a construir identidades masivas, herramientas de articulación y estrategias de poder.

La autonomía, pilar del poder popular, tiene carácter “estratégico”. Es el humus esencial e inicial. Pero no debemos confundirla con el autismo ni con la autorreferencialidad, ni tampoco debemos caer en las simplificaciones. La autonomía tiene diferentes niveles y dimensiones, incluso algunas contradictorias entre sí. Lo que significa, entre otras cosas, que pueden darse casos de consolidación de la autonomía a partir de alguna heteronomía. Y esto se puede percibir tanto en el plano puramente filosófico como en el práctico.

Hacia un programa autónomo de transición

Ya aprendimos, a golpes de desilusiones, que el cambio social, la revolución, no será consecuencia directa de las contradicciones objetivas entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción (y del consecuente derrumbe del capitalismo).

126 Rosa Luxemburgo. (2005). *Crítica de la Revolución Rusa* (p. 76). Buenos Aires: Quadrata.

Sabemos que la sociedad autorregulada no será jamás instaurada en forma repentina por un partido u otra organización. Hay que pensar la transición. Hay que pensar su cadencia, sus intensidades, sus herramientas. Reconocer sus arabescos. Aprender a habitarla sin el lastre de las parcialidades y los objetos efímeros.

Partimos de una definición muy básica de la transición: pasaje de un estado a otro, un concepto esencial de la dialéctica, ajeno a la lógica, vástago de la libertad histórica. Marx y Engels en *La ideología alemana* la definían como un movimiento real que anula y supera el estado de cosas existente y no un estado que debe implementarse, un ideal al que debe ajustarse la realidad. Por cierto, una definición nada compatible con la racionalidad instrumental. Asimismo, en la *Crítica al programa de Gotha*, Marx ponía el énfasis en la “salida” de una sociedad capitalista y no en el “desarrollo sobre bases propias” de una sociedad comunista. El concepto de transición solo en sus versiones más dogmáticas y deterministas puede significar la clausura de una “etapa” que habilita el pasaje mecánico o dirigido a otra (etapismo).

Coincidimos con Antonio Negri cuando, tomando como punto de referencia los análisis de Marx en los *Grundrisse*, identifica en ellos una noción de transición más exacta que las anteriores y que consiste en contradecir y descalabrar las determinaciones del capitalismo por parte del sujeto revolucionario. Negri considera que en la pugna contra el capitalismo, la lucha contra el trabajo (el rechazo al control del capital a través de la imposición del trabajo excedente) y los proyectos autodeterminados de la clase trabajadora tienen un rol fundamental. El sentido que le otorgamos a la transición no está muy lejos de esto. Remite a la categoría de praxis y tiene por lo tanto dimensiones sociales, económicas, políticas, ideológicas, culturales e internacionales. Una praxis que por su capacidad de soslayar el espíritu de la mercancía y de construir vínculos solidarios, inasimilables por la lógica del capital, prefigura una sociedad nueva en pequeña escala pero que aspira a la totalidad. Porque el capital ocupa la totalidad de la sociedad. Entonces, sin alterar las funciones, contenidos y relaciones de esa totalidad

–que incluyen al Estado y a la soberanía nacional– y sin fugar del pequeño corral de los empeños fortuitos e incommunicados, esos vínculos, esos proyectos autodeterminados no tienen destino.

Uno de los fundamentos de la micropolítica es la negación de la posibilidad de expresar y representar la realidad. La micropolítica padece de afasia. Desde el culto a la fragmentación la relación interpretativa con el mundo resulta siempre incompleta. Entonces se toma una parte de la realidad, lo más cercana posible al sentido común, y sobre ella se realiza un trabajo que consiste en exagerar al máximo su sentido. Luego se presenta ese fragmento de realidad desmedido como si fuera absolutamente toda la realidad.

El concepto de transición inspirado en la praxis remite tanto al pasaje de la “utopía” al “proyecto” como al tránsito de la micropolítica a la macropolítica, de la “representación” a la “expresión” y, como vimos, al desarrollo de una dinámica de autonomía en el marco de una dinámica de soberanía que la ampara a la vez que intenta subordinarla. En todos estos casos se trata de un camino dialéctico, que evidentemente no está exento de contradicciones, un trayecto en el cual los protagonistas son (devienen) sujetos. Un camino tal involucra el debate respecto de los tiempos, las secuencias y las alianzas que hagan posible la sociedad emancipada.

Pensamos en un concepto no rígido de la transición, un continuo de direcciones múltiples (no predeterminadas), no solo como cambio entre dos modos de producción o dos modos de dominación. Pensamos en términos de transición a partir del potencial y la proyección anticapitalista concreta de un conjunto de prácticas y experiencias desarrolladas por nuestro pueblo. Pensamos los modos de desarrollar ese potencial y alcanzar esa proyección. Pensamos los modos de contrarrestar todo lo que tiende a anularlas y a inhibirlas. No hay determinismos y no hay una teleología impuesta. Sobre todo, no hay etapismos, sino procesos contradictorios con límites imprecisos.

Cuando hablamos de transición no estamos pensando y actuando según las modalidades del neopopulismo y la centroizquierda, que procuran la resurrección de una vía desarrollista para

Nuestra América. Estamos pensando en una sucesión diferente que no contempla fatigar las instancias capitalistas intermedias para arribar al estadio superior socialista¹²⁷. No solo porque nuestra sucesión contempla otros marcos que exceden los nacionales, otros caminos, tiempos (varios tiempos superpuestos) y aliados, sino porque creemos que el socialismo como objetivo estratégico es incompatible con cualquier forma de etapismo. No se trata de dos caminos alternativos para la emancipación. Uno de ellos jamás podrá conducir a tal objetivo, entre otras cosas porque la condición burguesa no puede auspiciar el pasaje a estadios anticapitalistas y tampoco puede ser el sostén de políticas de soberanía y antiimperialistas. La consolidación del proyecto de la burguesía no puede rebasar el marco del capitalismo y jamás podrá acercarse a las clases subalternas a su objetivo estratégico. En este sentido, la unidad política de la izquierda en Nuestra América tiene un amplio campo potencial y a la vez límites muy precisos.

Por su parte, los planteos del autonomismo más ramplón poseen en estado subyacente, no decimos una teoría, pero sí algunas “hipótesis” en relación con la transición, incluso más normativas que las nuestras. Estos planteos sugieren que la nueva sociedad puede ser el fruto de la extensión de las relaciones sociales no asimilables a las lógicas del capital, de la dilatación del “contrapoder”. Simplemente hay que esperar que el contrapoder haga su paciente trabajo de disolución de los vínculos capitalistas, suponemos que comenzando por las organizaciones populares (dado que estas también los reproducen en alguna medida), hasta llegar a las instituciones burguesas, a las empresas, las corporaciones, las Fuerzas Armadas y los medios de comunicación del sistema.

Así, sin prisa pero sin pausa, hasta que el gran capital se convenza de la ventaja que importaría para la humanidad la adopción del socialismo y, finalmente, se autodisuelva. Una especie de

127 Esta idea de la transición al socialismo en Nuestra América ha sido expresada con claridad y desparpajo por intelectuales del tipo “recaderos de medicinas vencidas” como Heinz Dieterich. A decir verdad, esa “poción” siempre fue un embuste.

novela sin conflicto, donde el rechazo al trabajo va tejiendo una praxis constitutiva que genera un modo de producción que altera las relaciones sociales capitalistas y subordina al trabajo excedente. Todo, mientras el capital y las clases dominantes asisten pasivas a ese derrumbe. Una revolución inocente. Un cambio que puede llevar unos mil años, o más, ¿a quién le importa, verdad? La eternidad es justamente la ausencia de fines. Aquí pedimos perdón por nuestra inveterada tendencia al cortoplacismo, pero hay situaciones que merecen ser atendidas con cierta celeridad. Por supuesto, siempre es más fácil razonar teniendo a favor la eternidad, por eso Dios es Dios. En fin, la revolución como una descompostura progresiva y progresista del capitalismo. La idea de la autodestrucción del Imperio lleva al determinismo más cerrado, y a una política sin rupturas y sin sujeto.

También subyace una hipótesis sobre la transición en el planteo del antipoder (Holloway). El cambio social sería el resultado del rechazo al poder, de la huida del poder (y del Estado como su expresión más acabada). El antipoder, al igual que el contrapoder, no reconoce la dialéctica de la construcción del sujeto porque la subjetivación es de por sí un hecho de poder, y no toma en cuenta las relaciones intersubjetivas; parecería suponer que desde los puros objetos, desde el acopio de singularidades y desde la inmovilidad total se puede cambiar el mundo. El “poder hacer” (un concepto valioso que debemos incautar y expurgar de sus elementos más cándidos) se contrapone a la toma del poder pero también –y aquí se limita su alcance– a la construcción de poder (popular).

En la misma línea se inscriben las hipótesis inspiradas en la “fuga”, el “nomadismo” y el “rizoma”. También la hipótesis de las “grietas”. Se afirma que el sistema, más precisamente el tejido de la dominación, presenta grietas o fisuras (cosa indiscutible) y que la revolución consiste en el aprovechamiento y la ampliación de las mismas, pero se suele dejar de lado la cuestión de la articulación de los que trabajan en los intersticios y el proyecto común. Otro punto flojo es que no se toma en cuenta la capacidad del sistema para

regenerarse y sellar esas grietas, sobre todo cuando están aisladas (cuando no se intercomunican).

Una de las falencias más graves de este autonomismo ramplón y de algunas de las tesis del contrapoder y el antipoder consiste en no comprender los recursos variados y eficaces con los que cuenta la hegemonía de la clase dominante y en ignorar la riqueza de medios del capital (una forma de subestimarlos).

Dado que el capitalismo no será deshecho por decreto o reemplazado por un orden alternativo impuesto desde arriba, no está mal concebir el cambio social (o la revolución) como un proceso simultáneo entre la constitución de la nueva sociedad y el desmoronamiento del capital. Pero el problema se presenta cuando se piensa esa simultaneidad en términos de “coexistencia pacífica”. Como si la clase trabajadora pudiera desarrollar sus proyectos independientes, trabajar en pos de su autovalorización y conservar los espacios ganados por la destrucción de la dialéctica capitalista, desatendiendo el problema del Estado, del poder político y de la soberanía nacional (sobre todo en los países periféricos).

Los que plantean que la transición es un fetiche, blanden como alternativa la potencia abstracta del contrapoder como la respuesta para superar la postura defensiva del trabajo respecto del capital, para acabar con el poder del capital de expropiar el trabajo excedente, para acabar con la dominación del trabajo vivo por el trabajo muerto controlado por el capital, para resolver el problema de la administración de las cosas, la contradicción intelectual-manual, campo-ciudad, etcétera. ¿Quiénes son los fetichistas? El contrapoder, así concebido, se parece mucho a una verdad absoluta. Solo falta que los simples la conozcamos para que el cambio social “racional” y “justo” se ponga en marcha.

Muchos autonomistas ramplones se burlan del término “salto”, que para cualquier militante popular evoca la discusión sobre las formas y los ritmos de los cambios y los aspectos cualitativos o existenciales de la transición, y no tanto la conducta de los marsupiales (o didelfos) australianos. Tomamos el concepto de Marx, de Lenin, de Rosa Luxemburgo y también de Negri, quien sostenía hacia 1978, en

Marx más allá de Marx, que “el movimiento hacia delante por quiebres y saltos constituye una profundización de un elemento teórico en el pensamiento de Marx”¹²⁸. Negri también, en la obra citada, recurría al término “salto”, para referirse a la totalidad como forma no monolítica, sino como una multiplicidad de secuencias y, precisamente, de “saltos”. No estamos pensando específicamente en un “salto” épico, grandioso y definitivo, sino en infinitud de saltos más modestos que se retroalimentan al articularse, lo que nos propone un antes y un después desdibujado en el proceso del cambio social. El salto puede expresarse como “asalto parcial”, como desarrollo de una institucionalidad alternativa y periférica, como avance en la autogestión y el autogobierno, como develamiento de la posibilidad de otra sociedad y crítica de la sociedad capitalista. Muchos autonomistas ramplones parecen sugerir que se puede abolir la división del trabajo de un día para otro. ¡Como si los avances concretos y parciales que modifican la correlación de fuerzas no fueran importantes! ¡Como si esos avances no contribuyeran a la afirmación de los trabajadores como una fuerza autónoma!

Puede resultar necesario reconocer las posiciones de poder parcial de cara al logro de un impulso decisivo en el marco de un proceso revolucionario. Esa posición de poder parcial puede asumir la forma de un “gobierno popular”. Pero jamás debemos olvidar que lo medular de nuestra estrategia se basa en la lógica de las instancias y las formas que presagian la nueva sociedad. Nuestra estrategia consiste en la consolidación y expansión del poder popular autónomo, de las formas de autogobierno que preparen las bases de un no-Estado y en la movilización directa. De hecho, la aceptación de estos ejes es la clave para determinar el carácter “popular” de un gobierno.

128 Toni Negri. (2000). *Marx más allá de Marx. Nueve lecciones sobre los Grundrisse*. Buenos Aires: Edición digital: www.eco.utexas.edu. Traducción al castellano de la edición inglesa (Autonomedia, USA, 1991), traducida por Harry Cleaver, Michale Ryan y Mauricio Viano, de la obra publicada originalmente en francés (Christian Burgois, París, Francia, 1979), e italiano (Feltrinelli, Milán, Italia, 1979). Traducción de Eduardo Sadier. Revisión de Rubén Espinosa.

Consideramos que el fundamento de la nueva sociedad es “relacional”, por lo tanto creemos que las luchas y las construcciones populares prefigurativas, los espacios autodeterminados de las clases subalternas son un punto de partida insoslayable para que puedan consolidarse alguna vez como punto de llegada masivo (cambio global en los modos de relación societal). Solo insistimos en que no podemos dejar de tomar en cuenta que estas experiencias constructoras de “comunidad” se desenvuelven en un “ecosistema hostil”, siempre rodeadas de caníbales en ayunas (lo que obliga a múltiples intervenciones “exteriores”) que las niega como punto de llegada. El mismo Negri se encargó de destacar que en la historia del capitalismo han existido siempre dos sujetos.

Ni asalto de la fortaleza, ni rodeo para poner un pie en ella (el Estado). Pero tampoco hacer nuestro juego pensando que la fortaleza no trabaja en nosotros y contra nosotros. Esto, de alguna manera, ya lo plantearon los socialistas utópicos y no funcionó. Hablamos de contrahegemonía (que exige un amplio despliegue de recursos contrahegemónicos), es decir, de consolidar, desde las organizaciones populares, posiciones en múltiples territorios, incluso en los “ajenos”, en el campo institucionalizado (siempre y cuando sirvan para consolidar los propios de lucha y resistencia); transitar un camino dinámico donde la resolución de una contradicción abre otra más esencial. No colocamos al Estado como nuestro horizonte en el pensar-hacer la política. Aspiramos a otra forma colectiva, más cercana a la idea de “comunidad”, pero sabemos que el Estado está allí, atravesado. Queremos que la comunidad no sea el dinero.¹²⁹

El pasaje del régimen social actual a la sociedad igualitaria no puede ser directo, se imponen las mediaciones. Mediaciones que, en el marco de un proceso de radicalización que va proponiendo niveles de confrontación cada vez más agudos, tienen que ser

129 Marx decía que el dinero –valor de cambio “autonomizado”– es la “comunidad” del capital, la sustancia universal de la existencia de todos y al mismo tiempo el producto social de todos. Carlos Marx, *op.cit.* (p. 161).

necesariamente diversas, originales y no prescriptas. Es decir, no se trata de mediaciones extrínsecas, impuestas desde algún alrededor, sino de momentos dialécticos en un movimiento donde el resultado es, a su vez, punto de partida para un nuevo despliegue. Se trata de la “síntesis” asumiendo una potencialidad despejada.

El poder popular involucra un conjunto de formas de “mediación” que no “mediatiza” los objetivos finales, por el contrario, los hace inherentes a la mediación, los asimila como elementos constituyentes de las mismas. Así el poder popular instituye mediaciones que no postergan ninguna medida estratégica, que no retrasan ninguna lucha y que sirven para cabalgar de la mejor manera –con revolucionario pragmatismo– la tensión entre la negociación y la confrontación. El poder popular asume la necesidad de la actividad hegemónica extendida, deja planteada también la posibilidad de que las organizaciones de las clases subalternas puedan ser hegemónicas antes de asumir alguna responsabilidad en relación con el poder estatal o gubernamental.

Finalmente creemos, con Walter Benjamin, que ningún marxista y ningún hombre o mujer que trabaje en pos del cambio social –esto último lo agregamos nosotros– puede renunciar a la idea del “salto dialéctico”, que es hacer saltar el *continuum* de la historia, y al concepto de presente como transición.¹³⁰

¿Una teoría para la táctica o para la estrategia?

Una cosa es arremeter contra las limitaciones organizacionales de la izquierda tradicional (que a esta altura es casi como ensañarse con un espantajo, más allá de su persistencia) a la hora de deteriorar el modo del control metabólico social del capital y articular en la praxis concreta la negación de las lógicas del capital, y otra muy distinta, y para nosotros necesaria –porque sin ella no se sostiene lo primero– es la proposición de elementos de una dimensión positiva para una alternativa hegemónica. Muchos compañeros autonomistas se niegan de plano a la dimensión positiva. Así, al no asumir

130 Walter Benjamin, *op. cit.* (p. 188 y 189).

la tarea de unificar la esfera reproductiva material con la política, no corren riesgos, se conservan puros e inmaculados.

La reivindicación de las totalidades correspondientes a las sociedades primitivas, donde el principio de unidad no es externo, donde no existe un Uno escindido del cuerpo social para representarlo o encarnarlo, constituye un gesto romántico. Aun reconociendo los elementos relacionales y bioéticos de estas sociedades que deberían ser resignificados en aras de un ordenamiento más “humano”, lo cierto es que nuestro punto de partida (el grado de desarrollo de la sociedad capitalista) inhibe las potencialidades de las sociedades primitivas como contramodelo. De todos modos, la misma noción de poder popular (y la de socialismo, claro) rechaza la separación del poder político de la sociedad. Separación que implica una concentración del poder en pocas manos.

La opción por el socialismo ucrónico, por la comunidad auto-suficiente y aislada que proponen todos aquellos que hacen teoría de su desencanto, no exige respuestas y puede prescindir de las preguntas incómodas. Por ejemplo: ¿pueden las clases subalternas y oprimidas acabar con el régimen del capital sin una forma de representación estructurada y sin órganos de mediación, y por lo tanto diferenciados de las experiencias particularizadas? ¿Puede evitarse que esas formas de representación y esos órganos se autonomicen de las clases subalternas y oprimidas?

El lugar teórico-político del encerrado Augusto Blanqui, o del viejo León Tolstoi, es cómodo: no corre el riesgo de fracasar y de renacer. Sabe evitar las líneas difíciles, los caminos inciertos y sobre todo las encrucijadas. Nunca cae en contradicciones que desesperan, en el delirio. No rozan la angustia. Es un lugar teórico-político que nos incita a vivir lejos del propio tiempo, en una estación mineral, y que nos propone un futuro que no asedia nuestro presente. Se trata de una forma distendida de practicar el antiterminismo. Nosotros preferimos seguir la indicación de Walter Benjamin y saltar sobre el “heno de la urgencia”, para lo cual hay que superar el yo cartesiano que duda individualmente, por la duda colectiva.

Como decía Karl von Clausewitz, “es más simple establecer una teoría para la táctica que para la estrategia”¹³¹. Mucho más, decimos nosotros, cuando se trata de una estrategia que exige andar livianos de axiomas ininteligibles y pasar a la ofensiva dejándonos llevar por la dinámica que ella genera, enfrentándonos a los problemas que van surgiendo en el curso de la acción.

131 Karl von Clausewitz. (2004). *De la guerra* (p. 102). Buenos Aires: Libertador.

CAPÍTULO 8: REQUISITOS ESTRATÉGICOS

*Los agentes históricos, al conquistar su autoemancipación colectiva,
elegirán los rumbos y la forma de la nueva sociedad.*

FLORESTÁN FERNANDES

Miedo es dejar de sembrar por temor a los pájaros.

HENRY MILLER

I

No existe una fórmula general para el socialismo. No existen, ni es necesario ni bueno que existan, formas orgánicas absolutas (o programas) aplicables eficazmente a condiciones de tiempo y lugar distintas. El socialismo tiene tantos rostros como espacios y tiempos en los que germina con autenticidad, es decir, con raigambre, radicalidad y potencia emancipadora. Esta trilogía, a la que consideramos fundante de la autenticidad de todo proceso y proyecto que se asuma como socialista, también incluye una “fe” y una “mística”¹³² que constituyen su fuerza motriz.

132 Nos referimos a una “mística activa”, a una mística que contiene una voluntad de mimetismo (alimentada por la afectividad) con las y los de abajo. También nos referimos a una forma de conocimiento a partir del sentimiento.

El socialismo no puede dejar de asumir las fisonomías de las experiencias de las que se alimenta. Nos referimos a experiencias históricas en las que el pueblo trabajador, el pueblo oprimido, recreó porciones de mundo sin fines de dominio y explotación, desplegando territorios de liberación, con inevitables impurezas prácticas pero con una matriz de indeclinable dignidad. Nos parece inviable el socialismo sin vehemencia comunitaria. De lo contrario, el socialismo no es más que niebla y abstracción, utopía en el mal sentido del concepto.

Para evitar la niebla y la abstracción, para que rijan siempre el buen sentido de la utopía (la utopía realista, la utopía que no abjura de sus dimensiones “procedimentales”), las imágenes de la sociedad futura, –absolutamente necesarias en un proceso de emancipación– deben surgir de las praxis realmente existentes, actuales o pretéritas, es decir, de la proyección de las experiencias emancipatorias del pasado o del presente. De este modo, la utopía será la revelación de una realidad en camino, en marcha.

No existen modelos válidos universalmente ni puertos seguros para desembarcar. El socialismo no puede limitarse a expresiones puramente doctrinarias y teóricamente sistematizadas. La lucha de clases es capaz de destrozarse cualquier esquema. Cuando una buena experiencia de lucha y autoorganización popular es formalizada (es decir: comprimida en una fórmula, encarcelada en un modelo), se convierte en carne de dogmáticos y burócratas. Esa formalización, que hizo del socialismo un ideal pasivo y aspérrimo, por lo general, ha alimentado la ilusión de que el socialismo podía ser “donado” desde alguna tarima. Lo que constituye un verdadero sinsentido, un oxímoron. No debería existir jamás nada parecido a un “funcionario socialista”. El hombre y la mujer nuevos no serán jamás el producto de un ministerio. En el mejor de los casos, ese ministerio (ese Estado) podrá, según la correlación social de fuerzas, ayudar o combatir el proceso de producción de hombres y mujeres nuevos y nuevas.

