

PENSAR LAS AUTONOMÍAS
Alternativas de emancipación
al capital y el Estado

PENSAR LAS AUTONOMÍAS

Alternativas de emancipación
al capital y el Estado

*Ezequiel Adamovsky, Claudio Albertani,
Benjamin Arditi, Ana Esther Ceceña,
Raquel Gutiérrez, John Holloway,
Francisco López Bárcenas, Gilberto
López y Rivas, Massimo Modonesi,
Hernán Ouviña, Mabel Thwaites Rey,
Sergio Tischler, Raúl Zibechi.*



SÍSIFO
EDICIONES

Bajo tierra ediciones

Pensar las autonomías

-1ª ed.- México D.F.: Sísifo Ediciones, Bajo Tierra, 2011.

294 p.; 20.5 x 14 cm.

Diseño de cubierta: Miguel Ángel Sánchez Macías

Corrección y revisión de planas: jóvenes en resistencia alternativa

Tipografía y diseño editorial: Sísifo Ediciones

Traducción de “Las grietas y la crisis del trabajo abstracto” de John Holloway: Isabel Clara Harland De Benito

Primera edición, 2011

© Bajo Tierra Ediciones, División Editorial de Sísifo Ediciones

Lago Tláhuac No. 4-12. Col. Anáhuac, C.P. 11320, Miguel Hidalgo, D.F., México

ISBN:

www.espora.org/jra

www.sisifoediciones.blogspot.com

Contacto y distribución: bajotierraediciones@gmail.com

Pensar las autonomías de autoria colectiva publicado bajo la licencia legal de creative commons --Atribución--no derivadas 2.5 México.

Eres libre de copiar, distribuir y comunicar públicamente esta obra bajo las siguientes condiciones:

- * Al reutilizar o distribuir la obra, tienes que dejar bien claro los términos de la licencia de la misma.
- * Algunas de estas condiciones pueden no aplicarse si se obtiene el permiso del titular de los derechos de autor.
- * Nada en esta licencia menoscaba o restringe los derechos morales del autor.

Prólogo.

Bajo Tierra Ediciones-jóvenes en resistencia alternativa

I. EL LARGO CAMINO DE LAS AUTONOMÍAS

1. El Concepto de la autonomía en el marxismo contemporáneo.

Massimo Modonesi

2. “Flores Salvajes”. Reflexiones sobre el principio de autonomía.

Claudio Albertani

3. Las autonomías indígenas en América Latina.

Francisco López Bárcenas

4. Autonomías indígenas, poder y transformaciones sociales
en México.

Gilberto López y Rivas

5. Otra autonomía, otra democracia.

Gustavo Esteva

II. ANTAGONISMO Y CONTRADICCIÓN EN LAS AUTONOMÍAS

6. La autonomía: entre el mito y la potencia emancipadora.

Mabel Thwaites Rey

7. Problemas de la política autónoma: pensado el pasaje
de lo social a lo político.

Ezequiel Adamovsky

8. Las zonas grises de las dominaciones y las autonomías.

Raúl Zibechi

9. Especificidades y desafíos de la autonomía urbana desde
una perspectiva prefigurativa.

Hernán Oviña

III. MÁS ALLÁ DEL CAPITAL Y EL ESTADO

10. Agitado y revuelto: del “arte de lo posible” a la política emancipatoria.
Benjamin Arditi
11. Las grietas y la crisis del trabajo abstracto.
John Holloway
12. El quiebre de la subjetividad de la forma Estado y los movimientos de insubordinación.
Sergio Tischler
13. Sobre la autorregulación social: imágenes, posibilidades y límites.
Raquel Gutiérrez
14. De los desafíos y los nudos.
Ana Esther Ceceña

Durante la década que termina, el debate sobre las autonomías ha abierto un campo fértil de discusión sobre las alternativas sociales, políticas y productivas al capitalismo desde innumerables experiencias locales surgidas desde abajo. Dichos procesos cuestionan al capital como forma de organización humana, ya que en ellos se entretajan embrionariamente relaciones horizontales, cooperativas y de reciprocidad, además de una enorme diversidad de formas alternativas productivas, democráticas y de gestión de los bienes comunes y naturales. En ocasiones, quienes luchan, se organizan, resisten, crean y construyen estos experimentos de reorganización social desde abajo, aluden a la palabra autonomía para nombrar esas prácticas.

