

El sueño de una cosa

(Introducción al poder popular)

Miguel Mazzeo



Buenos Aires, 2007

El sueño de una cosa (Introducción al poder popular)
Miguel Mazzeo - 1° ed. Buenos Aires
224 p., 20 x 14 cm.
ISBN: 978-987-23514-0-3
Ensayo

Corrección: Graciela Daleo

Diseño de Tapa: Florencia Vespignani, Alejandra Andreone y Diego González Leal.

Collage en base a *El Jardín de las delicias* (detalle) de El Bosco.

Colaboración fotográfica: Sebastián Hacher

Diagramación interior: Pablo Solana

Editorial El colectivo

www.editorialelcolectivo.org

editorialelcolectivo@gmail.com


Distribuye:

Distribuidora Cultural

www.distribuidoracultural.org


distribuidoracultural@gmail.com


Copyleft

 Esta edición se realiza bajo la licencia de **uso creativo compartido** o **Creative Commons**. Está permitida la copia, distribución, exhibición y utilización de la obra bajo las siguientes condiciones:

 **Atribución:** se debe mencionar la fuente (título de la obra, autor, editorial, año)

 **No comercial:** No se permite la utilización de esta obra con fines comerciales.

 **Mantener estas condiciones para obras derivadas:** Sólo está autorizado el uso parcial o alterado de esta obra para la creación de obras derivadas siempre que estas condiciones de licencia se mantengan para la obra resultante.

 El autor, los integrantes de **Editorial El Colectivo** y los colaboradores destinan su trabajo y los potenciales ingresos generados por esta edición al fomento de nuevas publicaciones de la Editorial.

Contenido

Prólogo

Presentación

Introducción

Capítulo I: Notas para una definición de poder popular

La dialéctica sujeto-poder

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

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

Invariante comunista y variables organizativas

Poder popular, autonomía y hegemonía

Capítulo 2: Distintas concepciones del poder popular

Los usos del concepto

1. El poder popular como medio para un fin (la concepción instrumentalista)
2. El poder popular como medio sin fin: una posición a medias dialéctica (es decir, antidialéctica) y otra asumida como lisa y llanamente antidialéctica
3. El poder popular como medio y fin a la vez o la desactivación de la dicotomía

Capítulo 3: Poder popular, utopía y teología de la liberación

Una crítica radical al orden dominante

La concreción histórica de la utopía

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

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)

Formas "blandas" y "duras" del poder popular

El Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) frente a los Comandos Comunales

El problema de la "dualidad" en los marcos de la hegemonía burguesa

Capítulo 5: El poder popular y la izquierda por venir

Un universo flamante y su código distintivo

Demarcaciones blandas y definiciones fuertes

La vieja izquierda frente a la izquierda por venir

Capítulo 6: El poder popular y el clientelismo político

"Exis"

"Praxis"

Capítulo 7: La transición y la autonomía en la sinuosa línea de la historia

Instituciones

Hacia un programa autónomo de transición

¿Una teoría para la táctica o para la estrategia?

A modo de conclusión

Epílogo

Bibliografía general

Capítulo I

Notas para una definición del poder popular

*"Para el poder, el que hoy se viste mundialmente
con el nombre de neoliberalismo, nosotros no contábamos,
no producíamos, no comprábamos, no vendíamos.
Éramos un número inútil para las cuentas del capital."
Mayor Ana María (EZLN)*

*"...La pirámide del poder, exteriormente monolítica,
extremadamente complicada y laberíntica en su interior."
Pier Paolo Passolini*

La dialéctica sujeto-poder

Cualquier razonamiento 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. Es un proceso, no una cosa, 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. El sujeto sólo puede cumplir su función de

sujeto en el marco de una aporía⁶ ya que, contradictoriamente, es causa y producto de su historia.

La afirmación de G.W.F. Hegel⁷ 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, sólo es en cuanto se la reconoce"⁸, nos plantea que las autoconciencias no son iguales, por lo tanto su encuentro instala un conflicto, una lucha por el reconocimiento. Una lucha de autoconciencias contrapuestas. Autoconciencia es deseo, el deseo que se busca a sí mismo en lo otro. Deseo de reconocimiento del ser humano por el ser humano.

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. Debe librar una lucha sin cuartel 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. El sistema capitalista incrementa la faena del sujeto. No olvidemos que es un complejo sistema de cosificación y desubjetivación que convierte en mero objeto toda

⁶ 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*.

⁷ 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 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". Ver: González, Horacio, *La crisálida. Metamorfosis y dialéctica*, Buenos Aires, Colihue-Puñaladas-Ensayos de Punta, 2005.

⁸ Hegel, G. H. F., *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966, p. 113.