El dogma (en sus diversas modalidades) siempre envilece las teorías de la liberación, clausura las preguntas, las dudas y las angustias, torna mediocres a los y las militantes populares. El

dogma crea además instituciones previsibles, instituciones que conspiran contra la “fe” y que nunca ayudan a comprender el carácter dinámico y desigual del proceso histórico.

Dogmáticos y burócratas viven en un mundo hosco y acromático regido por las formas (geométricas, sistematizadas). Esas formas muchas veces se materializan en rituales desprovistos de toda experiencia mística y en impertinencia estratégica. Dogmáticos y burócratas sacrifican el contenido en el altar de la forma, lo real en el altar de lo ideal, el particular concreto en el altar del universal abstracto. La praxis social, para dogmáticos y burócratas, es siempre una referencia vaga e incierta y hasta molesta, porque esa praxis suele rebasar límites y tentar a la locura. Por cierto, para los y las burócratas, lo formal se convierte en su propio contenido.

Por lo tanto, la discusión respecto de las posibles “vías” al socialismo puede resultar secundaria. Por otro lado, creemos que el socialismo es incompatible con las rigideces, las enunciaciones acrílicas y los rituales impostados que les puede imponer una “vía”. El socialismo siempre tiene que construir su propio camino, en terrenos sin huellas o con huellas apenas perceptibles que solo nos orientan por trechos cortos y discontinuos. La singularidad como episodio histórico es uno de sus signos más distintivos. Por lo tanto, debemos asumir que las zonas de indeterminación y las regiones inexploradas (que por lo general suelen ser bastante amplias) son consustanciales al socialismo. De allí la relevancia que le asignamos a la noción de apuesta en el marco de una estrategia socialista. Una identidad socialista (como expresión más alta de una identidad plebeya o popular, condensadora de sus atributos emancipatorios más relevantes) es siempre una identidad que se va construyendo hacia delante.

La vieja izquierda aborrece la indeterminación y pretende conjurarla con un arsenal reduccionista que mutila la totalidad de lo humano y la lleva a pasar por alto situaciones concretas en las que, a veces con ingredientes impuros, se cocina un deseo emancipador. Teme apostar, y no necesita hacerlo dado que tiene preestablecidos y tipificados todos los modos de operar, tiene el camino, y

es rígida e intransigente a la hora de determinar los modos de recorrerlo. Este pánico a lo indeterminado, en parte, hace de la fragmentación prácticamente un atributo del ser mismo de la izquierda.

Lo central, nos parece, es la cuestión de la vigencia del socialismo como posibilidad histórica concreta. Es decir: ¿cómo ser *en y por* la praxis transformadora? ¿Cómo ser *en y por* el cambio social? ¿Cómo desafiar al presente en pos de una proyección liberadora? ¿Qué aspectos debemos considerar a la hora de reformular la hipótesis socialista en nuestro tiempo? Estos interrogantes pueden officiar de guía básica para evitar dos concepciones del socialismo que suelen ser infructuosas: por un lado, la que lo presenta como praxis de reajuste o enmienda, por el otro, la que lo muestra como un sistema alternativo al capital pero en sentido “especular”. Si tuviésemos que presentar estas dos concepciones en términos escatológicos diríamos: intentar endulzar la mierda del capitalismo o pretender que esta sirva como insumo para la construcción de un orden supuestamente alternativo. Ninguna de las dos concepciones asume la tarea de recrear el mundo (de darle un nuevo sentido), de ahí su incompatibilidad de fondo con el socialismo.

Ahora bien, la cuestión de la vigencia histórica del socialismo y de su legitimidad cultural nos plantea una reflexión respecto de sus horizontes, posibilidades y requisitos. ¿Cuáles pueden llegar a ser los elementos imprescindibles para pensar una estrategia política socialista adecuada a nuestras condiciones históricas?

Al mismo tiempo, esta cuestión nos exige repensar todas las categorías políticas surgidas al calor de las experiencias históricas que intentaron la construcción del socialismo o que lo invocaron como horizonte, e incluso de aquellas experiencias –por lo general no tenidas en cuenta– que lo anticiparon “de hecho”, que lo abrigaron *in pectore*. La tarea de repensar estas categorías políticas nos lleva a reflexionar sobre los conceptos vinculados al socialismo que, en diferentes momentos históricos, lograron adquirir cierta estabilidad. Sin negar la relevancia teórico-práctica de un momento de “estabilización de los conceptos”, no queremos dejar de reivindicar un carácter efímero y transitorio para dicho momento, rechazando

toda idea que defienda, en forma abierta o solapada, la eternización del mismo.

La verdad nunca es fija y siempre es insuficiente¹³³. Es una vaga referencia en un océano inconmensurable. La izquierda, por lo general, comete el error de afinarla en instituciones y la convierte en dogma, instaurando el reino mediocre y abrumador, pero mecánico y cómodo, de la inacción y/o la insignificancia.

II

Lejos de cualquier esquematismo y de toda apelación a alguna “estructura mágica”, lejos de todo atajo cognoscitivo, lejos de cualquier pretensión de fijar algún pilar doctrinario, y con el solo fin de proponer algunos requisitos que consideramos indispensables como punto de partida, unas premisas y unos fundamentos muy generales y, sin dudas, flexibles, sostenemos que una estrategia socialista, y lo más importante: una conciencia socialista, requiere la conexión orgánica entre condiciones objetivas (incluyendo vínculos sociales) y luchas cotidianas anticipatorias, subjetividades emancipatorias y proyecto global. Dicho de otro modo: exige la articulación dialéctica (nunca mecánica) de tres instancias:

a. *Una praxis prefigurativa desarrollada por las clases subalternas y oprimidas*. Esta praxis remite a: sociedades en movimiento que albergan mundos con proyecciones poscapitalistas, realidades económicas¹³⁴, sociales y culturales autogobernantes, organismos potencialmente alternativos al poder burgués, organismos de contrapoder directo de los trabajadores, acciones e instituciones populares autónomas donde se despliega una sociabilidad alternativa a la del capital y con capacidad de fundar estructuras de rebelión y de identificar “aquí y ahora” el horizonte

133 Lo mismo ocurre con el método. El socialismo no debería asociarse a ninguna forma de fijismo metodológico.

134 Nos referimos al desarrollo de medios de producción alternativos: basados en la cooperación, la solidaridad, la igualdad, el respeto a la naturaleza, etcétera.

estratégico, afirmando, a partir de un grado de concreción en el epicentro de la vida cotidiana, la vigencia del socialismo.

La praxis prefigurativa –que no posterga la emancipación para un futuro incierto sino que la “anticipa”– también debe contemplar un abanico de luchas reivindicativas, el espectro de luchas orientadas a mejorar las condiciones de vida del pueblo: salarios y condiciones de trabajo, servicios sociales, infraestructura, hábitat, naturaleza, derechos civiles, derechos humanos en su sentido más extenso, etcétera. Prefigurar también es expandir (y tensionar) al máximo el campo democrático en el marco del Estado y del capitalismo; es poner en evidencia su límite con el fin de trascenderlo. El desarrollo de una institucionalidad propia no se contradice con las incursiones en una institucionalidad ajena con el fin de transformarla a partir de una radical democratización.

Creemos que no es del todo descabellado plantear la posibilidad de una institucionalidad propia (una institucionalidad autónoma respecto de la burguesía) que, al tiempo que confronta con algunas instituciones del sistema y pone en evidencia su perversión e inutilidad, pueda ir transformando a estas últimas, democratizándolas o simplemente desactivándolas como factores que atentan contra los procesos de socialización.

En líneas generales, las praxis prefigurativas remiten a espacios que están fuera del control de los dominadores, son los eslabones más débiles en la cadena de dominación.

La praxis prefigurativa es la experimentación y la vivencia del poder popular en primera persona. Es la democracia enraizada en cada ámbito de la sociedad civil popular, en cada lugar de producción y también –ocasionalmente– en el Estado; es la democracia que pugna por ser “más democracia”. Es el asalto a una porción del cielo o, como decía Gramsci, es la aceleración del porvenir. Es el punto de partida para pensar en un “programa general”. La praxis prefigurativa favorece el aprendizaje político de las clases subalternas y oprimidas. Favorece los procesos de autoeducación de las mismas.

La idea de que la mejor (o la única) forma de pensar-construir el socialismo exige el desarrollo de formas de anticipación concreta (prefiguración) es mucho más antigua de lo que usualmente se supone. Pero sucede que, en las últimas décadas, esta idea se ha fortalecido frente al fracaso de las experiencias revolucionarias del siglo XX que se propusieron la construcción del socialismo a partir del dueto partido-Estado, y que pensaron la revolución asumiendo como momento clave la toma del poder concebida bajo la figura del “asalto”. La estrategia prefigurativa, por el contrario, no reduce la revolución al momento estelar de la toma del poder y más que en un asalto piensa –gramscianamente– en un asedio. Es evidente que una estrategia prefigurativa remite a un particular régimen de transición al socialismo. Postula una praxis apta no solo para un período intermedio, sino para todo el recorrido, de punta a punta; rompe además con una linealidad temporal que escinde preparación de realización.

Está claro que una praxis prefigurativa contiene, en un plano básico y general, una “estrategia para vivir” o para “habitar el mundo”, incluso una estrategia para compartir el dolor que nos determina. Pero esas estrategias no siempre constituyen una praxis potencialmente prefigurativa. La capacidad de disputarle el mando a las clases dominantes y al Estado debe ser considerada a la hora de reconocer el carácter prefigurativo de espacios y prácticas.

b. *El desarrollo de una conciencia crítica y la politización masiva de las clases subalternas* que remite a: una radical ruptura con los valores dominantes (la depredación de la naturaleza, el consumismo, la competitividad, el racismo, el machismo, etcétera); la asunción colectiva de un horizonte simbólico y constructivo de emancipación (un horizonte simbólico que no sea cerrado ni inaccesible, como el que proponen las organizaciones de la izquierda dogmática); el despliegue de una subjetividad revolucionaria enraizada en tradiciones y experiencias nacional-populares, en las particularidades socioculturales de nuestro pueblo; a la expansión de una sociedad civil popular densa y orgánica,

poseedora de amplios saberes respecto de sus intereses; la articulación de los “núcleos de buen sentido” y los “momentos de verdad” que anidan en las clases subalternas con el proyecto socialista. Un movimiento revolucionario, antes que una organización o un conjunto de organizaciones, es un *ethos* vinculante, un “caldo de cultivo”, de alguna manera: una cultura. Es absolutamente necesario desarrollar una concepción general de la vida, diferente y alternativa a la de la burguesía.

La vieja izquierda, la izquierda dogmática, ha fracasado, o directamente no se ha preocupado por elaborar, desde abajo, una voluntad colectiva nacional-popular y una conciencia productora de fines (motores de la acción) que prefiguren idealmente el resultado real. La vieja izquierda tiende a minimizar la complejidad de las superestructuras de la sociedad civil popular y muchas veces desprecia a las expresiones múltiples y mestizas de la cultura plebeya y libertaria. Su método rara vez ha incluido la búsqueda de los saberes populares ocultos y el reconocimiento (y la justipreciación) de la experiencia conceptual histórica y vivencial de las clases subalternas y oprimidas. No ha tenido ni tiene en cuenta que toda política revolucionaria debe construir sus condiciones de posibilidad. ¿Cómo arraigar en espacios de la sociedad civil popular, en los espacios comunitarios, sin esa voluntad y esa conciencia?

De este modo, desentendiéndose de toda lucha por conquistar la hegemonía y la conducción “intelectual y moral” de la sociedad, la vieja izquierda hizo del socialismo una praxis reiterativa incapaz de producir nuevas realidades, un culto esotérico, una doctrina de capilla en lugar de una creación colectiva, una alternativa civilizatoria (sistemas de vida en armonía con la naturaleza, sistemas no consumistas ni competitivos) y una opción ética. Algo similar hizo con el marxismo: lo transfiguró en ideología, en doctrina, no supo proyectarlo dentro de la realidad que pretendía comprender/

transformar¹³⁵. De este modo la vieja izquierda reproduce el vacío intercultural que la separa de las clases subalternas y oprimidas.

Resulta fundamental fusionar la cultura popular con la política revolucionaria, lo tradicional con lo nuevo. Una hegemonía (una contrahegemonía) no puede ser pensada fuera de la cultura que pretende transformar, debe desarrollar un “sentido histórico”.

Las contradicciones “estructurales” del capitalismo, por más afiladas y catastróficas que sean, serán siempre insuficientes para gestar una alternativa sistémica. La praxis y el deseo de quienes se oponen al capitalismo y quieren construir una sociedad nueva, aunque no resuelvan todo por sí mismos, aunque no sean autosuficientes, resultan fundamentales. Praxis y deseo. El socialismo debe ser la actividad –¡y la opción!– consciente de muchos y muchas. Esto es: un proceso histórico intencional consciente. A nadie le gusta ingresar al paraíso a las patadas.

c. Unas retaguardias político-ideológicas que impulsen el desarrollo de las capacidades reflexivas, formadoras y articuladoras de la sociedad civil popular tras el objetivo de una obra constructiva, que eleven al plano de lo consciente la praxis espontánea, que aporten a la concreción de la utopía en cada instancia de la lucha de clases, que contribuyan a relevar el presentimiento de la época, que aporten hipótesis de lucha, visiones del mundo claras y sintéticas que sirvan para cambiar el mundo y para construir un sujeto político común. Esto es: núcleos militantes y activistas con vocación de enraizarse, con vocación de construir una fuerza política revolucionaria dentro del tejido social, una fuerza con imaginación creadora e inteligencia paciente, lejos de cualquier vocación por erigirse en “núcleo duro”.

135 Vale tener presente la recomendación de Terry Eagleton: “Un relato marxista tiene que mostrar la historia de las luchas de hombres y mujeres por liberarse de determinadas formas de explotación y opresión. Son luchas que no tienen nada de académicas, y olvidarlo corre por nuestra cuenta”. Terry Eagleton. (2013). *Marxismo y crítica literaria* (p. 31). Buenos Aires: Paidós.

Estas retaguardias pueden aportar al desarrollo de ideas y también pueden ofrecer un espacio apto para la sistematización de iniciativas y debates. Pueden contribuir a articular lo cotidiano con la utopía, la habitualidad con el movimiento, los procesos con el destino, el lenguaje simbólico con el lenguaje conceptual.

Estas retaguardias –factor dinámico y autoconsciente– pueden resultar vitales para sedimentar y ampliar los avances populares, para convertirlos en saberes emancipatorios y en cultura política popular, y son indispensables a la hora de confrontar con el sistema de dominación con cierta eficacia. También pueden jugar un papel importante en los momentos de reflujos, ofreciendo marcos de contención para la militancia popular, resistiendo como factores de radicalidad y usinas de subjetividades emancipatorias.

III

En la izquierda y en el conjunto de la militancia popular existe una fuerte tendencia a afincarse (y a acomodarse) en una instancia, sobrestimándola; y al mismo tiempo a negar, relegar, secundarizar o subordinar a las otras, muchas veces sin ahorro de arrogancias. Estas instancias también suelen ser concebidas a partir del establecimiento de prioridades ontológicas, de un orden jerárquico o en un sentido de causa-efecto. Estas tendencias y concepciones, por lo general, se han expresado en: intentos de elaborar un corporativismo de clase y de construir la utopía autogestionaria (“el socialismo en un solo barrio”), una idea taticista de la política, jacobinismo insurreccionalista, etcétera. Marcando los dos posturas extremas podemos decir: por un lado, el culto a la espontaneidad y a los “saberes particulares”, por el otro el sobredimensionamiento del rol del partido y de los “saberes universales”. Como puede apreciarse, nada que presente afinidades con un proyecto hegemónico (o contrahegemónico). De esta manera, los que debían ser instrumentos de emancipación de las clases subalternas y oprimidas se convirtieron en fines en sí mismos. La obcecada autosuficiencia clausura toda dialéctica y todo horizonte emancipador.

Las tres instancias conforman el espacio que hace posible el despliegue de una estrategia socialista y los actos constituyentes de poder popular. Insistimos: también hacen posible el desarrollo de una conciencia socialista (el socialismo no es un producto o una sustancia desprendidos “naturalmente” de la historia). Las tres instancias deberían ser pensadas en clave de intertextualidad, diálogo, imbricación, fusión; en clave de unidad en la praxis (unidad consciente, no abstracta ni formal). El poder popular deviene de una fructífera dialéctica entre estas tres instancias. Esa dialéctica fecundante crea el “punto central”, el “centro operador” que alimenta al socialismo como domicilio existencial y como proyecto. Ninguna instancia puede devenir determinante, “genética”, “redentora” o “catártica”, por sí sola. Por separado, se dispersan y se contradicen, se muerden la cola. En fin, se desguarnecen y se debilitan. Articuladas, se potencian y se despliegan, crean sentido conglomerante y pueden gestar las direcciones políticas más adecuadas y confiables (menos expuestas al sectarismo, al riesgo burocrático, al “polemismo aldeano” en torno a algún matiz y a las disputas feroces con los más cercanos).

Sin el desarrollo de una *praxis prefigurativa*, la política pretendidamente revolucionaria carece de sustento y de realismo, se torna superestructural, se condena a un eterno apelar a la representación, a la especialización, a la gestión, al dirigismo, al “politicismo práctico” (y a la generación de gobiernos de funcionarios). Es decir, la acción práctica corre el riesgo de reducirse a una disputa por espacios de poder en los marcos instituidos por el sistema. Lo que puede llevar a concebir el cambio social como una supresión del estrato dominante y no como construcción de una sociedad radicalmente diferente. Asimismo, la visión política se puede tornar estatista y se puede imponer una concepción del cambio social centrada en el impulso del Estado y en los “eslabones intermedios” puramente estatales. En lugar de impulsar “otra política”, se puede terminar promoviendo “otro politicismo”.

Asimismo, sin el desarrollo de una *praxis prefigurativa*, la reflexión teórica gira sobre el vacío, se desentiende de la práctica,

pierde contacto con su contenido. El pensamiento, por su parte, se puede tornar “aurático”, restringido a un grupo. Sin el desarrollo de una praxis prefigurativa se puede caer en el pragmatismo politicista, uno de los modos del funcionamiento burgués de la política.

La praxis prefigurativa remite a los espacios más significativos para la formación de autoconciencia, espacios que presentan al socialismo como una posibilidad concreta, como una fuerza seminal y no como una abstracción.

Sin praxis prefigurativa no es posible la asunción inmediata de las tareas socialistas en los marcos de la sociedad burguesa.

La praxis prefigurativa es la instancia en la que se materializa una perspectiva socialista. Es también la instancia desde la que puede proyectarse esa perspectiva. Es necesario encarnar modestos fragmentos de futuro para sostener una representación del futuro socialista.

Por lo tanto, sin praxis prefigurativa no se desarrollan las potencialidades políticas y culturales de nuestro pueblo y no aflora su deseo de comunión.

Sin praxis prefigurativa no hay verificación de los antagonismos sustanciales. Sin praxis prefigurativa no podemos vivir el mañana en las luchas y construcciones de hoy. Sin praxis prefigurativa el socialismo carece de sustancialidad histórica, no echa raíces. Sin praxis prefigurativa se hace difícil pensar en una revolución auténtica y profunda, es decir, gestada en el proceso histórico constituyente de una sociedad alternativa.

Sin el desarrollo de una conciencia crítica y una politización colectiva, sin el desarrollo de un horizonte simbólico (una cultura) que permita crear sentido emancipador, sin la creación de un “nosotros”, sin el reconocimiento de la función legitimadora de la conciencia, sin la convicción de que los subalternos pueden ser “dirigentes”, es decir, sin el desarrollo de una “conciencia de gobierno” en las clases subalternas, la prefiguración es solo potencial y por lo tanto abstracta. Sin las armas de la crítica, la acción

práctica puede terminar institucionalizada, absorbida por el sistema. Se trata de favorecer la autodeterminación de la clase en todos los planos. Sin conciencia crítica y politización colectiva no hay sentido (ni proyecto), y la memoria popular se torna infructífera, se le coartan al sujeto popular (que es ancho y diverso) sus capacidades de producción de subjetividad emancipatoria.

Sin el desarrollo de una conciencia crítica y una politización colectiva se padece el mal de la insuficiencia subjetiva, la política de izquierda no logra arraigar en la sensibilidad popular y se escinden saber y sentir, racionalidad y afectividad. De este modo se torna imposible que los procesos históricos protagonizados por las clases subalternas lleguen al punto de su maduración socialista; así, puede que las tareas socialistas asumidas en/por los espacios prefigurativos no se resuelvan nunca. Es posible también que se invoque a la prefiguración con el fin de construir murallas en el interior del pueblo (“hipocresía de la prefiguración”).

Sin una conciencia crítica y sin la politización colectiva de las clases subalternas y oprimidas, los espacios de autonomía y de autogobierno de las mismas no podrán sostenerse en el tiempo, no podrán articularse y menos aún generalizarse. ¿Acaso el socialismo no es el autogobierno generalizado? Sin proyecto no hay, no puede haber prefiguración.

Sin *retaguardias político-ideológicas* se corre el riesgo del corporativismo, el empirismo, el realismo ingenuo, el “apoliticismo práctico” y los destinos microscópicos; se dejan libradas al azar un conjunto de tareas que resultan clave para el desarrollo de un proceso de transformación. La dominación burguesa y la complejidad del mundo no pueden abarcarse y abordarse con las armas del empirismo. El empirismo suele ser un generador de incomprensión y de respuestas limitadas y parcelares, de liderazgos inmediatistas y monocordes; favorece además la absolutización de contradicciones singulares al tiempo que desdibuja las contradicciones más significativas. El empirismo hace de la militancia una forma

de confinamiento. Al mismo tiempo, la proyección de los espacios prefigurativos (las instancias de poder popular) exige iniciativas políticas.

Sin retaguardias político-ideológicas se corre el riesgo de no percibir “mundos” y posibilidades no previstas por la política y la cultura hegemónicas, incluso no previstas por la cultura de izquierda más codificada. Además, se puede caer en el apoliticismo de la militancia y del conjunto de la sociedad civil popular, que es otro modo del funcionamiento burgués de la política.

Sin retaguardias político-ideológicas los espacios prefigurativos, cuya convivencia con el sistema es siempre tensa e inestable, pueden conciliarse con la dominación burguesa. Si los espacios prefigurativos no se integran o se articulan con espacios políticos que planteen la transformación de la sociedad toda, pueden terminar aceptando las condiciones de existencia que les ofrece el sistema capitalista. Pueden conformarse con los objetivos transitorios o parcialmente realizables en los marcos del sistema. Así, su incompatibilidad con el sistema de dominación y su potencia política prefigurativa se consume gradualmente y pueden terminar restaurando el Estado.