Estos procesos cuestionan la forma capital y su obsesiva compulsión de buscar la máxima ganancia a toda costa, pero cuestionan también de manera radical la democracia liberal que se ha cristalizado como dogma hegemónico, como forma política dominante.

Esto no significa que las posibilidades de emancipación que se abren desde ese rechazo no estén atravesadas por límites y contradicciones. De hecho, alrededor de esto ha emergido un enorme debate para reconocer estas dificultades y pensar en posibles caminos de superación. Aunque los cuestionamientos, desacuerdos y discusiones son muchos y diversos, nombramos sólo algunos de ellos: a) la pertinencia, eficacia y posibilidades de la toma del poder del Estado como vía de cambio

social; b) la necesidad, viabilidad y posibilidad de organizarse para esta estrategia en alguna forma organizativa unitaria, en especial, la forma partido; c) las posibilidades, límites y contradicciones de las experiencias sociales alternativas locales que por todo el mundo germinan pero cuya principal crítica es que no alcanzan a ser un proyecto de totalidad de cambio, especialmente como proyectos de transformación nacional, los cuales tienden a situarse en el terreno de la micropolítica.

Por otro lado, desde quienes reivindicamos la autonomía, pareciera haber una comprensión multidimensional, compleja y polisémica del significado de ella, que va desde la independencia de la clase política y sus partidos, hasta una forma organizativa de los pueblos indios; desde una forma de expresión de la protesta social hasta la posibilidad de la autorregulación generalizada de distintas colectividades. Esta rica discusión significa para nosotras y nosotros una reflexión primordial, no en el sentido académico, teórico o abstracto sobre las autonomías, sino un debate decisivo para la acción política hoy, para el sentido del cambio social, de la transformación radical, e incluso, de las alternativas civilizatorias al capital y al Estado. Es en suma, un esfuerzo pequeño, por abrir y acelerar la reflexión de las rutas de emancipación con que contamos y con las que podemos imaginar, considerando que compartimos la premisa de que la reflexión es un momento de la lucha misma

En nuestro proceso de organización colectiva varias intuiciones fueron tomando forma y fueron complejizándose con la práctica, a partir del encuentro y diálogo con una multiplicidad de resistencias y luchas sociales nacionales e internacionales, así como con el pensamiento crítico. Estas intuiciones –que son las de muchos otros– han ido armando una forma de comprensión en diversas dimensiones y niveles de la autonomía como:

La autonomía como forma de hacer política: que cuestiona la subordinación, autoritarismo, jerarquía y heteronomía de la forma partido y Estado, radicalizando la crítica al poder mismo, a las relaciones de dominio en la cotidianidad, en la lucha política y entre movimientos y fuerzas sociales. Es un cuestionamiento a las relaciones de poder entre la izquierda misma, a su viejo autoritarismo y a su forma de hacer política, proponiendo en oposición –no sin contradicciones– la horizontalidad y la autodeterminación como algunas de las bases de una política alternativa.

La autonomía como diversidad, potencia y posibilidad: que cuestiona la totalidad y unidad si son consideradas como homogeneidad y dominio- por más anticapitalista o de izquierda que sean-, como cuestionamiento de la vieja política, como potencia basada en las colectividades autogestivas, autodeterminándose y autorregulándose en innumerables posibilidades de lucha, de organización y creatividad.

La autonomía como prefiguración: que vislumbra y practica hoy, las formas que sustituirán a las relaciones de dominio y explotación. Que critica la estrategia de cambio social aplazada hacia el mañana –después de la toma del poder- y radicaliza la estrategia de REVOLUCIÓN HOY, considerando que desde ahora funcionan y pueden operar relaciones humanas alternativas fuera de la lógica estatal y del capital, formas que prefiguran desde ya, un mundo otro.