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 las relaciones sociales capitalistas, las luchas de subjetivación 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, para contradecir las determinaciones del capitalismo, para no someterse pasivamente al mundo tal como se 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 (amo-esclavo, 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 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. Dice Marx en los *Grundrisse*: "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*" (itálicas en el original).⁹

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 dominación sobre la capacidad de trabajo, como "valor dotado de poder y voluntad propios". Agrega Marx: "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 enfrentadas 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".¹⁰

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" sólo 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 formativo,¹¹ o como dice Marx, trabajo como actividad creadora de valores, y a través del enfrentamiento directo con el objeto que implica

⁹ Marx, Carlos, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, 1857-1858, Tomo I, México, Siglo XXI, p. 248.

¹⁰ *Ídem*, pp. 414-415.

¹¹ La noción de trabajo, tanto en Hegel como en Marx, combina diferentes significados. El trabajo no es sólo productor de objetos, sino también de subjetividades, relaciones humanas, historia y cultura. De este modo el trabajo se constituye en mediador y articulador.

una experiencia concreta de transformación, plantea que el desarrollo de "una liberación del otro" es sólo 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".¹² 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 riesgo. 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...".¹³ Hay que demostrarle a la otra conciencia que soy autoconciencia.

Entonces, para el polo oprimido de la relación el poder deviene necesario, de lo contrario la sumisión es la única alternativa. ¿Cómo

¹² Marx, Carlos, *op. cit.*, p. 424.

¹³ Hegel, G. H. F., *op. cit.*, p. 116.

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 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 general, a algunos nos gusta llamar socialismo. La dialéctica comienza con el sujeto poniéndose y creándose. Jamás podría ponerse en marcha con el sujeto diluyéndose. Por eso nos parece necesario hablar de lo popular, antes que del poder.

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. Ésta, según David Harvey, es la marca del nuevo imperialismo centrado en Estados Unidos.¹⁴ Es así que,

¹⁴ Ver: Harvey, David: "El 'nuevo' imperialismo: acumulación por desposesión". En: Cuadernillo de in(ter)venición, *El nuevo imperialismo. Acumulación por desposesión. Textos y entrevistas*. Buenos Aires, Piedras de papel, 2006. 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.

siguiendo el ritmo de la ampliación del repertorio de las 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 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 acota 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. 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 sólo 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 deduce 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 confiscatorias 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 ésta 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",¹⁵ 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

¹⁵ 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.

contradicción entre la producción social y la apropiación capitalista no sólo se manifiesta como antagonismo entre el proletariado 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 éste 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 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 protagonista 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 sólo bosquejan formas de construcción coyunturales y efímeras. Existen grandes limitaciones a la hora de pensar-hacer política a partir de sujetos (populares) múltiples.

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 sólo pueden inferir lo nuevo a partir de algún principio impasible y análogo. Un sujeto que se adecua 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 la reunión interminable 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, 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. 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 corporaciones 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 alternativo, conformado en torno a un proyecto de liberación. Supone al pueblo entendido como sujeto protagonista 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".¹⁶

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 presuelta. 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 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 "diversidad") y actualizarse permanentemente. De este modo, lo universal es algo distinto a la maniobra autoritaria y sectoraria de la universalización de un particular.

Los zapatistas dicen: "un mundo donde quepan muchos mundos". 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 niega 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

¹⁶ Rebellato, José Luis, *La encrucijada de la ética. Neoliberalismo, conflicto Norte-Sur, liberación*, Montevideo, Nordan, 1995, p. 169.

identidad), pero no las reemplazan por remedos de la noción de estructura, o por un neorganicismo basado en la "mónadas"¹⁷ que 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 debería plantearnos la existencia de jardines donde existen campos de batalla. En los últimos años la aceptación de las diferencias y el reconocimiento de lo singular partió de cierta necedad armonizadora de base eurocéntrica, burguesa o ingenua. Ha favorecido así el rechazo de la dialéctica y propició la producción de simulacros de ligazón y de nexos sociales.

Para que quepan muchos mundos en un mundo hay que construir "una casa grande", "un mundo" que sea la negación de la tota-

¹⁷ 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 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.

lidad 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 así, pero a no olvidar que el primer término: "un pueblo", deviene necesario. ¿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 tener presente que el particular sólo 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 par-

tida 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. 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 enuncian 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, tiene que 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",¹⁸ 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 ser hilvanados sólo 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".¹⁹

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.

¹⁸ "Entrevista a Toni Negri" (Colectivo Situaciones). En: Toni Negri y otros, *Contrapoder una introducción*, Buenos Aires, Ediciones de mano en mano, 2003, p. 125.

¹⁹ Žižek, Slavoj: "Un alegato izquierdista contra el eurocentrismo". En: Mignolo, Walter y otros, *op. cit.*, pp. 191 y 192.