Adolfo Sánchez Vázquez en su *Filosofía de la praxis* plateaba que no era posible mantener la “prefiguración ideal” en todo el recorrido de un proceso práctico, principalmente porque “la materia no se deja transformar pasivamente; hay algo como una resistencia de ella a dejar que su forma ceda sitio a otra; a una resistencia ser vencida...”¹³⁶

Sin retaguardias político-ideológicas se persiste en la condición subalterna (que, inclusive, termina siendo idealizada), el inmediatez se contrapone al proyecto histórico. Sin retaguardias político-ideológicas las experiencias de autogestión popular corren el riesgo de no exceder el campo de la infra-estructura (los medios de

136 Adolfo Sánchez Vázquez. (1980). *Filosofía de la praxis* (p. 305). México: Enlace/Grijalbo.

producción) y relegar a un segundo plano la lucha por la apropiación de los medios de poder. Sin retaguardias político-ideológicas hay pocas posibilidades de aprovechar las posiciones en el Estado que sirven para intensificar la lucha de clases contra la burguesía.

El politicismo y el apoliticismo prácticos son dos caras de una misma moneda, dos expresiones de la ideología burguesa y de los modos burgueses de la política.

En fin, el socialismo implica conjugar vivencia, intuición, sentimiento y proyección. Todos los momentos articulados constituyen su sentido más potente.

Por lo tanto, creemos que las intervenciones militantes que aportan efectivamente a un proceso emancipador son aquellas que apuestan a la articulación, o mejor: la “sincretismo” de los planos que hemos identificado.

A MODO DE CONCLUSIÓN

*¿Cuántas horas tenemos llenas de goce positivo,
de acción triunfante y resuelta?*

CHARLES BAUDELAIRE

El concepto político y social de poder popular no solo se ha reiterado en el discurso de una franja del activismo de izquierda, sino que rige prácticas y sirve para justificar posiciones políticas e ideológicas. Aunque claro, están aquellos que recurren a él como cliché. Creemos que en buena medida esto ocurrió porque el concepto está reflejando un conjunto de transformaciones y ambientes afectivos más amplios. A la vez, opera como agente de esas transformaciones.

En este sentido, el concepto de poder popular debe analizarse como el resultado de la combinación de un conjunto de experiencias históricas y, por lo tanto, como mensaje cifrado de las experiencias pretéritas del campo popular.

El concepto adquiere centralidad a la hora de perfilar nuevos regímenes emancipatorios. Como señalamos en las páginas precedentes, remite a las prácticas que crean realidades paralelas (y alternativas) que cuestionan la realidad como tal y ponen en evidencia un conjunto de ficciones construidas por el poder. De este modo, el poder popular alude a un conjunto de acciones que producen un grado de realidad que está ausente de la realidad, producen otra realidad intersubjetiva. Pero no se trata de una realidad paralela e

indiferente, por el contrario, ese grado de realidad creado, no representado, perturba y altera la realidad.

La rotunda materialidad de estas prácticas contrasta con la artificialidad promovida por el orden dominante. Estas prácticas rompen con el silencio de sentido. Revierten el proceso de degradación del pueblo resultante de la dominación de la burguesía. Favorecen la solidaridad y la iniciativa de las bases. Remiten a espacios que “constituyen”. Promueven la participación consciente del pueblo en el espacio público y por ende se contraponen a toda noción del cambio social auspiciado, motorizado desde alguna cúpula o élite. Son anticipaciones concretas de la nueva sociedad y no utopía hueca. Crean, en el marco de la vieja sociedad, las condiciones de posibilidad de la nueva y la realización efectiva de la voluntad de las clases subalternas y oprimidas (las condiciones objetivas de su propia eficacia). Crean las condiciones de posibilidad para la autodeterminación nacional por fuera del dominio imperial.

El poder popular, único poder liberador, “rescata” al sujeto popular de las múltiples alienaciones, contribuye a que las relaciones sociales no conspiren contra su humanidad, lucha para que el capital no la mediatice. El poder popular remite al ejercicio del poder sobre las condiciones sociales de existencia y al control efectivo y democrático de un orden social metabólico alternativo al capital. De esta manera, se propicia un cambio en las relaciones sociales “en camino”, “en marcha”, como la única forma de arribar a una “meta” con posibilidades de realizar el socialismo.

El poder popular es el poder social de los subalternos, principalmente un poder no estatal pero que en determinadas circunstancias históricas puede desarrollar espacios de “negociación horizontal” con el Estado, o directamente auspiciar experiencias alternativas de gestión estatal o de “gobierno popular”, cuya función principal, al decir de Engels, es preparar el terreno mediante victorias políticas.

El concepto de poder popular que asumimos tiene un gran poder de síntesis, posee la rara virtud de no escindir medios de fines,

movimiento de fines últimos, objeto de sujeto, teoría de práctica, socialismo de clases subalternas. El poder popular es tanto medio y camino para la liberación como fin último, deseo y proyecto. De esta manera, las construcciones regidas e inspiradas por las lógicas y horizontes del poder popular se erigen en ámbitos donde se hacen efectivas estas simultaneidades.

El poder popular no es una apoyatura o una ortopedia para las tareas menores o para la “gestión”, sino que es la base y la materia de la creación de nuevas relaciones sociales, la usina misma de la alteridad radical. En el marco de una experiencia genuina de poder popular la “construcción” nunca aparece disociada de la estrategia.

El poder popular realiza la inmanencia del fin último. En las construcciones sociales y políticas iluminadas por el poder popular el fin último deja de ser trascendente, se torna inmanente. El fin último aparece como realidad a alcanzar, pero una realidad abierta, colmada de encrucijadas, no como representación ideal ni abstracción. Se trata de una noción de fin último que no dice ni sabe qué camino hay que elegir.

No se trata solamente de construir organización popular a partir de los lineamientos que se pueden derivar de los fines últimos (objetivos), sino de descubrir y habitar en la sociedad actual las orientaciones con más “afinidades electivas”. La construcción de poder popular exige el conocimiento y la transformación práctica de las fuerzas que conducen a ese fin, como decía György Lukács.

De este modo, el poder popular supera algunas de las principales dificultades de las filosofías inmanentistas (de hecho el marxismo lo es), porque genera las condiciones para una unidad ideológica, porque rompe con las disociaciones entre dirigentes y masas. Gramsci señalaba que uno de los problemas de las filosofías inmanentistas se relacionaba con las dificultades a la hora de articular lo “alto” y lo “bajo”, los “intelectuales” y las “masas”.

Así, la unidad orgánica del campo popular se construye desde adentro.

Queda claro que no se puede abstraer el poder popular de la lucha de clases. Si el poder popular puede convertir lo trascendente

en inmanente, eso se debe a que la lucha de clases es, al mismo tiempo, objetivo y realización de los trabajadores. No hay escisión entre realidad social y posición de fines humana. El devenir consciente de las clases subalternas y oprimidas se realiza dentro de la sociedad, el único escenario posible.

El desarrollo de las capacidades y posibilidades del poder popular (un desarrollo que contiene su propia superación, que nunca trabaja en pos de inhibirla) genera respuestas del poder-dominación y contribuye a la modificación de las relaciones de fuerza, en los planos social, político y simbólico. La propia dinámica de la realidad social, la lucha de clases, le imprime dinamismo a la construcción del poder popular.

El horizonte de la “construcción” de poder popular nos permite eludir la espera interminable de las “condiciones óptimas” (objetivas y subjetivas según la vieja jerga), ya que favorece una praxis que crea esas condiciones mientras avanza en la concreción de los objetivos.

El poder popular es la realidad pequeña o grande, no importa tanto la escala a la hora de determinar sus propiedades esenciales, que alimenta la posibilidad histórica de una acción radical. A la vez, el suelo removido por la acción radical transforma las circunstancias y los agentes que poco a poco van asumiendo su protagonismo histórico.

Podemos concluir diciendo que el poder popular es potencia y logro, consolidación y avance, medio y fin, el soporte y la determinación de la situación revolucionaria. El poder popular expresa situaciones concretas (situaciones coexistentiales del sujeto popular alternativas al capital) y la vez está en trance de advenir, está siempre en perspectiva. Esta “dialéctica” del poder popular lo configura como un proceso transformador y hace que presente momentos nunca idénticos, lo que no quiere decir que sean aislados.

La sola acumulación del poder popular (y también su desacumulación) hace que las relaciones de fuerza, en el plano social y político, varíen, y que se planteen nuevas condiciones, nuevas tareas (y más complejas). La acumulación de poder popular

también exigirá intervenciones cada vez más significativas y riesgosas. En este sentido, las intervenciones en escalas más amplias, los cambios más globales (la asunción de porciones de poder estatal, por ejemplo), seguramente aparecerán como momentos necesarios tanto para conservar como para seguir desplegando el potencial liberador del poder popular.

El poder popular como proceso de acumulación y consolidación de fuerza social de los subalternos, como prefiguración de la nueva sociedad (a partir del desarrollo de relaciones sociales alternativas a las del capital), no se puede escindir de la lucha por el poder político.

La construcción de poder popular, finalmente, se configura como un desafío enorme para el campo popular: su socialización exige una preparación constante y la capacidad de dilucidar los nuevos contextos y encontrar la forma de excederlos. La profundización del poder popular se alía a la heterodoxia y, claro está, se contradice con cualquier forma de rigidez, dogmatismo y purismo. Su despliegue necesita de la invención política, la modificación integral de las reglas usualmente aceptadas y una mutación del pensar (la tarea de transformar el mundo impone la transformación del pensamiento).

Como el poder popular favorece los procesos de independencia y autoconocimiento de las clases subalternas, con su extensión tiende a desaparecer cualquier idea de fuerza ciega que rige las sociedades. Sirve así para superar el fatalismo existencial y la desesperanza que las clases dominantes inoculan en las subalternas.

El arquetipo del poder popular, la representación de su posibilidad óptima, nos plantea como requerimiento básico la integración o la articulación de:

1. Núcleos de construcción de comunidad, nexos sociales alternativos a los impuestos por el capital y una práctica de solidaridad efectiva. Focos donde se recompone el sujeto popular en las duras condiciones que impone un capitalismo que viene incrementando sus capacidades para la desintegración de los pueblos y la naturaleza. Se trata de ámbitos que deben estar atentos a las condiciones de

supervivencia del pueblo y favorecer el desarrollo de una economía solidaria y mercados alternativos a través de proyectos productivos y otras iniciativas.

2. Núcleos de construcción de superestructura. Lugares de elaboración de una visión del mundo y de valores propios de las clases subalternas opuestos a los instruidos por la clase dominante.
3. Núcleos de elaboración de un proyecto nacional que, como tales, funcionan como cajas de resonancia y focos de difusión política. Espacios para retomar la ofensiva en torno a un proyecto socialista.

En las clases subalternas y oprimidas anidan las potencias que las subordinan al capital pero también las que pugnan por liberarlas de esa dominación. El poder popular permite y es a la vez el despliegue de esa potencialidad liberadora. Ensayando una respuesta al interrogante de Baudelaire que preludia estas conclusiones provisionarias, podemos decir que el poder popular colma nuestras horas de goce positivo, de acción triunfante y resuelta.

EPÍLOGO:

REFLEXIONES SOBRE EL SUJETO, EL PODER Y LA ÉTICA

Las reflexiones que avanza Miguel Mazzeo sobre la construcción del poder popular, tanto en su obra anterior: *¿Qué (no) hacer? Apuntes para una crítica de los regímenes emancipatorios*, como en esta, *Introducción al poder popular (El sueño de una cosa)*, son contribuciones fundamentales para las tareas políticas pendientes del movimiento popular. Logra el autor exponer una visión crítica de los movimientos revolucionarios y elaborar conceptos que abren fecundas perspectivas para el trabajo político de liberación.

En este epílogo sumamos algunas reflexiones que se encuentran en la misma línea general.

Lo que ha venido sucediendo en nuestra sociedad, sobre todo a partir de la década del noventa, es la destrucción de la ética o del *ethos*, que, en un sentido etimológico, significa el refugio, el hábitat, la guarida, la naturaleza en la que vive el animal. Como nosotros, seres humanos "racionales", hemos roto con la naturaleza, aunque sigamos siendo seres naturales, no podemos vivir en esa naturaleza y por eso tenemos la necesidad de crear lo que nos dicen los filósofos, desde Aristóteles en adelante: una segunda naturaleza.

Esta segunda naturaleza es nuestra casa espiritual, es la ética, es nuestro *ethos*. Cuando se destruye esa casa nos destruimos nosotros. Porque la construcción de esa casa significa valores compartidos, claves mediante las cuales nos entendemos, leyes

que hacemos nosotros, estructuras y obligaciones que tenemos en común. Esto es toda nuestra cultura, nuestro arte, nuestro pensamiento. Cuando eso se viene abajo, nosotros nos venimos abajo. Pero no pasamos a la primera naturaleza. Por eso cuando se dice que esto es “la ley de la selva” se le hace un insulto a los animales, porque ellos tienen sus leyes, no están en lucha todos contra todos. Tienen sus “amores”, sus “odios”, sus “claves”, saben “entenderse”, pueden vivir en esa naturaleza, pero como nosotros ya no somos más seres puramente naturales, no podemos hacer lo mismo.

Cuando destruimos nuestra casa somos peores que ellos. Ahí sí es ya la lucha de todos contra todos, porque ahí ya no hay claves, ya no hay valores, todo vale, cualquier medio es lícito, la destrucción, el sadismo, la desaparición... El animal no hace desaparecer, no hace un plan de desapariciones. Eso lo hacemos nosotros cuando destruimos nuestra casa. Por lo tanto, acá hay una tarea fundamental que es, precisamente, reconstruir la ética. La ética no es la moralina, no es un sermón de “somos buenos” o “somos malos”, sino que la ética son los valores que nos permiten a nosotros ser personas, ser sujetos, convivir, realizarnos como sujetos.

Si nosotros destruimos esto, nos destruimos absolutamente como sujetos y rompemos la única posibilidad que tenemos de superar la objetualidad. El sujeto no se puede ver o palpar, porque no es mi cuerpo, mi cara, mis ojos, mis manos. Yo no veo sujetos. En todo caso veo cuerpos.

Para percibir al sujeto se tiene que producir una transformación. Esa transformación tiene, por lo menos, dos niveles: el acto de la creación y el del reconocimiento. El bebé comienza a luchar por su reconocimiento desde que sale del vientre materno y nos vuelve locos a todos porque quiere ser reconocido. Todos queremos ser reconocidos. Yo quiero ser reconocido por mis interlocutores, pero no como profesor, sino como sujeto, como quien soy. Quiero una relación de sujeto a sujeto, una relación personal. Esa única relación personal es la que me constituye como sujeto.

De manera que para que tenga lugar esa relación personal se necesita que yo rompa mi propia objetualidad y rompa la

objetualidad del otro, que yo perfore la objetualidad, o sea, lo objetivo que veo en él, para que aparezca el sujeto. Ese mutuo reconocimiento, precisamente, tiene consecuencias profundísimas en todos los niveles: en el ámbito de la pareja, en el de la amistad, en el nivel familiar, en el pedagógico, en el social, en el político, en el económico. Ser reconocido como sujeto por otro sujeto no es un acto intelectual, sino integral. Ahora, esa integridad está centrada plenamente en la práctica.

Ahí donde hay desocupación hay objetualización del sujeto, y en nuestra sociedad somos tratados como objetos, no como sujetos. Pero somos nosotros mismos quienes muchas veces nos dejamos tratar como objetos. Subjetualizarse es exponerse ante el otro, porque ser sujeto, además de reconocerse, reconocer y ser reconocido, es ponerse y es exponerse. El que no “se pone” no es completamente sujeto. El que deja que lo pongan es objeto. Ponerse, a su vez, es crearse, es hacerse. En otras palabras, no hay sujeto sino un “hacerse sujeto”, sin un sujetualizarse. Porque el sujeto no es algo estático como el objeto, sino que el sujeto es dinámico, es dialéctico, porque es lo que no es y no es lo que es.

Continuamente yo no soy lo que soy, porque si en algún momento fuese simplemente yo, nunca más dejaría de ser eso que soy en ese momento, es decir, sería un objeto. Continuamente dejo de ser lo que soy para ser otro o, en otras palabras, soy ciertamente yo en mi ser-otro. Pero continuamente soy yo en mi ser-otro, porque yo me hago yo en ese ser otro; pero para que esto sea así, tengo que ser realmente mi historia.

En otras palabras, soy mi “historizarme”, y esto significa ser mi memoria. No hay sujeto sin memoria porque nosotros somos nuestra historia. Si yo no me recuerdo, si yo me pierdo, me pierdo como sujeto, desaparezco como sujeto. Los sicoanalistas, cuando tratan a alguien que anda medio desquiciado, le empiezan a preguntar qué le pasó en la infancia. Porque un desquiciado siente que su historia está truncada y como está truncada su historia es el sujeto el que está truncado.

Pero esto no lo descubrió Sigmund Freud, esto ya lo sabían los brujos, los sabían los chamanes. Como ellos eran cosmológicos no partían de la historia individual sino de la historia cósmica. Cuando se presentaba uno de estos enfermos –que se pensaba que eran endemoniados o algo parecido– lo que hacían era recitarle los mitos cosmogónicos, los mitos del principio del mundo. ¿Por qué? Porque ellos intuían que había una fractura en él, en esa historia, por lo cual el sujeto se había fracturado y, por lo tanto, estaba enfermo. Para curarse debía recordar. Pero no recordar como quien recuerda cosas que pasaron, sino recordar una interiorización. Eso que pasó soy yo, porque yo soy ese que fui.

Pero en el sujeto colectivo ese que yo fui fue precisamente este pueblo o estos sectores sociales. Si yo no recuerdo precisamente esa historia, no puedo colaborar para reconstruir el sujeto social, el sujeto político que quiero.

Para que nos entendamos: cuando se construye la Nación argentina se escribe una historia, la escribe Bartolomé Mitre, la escribe Domingo Faustino Sarmiento. En esa historia se recuerda precisamente al sujeto que corresponde a esta Nación –es decir, los que estuvieron en contra no pueden recordar su historia, no deben recordarla, no tienen historia–; por eso, los vencidos no tienen historia, porque al no tener historia no son sujetos, al no ser sujetos son objetos, y por lo tanto, totalmente manipulables. Y fijémonos sobre lo que nos pasa en nuestra historia: todos hemos estudiado historia, ¿qué hemos estudiado de Artigas? ¿Sabemos acaso que es el primero que plantea lo de la reforma agraria, el que tiene realmente el sentido propio del pueblo, de la tierra? ¿Qué pensamos de Felipe Varela? Incluso en la zamba es el bandido, cuando en realidad su lucha consistió en oponerse a la guerra del Paraguay y luchar por la unidad americana.

Es decir, o no se recuerda o, si se lo hace, hay que reprimirlo, hay que denostarlo, porque son actos de bandidaje. Y por eso los 30 mil desaparecidos, pues son gérmenes malignos, apátridas, “delincuentes subversivos”. Son aquellos que ni siquiera existieron. Por eso la desaparición de las personas hay que verla como un proyecto

explícito de absoluto borrón de la memoria, como sostenía el dictador Jorge Rafael Videla: “No están, no tienen identidad, desaparecieron”. Entonces a esos “no hay que recordarlos”. El acto de recordarlos es un acto de reconstrucción de un sujeto, precisamente de este sujeto que nosotros queremos reconstruir en este proyecto de una sociedad nueva, de una sociedad liberada.

Además, en el recuerdo siempre es importante el símbolo de ese recuerdo. Los 30 mil son “30 mil”. A mí no me importan las matemáticas porque yo no sé realmente si son más o menos; podrían ser muchos más. Pero los 30 mil ya son el símbolo de un proyecto de sociedad, de pueblo, de país, como los 12 son el símbolo de un determinado proyecto.

¿Por qué los revolucionarios que desembarcaron en el Gramma, que se juntaron después que Fulgencio Batista los barre, son 12? ¿Se puede creer que realmente fueron 12 los guerrilleros que se reencontraron? No, esos 12 tienen que ver con los 12 apóstoles, tienen que ver con las 12 tribus. Pero ni las 12 tribus ni los 12 apóstoles fueron 12, porque basta con leer los textos y uno se da cuenta de que los números no dan, porque esas no son matemáticas cuantitativas, sino cualitativas, simbólicas. Ahí “los 12” representaban siempre un proyecto trascendente y eso es lo que han pasado a significar en nuestra cultura. Por eso Jesús, cuando instituye nuevamente su proyecto, que es el proyecto del Reino de Dios, que es el proyecto comunista, que se había instaurado en Israel en el 1.200 a. C., el proyecto de la confederación, se sube a un cerro para reproducir nuevamente el Sinaí y ahí elige a los 12 que no son los 12 apóstoles, sino que son “los 12”. Esos 12 significan *el* proyecto.

Para nosotros “los 30 mil” significan “el proyecto”. Como para los mapuches los 400 mil, que tampoco ellos saben si realmente son 400 mil; tal vez sean muchos más, no importa. Ya los 400 mil pasan a tener una significación. Ellos reconstruyen su sujeto como pueblo recordando a los 400 mil y cuando hablan de “los 400 mil” no están hablando solamente de ellos, sino que están hablando del proyecto del pueblo mapuche. Esto es fundamental para nosotros:

el reconstruir y reescribir nuestra historia; reescribirla desde los vencidos, reescribirla desde los luchadores.

Como decía también Antonio Gramsci: hay que partir del buen sentido que anida en el sentido común de la gente. Por eso el llamado es a “hacer juntos”, a ir con ellos aprendiendo de ellos y enseñándoles. Es decir, esto es dialéctico, nadie es solamente profesor ni solamente alumno, nunca nadie puede ser solamente padre o solamente madre, o solamente hijo o hija. Hay que potenciar que se realice la relación de sujeto a sujeto.

Ése debe ser el ideal: reconstruir las relaciones. Porque las otras relaciones, las jerárquicas, las relaciones entre dominador y dominado, el amo y el esclavo, no son categorías para designar relaciones intersubjetivas, sino objetuales. La relación por el mutuo reconocimiento siempre es una lucha por ser reconocido. Yo quiero ser reconocido y el otro también quiere serlo. Es la lucha por el reconocimiento. Parece que el que triunfa es el señor y el que pierde, el que se objetualiza, es el esclavo, es el siervo que termina definitivamente derrotado. Y, sin embargo, no es así.

¿Por qué? Porque la relación señor-siervo, dominador-dominado es una relación inhumana. Porque la lucha es por el mutuo reconocimiento, pero en la relación señor-siervo no puede haber mutuo reconocimiento, por lo cual el señor nunca puede ser reconocido como sujeto, sino solo como señor y ¿por quién?, por el que se ha objetualizado, es decir, por el súbdito y no por el otro sujeto. Además, el señor no supera el deseo animal. ¿Por qué? Porque no transforma la realidad con la que se alimenta, sino que esto lo hace el siervo. Entonces, el señor se queda en una etapa animal, mientras que el siervo es el que (mediante el trabajo) transforma, crea y se crea. Porque cuando hablo de trabajo no estoy hablando del trabajo en la fábrica simplemente, estoy hablando de la creatividad, y el ser humano no puede ser sujeto sin crear, sin crearse.