La autonomía como horizonte emancipatorio: que permite discutir e imaginar desde las prácticas y potencias existentes hoy, un cambio radical de las formas de producción, distribución y consumo, y un cambio radical también de las formas de toma de decisiones sobre lo común. Que permite visualizar un mundo de redes de colectividades autorreguladas, un tejido de autodeterminaciones, federaciones de autonomías libres del capital, en relación simbiótica con el mundo no humano, pero también libres de las formas de dominación, opresión, centralización, homogeneización y monopolización estatales.

Así, el debate en la izquierda mundial, la discusión entre quienes reivindicamos la autonomía y la reflexión propia como pequeño proceso colectivo de organización y resistencia han detonado innumerables preguntas y dudas sobre la viabilidad y los caminos de la emancipación en las que la autonomía es apenas para nosotros una posibilidad abierta. Todo ello ha motivado la preparación de este libro, considerando además que:

Nos parece primordial desmontar los paradigmas dominantes del pensamiento hegemónico, pensando en ocasiones a contracorriente –o a contrapelo- del propio discurso de la izquierda, divulgando modos, formas, ideas y debates muy otros.

Creemos firmemente que son necesarias y urgentes herramientas para la transformación social emancipadora, teóricas y prácticas, estratégicas y organizativas, del pasado y del presente, locales y globales, por lo que cualquier aporte en ese camino fortalece nuestra resistencia al capital y al Estado y permite nutrir los caminos de emancipación.

Metodológicamente además, la intención de este debate no es crear un nuevo paradigma, dogma o plan sobre el cambio social, sino abrir el pensamiento a numerosas posibilidades y potencias del camino de las autonomías, pero también de sus peligros, riesgos, contradicciones, incertidumbres y dudas. Más que un manual del cambio- como en los viejos tiempos- se ha reunido una serie de coordenadas, señales, pistas y signos, difusos e incompletos, pero que una y otra vez deben intentar ser contestados y reformulados críticamente. Así entendemos la reflexión sobre la emancipación.

Partimos además de la urgencia de la reconstrucción de la memoria, del diálogo entre el hacer y el sistematizar la experiencia, de la reflexión desde la práctica y la comprensión del pasado y de su actualización como algunas de las fuentes para un pensamiento alternativo e indispensable para construir un mundo otro.

Basados en todas las premisas anteriores le hemos pedido a catorce académicos, teóricos, activistas, pensadores, con lo cuales hemos podido encontrarnos en diferentes niveles de intensidad en proyectos o acciones puntuales. Ellas y ellos han respondido con trabajos inéditos, con textos que han sido modificados, enriquecidos o actualizados para esta publicación, o con trabajos ya realizados pero que siguen siendo un aporte relevante en la discusión.

Hemos decidido agrupar los trabajos en tres grandes apartados. ***El largo camino de las autonomías*** en el cual reivindicamos tres grandes corrientes o fuerzas históricas que hace ya tiempo vienen debatiendo sobre la autonomía: el marxismo, el anarquismo y los pueblos indígenas latinoamericanos. Todos los textos generan un diálogo pasado-presente, un recorrido por el desarrollo del debate de las autonomías, enmarcado en luchas, sueños, divisiones, reivindicaciones y teorizaciones de innumerables procesos sociales teóricos y prácticos. El objetivo de estos textos es a la vez de recuperación de la memoria, de índole didáctica pero, en especial, de problematización de la autonomía desde la diversidad. Así, Massimo Modonesi construye un hilo histórico entre el concepto teórico y las luchas desde el marxismo a lo largo de más de un siglo. Claudio Albertani hace lo equivalente en un panorámico recorrido desde el pensamiento libertario. El caso de los pueblos indios ha sido enriquecido por tres problematizaciones y visiones distintas del origen, posibilidades y desarrollo de las luchas indias por autonomía,

desde los trabajos de Francisco López Bárcenas, Gilberto López y Rivas y Gustavo Esteva.