¿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 ésta la ocasión para intentar una sociología del poder, 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 éste 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? 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".²⁰ La potencia también puede ser concebida como apertura de lo posible en la acción hacia una novedad imposible.

A diferencia de la potencia, el poder implica la obediencia y alguna forma de dominación. El poder (a secas) aspira a determi-

²⁰ 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 ésta estaba rota por la desunión.

nar las acciones de otras personas o grupos en función de sus fines, pretende influir en el comportamiento de los otros o, en función de éstos, ajustar estratégicamente el propio.

Cornelius Castoriadis identificaba un infra-poder radical, anterior a todo poder explícito y a toda dominación, un infra-poder ejercido por la institución misma de la sociedad sobre todos los sujetos que ella misma produce.²¹

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".²² 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 gobierno.²³ Aunque no compartimos muchos de los soportes de la concepción foucaultiana del poder (el poder no nos parece tan anónimo ni tan absurdo), 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 a la distribución democrática de la autoridad. Pero también trabaja en la construcción de espacios donde se torne imposible el ejercicio del infra-poder radical de la sociedad instituida. Afecta el funcionamiento de su máquina de producir individuos "en serie" (individuos plenamente funcionales al sistema, adaptados a sus exigencias) y que le ahorran al poder hegemónico algunos esfuerzos de la dominación.

²¹ Ver: Castoriadis, Cornelius, *Escritos políticos*, Antología editada por Xavier Pedrol, Madrid, Los libros de la catarata, 2005.

²² Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*, México, Siglo XXI, 1977, p. 114.

²³ Ver: Lazzarato, Maurizio, *Políticas del acontecimiento*, Buenos Aires, tinta limón, 2006, p. 224.

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 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, 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 sólo sabe ocluir y desconocer. Se trata de la autonconciencia 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.

Como el poder popular no es la nietzscheana voluntad de poder ni los afanes faústicos de dominación (de la naturaleza, de seres humanos objetivados) 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 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 sólo 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 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 Boff²⁴ denominaba la ley del servicio; un poder no absolutizado que no tiene como objetivo la obediencia, sino hacer respetar la palabra del oprimido, una forma histórica de concretar la utopía de

²⁴ Ver: Boff, Leonardo, *La fe en la periferia del mundo. El caminar de la Iglesia con los oprimidos*, Santander, Sal Terrae, 1981.

los negados y victimizados. Las formas de mando que debe alumbrar el 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, transitorias. El mando debe concebirse fundamentalmente como dirección descentrada (múltiples mandos que pueden articularse en determinadas circunstancias), como un oficio no 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, etc. 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 organizativas

Un conjunto extenso y disímil de experiencias históricas concretas -fragmentos de luz donde se consuma 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 colectivo;²⁵ 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. Precisamente aquí es cuando la utopía no resulta ajena a la historia, se torna concreta al situarse, a diferencia de la utopía abstracta, en el marco de la tendencia real. Pero aun la convivencia conveniente sin proyección vale como intento y puede ser recuperada como experiencia histórica. Igualmente vale la concepción del mundo que deriva en acciones contrahegemónicas aunque discursivamente esté transida de filosofías ajenas. Por cierto, suele ser normal en un proceso revolucionario, inevitablemente surcado por arritmias y desprolijidades variopintas. Del mismo modo, la utopía abstracta que se presenta en forma no dialécti-

²⁵ 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 la delicias*. Otro pintor flamenco, Bruegel 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 cochinitillos asados que corren con un cuchillo que los va cortando en rebanadas, una montaña de manteca y campesinos recostados con la boca arriba esperando 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.

ca y el puro ensueño pueden presagiar o abrir caminos y auspicar 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 éstos 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 aún perduran en la utopía andina y en el mito incaico, por ejemplo.

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".²⁶ 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

²⁶ Dri, Rubén, *La fenomenología del espíritu de Hegel. Perspectiva latinoamericana. Intersubjetividad y reino de la verdad. Hermenéutica de los capítulos I-IV*, Buenos Aires, Biblos, 2006, p. 189.

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"?²⁷ ¿Puede abarcar las acciones sin horizonte libertario 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 liberales,²⁸ que convierte a la libertad individual en un sueño social (como algunas corrientes del anarquismo). Esta última forma del utopismo trata de las utopías pequeño burguesas, de clase media, donde sobresale la aspiración a una sociedad de pequeños propietarios. 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 truncas, 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 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

²⁷ Bloch, Ernst, *El principio esperanza*, Tomo 2, Madrid, Trotta, 2006, p. 155.