Ser sujeto es sujetualizarse permanentemente y esto es crear, que es al mismo tiempo crearse. Crear es crearse y crearse es crear. Entonces, la salida está por el lado del siervo, precisamente porque solamente lo popular, creando, transformando y reconociéndose

como sujeto, puede superar la relación señor-siervo. Y es esto, este tipo de relación histórica, lo hay que superar.

Nadie puede tener “la” verdad. No hay iluminados. Debemos escuchar a todos los que nos puedan decir algo. Estamos aprendiendo a escucharnos y esto es fundamental, porque aprender a escucharse es aprender a tener nuevas relaciones intersubjetivas que nos van transformando en nuevos sujetos y en una nueva sociedad.

El capitalismo es perverso de toda perversión en su misma estructura esencial porque pervierte el acto de la creación del sujeto. O sea, el sujeto se crea, se hace sujeto creando, y lo que crea el sujeto, precisamente, el capitalismo lo vuelve contra el sujeto que lo ha creado, lo transforma en capital.

El capital es el sujeto que se va desprendiendo cada vez más del acto de la creación y se transforma primero en capital financiero, capital especulativo y finalmente en capital virtual. Aquí ya estamos en presencia de un capital que “salta” de Hong Kong a Nueva York apretando simplemente unos botones. Aquí nos ponemos todos a temblar porque con esto ya no somos más sujetos, ya somos objetos, sometidos por este gran sujeto que hemos creado nosotros mismos. O sea, todos nuestros pueblos han alimentado a esta estructura del capitalismo por siglos.

Por eso hablar de la “humanización” del capital es como hablar del “hierro de madera”, es decir, el capital no se puede humanizar porque es inhumano por nacimiento, por esencia. Es cierto que puede ser más atroz o menos atroz. Se puede torturar las veinticuatro horas o solamente tres horas, pero lo que no se puede hacer es humanizar la tortura. Es lo mismo que humanizar el capital: no se puede. El capitalismo puede ser más salvaje o un poco menos salvaje, pero siempre es inhumano. Lo que pasa es que hoy se está llegando a situaciones extremas en las que los únicos paliativos se los está encontrando en los comedores comunitarios, la madre Teresa, la atención a los niños de la calle...

Todo esto es perverso porque es humillante. Lamentablemente hay que hacerlo porque es necesario: el niño abandonado a sus

fuerzas hoy tiene que vivir y si no podemos darle *hoy* ese chico no puede vivir. Pero esto es profundamente humillante. Lamentablemente, a pesar de lo que uno pueda admirar en la generosidad y la entrega de una madre Teresa de Calcuta, uno no puede menos que desconfiar automáticamente cuando ve que la “logia” (G-7) la pone como ejemplo. Claro, necesitarían más, necesitarían 100, 200, 500 mil madres Teresa para que vayan arreglando los tremendos desastres humanos que ellos mismos provocan con la promoción del capitalismo, para que les vayan curando los enfermos.

Hegel decía que solucionar el problema de la pobreza con limosna es humillante porque no se respeta al sujeto que se siente completamente humillado, y no se puede construir una sociedad sobre esos sentimientos. ¿Qué pasa con la desocupación? El desocupado es un ser al que han humillado completamente. Necesariamente tiene que ponerse de pie, como lo está haciendo, ¡porque tiene que reivindicarse como sujeto!

No es “simplemente” comer, aunque sea fundamental hacerlo, porque si uno no come, se muere. Se trata también de que uno sea capaz de crear sus propios medios de vida y así poder crearse a sí mismo. Esta posibilidad tiene que darla la sociedad. Un sistema que no la da es un sistema totalmente perverso. Eso es este sistema perverso y sin salida humana. Pero aun en este sistema nosotros hacemos espacios de creación. ¿Cómo? Tenemos que inventar. Yo, siempre que puedo, les agradezco públicamente a hijos porque nos dieron ese excelente medio que es el escrache. Esa es una invención, es descubrir algo nuevo. No existía y ellos lo inventaron. Hoy lo podemos aprovechar entre todos. Es un verdadero ejemplo de lo que hay que hacer: hay que inventar.

Pero para eso hay que conocer bien la realidad, debe estar siempre presente esta relación entre práctica y conciencia, entre práctica y teoría. No tenemos que tener miedo de pensar que todo esto es política. La política es la acción más noble del ser humano. Porque política es el acto de la creación, de la intersubjetividad, de la creación de los sujetos. Nosotros nos creamos políticamente. Ahora, tanto se ha destruido esto que hoy hablar de política es como

hablar de lo peor, es hablar de corrupción. Tenemos que recuperar la política, pero no solamente con discursos, sino fundamentalmente con la práctica y con la reflexión sobre la práctica.

No hay un solo proyecto, no hay un solo pensamiento. La globalización no es más que la universalización que han hecho las grandes corporaciones en este momento. Nosotros podemos hacer otra universalización. La historia nunca termina, precisamente porque es dialéctica. Siempre hay posibilidades, nosotros podemos cambiar esto y lo vamos a cambiar. Por eso hay que ver qué tenemos que hacer en este momento para reflexionar bien sobre esto. No es que hay condiciones objetivas por un lado y condiciones subjetivas por el otro. Esto siempre fue, es y será dialéctico. No hay objeto sin sujeto ni sujeto sin objeto. Las condiciones subjetivo-objetivas siempre están presentes. Por lo tanto, siempre se las puede cambiar.

El problema es ver bien en qué momento estamos y que es mejor empezar a cambiar en este momento. Así podemos plantearnos actos, acciones que podemos hacer y así ir creando potencia en el sujeto. Se va creando la propia estima del sujeto y el sujeto va viendo que se puede. Claro que se puede: ¡podemos! Pero eso tenemos que hacerlo ver, para nosotros mismos y para los demás, con acciones concretas. Ir avanzando en estas acciones concretas hasta poder conformar sujetos fuertes, poderosos, con capacidad de dialogar entre nosotros, e ir creando redes fuertes, cada vez más amplias, de manera de ir recomponiendo el gran movimiento popular-nacional.

RUBÉN DRI

Buenos Aires, 4 de marzo de 2007

Anexo:
Apuntes sobre la
Revolución Bolivariana

I. LA REVOLUCIÓN BOLIVARIANA Y EL PODER POPULAR¹³⁷

... la democracia es la lucha por la democracia, es decir, el movimiento mismo de las fuerzas sociales; es una lucha permanente, y hay que librarla aun contra el Estado surgido de la democracia. No hay democracia sin lucha contra el mismo Estado democrático, que tiende a consolidarse como un bloque, a afirmarse como una totalidad, a volverse monolítico y a instalarse sobre la sociedad de la que ha salido...

HENRI LEFEBVRE

... pero no estamos para perder tiempo, se trata de salvar la vida del planeta, se trata de salvar la especie humana cambiando el rumbo de la historia, desde aquí nosotros hemos levantado de nuevo la bandera del socialismo...

HUGO CHÁVEZ

Los caminos del discernimiento contra la detracción y el panegírico

La denominada Revolución Bolivariana que se desarrolla en Venezuela desde 1999 (tomando como acto preliminar la aprobación de la nueva Constitución, progresista aunque respetuosa del ordenamiento capitalista y de la democracia liberal) tal vez constituya el acontecimiento de composición de poder popular más

137 AAVV. (2006). *Venezuela: ¿la revolución por otros medios?* Buenos Aires: Dialektik.

importante de los últimos años, cercano a nosotros en aspectos que van más allá de lo geográfico y se relacionan con lo político, cultural, histórico y afectivo. Y lo es a pesar de sus contradicciones, sus paradojas más rotundas e indigeribles y su carácter inacabado. O lo es precisamente por todo esto.

Miro una fotografía tomada en una calle de Caracas. Sobre el blanco indeciso de un paredón reza una leyenda: "2005, año de la ofensiva del poder popular. Unidad, organización y desarrollo ideológico". Se trata de una campaña del gobierno... Me cuentan que en Caracas, la Policía Metropolitana (una unidad regional manejada por sectores de la oposición) se dedica a reprimir actos y movilizaciones del gobierno. ¿Un gobierno que tiende a consolidar la presencia en las calles de los movimientos populares, impugnando la cartilla de la gobernabilidad neoliberal? ¿Un gobierno en franco desacuerdo con la potencia del Estado? Asimismo me refieren que un inédito proceso de reformas y movilización social se ha puesto en marcha sin la intervención de una vanguardia orgánica. Colapsan todas las nociones sobre las modalidades de la racionalidad política producida por el Estado. Los sacrilegios se van apilando uno tras otro y se estremecen los polvorientos anaqueles de muchas bibliotecas. Se acrecienta la ineptitud de los viejos axiomas y los ortodoxos temen perder la virginidad. La dialéctica recobra su sentido más recóndito.

Si para ciertas inclinaciones a lo impecable, remisas a cualquier heterotopía, ya resulta de por sí arduo el discernimiento de los desarrollos históricos donde conviven las fuerzas que vienen de arriba con las que vienen de abajo, ¿qué decir cuando el arriba y el abajo se desquician, cuando esas topologías se desvirtúan?, ¿qué hacer cuando se entrecruzan fases de tensión, de divergencia, de complementariedad y de retroalimentación?

En Venezuela existen indicios de un pueblo que avanza sobre las superestructuras y de un Estado que acepta los mecanismos y las instancias establecidas por las organizaciones de base, un Estado que tolera el traspaso del poder de una institucionalidad burguesa a otra que no lo es (y cuya designación no podemos

arriesgar) e impulsa el desarrollo de una situación popular constituyente, en fin, de poder popular. Venezuela se muestra como un excéntrico caso donde el poder popular se consolida en combinación con las políticas del Estado, o se aprovecha de una “negociación horizontal” con una parte del mismo, y a medida que progresa el poder popular se debilita el Estado. ¿Un Estado contra su propio mito? ¿Un Estado conjurado por el Estado? ¿Un Estado que cava su propia fosa? ¿Hegemonía de las clases subalternas y desaparición del Estado? Entre Hugo Chávez Frías y las luchas y organizaciones populares se proyecta una dialéctica. En Venezuela un conjunto de indicios nos hablan de la existencia de condiciones para que las organizaciones populares extiendan su autonomía respecto de las clases dominantes (que, por cierto, es el grado de autonomía más anhelado por las clases subalternas), pero también –y esto es más discutible– en relación con el Estado.

Esta situación les ha planteado algunos dilemas a las organizaciones que basan sus planteos y acciones en las versiones más dogmáticas de los postulados del contrapoder. ¿Se puede decir que la experiencia venezolana frena el proceso de construcción de espacios de contrapoder? Estas organizaciones que promueven la militancia de acción restringida y que se autodefinen a partir su micropolítica, analizan la Revolución Bolivariana partiendo de las transacciones de su macropolítica. Dictaminan en bloque y desde estereotipos prefijados, sin prestar la más mínima atención a su dinámica. No toman en cuenta la falta de linealidad, y la evidencia de los puntos de inflexión que marcan una radicalización del proceso y la modificación de las conciencias: el golpe de Estado que derrocó a Chávez durante dos días, del 11 al 13 de abril de 2002 (que sin sutilezas y sin deseo de ocultar sus propósitos contrarrevolucionarios colocó en la presidencia a Pedro Carmona¹³⁸, uno de los principales ejecutivos de la asociación empresaria Fedecamaras), el sabotaje petrolero que paralizó a la industria del sector a fines de ese año y a comienzos del siguiente y el referendo de agosto de

138 Los gobiernos de los EE.UU. y El Salvador se apresuraron a reconocer a Carmona. Lo mismo hicieron reaccionarios y oportunistas de toda laya a nivel mundial.

2004. No toman en cuenta que cada paso dado en el sentido de la profundización del proceso hace estallar nuevas contradicciones.

El problema de fondo de estas concepciones es su dilatada incompetencia a la hora de conjugar la utopía con el proyecto. Ante las necesidades históricas (y concretas) de los pueblos, se aferran a la pureza de la utopía y se niegan al periplo incierto y contradictorio que impone el proyecto.

Vale aclarar que no es el caso del Proyecto Nuestra América-Movimiento 13 de abril (PNA-M13A) y en particular de uno de sus referentes más destacados, el ex viceministro Roland Denis, quien se define a favor de la idea del contrapoder, pero sin contraponerla a las “estrategias concretas y funcionales”, a la necesidad de generar de una nueva racionalidad del poder en tanto “gobierno de resistencia” por parte de las organizaciones populares, al desarrollo de los espacios y luchas prefigurativas, etcétera. De hecho, algunos de los fundamentos de PNA-M13A (integrado por movimientos sociales de indígenas, campesinos, obreros, por medios alternativos y educadores populares), como por ejemplo la noción de vanguardia colectiva, de socialismo revolucionario nuestroamericano, de lucha contrahegemónica, de poder popular; el programa de transición autónomo, multitudinario, popular y clasista de la revolución socialista y bolivariana, o la idea de que el Estado, sin ser determinante ni central, puede ayudar a la “materialización” y profundización del proceso de transición, más allá de alguna terminología que indiscutiblemente remite a Antonio Negri, puede espantar a unos cuantos de los seguidores argentinos del pensador italiano.¹³⁹

Es evidente que el intento de resignificar el concepto de contrapoder (como también ocurre con algunos conceptos de Gilles Deleuze) ha llevado a que algunas de las formulaciones de PNA-M13A y de Denis presenten contradicciones, la más importante tal vez: la recuperación de los planteos teóricos de Negri desde un emplazamiento que se asume como dialéctico (Negri ha hecho una

139 Roland Denis. Cuatro retos básicos del PNA-M13A. Recuperado el 15 de marzo de 2006 de: www.aporrea.org.

profesión de fe antidialéctica). Además, la articulación del concepto de contrapoder (aún resignificado) con el de hegemonía nos parece muy deficitaria, poco productiva, no lograda.

Por otra parte creemos que las “multitudes” no se llevan muy bien con los “sujetos populares conscientes y autoconstituidos”, con la “resistencia popular”, o con la idea de “articulación” o de “construcción de una voluntad colectiva”, menos aún con el objetivo de “unidad nacional”. Del mismo modo no se logra resolver la articulación entre el “árbol” y el “rizoma” y entre la “construcción” y la “fuga”.

La contradicción entre una posición dialéctica y otra antidia- léctica (en realidad una dialéctica desubjetivada, puro choque de objetos, que, por supuesto, no es dialéctica) plantea una contra- dicción de fondo en relación con la concepción del sujeto: entre una que lo exalta como agente histórico y otra que lo diluye, entre una que pone el acento en la intersubjetividad y otra que confronta objetos, entre las articulaciones del sujeto auspiciadas por proyectos comunes y el acopio azaroso de fragmentos. Supo- nemos que el devenir del proceso revolucionario, el protagonismo popular y la acumulación de contradicciones favorecerán los saltos que echen algo de luz sobre estos puntos oscuros. Pero, sobre todo, confiamos en que la disposición del PNA-M13A por patrocinar instancias claves para el desarrollo de una estrategia de poder popular y para una transición al socialismo (instancias “promo- toras de un programa autónomo de transición”, en los términos de la organización citada), como son los colectivos de trabajo revo- lucionario (CTR)¹⁴⁰, sirva para una resolución de esas contradic- ciones en función de los legítimos intereses populares.

140 El PNA-M13A concibe a los colectivos de trabajo revolucionario como “unidades básicas de la organización (...) una experiencia en micro de la ‘unidad en la diversidad’, de la ‘dirección colectiva’, de ejercicio de la ‘democracia de la calle’ y de la ‘autonomía de la clase’, de puesta en prác- tica de la metodología inverdecor (se investiga, se educa, se comunica, se organiza... se produce)...” Considera además que estos “deben funcionar como centros articuladores de la estrategia en su conjunto, siendo ellos mismos una especie de unidad más de ‘ese gobierno de la resistencia’...”. Roland Denis. Cuatro retos básicos del PNA-M13A, *op. cit.*

Algunos grupos (en realidad “tribus” o “nodos de una red existencial”) ácratas, situacionistas y trotskistas¹⁴¹ se caracterizan por la generación consciente de un abismo entre los principios canónicos y las prácticas cotidianas y, por lo tanto, por su falta de voluntad para colmar ese vacío que debe ser necesariamente una voluntad política.

En realidad, se trata de una estrategia para garantizar la pureza. Y como no están predispuestos a correr riesgos, prefieren tomar distancia y pensar que en Venezuela todo es pura retórica y que hay que llorar porque los movimientos populares han hipotecado su autonomía (¿cuál?, ¿en relación con qué?), se han integrado sumisamente a un modelo autoritario de dominación y han asumido la agenda del Estado postergando sus reivindicaciones históricas.

Los detractores “por izquierda”¹⁴² de la Revolución Bolivariana parten de una matriz liberal, formalista y procedimental para analizar los procesos históricos. Acercándose al estereotipo de los críticos de las desprolijidades de los procesos revolucionarios latinoamericanos, a los insoportables y oscilantes intérpretes de signos exteriores, a los que siempre tienen a mano un principio a priori para aplicarle a los hechos. De este modo no actúan para que los acontecimientos se desarrollen y fijen su significatividad y su relevancia. Niegan, además, la posibilidad de resignificar instituciones y simbologías y de ver como los hechos generan su propia dialéctica (el caso venezolano es muy esclarecedor en ambos aspectos).

No pueden reconocer que las medidas implementadas por Chávez (y el mismo Chávez) son insostenibles sin un pueblo con poder. Es más, se puede sostener que el proceso en Venezuela se

141 Insistimos en que se trata solo de “algunos” grupos. Colectivos políticos o culturales con estas filiaciones han desarrollado visiones y posiciones sumamente lúcidas, con las que, en líneas generales, estamos de acuerdo y con las que, en parte, nos identificamos. Como ejemplo sugiero ver las “Notas sobre la noción de ‘comunidad’ a propósito de *Dispersar el poder. Los movimientos como poderes antiestatales*”, el epílogo que el Colectivo Situaciones elaboró para el libro de Raúl Zibechi en febrero de 2006.

142 De los detractores “por derecha”, no hay mucho que decir: dicen y hacen lo que corresponde a una clase que sí sabe identificar y defender sus intereses estratégicos.

fue radicalizando (al igual que Chávez, por cierto) a medida que la lucha de clases se hizo más intensa, en el grado en que el poder del pueblo se incrementó en el marco de un proceso donde bases y gobierno, pueblo y por lo menos una parte del Estado se retroalimentaron positivamente. Se cumple así una vieja verdad: solo se puede movilizar a las masas para la defensa de sus intereses inmediatos, pero cuando se ponen en movimiento, sus horizontes se amplían, quieren más, quieren todo porque no tienen nada.

Pero ocurre muchas veces que los defensores de la Revolución Bolivariana son los que alimentan el estereotipo de los hiperautonomistas y la izquierda dogmática. El acriticismo y la mirada superficial del populismo y el reformismo en sus versiones remozadas atentan contra el futuro de la revolución venezolana. Lo mismo se puede decir del fanatismo cínico. No sirven el folklore latinoamericano y antiimperialista sin contenido clasista, la sobredosis de épica ambigua, la mística impostada de los oportunistas y el voyeurismo de los saltimbanquis intelectuales y políticos. Las huestes de pequeñoburgueses seducidos por el realismo mágico o el manierismo barroco muy poco pueden aportarle a la revolución.

Hay que precaverse de la seducción de la retórica antiimperialista. La diplomacia de Chávez, sin dejar de ser un elemento a tener en cuenta, no es definitoria del proceso sobre el que cabalga. En tiempos de la globalización pos neoliberal, las relaciones internacionales son notoriamente diferentes a las de la Guerra Fría y el mundo bipolar. De hecho, sectores de la burguesía (a nivel mundial) promueven la multipolaridad. Venezuela sigue haciendo buenos negocios con los EE.UU., paga la deuda y respeta sus compromisos con el FMI, mientras Chávez dice cosas terribles (y ciertas) sobre George W. Bush y el imperialismo norteamericano. De todos modos Wall Street entiende que Chávez no es el mejor "interlocutor" y que la Alianza Bolivariana para las Américas (ALBA), sin promover el socialismo continental, dista mucho de ser el escenario más atractivo para los EE.UU. y para importantes sectores de la burguesía local. Estamos frente a acciones disruptivas del ordenamiento

neoliberal, acciones que, más allá de sus restricciones, rompen la inercia y permiten pensar-hacer otra cosa.

En efecto, no se puede negar la existencia de una política que, a pesar de sus limitaciones, confronta con el poder de los EE.UU. y de sectores de las clases dominantes locales que impulsan prácticas desestabilizadoras (el golpe de abril de 2002 es un buen ejemplo). Pero se percibe una distancia entre la retórica nacionalista-socializante y las acciones concretas. La participación popular en la empresa Petróleos de Venezuela S. A. (Pdvs) es escasa, el proceso de nacionalización es limitado, etcétera. También se pueden destacar las limitaciones de la Ley de Tierras y Desarrollo Rural, y subrayar con justa aflicción todo lo que falta avanzar para que la lucha contra el latifundio sea efectiva. Incluso se puede anunciar –muchos lo hacen– que el general Velasco Alvarado en el Perú (1968-1975) o Salvador Allende en Chile (1970-1973) implementaron programas más radicales, hace más de treinta años, lo que instalaría a la Revolución Bolivariana un escalón (o varios) por debajo del “nacionalismo populista” y el “reformismo socialdemócrata”.

En fin, no faltan los datos incomunicados a la hora de restringir los alcances de la Revolución Bolivariana al desarrollo de una nueva matriz dentro del modelo de acumulación, a una distribución más equitativa de la renta petrolera, a un énfasis en la centralidad del Estado y al desarrollo de una “democracia social”.

Un proceso agitado y contradictorio

Pero ocurre que la Revolución Bolivariana ha desatado voluntades y fuerzas colectivas indómitas. Ha reconstruido una subjetividad que admite la chance de un cambio revolucionario. Adquiere, de esta manera, un enorme valor como referente popular en un contexto signado por la ausencia de los mismos o por el derrumbe de algunas ilusiones a partir del desarrollo de algunas experiencias recientes como la del Partido de los Trabajadores (PT) de Brasil, o el Frente Amplio (FA) del Uruguay, para mencionar las que en algún momento aparecieron como proyectos no orientados abiertamente a la renovación y consolidación de la dominación de clase burguesa.

Justamente por esto no mencionamos la experiencia de Nestor Kirchner y el Partido Justicialista (PJ) en la Argentina, orientada desde el comienzo, precisamente, a recomponer esa dominación seriamente deteriorada después de 2001, un típico ejercicio de salvataje.¹⁴³

Debemos tener presente además los términos relativos: desde nuestras condiciones (el medio ambiente conformista y resignado de la Argentina a mediados del año 2006) el caso de la Revolución Bolivariana constituye una experiencia de avanzada para la recuperación del horizonte socialista y una inspiración para dar los primeros pasos en pos del mismo.

Para el caso de la Revolución Bolivariana cabe la sugerencia del filósofo Immanuel Kant de no buscar en los grandes acontecimientos los signos rememorativos, demostrativos y los pronósticos del progreso, sino en los acontecimientos menos grandiosos y menos perceptibles. Acontecimientos de este tipo son los que rigen los procesos de configuración de los sujetos populares transformadores. La Revolución Bolivariana está en los barrios pobres. La revolución más auténtica es una revolución “aparte”. Si la

143 Las diferencias entre la Revolución Bolivariana y el gobierno de Nestor Kirchner son abismales en sus aspectos más esenciales: defensa de la soberanía nacional, posición frente a las clases dominantes, rol del gobierno en la lucha de clases, función de los aparatos partidarios, etcétera. Son presentes en los que anidan potencias de signos muy diversos. Comprendemos las necesidades prácticas de las “relaciones exteriores” (sabemos que no son expresión rigurosa de las políticas internas) pero no podemos dejar de lamentar el hecho de que, en Venezuela, oficialmente, se promueve una visión muy distorsionada del gobierno argentino. El sector “progresista” del kirchnerismo, tan proclive al costumbrismo, se identifica con la retórica y los aspectos más superficiales de la Revolución Bolivariana. Los que manipulan construcciones de base, disfrazan sus ambiciones personales, su conformismo y las prácticas clientelares con los ropajes del poder popular. Otros sectores, los más numerosos y poderosos, si no son excesivamente cínicos, recurren a su tradicional discurso burgués y reaccionario. Un proceso análogo al de Venezuela, aun considerando su elevado grado de contradicciones, no toleraría a los punteros del PJ y a los burócratas sindicales. Por el contrario, en la Argentina de Kirchner se los ve bastante sosegados.

Revolución Bolivariana llegara a coagular en una teoría revolucionaria, esta será, de seguro, una teoría sobre el poder popular.

Muchas cosas nos sugieren que en Venezuela hay algo que comenzó, y eso no es poco. Esto no significa que la consideremos como “modelo exitoso” y por lo tanto infalible inspirador teórico-político. Por el contrario, Venezuela solo puede servirnos como laboratorio donde se ensaya un camino original para la transformación y, en algunos aspectos más puntuales, como caso para la constatación práctica y la reafirmación de las concepciones teóricas que se derivan de los ensayos organizativos y de las luchas populares de los últimos años.

Se trata de una experiencia que, a diferencia de otras con las que suele emparentarse livianamente, ha instalado a nivel popular el debate sobre el socialismo. Muchas organizaciones que apoyan el proceso lo han revelado además como su objetivo estratégico. El mismo Chávez lo ha planteado. Aunque inicialmente con una carga muy alta de ambigüedad que sembraba duda –Pier Paolo Pasolini decía que nada es más resistente y sólido que la ambigüedad¹⁴⁴–, hay que reconocer que con el despliegue de la gestión de gobierno, con la forma de resolver las crisis más duras y con las acciones en sentido antiimperialista y anticapitalista y el decisivo protagonismo popular, el concepto se tornó más exacto. De esta manera sobrevino una certeza: el socialismo del siglo XXI, para ser socialismo verdadero (socialización de los medios de producción, democracia directa y autogobierno de pueblo), deberá ser definido por la praxis popular, no por el presidente y mucho menos por los funcionarios mediocres y reaccionarios que admiran a Felipe González y que aspiran a ser parte de una nueva élite de poder. Hay que tener en cuenta que en Venezuela, muchos de los grupos y partidos políticos que apoyan la Revolución Bolivariana funcionan como trincheras de las clases dominantes. A través de ellos, estas clases buscan mantener su poder. Es decir, buscan seguir siendo dirigentes. Son

144 Pier Paolo Pasolini. (1997). *Descripciones de descripciones* (p. 84), Barcelona: Península.

los sectores del gobierno que no toleran los “desbordes”. Pero también hay que considerar uno de los datos más categóricos de la Revolución Bolivariana: las clases subalternas tienden a liberarse de sus intermediaciones políticas tradicionales. Todo indica que han decidido protagonizar sus intereses, ellas mismas, en forma directa. Asimismo, existen sectores del gobierno (Chávez en particular) que asumen una actitud condescendiente frente a los “desbordes”, e incluso los alientan. Todo indica que la lucha de clases se ha intensificado en Venezuela.

La de Venezuela es una experiencia que, aunque abierta y con futuro incierto, presenta hoy una enorme potencialidad ya que alienta con su sola existencia un conjunto de luchas populares y antiimperialistas en todo el mundo y nos ofrece un modelo posible de transición, al que, va de suyo, habrá que adaptar a nuestras condiciones.

Venezuela nos propone un modelo de Estado de transición, democrático, nacional, popular (no populista). Modelo muy lejano al de la socialdemocracia alemana en tiempos de August Bebel y por lo tanto igualmente distante de las críticas de Federico Engels o Mijail Bakunin. La Revolución Bolivariana nos convoca a pensar-actuar en términos de transición, costumbre que había caído en desuso, categoría de arriesgada frecuentación. El pasaje de la necesidad a la libertad no se puede concebir como un acto único, abrupto y unidireccional. Existen mediaciones. Y existen porque el proceso de construcción del socialismo no se desarrolla en el vacío, sino en el marco de una determinada realidad histórica. La conciencia de amplios sectores que están protagonizando la revolución es auspiciosa: se ven a sí mismos transitando los primeros tramos de un proceso de construcción contrahegemónica.

La transición venezolana de seguro tuvo, tiene y tendrá brillos y opacidades. Jamás podrá ser lineal e incontaminada, dado de que se trata, nada más y nada menos, de salir del capitalismo, de su cultura totalizante, de sus lógicas que combinan la explotación, la dominación y la reproducción. Se trata de construir una visión latinoamericana del socialismo y un nuevo paradigma emancipador.

En Venezuela vemos como el Estado se construye como contradicción, como espacio de disputa y campo de batalla. Lo que se expresa en la desarticulación entre las políticas que impulsa Chávez y las que implementan los gobernadores y alcaldes o, en un plano aún más significativo, en la desarticulación y superposición de poderes. En parte, el Estado se modifica bajo el impulso de las reformas radicales, muchas de ellas promovidas por el mismo Presidente que juega en el proceso un rol clave, en el sentido de que él mismo es un artífice de la constitución o el señalamiento de las contradicciones (no se coloca encima de ellas para producir una apariencia de resolución). Saca los conflictos de los límites del orden establecido. Chávez no construye la “neutralidad” estatal típica de la dominación burguesa, Chávez no es un mediador, ¡incluso aparece como una garantía para la profundización del proceso! Solo desde una manía clasificatoria incontenible y con un arsenal tipológico severamente limitado se puede recurrir al concepto de “bonapartismo” para esta experiencia.¹⁴⁵

La Revolución Bolivariana sugiere la posibilidad de un “Estado democrático” a partir de la unidad histórica entre sociedad civil y sociedad política. Nos plantea la probabilidad de un Estado superable por una “sociedad regulada”.

Sin dudas, ese Estado contiene las tendencias opuestas al desenlace socialista del proceso, desenlace que se ve opacado y enmugrecido por la incidencia de una capa de intermediarios y comisionistas del poder, por la inserción de sectores de la burguesía venezolana que están interesados en preservar el carácter burgués de la tentativa en curso. El gobierno, pero en particular los partidos predominantes, distan mucho de ser el instrumento más adecuado para el pasaje de la sociedad civil a la sociedad “regulada”.

145 Consideramos que también es discutible la aplicación del concepto de “cesarismo” para el caso de la Revolución Bolivariana, aun recurriendo al tipo “progresivo” de cesarismo. Si bien la categoría gramsciana tiene connotaciones menos peyorativas que la de bonapartismo y si bien existen en Venezuela indicios que pueden justificar la utilización de la categoría “cesarismo progresivo”, creemos que, de todas formas, esta no se ajusta a la realidad.

En Venezuela acontecen circunstancias que tienen una doble faceta, como por ejemplo el hecho de asumir la defensa patriótica a partir de la construcción de brigadas de seguridad campesinas y de comités de defensa popular conjuntamente con las Fuerzas Armadas. Algo que suena insólito, más allá del perfil tan particular de las FF.AA. venezolanas (alejadas del clásico modelo de guardia pretoriana destinada a la contrainsurgencia) y del hecho de que el mismo Chávez provenga del seno de esa institución. También está el caso del programa de nacionalizaciones y de desarrollo autónomo y “soberano” de la economía. Aunque sean parciales y no sean socialistas, aunque no se pueda soslayar el beneficio obtenido por algunos sectores de la burguesía local, no se puede negar la relevancia de estas medidas en el marco de un proceso abierto y de acumulación de fuerzas por parte de las clases subalternas y oprimidas.

Es decir, en un contexto de esta naturaleza, las nacionalizaciones dentro de los límites “burgueses” y el capitalismo de Estado no lograrán cristalizarse. Dificilmente lo puedan hacer en el marco de estas relaciones de fuerza, con la política en las calles y el pueblo como protagonista y decidido constructor de una nueva hegemonía. Así, estas medidas¹⁴⁶, dada la serie y la pugna en la que se inscriben, pueden terminar siendo el paso previo de la profundización del proceso en un sentido anticapitalista. Solo la situación de la lucha de clases puede convertir al capitalismo de Estado en un índice de la transición al socialismo.

El Estado construido como contradicción refleja relaciones de fuerza y la situación de la lucha de clases y la lucha hegemónica. Por lo tanto, el Estado sirve como instrumento para apuntalar o directamente impulsar la organización desde abajo pero también para sabotear las mejores iniciativas, subordinando la participación popular, impulsado la direccionalidad arriba-abajo. El camino está allanado y es fascinante.

146 Hay que tener en cuenta que estas medidas, en el actual marco internacional, asumen casi un carácter de desafío.

El espejo de la historia

Más allá de las diferencias históricas, más allá de los treinta años que separan los procesos, la comparación con la experiencia del gobierno de la Unidad Popular (UP) en Chile entre 1970 y 1973 (la “vía chilena al socialismo”) puede resultar esclarecedora en muchos aspectos. Principalmente porque el Chile de la UP vale como antecedente histórico-teórico, ya que puso en discusión el vínculo entre un gobierno popular pluriclasista enmarcado en la legalidad burguesa y las instancias de poder popular.

A partir del accionar de un gobierno que toleró y auspició (aunque tardía, limitada y contradictoriamente) la construcción de organismos de clase por parte de los trabajadores y el pueblo, se puede plantear hoy el debate sobre la posibilidad de desarrollar organismos complementarios de un gobierno popular, pero autónomos y con proyecciones políticas que excedan los horizontes de ese gobierno y que incluso puedan servir para que este último amplíe sus miras.

El Chile de la UP despliega también las limitaciones del poder popular concebido como instancia complementaria de la gestión estatal. Nos muestra el escaso margen de maniobra de los organismos de poder popular (en sentido estricto de “participación” popular) confinados a tareas económicas y administrativas, como ocurrió en el caso de las Juntas de Abastecimiento y Precios (JAP), las “canastas populares”, los “almacenes del pueblo” o las “juntas de vecinos”. Estas formas fueron auspiciadas en Chile por el gobierno (por un sector de la UP). Hoy en Venezuela parece ocurrir algo similar. La Constitución Bolivariana patrocina este tipo de instancias.

No negamos la importancia de estos organismos de cara a una “gestión” que inspire la descentralización administrativa, la transferencia de alguna cuota de poder de “arriba hacia abajo”, la participación popular y el desarrollo sustentable. Más allá de sus limitaciones, estas formas del poder popular pueden contribuir a que las distintas comunidades se configuren como actores capacitados para resolver problemas y para estimular el desarrollo local. Pero la lección histórica chilena muestra que en los momentos en

que las clases dominantes pasan a la ofensiva, o cuando se produce un avance de la propiedad social, lo que se necesita son órganos de poder popular que asuman roles políticos. La profundización de un proceso de transformaciones, la decidida construcción del socialismo, los momentos más álgidos de la lucha de clases realzan las virtudes estratégicas de estos órganos y estos roles.

Lamentablemente, en Chile el golpe del 73 encontró a los comandos comunales y los cordones industriales¹⁴⁷ –los espacios de poder popular que desarrollaban funciones políticas y que por ende tenían una enorme potencialidad– en un estado embrionario.

En Chile, el reformismo de las direcciones de los principales partidos de izquierda (PS y PC) y la subordinación a los parámetros de la legalidad burguesa, obstaculizaron el desarrollo del movimiento popular. Por un lado, el gobierno de Allende aceptó el desarrollo de los cordones y los comandos; por el otro, sancionó, pocos meses antes del golpe, la Ley de Control de Armas que le permitió a las FF.AA. allanar fábricas, locales partidarios, empresas del Estado y “recuperar” armas que estaban en poder de los trabajadores.

A diferencia de la UP, parecería que la Revolución Bolivariana se alimenta de la dinámica popular, trabaja en una línea de acumulación de fuerzas y no reserva toda la política para el gobierno y

147 Sin entrar en detalles sobre sus antecedentes, podemos afirmar que los comandos comunales y los cordones industriales surgieron en Chile como respuesta al paro patronal realizado en octubre de 1972. Los primeros contaron con el auspicio decidido del Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) pero también fueron impulsados por la militancia de base del Partido Socialista. Se extendieron en las barriadas o “comunas” y fueron concebidos como instancias articuladoras de diferentes sectores sociales: pobladores, mapuches, estudiantes, etcétera. El MIR los concebía como los órganos que negaban el Estado burgués y anticipaban el nuevo Estado. En los cordones industriales participaban las bases obreras de los distintos partidos de izquierda y de la Central Única de Trabajadores (CUT) que cuestionaban el reformismo de sus dirigentes. Los cordones industriales eran autónomos, tanto de los partidos políticos como de la CUT. Señalaron las limitaciones de las luchas reivindicativas, asumieron tareas políticas y se plantearon el problema del poder, de esta manera se proyectaron como una experiencia que prefiguraba una nueva institucionalidad.

los partidos. Ahora bien, hay que tener presente que si esas dinámicas dejan de profundizarse, lo que sigue es el aislamiento. Para la experiencia bolivariana, el Chile de la UP aparece en el espejo de la historia.

La potencia del “abajo”

Al analizar la naturaleza de la Revolución Bolivariana, muchos intelectuales y militantes de izquierda dogmáticos, en su versión tradicional o hiperautonomista, han puesto el énfasis en el verticalismo, el dirigismo, el caudillismo, el narcisismo y el desenfreno espectacular de Chávez, en los perfiles pastorales (un tipo de vínculo pastor-rebaño) favorecidos desde el Estado. Se sostiene que en Venezuela, las distintas instancias de poder popular fueron concebidas como auxiliares del gobierno y como apéndices del Estado. Se reconoce la participación popular, pero se la explica partiendo de lo que el cristianismo griego llamaba *apatheia* (estado de obediencia). Se ha afirmado también que la Revolución Bolivariana solo puede cautivar a todos aquellos que abrigan alguna patriotería pública o inconfesa y principalmente a “los partidarios de la toma del poder”, cuando en realidad la experiencia marcha en un sentido contrario, al contraponer la revolución como “proceso” a la revolución como “asalto” y “destrucción” inmediata del aparato estatal.

Desde esta óptica se han descalificado las instancias como los círculos bolivarianos, la Coordinadora Simón Bolívar, las casas bolivarianas, las mesas de diálogo, las asambleas de ciudadanos, los consejos regionales y locales de planificación pública, las cooperativas, las alcaldías, los procesos de municipalización del poder popular. En el caso de los círculos bolivarianos, o de la Coordinadora Simón Bolívar, entre otros, la dependencia del Estado era evidente y hasta se podía percibir en la reproducción de un conjunto de formalismos (juramentos, etcétera). Su objetivo principal pasaba por el mejoramiento de la gestión estatal.

Se ha puesto el énfasis en las limitaciones y en los diversos modos en que estas instancias fueron mediatizadas por las élites burocráticas dejando de lado, tanto sus aptitudes (reales y potenciales) para socializar el poder, promover la cultura popular y la

politización de las clases subalternas, como los cuestionamientos a estas mediatizaciones de parte de un conjunto de organizaciones populares que no consideran al Estado como la suprema entidad y el exclusivo horizonte de la política.

Por lo general, se dejan de lado otras experiencias, menos mediadas, más autónomas, pero también auspiciadas por el Estado de un modo más indirecto. Tal es el caso de los colectivos barriales, instancias de poder local independientes, surgidas a partir de una crítica a la burocracia estatal y de la necesidad de romper con la dependiente Coordinadora Simón Bolívar. En este caso el poder local se ha planteado como momento necesario del poder popular, se ha redefinido el papel del Estado, se lo concibe subordinado a las decisiones de las bases. Además se proponen nuevas relaciones de poder, relaciones horizontales destinadas a socializar y multiplicar el poder popular y la autonomía. El Colectivo Alexis Vive propone el “empoderamiento” de la comunidad y el “socialismo desde de la base”. En la universidad promueven la “pedagogía de la insurgencia”.

Similar es el rango del Frente Nacional Campesino Ezequiel Zamora (FNCEZ), un desprendimiento autónomo de la más dependiente Coordinadora Agraria Nacional Ezequiel Zamora (Canez), constituida por un conjunto de cooperativas. El frente propone una lucha en dos planos de cara a la profundización del proceso de socialización del poder: contra el imperialismo y contra la burocracia reformista. En esta línea, exige la nacionalización de la banca y la democratización del Banco Central y de Pdvsa. En este caso, como en el anterior, no hay subordinación. Se concibe el Estado como un campo de disputa, se apuesta a la revolución en contra del reformismo, se promueve la superación del capitalismo, el desarrollo de un cooperativismo revolucionario de izquierda, la revolución agraria y la construcción del socialismo.

Otro buen ejemplo es el de los medios alternativos y comunitarios que, sin ser oficiales, reciben apoyo del gobierno sin condicionamientos. Junto a la Asociación Nacional de Medios Comunitarios Libres y Alternativos (ANMCLA), cabe destacar el papel de las radios comunitarias, la página de Aporrea y Radio Perola. Aquí hay que tener en cuenta que en Venezuela los grandes medios de

comunicación (que Chávez no clausuró, ni estatizó) son descarada y monóticamente reaccionarios. Un poco más que en otros sitios. Por lo tanto, su papel fue clave en el golpe de abril de 2002. La reacción popular que devolvió a Chávez al gobierno se organizó a partir de los medios alternativos y las formas de comunicación y generación de símbolos más primordiales. Ha sido caracterizada, con justicia, como una rebelión contra los grandes medios.¹⁴⁸

También cabe destacar el caso de la Unión Nacional de Trabajadores (UNT), un referente sindical combativo y clasista que nuclea a valiosos militantes de sindicatos y barrios, que se reivindica independiente del gobierno y el Estado y que apuesta a la construcción de un movimiento político amplio. Vale el contraste con la Confederación de Trabajadores de Venezuela (CTV), abiertamente proburguesa y proimperialista.

Tampoco podemos dejar de mencionar a los sindicatos de base, a organizaciones del movimiento indígena, movimiento de pobladores, movimiento minero, movimiento de empresas recuperadas, consejos comunales, comunidades nómades, comunidades y redes autogestionarias, las mesas situacionales, las experiencias de control obrero, las asambleas de barrios, las milicias populares e infinidad de pequeños colectivos populares y organizaciones de base.

Por último, merecen un párrafo especial los comités de tierra urbana (CTU), que “no en vano se han ido convirtiendo en la estructura más sólida y emblemática en la construcción de poder popular durante estos últimos años”¹⁴⁹. Los comités impulsan el autogobierno popular y favorecen el desarrollo de una territorialidad y de relaciones sociales alternativas a la del capital.

Por supuesto, también cuenta la praxis de los nuevos grupos políticos revolucionarios que, no sin contrasentidos y signos turbios, están tratando de dar forma a una organización adecuada a la construcción del poder popular y al desarrollo de un programa de transición autónomo. Estos grupos vienen bosquejando una

148 Raúl Zelik. (2004). *Venezuela más allá de Chávez. Crónicas sobre el “Proceso Bolivariano”*. Barcelona: Virus Editorial.

149 Roland Denis. *Rebelión en proceso. Dilemas del movimiento popular luego de la rebelión del 13 de abril, op. cit.* (p. 49-50).

dirección revolucionaria alejada de todo fundamento burgués y del leninismo tradicional.

En síntesis, la burocracia, las mediaciones existen pero también un importante desarrollo de las formas que tienden a eliminarlas. Como dijimos, en muchos críticos de la experiencia venezolana subyace la antigua exigencia de linealidad en relación con los procesos de transformación radical. Antes, la linealidad se concebía como el único camino hacia la toma del poder (y la dictadura del proletariado); ahora se la concibe como el único trayecto que conduce a la autonomía (y la destrucción del Estado). Pero siempre fue otra la cadencia de los pueblos en su andar histórico.

Sin enumerar las realizaciones económicas y sociales, sin hacer referencias a las formas de desvirtuar la coacción económica, sin hablar de los avances en salud, educación y en materia de derechos populares¹⁵⁰, preferimos destacar el proceso de politización y movilización popular (la revolución como la práctica cotidiana de cada uno y cada cual); la instrucción y la educación política del pueblo –una verdadera socialización ideológica y política de las clases subalternas en sentido contrahegemónico– en una línea abierta e ilimitada tendiente a profundizar las transformaciones (vale la comparación con el dominio de clase burgués pero también con la experiencia del socialismo real, siempre tendientes a conservar un orden); la puesta en evidencia de que el particularismo de las clases subalternas está en plena armonía con los intereses de la Nación; el auge de las iniciativas autogestionadas; los pasos dados en pos de corroer algunas estructuras de la sociedad capitalista; la existencia de un gobierno no comprometido con el capital y enfrentado a las

150 En este sentido cabe destacar la implementación nacional de las “misiones” (Misión Robinsón, Barrio Adentro, Ribas, etcétera), amplios programas sociales de educación, salud y alimentarios que llegan a todos los venezolanos e introducen mejoras concretas en las condiciones de vida de los trabajadores y los campesinos. Pero lo más destacable es que se desarrollan mecanismos a través de los cuales las masas se incorporan a la planificación y ejecución de las políticas sociales e inciden en la redistribución de la renta petrolera. Desde el punto de vista de una praxis transicional, las misiones pueden verse como un posible camino para la transformación del Estado heredado a través del desarrollo de un “Estado paralelo”, contenedor de otras relaciones sociales, de una potencia no estatal.

políticas imperialistas; un proceso “generoso” de reforma agraria (y esto no lo dice quien escribe, sino João Pedro Stédile, que conoce algo del asunto), etcétera.