²⁸ Ver: Horowitz, Irving Louis: "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, 1964.

de las clases subalternas 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* y a lo más sustancial de los sujetos, a los ideales y a la fe inmunes a todo revisionismo, 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-;²⁹ 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 en Nuestra América y los revolucionarios de las décadas del 10 y 20 y del 60 y 70, 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 plie-

²⁹ Benjamin, Walter: "Tesis de filosofía de la historia". En: *Discursos interrumpidos I*, Madrid, Taurus, 1973, p. 178, 179.

gues y estratos superpuestos. La composición colectiva puede concebirse como lo que Benjamin denominaba "cita secreta entre las generaciones que fueron y la nuestra".³⁰

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, 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 sólo 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 presentes.³¹ Pero Marx no se refiere sólo a la posibilidad de "hacer estallar" a 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 conce-

³⁰ *Ídem*, p. 178.

³¹ Ver: Marx, Carlos, *op. cit.*, 422.

bir lo que puede ser, el *novum*, sólo 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 éste 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 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 sociedad.³² La crítica es clara y precisa, no debería, por lo tanto, llevar a la negación del componente utópico del marxismo.

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

³² *Ídem.*, 187.

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 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 y 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 organizativas. Son estas formas precisamente las que, al contener elementos de "socialismo práctico" que aluden a nociones del socialismo tan básicas como macizas, favorecen la intersección entre la invariante y las variables organizativas. Valen como ejemplos algunos formatos comunitarios, los soviets, los consejos obreros y algunas organizaciones de los 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 organizativas, 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.

Es evidente que existen riesgos -siempre ocurre cuando se logra superar las oposiciones simples y se asume una variable organizativa-, 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 elite, 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. Va de suyo que ésta fue y es la modalidad de la izquierda tradicional. 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 sólo 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 simétrica,³³ uniforme, hiperracional, dirigida de 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 (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

³³ 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 Bretonne elige la Patagonia y describe el país de los megapatagones cuya capital es Sirap (París al revés). La abadía de Thelème es un monasterio a la inversa: no hay muros, los hombres y las mujeres viven juntos, y en lugar de 'Castidad, Pobreza y Obediencia' la divisa es: 'Matrimonio, Riqueza y Libertad'...". Ruyer, Raymond: "Caracteres generales de la utopías sociales". En: Horowitz, Irving Louis (selección y dirección), *op.cit.*, p. 117.

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. 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 mismo signo pero que los colocaba en el lugar de los dominadores. O, simplemente, puede darse el caso de dinámicas autónomas 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 a las clases dominantes, el Estado y respecto de las instituciones y lógicas productivas y reproductivas de un determinado sistema. Por eso no debe confundirse el poder popular con cualquier lucha reivindicativa protagonizada por las clases subalternas. 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, 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 contrapone al plano reivindicativo y permite pensar en la construcción concreta de poder popular y de la autonomía en ámbitos sindicales, estudiantiles, etc.

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 al poder local creemos que vale la pena retomar (y reformular) una tesis de la izquierda revolucionaria de los años 70: 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 70: "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...".³⁴

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

³⁴ Santucho, Mario Roberto, *Poder burgués y poder revolucionario*, Buenos Aires, Editorial 19 de Julio, 1995, p. 38.

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 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.

Parafraseando al capitán B. H. Lidell 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.³⁵

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, educación popular liberadora y poder popular, en espacios relativamente aislados y protegidos. Pero en nuestras sociedades, concretamente en Argentina, 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 dirigentes-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

³⁵ Lidell Hart, B. H., *Estrategia: la aproximación indirecta*, Buenos Aires, Biblioteca del Oficial, Círculo Militar, 1984.

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 50 y 60. Para el segundo caso puede servir algunos aspectos de la experiencia del Black Power (Poder Negro) en Estados Unidos durante los años 60 y 70.

En 1954 estalló en Argelia, una colonia francesa en el norte de Africa, 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 50 y anteriores. Adquirió un perfil bien nítido a partir de mediados de los 60. Un hecho significativo fue la creación, en 1966, de la Organización Para la Libertad del distrito de Lawndes, 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 parecernos 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 el 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 acríptico con una narrativa que concibe la autonomía desde parámetros rurales, campesinos e indígenas. Poco se ha reflexionado sobre la "autonomía urbana". Cabe aquí el rescate de las experiencias más significativas del movimiento obrero argentino durante la década del 70: el clasismo, el sindicalismo de base, las agrupaciones independientes de fábrica y las coordinadoras de gremios en lucha, entre otras.

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).³⁶ 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 iden-

³⁶ Cerdeiras, Raul J.: "La autonomía y el pensamiento político emancipatorio en la encrucijada zapatista". En: Revista *Acontecimiento* N° 31, Buenos Aires, 2006.

tividad 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 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, etc.) 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, etc.) 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.