También hay que destacar la existencia de una fuerza guerrillera que apoya al gobierno, las Fuerzas Bolivarianas de Liberación-Ejército Libertador (FBL-EL), que más allá de algunos contornos “clásicos”, no podía quedar al margen de tanta apostasía. Las FBL-EL proponen la construcción de poder popular y se consideran como parte de una vanguardia colectiva. Sugieren algo impensado para una organización guerrillera: reivindicar la autonomía de las organizaciones de masas y asumir como tarea la defensa (y no el control) de las posiciones de los movimientos sociales. No podemos evitar la asociación con las Fuerzas Armadas Peronistas y el Peronismo de la Base (FAP-PB) en la Argentina durante la primera mitad de la década del setenta, o con el actual Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN).

En fin, no se pueden negar las fisuras producidas en las estructuras de dominación y la evidencia de una acción gubernamental que no busca disciplinar a las masas. No se puede soslayar lo más importante y posiblemente lo menos visible: la alteración de las relaciones de poder a favor de los oprimidos.

Por otra parte, ¿cuál es la tarea que un gobierno auténticamente popular debe asumir? ¿Para qué sirve el poder político en manos del pueblo? Creemos, como Rosa Luxemburgo, que, principalmente, para impulsar medidas no contradictorias con los fundamentos de una sociedad socialista, para desarrollar políticas que presagien y allanen los cambios en las relaciones sociales y para afirmar los espacios donde estas relaciones se encuentran en acto y en potencia. Asignarle una tarea distinta a un gobierno popular implica concebir la revolución como un único “gran acto” y el socialismo como el resultado de un conjunto de decretos firmados por un gobierno “revolucionario”, o como el fruto de la voluntad de una vanguardia (por lo general, un partido revolucionario centralizado), o de la bancarrota del sistema o el suicidio de la burguesía.

Cuando desde las organizaciones que en la Argentina luchan por el poder popular se ensayan comparaciones con Venezuela,

por lo general, no se toma en cuenta la asincronía de los procesos de recomposición popular. En Venezuela, por un lado, se están planteando caminos de institucionalización del poder popular y las posibilidades de que sus diversas expresiones se conviertan en políticas concretas para la transformación del conjunto de la sociedad, mientras que por el otro se crean nuevas posibilidades para los poderes no estatales. Al mismo tiempo, se han resuelto un conjunto de problemas de coordinación estructural y de unificación simbólica. Nosotros –en Argentina– estamos aún muy lejos de esas posibilidades. Tenemos por delante un largo tiempo de construcción de poder no estatal, de verdadero poder popular, el único que garantiza un camino de emancipación, pero con aparatos estatales hostiles, inclinados a la cooptación de las organizaciones de base, a la corrupción de nuestros mejores cuadros y a un prolijo trabajo para aislarnos socialmente.

A diferencia de Venezuela, muchas organizaciones populares de la Argentina han sido conquistadas por (e integradas a) un proyecto de relegitimización de lo viejo que además no deja absolutamente nada fuera del Estado¹⁵¹. La potencia liberadora de estas organizaciones ha sido neutralizada y reencauzadas sus tendencias a la subordinación. La experiencia venezolana es un componente insoslayable para descifrar nuestra realidad. En última instancia la disposición al aprendizaje será una actitud mucho más productiva que la celebración de nuestras limitaciones, alimentada por la incommunicación egocéntrica.

151 En este aspecto se abre un debate en varios frentes: 1) contra todos aquellos que creen que se puede construir una nueva sociedad desde el aparato estatal (y vale aclarar que, como se deduce de este ensayo, nosotros no negamos las posibilidades de otros roles por parte del Estado, tendientes a apuntalar la construcción inexcusablemente extra estatal de lo nuevo); 2) contra los que creen que, si bien Kirchner no aspira a una nueva sociedad, “deja” espacios (en el Estado) desde los cuales se puede construir una alternativa o trabajar en pos de la radicalización del proceso (este es el argumento preferido por exizquierdistas y exmilitantes sociales de base devenidos en funcionarios o simplemente en empleados); 3) contra los que creen que el gobierno de Kirchner aspira a una nueva sociedad.

El análisis de clases, el análisis del conflicto entre capital, Estado y clases subalternas, siempre resulta clave a la hora de analizar un proceso histórico. Un análisis que bien comprendido se distingue por tomar en cuenta las tres fuentes de la dominación de clase: uno material (el control de los medios de producción), otro político (el Estado, medios de administración y coerción) y el último, el ideológico (medios de consenso)¹⁵². La identificación de estos diversos planos en la estructura de dominación introduce la posibilidad de los desequilibrios.

Hay que explicar por qué y cómo apoyan a Hugo Chávez los que lo apoyan y por qué y cómo se oponen a Chávez los que se oponen. Asimismo, debemos tratar de comprender la nueva personalidad que Chávez recibió del pueblo venezolano. ¿Se puede afirmar que Chávez es un dirigente separado del agente histórico? ¿Acaso Chávez actúa desde fuera de la historia? ¿Existe en el proceso venezolano una adaptación del sujeto popular a las condiciones del objeto (burocracia gubernamental)? ¿No será más correcto pensar el gobierno popular en Venezuela como expresión del grado de acumulación política logrado por el pueblo? ¿Cuánto puede llegar a desvirtuar el proceso la sublimación de la figura de Chávez?

Los avances más recientes de la Revolución Bolivariana no pueden desligarse de un proceso que necesariamente discurre por las siguientes estaciones: organización de base –debate–, toma de decisiones conjunta –acción–, protagonismo –autoafirmación del sujeto popular–, herramientas comunes. No pueden desligarse de la construcción de poder popular y de un conjunto de signos que revelan las potencialidades del pueblo organizado.

¿Riesgos? Muchos y grandes: los peligros profesionales del poder y de la autonomización de las representaciones, una eventual subordinación de los mejores cuadros a la gestión de un capitalismo estatal, la posibilidad de que las estructuras institucionales pierdan su carácter accesorio, el realismo cínico de una revolución

152 Ralph Miliband. (1991). Análisis de clases. En: Anthony Giddens, Jonathan Turner y otros. *La teoría social hoy* (pp. 418-444). México: Alianza.

a medias que se estanca, la revolución hecha espectáculo y rutina, la frustración de las expectativas, las estrategias que diluyen y matizan las contradicciones, etcétera. Pero lo que no asume riesgos termina impotente y arrastrado.

Los críticos más puristas argumentan que el decurso venezolano carece de fisuras. Por suerte, esto está muy lejos de ser verdad. En Venezuela florecen los disloques y todo parece poseer la aptitud de descoyuntarse. En las grietas dispares de su devenir acecha la burguesía, arraigan los proyectos populistas remozados y otros estupefacientes, pero también los propósitos de todos aquellos que sospechan que los sueños de liberación no podrán realizarse jamás en los marcos de una democracia capitalista y, por lo tanto, aspiran a construir el socialismo más sincero y quieren empezar sin dilaciones.

Uno de los aspectos más maravillosos de la Revolución Bolivariana es que nadie puede decir a ciencia cierta qué dirección tomará el proceso, qué nuevo campo de experiencias posibles abrirá, o cuál es la fecha aproximada de su caducidad. Los augurios (siempre horribles) de aquellos que solo pueden ver realidades estáticas desde estereotipos rígidos¹⁵³ y de los que hacían sueños sin destino, hoy no cuentan. Aunque la historia, derrota mediante, les dé la razón (la más triste e incompetente de las razones, por cierto), no se podrá negar jamás la existencia de un contexto social y político que se acerca al apogeo de la vida y de la acción y ofrece la posibilidad objetiva de que un pueblo consciente, unido y ¿armado?¹⁵⁴ labre su propio destino.

153 Algunos militantes de la izquierda más rancia y minusválida, parafraseando a León Trotsky, han destacado con énfasis algebraico que el problema de la revolución en Venezuela (como en el resto del mundo, claro) se vincula al desarrollo de tres condiciones básicas: un partido, un partido y un partido.

154 Sin reivindicar la vía armada como “método exclusivo” para la “toma del poder”, consideramos que en el marco de una agudización de la lucha de clases será siempre más simétrica una “guerra civil” que una masacre planificada de las clases dominantes.

II. HUGO CHÁVEZ O EL TESTIMONIO DE UNA BATALLA INCONCLUSA¹⁵⁵

Hugo Chávez está bienaventuradamente muerto para el imperialismo y sus animales dóciles desparramados por todo el orbe, esos mismos que ya habían escrito su muerte en 2002, esos que nunca se cansaron de prodigarle insultos y odio de clase en sus versiones más descarnadas.

El comandante Hugo Chávez está desoladoramente muerto para el pueblo pobre, para los oprimidos, los luchadores, los soñadores, de Venezuela y Nuestra América. El desamparo se puede leer en sus rostros, en sus ojos empozados de tristeza.

Sus ampulósidades verbales, sus contradicciones, sus transacciones (algunas inevitables para quien ejercía el gobierno de un Estado periférico en este contexto histórico), las coexistencias pactadas que toleró, los funcionarios y figuras indefendibles que buscaron anular toda praxis antisistémica de los y las de abajo y que él, en ocasiones, arrojó equívocamente, no deberían ocultarnos las porciones de Chávez más nuestras: los puntos de fisura en la dominación que él hizo posible, los ejercicios de desalienación y las experiencias de contrahegemonía que alentó (directa o indirectamente), las porciones de patria que puso a disposición de hombres y mujeres del pueblo que nunca habían tenido patria, el

155 Recuperado el 5 de marzo de 2013 de: www.herramienta.com.ar

“nosotros” libertario que ayudó a fundar con cascadas de palabras y de acciones, su histórica contribución a la diversificación y enriquecimiento del campo popular en Venezuela y en Nuestra América.

En síntesis: el campo de posibilidades políticas que desbrozó para los y las de abajo, el proceso popular constituyente que supo inaugurar, las posiciones que ayudó a conquistar para los y las que luchan por la justicia y la dignidad en cualquier rincón del planeta. Algo que jamás le han reconocido los y las que se jactan de su inmunidad a las pasiones plebeyas, los y las que se detienen al borde la vida para conservar la fidelidad a algún pensamiento estático y cosificante o a los modelos pulcros como un teorema.

Por supuesto, estos aspectos son ignorados también por quienes entienden y practican el chavismo –dentro y fuera de Venezuela– como un camino apto para conservar los pilares del antiguo régimen, un camino que tapizan con retóricas inflamadas pero invariablemente negadoras de la lucha de clases. Se trata de aspectos sistemáticamente obviados por quienes ven en el chavismo una trinchera para conservar e incrementar sus privilegios; por quienes quieren hacer pasar lo contradictorio por lo distinto; por quienes quieren ocultar los actos de entrega y dominación con una boina roja, con retórica y épica revolucionaria; por quienes defienden nacionalizaciones a medias y desde arriba y un anticapitalismo en cuentagotas y en los márgenes del sistema:

- Empoderamiento y democratización desde abajo versus cooptación y clientelismo.
- Revitalización insurgente versus delegación y mediación estatista.
- Socialismo de Nuestra América versus “posneoliberalismo” y perpetuación del capital globalizado bajo sistemas más o menos progresistas.

Así de paradójica continúa la historia de Venezuela. Así de inconcluso permanece este proceso histórico. Así de indefinido lo deja Chávez. Pero... ¿por cuánto tiempo? No hace falta ejercer el oficio de los augures para percibir que las tendencias libertarias,

revolucionarias, antiimperialistas, anticapitalistas (y defensoras del poder popular como camino y meta), no podrán convivir por mucho tiempo con el proyecto del imperio y las clases dominantes, un proyecto que, en lo sustancial, no es antagónico con el de la “boliburguesía” o la “burocracia bolivariana”, un proyecto extractivista y rentista (o neodesarrollista, en el mejor de los casos).

Las alternativas no abundan. Todo indica que si no se dan pasos acelerados y significativos en pos de una transición al socialismo, el destino inmediato será el de una restauración imperialista, que podrá asumir los clásicos perfiles conservadores y reaccionarios o que podrá reivindicar horizontes de “desarrollo” y de “integración social” revestidos de parafernalia seudosocialista, incluso sin abjurar de algunas líneas de continuidad respecto del chavismo.

Acaba de morir el hombre que irradiaba fulgores, que encendió chispas de conciencia, que supo alentar el sueño de una vida más abundante en trabajadores, campesinos, estudiantes, vagabundos y poetas.

Acaba de morir el dirigente político herético que desde el lugar menos pensado, en el momento menos esperado, en medio de la inhospitalidad de la posguerra fría, corporizó –¡desde un gobierno, desde un Estado!– el sueño revolucionario, al tiempo que alentó la integración regional y la multipolaridad.

Acaba de morir el gran comunicador que más allá de las mistificaciones asumió un rol político clave para reinstalar la causa del socialismo en Nuestra América y el mundo, recuperando el valor estratégico del socialismo, reinstalando la idea de su vigencia histórica, retomado el proyecto de traducir Marx a Bolívar, socialismo a Patria, socialismo a Nuestra América. Nada más y nada menos que la cifra de cualquier proceso revolucionario auténtico en este costado del mundo, y no una “contradicción restallante” según la letanía de la izquierda dogmática y eurocéntrica. La izquierda sin sujeto y sin destino, convencida de la incompatibilidad entre el socialismo y la utopía de libertad, soberanía y unidad de los libertadores de Nuestra América.

Raro bonapartismo este que ayudó a convertir a un conjunto de organizaciones y movimientos de la sociedad civil popular en el eslabón más débil de la cadena de colonización y dominación.

Raro bonapartismo este que ayudó a que los oprimidos del país descubrieran su identidad como clase junto con sus capacidades para transformar la realidad.

Raro bonapartismo este, aun considerando la flexibilidad de tan gastada e inútil categoría teórica. Raro y heréticamente descarriado.

Raro populismo este, si cabe la utilización de otra categoría igual de imprecisa y amplia. Raro, porque cabalgó (y cabalga) sobre una contradicción, y uno de sus polos abriga una potencialidad emancipatoria.

¿Qué rumbos tomará ahora la Revolución Bolivariana? ¿Será el Chávez símbolo tan importante como el Chávez de carne y hueso? ¿Podrá el joven mito conjurar la dispersión? ¿Se invocará su nombre como bandera del proyecto revolucionario y libertario original o será el signo del simulacro de socialismo que impulsan las corporaciones y la burocracia? ¿Se invocará su nombre solo como sostén de proyectos liberadores o su nombre podrá ser invocado en vano y servir de soporte para una América Latina ajena, de factoría, estancia, fundo, *shopping center*, zona franca y cuartel policial? ¿Qué harán ahora el imperio y las clases dominantes para eliminar las ansias del pueblo venezolano de dirigirse a sí mismo? No debemos olvidar el proceso histórico con el que se entrelaza indisolublemente la figura de Chávez. Un proceso histórico que arranca, cuanto menos, en el Caracazo de 1989 y que tiene un pico muy alto en puente Llaguno, cuando el golpe de 2002. Mencionamos los hitos más imponentes e históricamente determinantes, pero no pasamos por alto la existencia de infinidad de hitos pequeños, cotidianos y a veces imperceptibles. Este proceso histórico, seguramente, encontrará nuevos cauces. Porque aunque resulte una obviedad, no hay que olvidar que Chávez es también el nombre de una experiencia histórica realizada por el pueblo venezolano, una experiencia que está más abierta que nunca. Chávez es el testimonio de una batalla

inconclusa. El sentido presente y futuro de su figura se dirimirá en la práctica, en la lucha de clases y en la lucha de calles.

De todas maneras, hoy nos resultan agobiantes los análisis históricos “macro”. Hoy no nos sirven de consuelo las visiones totalizadoras. Hoy, nosotros, presuntamente inmunizados frente a las patologías caudillescas y las figuras volcánicas, no podemos evitar sentirnos abrumados por la angustia ocasionada por la pérdida de una voluntad individual demasiado radiosa y excepcional. Hoy no podemos esquivar la certeza de sabernos más solos en un mundo que nos parece un poco más desencantado que ayer.

Hoy nuestro corazón endeble añora su presencia.

Mañana mismo, seguramente, habrá que comenzar a llenar este vacío: con pueblo brillando con luz propia, con pueblo organizado, unido y consciente, con discusión en la base, con formas de mando populares y democráticas, proyectando las mejores praxis antisistémicas desarrolladas por el pueblo venezolano en los últimos 25 años.

Hasta la victoria siempre, querido Comandante.

Lanús Oeste, 5 de marzo de 2013

III. "UNA REVOLUCIÓN ES EL ACTO CREATIVO POR EXCELENCIA". ENTREVISTA CON MIGUEL MAZZEO¹⁵⁶

Desde Venezuela, Miguel Mazzeo repasa los paradigmas que generó Hugo Chávez y la influencia de su legado en toda América Latina. Al mismo tiempo, actualiza los desafíos de la izquierda independiente en esta nueva etapa que se abre en nuestro país.

La Revolución Bolivariana desafía el curso de la historia, de lo posible. Vuelve a poner en el centro de los debates los conceptos de transición, de gobierno popular, de socialismo, ahora sin el Comandante Hugo Chávez. Ahora queda, en los cerros, los campos, las fábricas, con su legado anclado en la mirada, el pueblo, y una tarea épica: la construcción de poder popular. Sobre esto reflexionó para *Sudestada* el escritor Miguel Mazzeo, referente del Frente Popular Darío Santillán-Corriente Nacional (FPDS-CN), quien llegó a Caracas para participar de un seminario de formación política destinado a voceros y voceras de movimientos sociales y de experiencias de organización popular.

156 Entrevista realizada por Marco Teruggi, Caracas, septiembre de 2013. Publicada con algunas modificaciones en la revista *Sudestada*, Año 13, N.º 124, Buenos Aires, noviembre de 2013.

Marco Teruggi: *¿Cuál es tu mirada sobre la figura de Hugo Chávez y qué valoración hacés acerca del rol que desempeñó en el proceso bolivariano?*

Miguel Mazzeo: A veces, por influencias de los elementos de una cultura de izquierda, uno tiende a minimizar el rol del individuo y de la gran personalidad en la historia, y apuesta a los procesos de masas donde los individuos suelen ser accesorios. Por otra parte, solemos ver en el caudillismo una práctica contraproducente, una tara, un vicio en la cultura política. Estas concepciones tienen una buena parte de razón: siempre debemos apostar por los procesos y los liderazgos colectivos. Pero frente a la figura de Chávez ciertos esquemas se desmoronan. Creo que pocas veces una figura política individual jugó un rol tan importante en la historia de cara a un proceso revolucionario.

Chávez fue más que un dirigente y líder revolucionario. Fue o es –cuesta hablar de él en pasado– la representación de que es posible un Estado en contra de su propio mito, que muera de éxito, que finalmente asuma la tarea de darle vida a la sociedad civil popular. Creo que en estos aspectos se puede sintetizar el papel de Chávez.

El gran problema, que confirma en parte la validez de las concepciones de las que hablaba al principio, es que Chávez no está físicamente ahora. Podemos decir que se lo puede sustituir con pueblo movilizado, combativo, y es así, pero el vacío es enorme y angustiante. A mí su fallecimiento me hizo repensar un poco el rol del individuo en la historia, y reconsiderar algunas de las ideas que yo venía sosteniendo.

M.T.: *En la Argentina ha surgido en la última década un espacio de izquierda independiente, que tiene entre sus pilares ideológicos el poder popular. ¿Qué aportes pensás que la Revolución Bolivariana arroja a la hora de profundizar ese concepto?*

M.M.: Nuestra experiencia en la Argentina fue mucho más acotada y, por lo general, en abierto conflicto con el Estado. Aquí radica una de las grandes diferencias. En Venezuela la experiencia es mucho más extendida, y la relación con el Estado es diferente. En

la Argentina durante mucho tiempo se pensó que el poder popular solo podía ser construido en contra del Estado. Considero que la experiencia venezolana nos hizo repensar el rol. Al mismo tiempo, nos hizo reflexionar sobre cuál debería ser la tarea de un gobierno popular. Durante todo el siglo pasado se pensó que el éxito de un proceso revolucionario se consumaba cuando las fuerzas populares tomaban el poder o llegaban al gobierno. La realidad es que un gobierno popular no construye la nueva sociedad, no construye el socialismo, y eso también se percibe acá. Sin una sociedad civil popular organizada, densa, es decir, poblada de organizaciones populares, de iniciativas desde abajo, es muy difícil construir el socialismo, aun con un Estado que no solo no te pone el pie sobre la cabeza, sino que te apuntala, y hasta impulsa el proceso.

En ese sentido, el poder popular tiene un elemento central que podríamos sintetizar en el concepto de autogestión. Sin ella es imposible construir poder popular. Esa idea me parece determinante, porque articula lo material (lo económico) con lo político. La autogestión no es solamente económica, aunque uno tienda a pensarla como, por ejemplo, los obreros organizando una fábrica y administrándola, gestionándola, o los campesinos haciendo lo propio con una granja, una hacienda, etcétera. La autogestión implica también el autogobierno y el protagonismo popular. Entonces, tomando la experiencia desarrollada en Venezuela y sumándole antiguas reflexiones, podemos afirmar que no puede haber poder popular sin autogestión. Para ponerlo en una fórmula: poder popular igual a autogestión, que es igual a autogobierno, que es igual a protagonismo popular, de masas. El poder popular es el socialismo desde abajo.

M.T.: *En Venezuela comenzó, desde 2006, la construcción de consejos comunales y luego de comunas. ¿Cuáles serían sus aportes a la hora de pensar el poder popular y el socialismo?*

M.M.: La comuna como idea que combina realidad concreta y proyecto, como un ámbito donde las relaciones sociales son diferentes a las relaciones capitalistas. Cualitativamente superiores.

Radicalmente humanas. La comuna me parece una noción y una situación –una realidad concreta y actuante– medular a la hora de repensar la transición al socialismo. Una transición que, precisamente, se reformula a partir del proceso iniciado por la Revolución Bolivariana. ¡Cuán importante es la figura de Chávez! Insisto con lo que planteaba al comienzo. Con él se empezó a hablar de socialismo, de revolución, de poder popular, de transición. Conceptos, ideas que estaban prácticamente guardadas en el desván de los recuerdos.

La transición, en este contexto histórico, es impensable sin recurrir a la noción y la situación de la comuna. El eje comunal nos plantea que el socialismo ya no se puede construir a partir de un instante, de un momento radiante y estelar, que es la toma del poder. No se puede pensar el socialismo a partir de la construcción de una fuerza política –que puede ser grande o pequeña– y que a partir de un único acontecimiento fundante, lo instituya, desde arriba. La realidad es que el socialismo se empieza a construir hoy, aquí y ahora, ya mismo, desde abajo, y que esa construcción de archipiélagos socialistas, de islotes de comunismo, pasan por la construcción de espacios comunales. Los consejos comunales como idea y como realidad concreta remiten a una forma de comunidad, pero hay otras formas posibles.

Yo pienso que el pilar de una transición al socialismo pasa por la multiplicación de estas experiencias. Si una parte del Estado y un gobierno popular colaboran con el desarrollo de las mismas, las condiciones resultan casi óptimas. Por eso Venezuela es hoy la vanguardia del socialismo, a pesar de sus limitaciones y de sus problemas.

M.T.: *¿Cómo ves la situación actual de la transición en Venezuela? ¿Cuál es la configuración actual de la sociedad venezolana y el rol que ahí cumple el Estado?*

M.M.: Se podría decir que hay dos sociedades, dos formaciones sociales: una en transición a un régimen poscapitalista, socialista, y la otra capitalista. El Estado tiene un pie en cada lado, hay

fragmentos suyos en cada uno: eso lo noté caminando por las calles caraqueñas. El tema es: ¿cuánto tiempo pueden convivir estas dos sociedades? Porque, además, las dos sociedades se plantean avanzar una sobre la otra, subsumirse mutuamente. Se trata de una convivencia muy inestable.

Por ejemplo, en el plano económico, la parte de la sociedad en transición a un régimen poscapitalista remite a los emprendimientos cooperativos, a la economía social y popular, a los espacios gestionados por los trabajadores, al “mercado popular”. Una parte del Estado está activamente comprometida con esta parte de la sociedad. Claro que también está la parte del Estado comprometida con la formación social capitalista.

Los dos espacios están de espaldas pero hay cruces, se interpenetran, cohabitan. Para decirlo de una forma simplificada: la parte que se corresponde con la formación social poscapitalista avanza sobre el campo de la capitalista, como en una guerra de posiciones; incluso a veces retrocede.

Así entendemos la transición al socialismo: el avance de los espacios no mercantiles, de los espacios basados en la decisión y el protagonismo popular, a lo que sumamos un Estado gestionado por un gobierno popular que impulse ese avance.

M.T.: *¿Cuáles serían los rasgos centrales de un gobierno popular?*

M.M.: Podríamos confeccionar listas interminables, pero me parece que puede sintetizarse en un par de cosas. Un aspecto central a tener en cuenta es si el gobierno contribuye a modificar la correlación social de fuerzas. En la Argentina el kirchnerismo podrá dejar el gobierno, podrá quedarse, o alguna situación intermedia –lo más probable es esto último, apelando a una figura híbrida como Daniel Scioli, el gobernador de la provincia de Buenos Aires–, pero la correlación social de fuerzas va a ser prácticamente la misma que existía antes del inicio del ciclo kirchnerista.

Por supuesto, el kirchnerismo implementó una serie de políticas que mejoraron las condiciones materiales de vida de las clases populares, restituyó algunos derechos, apeló a cierta simbología

popular. Pero al mismo tiempo consolidó y proyectó a diferentes fracciones de la clase dominante. No apostó al protagonismo popular, sino a una movilización acotada y dirigida desde el Estado. En el caso de que el kirchnerismo concluya su ciclo en el 2015, pueden pasar muchas cosas pero de seguro no va a haber una reacción burguesa. La burguesía no se va a tomar ninguna revancha contra el pueblo, no tiene por qué hacerlo. No se puede decir lo mismo respecto de la Revolución Bolivariana.

Otro elemento a considerar es el rol que el Estado asume frente a los movimientos sociales y las organizaciones populares. Si este no interfiere en su desarrollo, si no los subsume a su lógica vertical, integracionista, paternalista, o mejor aún: si los potencia, eso nos habla de un gobierno popular, de una gestión popular del Estado. En la Argentina, el Estado administrado por los Kirchner no estuvo dedicado a fortalecer las organizaciones populares, todo lo contrario: las cooptó, las integró subordinadamente a un esquema estatal que nunca dejó de estar al servicio del poder hegemónico. Tendió a anular sus potencialidades disruptivas. Creo que la tarea de un gobierno popular es básicamente esa: favorecer el desarrollo de las organizaciones populares. Solo ellas pueden construir el socialismo.

M.T.: ¿Cómo fue la experiencia en el seminario de formación política en el cual participaste estos días?

M.M.: En relación con la experiencia del Seminario de Teoría Política Latinoamericana José Carlos Mariátegui, podemos decir que allí participan compañeros y compañeras de los pueblos originarios, de comunidades campesinas, movimientos urbanos, organizaciones ecologistas, etcétera. En fin: una rica y densa mixtura. El seminario expresa bien los mejores costados del proyecto revolucionario bolivariano, que, en el futuro, servirán para profundizar el proceso revolucionario. Expresa lo mejor del legado de Chávez: la creación de un espacio – eminentemente político– donde las diversas franjas del universo plebeyo y popular de Venezuela y Nuestra América pueden vivir su particularidad sin conflicto,

un espacio donde los diversos elementos que componen al sujeto popular convidan sus saberes, sus experiencias, su “ser” y el resto lo asume como propio, lo valora políticamente y lo cubre de afectividad. Se trata del mestizaje ideal, la mezcla de los y las de abajo, el pueblo diverso construyéndose como clase para sí. El chavismo también remite a una inusual capacidad de sintetizar culturas y tradiciones emancipatorias.

Finalmente, percibí en el seminario otra cosa: la desmesura de este pueblo y de este proceso histórico. En fin, una revolución, cuando es auténtica, no puede ser diseñada y ejecutada arquitectónicamente, es el acto creativo colectivo por excelencia, y todo acto creativo es el resultado de algo que se sale de madre.

**IV. UN AÑO SIN CHÁVEZ. “SIN ÉL, SE RECONOCEN SUS
COSTADOS MÁS ORIGINALES Y POSITIVOS”.**
ENTREVISTA CON MIGUEL MAZZEO¹⁵⁷

Último Round: ¿Cuáles son los aspectos del proceso venezolano que trascienden la figura de Chávez como líder?

Miguel Mazzeo: La Revolución Bolivariana exhibe continuidades con las culturas y tradiciones políticas populares que, en Nuestra América, propusieron una relación directa líder-masas, y en donde las mediaciones e instituciones típicas de la democracia liberal ocuparon un rol secundario. Pero, de todos modos, cabe destacar un elemento de ruptura respecto de esas culturas y tradiciones políticas populares de Nuestra América, concretamente: un liderazgo (el de Hugo Chávez) que –sin dejar de reeditar algunas taras típicas del caudillismo tutelar, las jefaturas “sobrenaturales” y las formas más anquilosadas del liderazgo– supo alimentar la autoorganización y las formas de participación directa de las organizaciones de la sociedad civil popular. Un liderazgo que favoreció la conformación de un contexto político y jurídico relativamente apto para el protagonismo popular. Un liderazgo articulado a la cultura popular y que, por lo tanto, permitió que esta cultura devenga creadora y “evangelizadora”.

157 Entrevista realizada por la revista *Último Round*, N.º 3, Buenos Aires, febrero de 2014.

La experiencia posterior a la muerte de Chávez arroja algo de luz sobre las características de su liderazgo. Ahora, sin él, se reconocen sus costados más originales y positivos. Y precisamente por eso más se lo añora. No es justo decir que Chávez se absolutizó a sí mismo como centro articulador, como equivalente simbólico general. Por el contrario, bien lejos del *ethos* del héroe dominador, el liderazgo de Chávez supo aportar al desarrollo de aquellas formas de organización del poder colectivo que resultan del intercambio “en la base”: el poder popular en su sentido más potente. Si buscó conjurar el carácter disperso del poder que tiene el pueblo trabajador apelando a su figura radiosa, no dejó de apostar al desarrollo de la conciencia del poder propio del pueblo trabajador.

La vitalidad de la Revolución Bolivariana radicó y radica en sus espacios antiespectaculares (y, por consiguiente, auténticos), donde lo social reabsorbe lo político y donde el pueblo irrumpe con fuerza inusitada en el espacio público-político, donde se van elaborando un *ethos* libertario y unas culturas libertarias, donde se construye el socialismo *ya, aquí y ahora*, y no en sus instancias específicamente institucionales. Desde mi punto de vista, este es un aspecto que trasciende la figura de Chávez. Ahora bien, Chávez, en el devenir del proceso que lideraba, fue adquiriendo plena conciencia de este aspecto que lo trascendía. He aquí otro rasgo original de su liderazgo.

Ú.R.: *¿Cuáles son los principales peligros de su ausencia?*

M.M.: Como criterio general, no hay que olvidar que los liderazgos comprometidos con el socialismo son muy importantes para los procesos revolucionarios, porque sirven para unificar y articular a las clases subalternas, porque traducen en un proyecto político las necesidades populares, entonces siempre es contraproducente cercenar esos liderazgos hasta reducirlos a una sola persona, por más excepcional que esta sea (y Chávez lo era).

Los riesgos son muchos, entre otros: que las instancias institucionales “formales” se conviertan en eje del proceso. Estas instancias son las que más distorsiones han generado y generan en el proceso revolucionario bolivariano y dejan mucho que desear

como “correas de transmisión” (con honrosas excepciones). Por lo general, se trata de formas de mando que suelen expresarse en prácticas prebendales y en la acentuación del verticalismo. En esas instancias suelen ser más sólidas y diligentes las tendencias a favor de un chavismo sin socialismo. El riesgo es que sin Chávez, el “vanguardismo electoral” de la Revolución Bolivariana, que ha mostrado su capacidad de exceder la legalidad y la institucionalidad burguesa, vire indefectiblemente hacia formas de democracia liberal.

Ú.R.: *¿A qué atribuye que en Latinoamérica los procesos progresistas sean tan personalistas?*

M.M.: La tradición nacional-popular concreta, real de Nuestra América –y no estoy hablando del populismo– participa de una matriz dirigista que tiende a naturalizar la escisión entre dirigentes y dirigidos. Esta matriz, muchas veces, se expresa en una apología del caudillismo y el personalismo, sin percibir, más allá de cualquier apariencia, el fondo antipopular de este tipo de ejercicio que no hace otra cosa que idealizar a seres humanos consumiendo relaciones patriarcales.

Ahora bien, la convocatoria carismática-caudillista también aparece como un medio de autodeterminación eficaz y enraizada en la cultura política plebeya. La historia y el presente de Nuestra América muestran las potencialidades emancipatorias de las convocatorias personalistas (Fidel y Chávez son un buen ejemplo) al tiempo que reflejan sus limitaciones.

Debemos contemplar la posibilidad de que el personalismo en Nuestra América favorezca los procesos de unidad popular y contrarreste la acción sectaria y divisionista de la izquierda tradicional, que garantice la amplitud ideológica necesaria para amalgamar un movimiento emancipatorio extenso y variopinto. Pero siempre debemos tener presente que los procesos de autodeterminación más sólidos son aquellos que aparecen como prolongación de la autonomía de las clases subalternas y que hacen posible la multiplicación de los liderazgos.

Teniendo en cuenta que los procesos sociales y políticos no se dan en un vacío cultural o histórico, y sin dejar de reconocer las funciones progresivas que una figura carismática y caudillesca pueda llegar a ejercer, debemos trabajar para contrarrestar sus efectos más nocivos y tener presente que se trata de una tara cultural y política, nunca de algo óptimo o un atajo.

Tomando un concepto utilizado por René Zavaleta Mercado para analizar la experiencia del general Torres en Bolivia a comienzos de la década del setenta, podemos decir que, más allá de todas las justificaciones historicistas (o históricas a secas) que podamos pergeñar, Chávez fue para la izquierda –por lo menos en parte– un “azar favorable pero no una construcción sistemática y coherente”. El gran desafío para la Revolución Bolivariana, para la izquierda y para el conjunto del pueblo pobre venezolano es convertir los efectos de ese azar favorable en construcción sistemática y coherente. Nosotros, desde Argentina, estamos obligados a la construcción sistemática y coherente.

Ú.R.: *¿Maduro significa un avance en pos de la construcción del socialismo o un retroceso?*

M.M.: Sí. Estoy convencido de que es así. Me explico: la democracia participativa y protagónica solo puede ser efectiva y auténtica cuando es ejercida “desde” las comunidades “hacia” las instituciones. No a la inversa. “Comuna o nada” es la consigna más potente gestada por la Revolución Bolivariana. Es la cifra de una utopía realista, de un sueño práctico. El proyecto del “Estado comunal” es el deseo y el legado póstumo más radioso de Chávez. Consigna y proyecto que abrevan en la propia historia de Venezuela. Considero que Maduro ha demostrado estar a la altura de ese deseo y ese legado.

La vitalidad de la Revolución Bolivariana radica en las innumerables praxis constructoras de una sociedad civil popular cada vez más densa y compleja, y de proyección socialista: en las comunas, en los consejos comunales, en las salas de batalla social, en los círculos bolivarianos, en la milicia bolivariana, en las empresas

bajo control obrero, en los medios comunitarios, en los distintos comités (de tierras rurales, de pobladores urbanos, contra la especulación, de agua, etcétera), entre otras organizaciones populares y otros movimientos sociales que refutan con su praxis cotidiana el prejuicio que presenta al socialismo como algo etéreo y arquitectónico; porque lo exhiben como experiencia vivida, humana, buena y accesible, con sus estructuras abiertas y accesibles, pero sin ocultar su carácter imperfecto. Se trata de estructuras embrionarias, de “contrasociedades”, de instancias con un innegable carácter “transicional”, que rozan las concepciones libertarias del poder, que nuclean a millones de hombres y mujeres del pueblo, y donde se viene desarrollando una nueva formación socioeconómica superadora del capitalismo. Desde allí, desde abajo, desde las experiencias de autogestión económica y autogobierno surgen las presiones para hacer del gobierno un complemento (o una prolongación) del autogobierno, del poder popular. Solo la extensión de esas experiencias, su consolidación, su crecimiento y su multiplicación, hará posible la profundización del proceso revolucionario. Esas experiencias son la auténtica vanguardia democrática y revolucionaria de Nuestra América y el mundo. El carácter vanguardista de un gobierno se explica a partir de su relación con estas experiencias. Un gobierno que se erige en retaguardia de las mismas puede ser considerado, paradójicamente, un gobierno vanguardista.

Creo que el gobierno de Maduro, por supuesto, con idas y vueltas, se ha dedicado a fortalecer, a apuntalar esas praxis.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

AAVV. (1965). *La primera internacional y el triunfo del marxismo leninismo*. Buenos Aires: Porvenir.

AAVV. (1993). *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*. Madrid: Trotta.

AAVV. (1994). *Gramsci mirando al Sur. Sobre la hegemonía en los noventa*. Buenos Aires: Kohen & Asociados Internacional, Colección Teoría Crítica.

AAVV. (2006). *Venezuela: ¿la revolución por otros medios?* Buenos Aires: Dialektik, Textos para la Militancia Popular.

AAVV. (2013). *Socialismo desde abajo*. Buenos Aires: Herramienta.

Abbagnano, Nicola. (1980). *Diccionario de filosofía*. México: FCE.

Acha, Omar. (2000). *El sexo de la historia. Intervenciones de género para una crítica antiesencialista de la historiografía*. Buenos Aires: El Cielo por Asalto.

Adorno, Theodor. (2002). *Dialéctica negativa*. Madrid: Editorial Nacional Biblioteca de Filosofía.

Astrada, Carlos. (1952). *La revolución existencialista. Hacia el humanismo de la libertad*. Buenos Aires: Nuevo Destino.

Astrada, Carlos. (2004). *Hegel y Marx*. Buenos Aires: Quadrata.

Astrada, Carlos. (2005). *Martin Heidegger (De la analítica ontológica a la dimensión dialéctica)*. Buenos Aires: Quadrata.

Badiou, Alain. La figura del revolucionario de Estado. Igualdad y terror. En: revista *Acontecimiento* (N.ºs 29-30), Buenos Aires, octubre de 2005.

Barbusse, Henri. (1992). *Los Judas de Jesús*. Buenos Aires: Leviatán.

Benjamin, Walter. (1973). *Discursos interrumpidos I*. Madrid: Taurus.

Bloch, Ernst. (1964). Utopía, libertad y orden. En: Horowitz, Irving Louis (selección y dirección). *Historia y elementos de la sociología del conocimiento* (Tomo II). Buenos Aires: Eudeba.

Bloch, Ernst. (2004). *El principio esperanza* (Tomos I y II). Madrid: Trotta (edición de Francisco Serra).

Bobbio, Norberto; Mateucci, Nicola y Pasquino, Gianfranco. (1997). *Diccionario de política*. México: Siglo XXI.

Boff, Leonardo. Salvación en Jesucristo y proceso de liberación. En: *Concilium. Revista Internacional de Teología. Praxis de Liberación y Fe Cristiana. El Testimonio de los Teólogos Latinoamericanos* (N.º 96), Madrid, junio de 1974.

Boff, Leonardo. (1981). *La fe en la periferia del mundo. El caminar de la Iglesia con los oprimidos*. Santander: Sal Terrae.

Boff, Leonardo (entrevista de Jesús Ramírez Funes): Ante la explotación, una radicalización profética, en: revista *Estrategia* (Año XVII), (Nº 98), México, marzo-abril de 1991.

Bogo, Ademar. (2003). *Arquitetos de sonhos*. Sao Paulo: Expressao Popular.

Boivin, Mauricio; Rosato, Ana y Arribas, Victoria. (2004). *Constructores de otredad. Una introducción a la Antropología social y cultural*. Buenos Aires: Antropofagia.

Bosteels, Bruno. Más allá del izquierdismo especulativo. En: revista *Acontecimiento* (Año XV), (N.ºs 29-30), Buenos Aires, octubre de 2005.

Bunge, Mario. Filosofía, ciencia, política. En: *Concordia Internationale Zeitschrift für Philosophie* (N.º 10), 1986.

Campanella, Tomaso y Bacon, Francis. (1999). *La Ciudad del Sol, Nueva Atlántida*. Barcelona: Abraxas.

Carmichael, Stokely y Hamilton, Charles V. (1967). *Poder Negro. La política de liberación en Estados Unidos*. México: Siglo XXI.

Castoriadis, Cornelius. (1993). *La institución imaginaria de la sociedad* (Tomo I). Tusquets.

Castoriadis, Cornelius. (2005). *Escritos políticos*. Madrid: Los Libros de la Catarata (antología editada por Xavier Pedrol).

Cerdeiras, Raúl. La autonomía y el pensamiento político emancipativo en la encrucijada zapatista. En: revista *Acontecimiento* (Año XVI), (Nº 31), Buenos Aires, otoño de 2006.

Cid Santos, Pedro. (2004). *Historia del movimiento obrero en Última Esperanza (1911-1973)*. Punta Arenas: Ateli.

Cieza, H. Guillermo. (2006). *Borradores sobre la lucha popular y la organización*. Buenos Aires: Manuel Suárez Editor.

Clausewitz, Karl von. (2004). *De la guerra*. Buenos Aires: Libertador.

Colectivo Situaciones. (2005). *Bienvenidos a la selva. Diálogos a partir de la sexta declaración del EZLN*. Buenos Aires: Tinta Limón/ UNIA (Universidad Internacional de Andalucía) Arteypensamiento.

Comblin, Joseph. Libertad y liberación. Conceptos teológicos. En: *Concilium. Revista Internacional de Teología. Praxis de Liberación y Fe Cristiana. El Testimonio de los Teólogos Latinoamericanos*. (N.º96), Madrid, junio de 1974.

Costadoat, Jorge. Interrogantes sobre la cristología latinoamericana. En: Comisión Teología de la Compañía de Jesús en América Latina. *Jesucristo, prototipo de la humanidad en América Latina*, tercera reunión, México, 2001.

Denis, Roland. Cuatro retos básicos del PNA-M13A. Recuperado el 15 de marzo de 2006 de: www.aporrea.org

Denis, Roland. (2006). *Rebelión en proceso. Dilemas del movimiento popular luego de la rebelión del 13 de abril*. Caracas: Nuestra América Rebelde.

Derrida, Jacques y Vattimo, Gianni (Directores del Seminario de Capri). (1997). *La religión*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.

Derrida, Jacques. Fe y Saber, las dos fuentes de la "religión" en los límites de la mera razón. En: Derrida, Jacques y Vattimo, Gianni

(Directores del Seminario de Capri). (1997). *La Religion*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.

Dri, Rubén. (1987). *La utopía de Jesús*. Buenos Aires: Nueva América.

Dri, Rubén. (2005). *El movimiento antiimperial de Jesús. Jesús en los conflictos de su tiempo*. Buenos Aires: Biblos.

Dri, Rubén. (2006). *La fenomenología del espíritu de Hegel. Perspectiva latinoamericana. Intersubjetividad y reino de la verdad. Hermenéutica de los capítulos I-IV (Tomo II)*. Buenos Aires: Biblos.

Dri, Rubén. (2006). *La revolución de las asambleas*. Buenos Aires: Diaporías.

Dri, Rubén. (2009). *La rosa en la cruz. La filosofía política hegeliana*. Buenos Aires: Biblos.

Dussel, Enrique. (1973). *Para una ética de la liberación latinoamericana* (Tomos I, II y III). Buenos Aires: Siglo XXI.

Dussel, Enrique. (1975). *Teología de la liberación e historia. Caminos de la liberación latinoamericana 1*. Buenos Aires: Latinoamérica Libros.

Dussel, Enrique. Dominación-liberación. Un discurso teológico distinto. En: *Concilium. Revista Internacional de Teología. Praxis de Liberación y Fe Cristiana. El Testimonio de los Teólogos Latinoamericanos*. (N.º 96). Madrid, junio de 1994.

Dussel, Enrique. Eurocentrismo y modernidad (Introducción a las lecturas de Frankfurt). En: Mignolo, Walter y otros. (2001). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: El Siglo.

Eagleton, Terry. (2013). *Marxismo y crítica literaria*. Buenos Aires: Paidós.

Ejército Zapatista de Liberación Nacional. (2005). Sexta declaración de la Selva Lacandona. En: Colectivo Situaciones. *Bienvenidos a la Selva. Diálogos a partir de la sexta declaración del EZLN*. Buenos Aires: Tinta Limón/UNIA (Universidad Internacional de Andalucía) Arteypensamiento.

Engels, Federico. (1965). Contribución a la historia de la Liga de los Comunistas. Los bakunistas en acción. En: AAVV. *La primera internacional y el triunfo del marxismo leninismo*. Buenos Aires: Porvenir.

Engels, Federico. (1972). *El antidühring. Introducción al estudio del socialismo*. Buenos Aires: Claridad.

Engels, Federico. (2004). *Introducción a la lucha de clases en Francia (1895)*. Buenos Aires: Papel Negro Editores.

Enriquez, Miguel: Discurso en el teatro Caupolicán. Pronunciado por el secretario general de MIR el 17 de julio de 1973. Recuperado el 26 de abril de 2006 de: www.chilevive.cl/homenaje.

Fanon, Frantz. (1973). *Sociología de una revolución*. Buenos Aires: Ediciones del 70.

Fernández, Florestán. (2008). Dominación y desigualdad: el dilema social latinoamericano. Buenos Aires: Clacso/Prometeo.

Ferraris, Mauricio: El sentido del ser como huella óptica determinada. En: Derrida, Jacques y Vattimo, Gianni (Directores del Seminario de Capri). (1997). *La Religión*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.

Feuerbach, Ludwig. (1941). *La esencia del cristianismo*. Buenos Aires: Claridad.

Flores Galindo, Alberto. (1986). *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes*. La Habana: Casa de las Américas.

Foucault, Michel. (1977). *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.

Foucault, Michel. (1996). *¿Qué es la Ilustración?* Madrid: Las Ediciones de La Piqueta.

Freire, Paulo. (2002). *Pedagogía del oprimido*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Frente Popular Dario Santillán. Convocatoria a la constitución de un frente popular. Recuperado en noviembre de 2004 de: www.inventati.org/mtdenelfrente

Frente Popular Dario Santillán. (Agosto de 2006). *Construcción de poder popular*. Buenos Aires: Cuaderno del Área de Formación.

Freud, Sigmund. (1991). Moisés y la religión monoteísta. En: Freud, Sigmund. *Obras completas* (Vol. XXIII). Buenos Aires: Amorrortu.

Fornet-Betancourt, Raúl. Incidencia de la teología de la liberación en la filosofía latinoamericana. Recuperado de: www.ensayistas.org/critica/liberacion. Edición digital a cargo de José Luis Gómez-Martínez, abril de 2003.

Gadamer, Hans-Georg. Conversaciones de Capri. En: Derrida, Jacques y Vattimo, Gianni (Directores del Seminario de Capri). (1997). *La Religion*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.

Galilea, Segundo: La liberación como encuentro de la política y de la contemplación. En: *Concilium. Revista Internacional de Teología. Praxis de Liberación y Fe Cristiana. El Testimonio de los Teólogos Latinoamericanos*. (N.º 96), Madrid, junio de 1974.

Gargani, Aldo Giorgio. La experiencia religiosa como acontecimiento e interpretación. En: Derrida, Jacques y Vattimo, Gianni (Directores del Seminario de Capri). (1997). *La Religion*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.

Geffré, Claude. La conmoción de una teología profética. En: *Concilium. Revista Internacional de Teología. Praxis de Liberación y Fe Cristiana. El Testimonio de los Teólogos Latinoamericanos*. (N.º 96), Madrid, junio de 1974.

Girardi, Giulio. (1996). *Cuba después del derrumbe del comunismo: ¿reducto del pasado o germen de un futuro nuevo?* (Tomo I y II). Matanzas: Centro de Estudio e Información "Agustín Cotto".

González, Antonio. El significado filosófico de la teología de la liberación. En: AAVV. (1993). *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*. Madrid: Trotta.

González, Horacio. (2005). *La crisálida. Metamorfosis y dialéctica*. Buenos Aires: Colihue-Puñaladas-Ensayos de Punta.

Gutiérrez, Gustavo. Praxis de liberación. Teología y anuncio. En: *Concilium. Revista Internacional de Teología. Praxis de Liberación y Fe Cristiana. El Testimonio de los Teólogos Latinoamericanos*. (N.º 96), Madrid, junio de 1974.

Gutiérrez, Gustavo. (1994). *Teología de la liberación. Perspectivas*. Salamanca: Sígueme.

Gramsci, Antonio. (1972). *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Harvey, David. (2006). El "nuevo" imperialismo: acumulación por desposesión. En: Cuadernillo de in(ter)vencción *El nuevo imperialismo. Acumulación por desposesión*. Textos y entrevistas. Buenos Aires: Piedras de Papel. Aparecido en *Socialist Register 2004: el nuevo desafío imperial*, editado por Leo Panich y Colin Leys, Marlin Press-Clacso. Traducción a cargo de Ruth Felder.

Hegel, G. W. F. (1966). *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.

Hegel, G.W.F. (1972). *La Constitución de Alemania*. Madrid: Aguilar.

Hegel, G. W. F. (1975). *Filosofía del derecho*. México: Nuestros Clásicos/Universidad Nacional Autónoma de México.

Hegel, G. W. F. (2008). *Introducción a la historia de la filosofía*. Buenos Aires: Ediciones Libertador.

Hobbes, Thomas. (1984). *El Leviatán* (Tomos I y II). Madrid: Sarpe.

Holloway, John. (2002). *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*. Buenos Aires: Universidad Autónoma de Puebla/Herramienta.

Horowitz, Irving Louis. (1964). Formalización de la teoría general de la ideología y la utopía. En: Horowitz, Irving Louis (selección y dirección). *Historia y elementos de la sociología del conocimiento* (Tomo II). Buenos Aires: Eudeba.

Kohan, Nestor. Miguel Enríquez, treinta años después. Recuperado el 10 de octubre de 2006 de: www.lahaine.org

Kojève, Alexandre. (1999). *La dialéctica del amo y el esclavo en Hegel*. Buenos Aires: Fausto.

Kusch, Rodolfo. (1999). *América profunda*. Buenos Aires: Biblos.

Lanusse, Lucas. (2007). *Cristo revolucionario. La Iglesia militante*. Buenos Aires: Vergara.

Lazzarato, Maurizio. (2006). *Políticas del acontecimiento*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Lewin, Boleslao. (1957). *La rebelión de Tupac Amaru y los orígenes de la emancipación americana*. Buenos Aires: Hachette.

Lidell Hart, B. H. (1984). *Estrategia: la aproximación indirecta*. Buenos Aires: Biblioteca Oficial del Círculo Militar.

Löwy, Michel. (2006). *La estrella de la mañana: surrealismo y marxismo*. Buenos Aires: El Cielo por Asalto.

Lukács, György. (2005). Observaciones críticas a la crítica de la Revolución Rusa de Rosa Luxemburg. En: Luxemburgo, Rosa. *Crítica de la Revolución Rusa*. Buenos Aires: Quadrata.

Lukács, György. (2005). *Táctica y ética. Escritos tempranos (1919-1929)*. Buenos Aires: El Cielo por Asalto.

Luxemburgo, Rosa. (2005). *Crítica de la Revolución Rusa*. Buenos Aires: Quadrata.

Macherey, Pierre. (2006). *Hegel o Spinoza*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Mannheim, Karl. (1993). *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*. México: FCE.

Marcaida, Elena (coord.). (2002). *Estudios de historia económica y social. De la Revolución Industrial a la globalización neoliberal*. Buenos Aires: Biblos.

Marcuse, Herbert. (1997). *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*. Barcelona: Altaya.

Mariátegui, José Carlos. (1960). *La escena contemporánea*. Lima: Editora Amauta.

Marx, Carlos. (1965). Manifiesto inaugural de la Asociación Internacional de los Trabajadores. La guerra civil en Francia. Primero, segundo y tercer manifiesto de la Primera Internacional. La Comuna de París. En: AAVV. *La primera Internacional y el triunfo del marxismo leninismo*. Buenos Aires: Porvenir.

Marx, Carlos. (1971). *Crítica del programa de Gotha*. Buenos Aires: Biblioteca Proletaria/Ediciones Compañero.

Marx, Carlos. (1997). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858 (Tomos I y II)*. México: Siglo XXI.

Marx, Carlos y Engels, Federico. (1975). *La sagrada familia*. Buenos Aires: Claridad.

Marx, Carlos y Engels, Federico. (1985). *La ideología alemana*. Buenos Aires: Pueblos Unidos.

Mazzeo, Miguel. (2004). *Piqueteros. Notas para una tipología*. Buenos Aires: FISyP/Manuel Suárez Editor.

Mazzeo, Miguel. (2005). *¿Qué (no) hacer? Apuntes para una crítica de los regímenes emancipatorios*. Buenos Aires: Antropofagia.

Medellín. La Iglesia Nueva. [Documentos] *Cuadernos de Marcha*, N.º 17, septiembre de 1968.

Mészáros, Istvan. (1999). *Más allá del capital. Hacia una teoría de la transición*. Caracas: Vadell Hermanos.

Mignolo, Walter y otros. (2001). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: El Signo.

Míguez Bonino, José. La piedad popular en América Latina. En: *Concilium. Revista Internacional de Teología. Praxis de Liberación y Fe Cristiana. El Testimonio de los Teólogos Latinoamericanos*. (N.º 96), Madrid, junio de 1974.

Miliband, Ralph. (1991). Análisis de clases. En: Giddens, Anthony; Turner, Jonathan y otros. *La teoría social hoy*. México: Alianza.

Muñoz, Ronaldo. Dos experiencias típicas de las comunidades cristianas latinoamericanas comprometidas en el movimiento de liberación. En: *Concilium. Revista Internacional de Teología. Praxis de Liberación y Fe Cristiana. El Testimonio de los Teólogos Latinoamericanos*. (N.º 96), Madrid, junio de 1974.

Naranjo Sandoval, Pedro. (2005). *La vida de Miguel Enríquez y el MIR*. Chile: CEME (Centro de Estudios Miguel Enríquez). Recuperado de: www.archivochile.com; www.cedema.org.

Negri, Toni. (1993). *La analogía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*. Barcelona: Anthropos.

Negri, Toni. (2000). *Marx más allá de Marx. Nueve lecciones sobre los Grundrisse*. Buenos Aires. Recuperado de: www.eco.utexas.edu
Traducción al castellano de la edición inglesa (Autonomedia, USA,

1991), traducida por Harry Cleaver, Michale Ryan y Mauricio Viano, de la obra publicada originalmente en francés (Christian Burgois, París, Francia, 1979) e italiano (Feltrinelli, Milán, Italia, 1979). Traducción de Eduardo Sadier. Revisión de Rubén Espinosa.

Negri, Toni y Hardt, Michael. (2001). *Imperio*. Colombia: Desde Abajo.

Negri, Toni y otros. (2003). *Contrapoder. Una introducción*. Buenos Aires: Ediciones De Mano en Mano.

Nisbet, Robert. (1976). *Cambio social e historia, aspectos de la teoría occidental del desarrollo*. Barcelona: Editorial Hispano-Europea.

Ouviña, Hernán. Especificidades y desafíos de la autonomía urbana desde una perspectiva prefigurativa. En: AAVV. (2013). *Socialismo desde abajo*. Buenos Aires: Herramienta.

Paoli, Arturo. (1970). *Diálogo de la liberación*. Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé.

Pascal Allende, Andrés. (2009). El MIR chileno. Una experiencia revolucionaria. En: *Luchar, crear, poder popular*. Buenos Aires: Ediciones A Vencer.

Pasolini, Pier Paolo. (1997). *Descripciones de descripciones*. Barcelona: Península.

Quijano, Aníbal. Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. En: Mignolo, Walter y otros. (2001). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: El Siglo.

Rebellato, José Luis. (1995). *La encrucijada de la ética. Neoliberalismo, conflicto Norte-Sur, liberación*. Montevideo: Nordan.

Ricoeur, Paul. (2006). *Ideología y utopía*. Barcelona: Gedisa.

Rodríguez, Esteban. (2001). *La invariante de la época. Las formas de la cultura política en la Argentina contemporánea*. La Plata: La Grieta.

Rodríguez, Esteban. (2003). *Estética cruda*. La Plata: La Grieta.

Rozitchner, León. (2012). *Moral burguesa y revolución*. Buenos Aires: Ediciones de la Biblioteca Nacional.

Ruyer, Raymond. (1964). Caracteres generales de las utopías sociales. En: Horowitz, Irving Louis (selección y dirección). *Historia*

y elementos de la sociología del conocimiento (Tomo II). Buenos Aires: Eudeba.

Salinas Valdez, Juan José. *Poder popular provincial. Los casos de Concepción-Talcahuano y Constitución, 1970-1973*. Universidad de Concepción, Facultad de Humanidades y Arte. Departamento de Ciencias Históricas y Sociales, mimeo, s-f.

Sánchez Vázquez, Adolfo. (1980). *Filosofía de la praxis*. México: Enlace/Grijalbo.

Santucho, Mario Roberto. (1995). *Poder burgués y poder revolucionario*. Buenos Aires: Editorial 19 de Julio.

Sartre, Jean-Paul. *Crítica de la razón dialéctica* (Tomos I y II). Buenos Aires: Losada.

Savinio, Alberto. (1999). Introducción. En: Campanella, Tomaso. *La Ciudad del Sol*, y Bacon, Francis. *La Nueva Atlántida*. Barcelona: Abraxas.

Savonarola, Girolamo. (2000). *Tratado sobre la República de Florencia y otros escritos políticos*. Madrid: Los Libros de la Catarata/Edición de Francisco Fernández Buey.

Segundo, Juan. Capitalismo-socialismo, "Crux Theologica". En: *Concilium. Revista Internacional de Teología. Praxis de Liberación y Fe Cristiana. El Testimonio de los Teólogos Latinoamericanos*. (N.º96), Madrid, junio de 1974.

Silva, Ludovico. (2007). *El estilo literario de Marx*. Caracas: Fondo Editorial Ipasme.

Sitrin, Marina. (2005). *Horizontalidad. Voces del poder popular en Argentina*. Buenos Aires: Recopilación y edición de la autora.

Spinoza, Baruj. (2005). *Tratado teológico político*. Buenos Aires: Libertador.

Thwaites Rey, Mabel. (1994). La noción gramsciana de hegemonía en el convulsionado fin de siglo. Acerca de las bases materiales del consenso. En: AAVV. *Gramsci mirando al sur. Sobre la hegemonía en los noventa*. Buenos Aires: Kohen & Asociados Internacional, Colección Teoría Crítica.

Trías, Eugenio. Pensar la religión. El símbolo y lo sagrado. En: Derrida, Jacques y Vattimo, Gianni (Directores del Seminario de Capri). (1997). *La Religion*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.

Trotsky, León. (1975). *Lecciones de octubre: ¿qué fue la Revolución Rusa?* Buenos Aires: El Yunque.

Trotta, Miguel E. V. (2003). *Las metamorfosis del clientelismo político*. Buenos Aires: Espacio Editorial.

Vattimo, Gianni. La huella de la huella. En: Derrida, Jacques y Vattimo, Gianni (Directores del Seminario de Capri). (1997). *La Religion*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.

Vidales, Raúl. Logros y tareas de la teología latinoamericana. En: *Concilium. Revista Internacional de Teología. Praxis de Liberación y Fe Cristiana. El Testimonio de los Teólogos Latinoamericanos*. (N.º96), Madrid, junio de 1974.

Vitale, Luis. (1998). *Interpretación marxista de la historia de Chile* (Tomo V) Santiago: LOM.

Vitiello, Vincenzo. Desierto. *Ethos*, abandono: contribución a una topología de lo religioso. En: Derrida, Jacques y Vattimo, Gianni (Directores del Seminario de Capri). (1997). *La Religion*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.

Weber, Max. (1984). *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. México: Fondo de Cultura Económica.

Wilkens, Ulrich. (1981). *La resurrección de Jesús. Estudio histórico-crítico del testimonio bíblico*. Salamanca: Sígueme.

Zelik, Raúl. (2004). *Venezuela, más allá de Chávez. Crónicas sobre el "Proceso Bolivariano"*. Barcelona: Virus.

Zibechi, Raúl. (2006). *Dispersar el poder. Los movimientos como poderes antiestatales*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Zibechi, Raúl. (2008) *Autonomías y emancipaciones. América Latina en movimiento*. México: Bajo Tierra/Sísifo.

Žižek, Slavoj. Un alegato izquierdista contra el eurocentrismo. En: Mignolo, Walter y otros. (2001). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: El Siglo.

ÍNDICE

SOBRE EL AUTOR	9
PRÓLOGO A LA PRESENTE EDICIÓN: “EL SUEÑO DE UNA COSA” (EDICIÓN: EL SUEÑO DE UNA COSA).	13
PRÓLOGO A LA PRIMERA EDICIÓN	17
PRESENTACIÓN	23
INTRODUCCIÓN	27
CAPÍTULO 1:	
ALGUNOS CONCEPTOS PARA UNA DEFINICIÓN DEL PODER POPULAR	39
LA DIALÉCTICA SUJETO-PODER	39
¿POR QUÉ ES “POPULAR” EL PODER POPULAR? PUEBLO: ¿PRAXIS CONSTITUTIVA O “MALA PRAXIS”?	46
¿POR QUÉ ES (Y DEBE SER) “PODER” EL PODER POPULAR?	61
INVARIANTE COMUNISTA Y VARIABLES ORGANIZADORAS	69
PODER POPULAR, AUTONOMÍA Y HEGEMONÍA	79
IZQUIERDA VIEJA E IZQUIERDA POSMODERNA: CUANDO EL MUERTO SE RÍE DEL DEGOLLADO	89

CAPÍTULO 2:

DISTINTAS CONCEPCIONES DEL PODER POPULAR	95
LOS USOS DEL CONCEPTO	95
1. EL PODER POPULAR COMO MEDIO PARA UN FIN (LA CONCEPCIÓN INSTRUMENTALISTA)	100
2. EL PODER POPULAR COMO MEDIO SIN FIN: UNA POSICIÓN A MEDIAS DIALÉCTICA (ES DECIR, ANTIDIALÉCTICA) Y OTRA ASUMIDA LISA Y LLANAMENTE COMO ANTIDIALÉCTICA	111
3. EL PODER POPULAR COMO MEDIO Y FIN A LA VEZ O LA DESACTIVACIÓN DE LA DICOTOMÍA	117

CAPÍTULO 3:

PODER POPULAR, UTOPIA Y TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN	125
LA IMAGINACIÓN PRODUCTIVA	125
UNA CRÍTICA RADICAL AL ORDEN DOMINANTE	130
EL "REINO DE DIOS": FUTURO Y PRESENTE	144
ALGUNOS ANTECEDENTES TEÓRICO-PRÁCTICOS DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN	150
LA UTOPIA: TERRITORIO DE LUCHA Y VIDA PLENA	159
MESIANISMO, UTOPIA Y PODER POPULAR	163
MÁS ALLÁ DEL "IDEALISMO TEOLOGICO" Y DEL "MARXISMO ECLESIASTICO"	168

CAPÍTULO 4:

PODER POPULAR Y GOBIERNO POPULAR: LA DIALÉCTICA DE LA ARMONIZACIÓN Y LA CONTRADICCIÓN EN LA EXPERIENCIA DE LA UNIDAD POPULAR EN CHILE (1970-1973)	175
FORMAS "BLANDAS" Y "DURAS" DEL PODER POPULAR	175
EL MOVIMIENTO DE IZQUIERDA REVOLUCIONARIA (MIR) FRENTE A LOS COMANDOS COMUNALES	181
EL PROBLEMA DE LA "DUALIDAD" EN LOS MARCOS DE LA HEGEMONÍA BURGUESA	185

CAPÍTULO 5:

EL PODER POPULAR Y LA IZQUIERDA POR VENIR	191
UN UNIVERSO FLAMANTE Y SU CÓDIGO DISTINTIVO	191

DEMARCACIONES BLANDAS Y DEFINICIONES FUERTES	193
LA VIEJA IZQUIERDA FRENTE A LA IZQUIERDA POR VENIR	203
CAPÍTULO 6:	
PODER POPULAR Y CLIENTELISMO POLÍTICO	207
"EXIS"	207
"PRAXIS"	212
CAPÍTULO 7:	
LA TRANSICIÓN Y LA AUTONOMÍA EN LA SINUOSA	
LÍNEA DE LA HISTORIA	215
INSTITUCIONES	215
HACIA UN PROGRAMA AUTÓNOMO DE TRANSICIÓN	219
¿UNA TEORÍA PARA LA TÁCTICA O PARA LA ESTRATEGIA?	227
CAPÍTULO 8:	
REQUISITOS ESTRATÉGICOS	231
I	231
II	235
III	240
A MODO DE CONCLUSIÓN	247
EPÍLOGO:	
REFLEXIONES SOBRE EL SUJETO, EL PODER Y LA ÉTICA	253
ANEXO: APUNTES SOBRE LA REVOLUCIÓN BOLIVARIANA	
I. LA REVOLUCIÓN BOLIVARIANA Y EL PODER POPULAR	265
LOS CAMINOS DEL DISCERNIMIENTO CONTRA LA DETRACCIÓN Y EL PANEGÍRICO	265
UN PROCESO AGITADO Y CONTRADICTORIO	272
EL ESPEJO DE LA HISTORIA	278
LA POTENCIA DEL "ABAJO"	280

II. HUGO CHÁVEZ O EL TESTIMONIO DE UNA BATALLA INCONCLUSA	289
III. "UNA REVOLUCIÓN ES EL ACTO CREATIVO POR EXCELENCIA" ENTREVISTA CON MIGUEL MAZZEO	295
IV. UN AÑO SIN CHÁVEZ. "SIN ÉL, SE RECONOCEN SUS COSTADOS MÁS ORIGINALES Y POSITIVOS". ENTREVISTA CON MIGUEL MAZZEO	303
BIBLIOGRAFÍA GENERAL	309

Edición digital
noviembre de 2016
Caracas - Venezuela



Introducción al PODER POPULAR (EL SUEÑO DE UNA COSA).

Intenta una definición del poder popular la cual tiene como referente principal y lugares de articulación la militancia y el compromiso social y político. Más que un texto teórico, pretende ser la expresión intelectual de una “posición” de clase y un aporte al proceso colectivo de construcción de una vía para la emancipación social. Se trata, pues, de materiales operables y modificables, de insumos para el debate y la acción política, que promueven un itinerario de diálogo con luchadores, organizaciones y movimientos populares sin perder de vista las tradiciones de lucha y rebeldía nuestroamericana y mundial. En un momento en que el futuro de la Revolución Bolivariana depende de la formación efectiva del poder popular, el libro se hace pertinente puesto que sabe recoger y plantear las tensiones, contradicciones y retos implicados en la empresa en cuestión. ¿Cuán autónomo debe ser el poder popular? ¿Qué significa esta autonomía? ¿Cuáles son las condiciones para que dicho poder siga siendo popular y revolucionario? Estos son los difíciles problemas que el libro plantea e intenta resolver.

MIGUEL MAZZEO. (PROVINCIA DE BUENOS AIRES, ARGENTINA, 1966).

Intelectual orgánico, educador popular y militante. Profesor e investigador en varias universidades argentinas. A fines de los noventa se vinculó al Movimiento de Trabajadores Desocupados Aníbal Verón del sur del Gran Buenos Aires, donde desarrolló tareas de formación. Fue militante del Frente Popular Darío Santillán desde su fundación en 2004 hasta 2013. Escritor. Autor de varios artículos y libros; entre los últimos destacan: *¿Qué (no) hacer? Apuntes para una crítica de los regímenes emancipatorios*, publicado por Antropofagia, Buenos Aires, 2005 y por Libros de Anarres, Buenos Aires, 2011; *Introducción al poder popular (El Sueño de una cosa)*, publicado por la editorial El Colectivo, Buenos Aires, y por la Fundación Editorial El perro y la rana, Caracas, 2007.