Antagonismo y contradicción en las autonomías reúne los trabajos de Mabel Thwaites, Ezequiel Adamovsky, Raúl Zibechi y Hernán Ouviaña. Este segundo apartado ha intentado problematizar desde distintas visiones el desarrollo práctico de procesos de construcción autónomos: desde las contradicciones de la horizontalidad, hasta la relación con el Estado hoy, desde la tendencia al aislamiento y la micro-política de los procesos autónomos y de las dificultades de una política alternativa frente al Estado, hasta los límites de construcción autónoma en las urbes. Son textos, que, agrupados, problematizan a las autonomías, para enriquecernos de sus contradicciones, límites y vacíos.

Por último, muy pronto pudimos ver que la discusión sobre la emancipación pasa necesariamente por pensar las autonomías pero también por pensar más allá de ellas, requiriendo de nuevas epistemologías, críticas a la forma Estado, formas de propiedad y organización e incluso, como ya muchos sabemos, nuevas formas de entender la revolución y la misma emancipación. Por ello hemos reunido los trabajos de Benjamín Arditi, John Holloway, Sergio Tischler, Raquel Gutiérrez y Ana Esther Ceceña en *Mas allá del capital y el Estado* como una colección de herramientas críticas para poder impensar, repensar y pensar un mundo otro.

Pensar las autonomías ha sido posible por la generosidad de las y los catorce autores que colaboraron y creyeron en este proyecto, en esta apuesta por aportar al debate sobre las emancipaciones desde el terreno de la autonomía. Agradecemos también a SÍSIFO Ediciones el otro pilar y sostén de este proyecto y, por supuesto, a Isabel Clara Harland De Benito y al trabajo y empeño de jóvenes en resistencia alternativa y sus colaboradores, que son la base de este sueño.

BAJO TIERRA EDICIONES
jóvenes en resistencia alternativa

El concepto de autonomía en el marxismo contemporáneo¹

Massimo Modonesi

El concepto de *autonomía*, que aparece con frecuencia en los planteamientos de diversos movimientos antisistémicos y en el debate sobre las alternativas al capitalismo en nuestros días, tiene entre sus antecedentes y orígenes políticos y teóricos una larga tradición de pensamiento marxista.²

Al mismo tiempo, su significado fue oscilando entre distintas acepciones y sólo en contadas ocasiones fue objeto de desarrollos teóricos sistemáticos. Entre ellos destaca el de *Socialismo o Barbarie (SoB)*, un

¹ Massimo Modonesi es Doctor en Estudios Latinoamericanos. Miembro del Comité de Redacción de la revista Memoria y Director de la revista OSAL de CLACSO. Autor del libro *La crisis histórica de la izquierda socialista mexicana* (2003) y de *El Partido de la Revolución Democrática* (2009) y de numerosos artículos sobre teoría marxista y movimientos sociales latinoamericanos. Coordinó, con Elvira Concheiro y Horacio Crespo, el libro *El comunismo: otras miradas desde América Latina* (2007); con Claudio Albertani y Guiomar Rovira, el libro *La autonomía posible. Reinención de la política y emancipación* (2010). De próxima publicación, el libro *Subalternidad, antagonismo y autonomía. Marxismos y subjetivación política*. Correo: modonesi@hotmail.com

² El otro filón histórico de referencias a la autonomía remite al pensamiento y al movimiento anarquista. Sin olvidar el origen kantiano y el desarrollo filosófico del concepto, referido a la independencia de la subjetividad individual, que sigue ocupando un lugar importante tanto en los debates filosóficos como en la psicología y psicoanálisis actuales.

grupo político de nítida inspiración marxista revolucionaria que, en la Francia de los años cincuenta, colocó este concepto en el centro de su reflexión política, buscando asociar y articular las dos principales acepciones que circulaban en el debate marxista previo: la idea de *autonomía* como emergencia del sujeto socio-político y la de *autonomía* como característica del proceso y del horizonte emancipatorio propiamente dicho, es decir de la construcción del socialismo.

Autonomía, independencia y emancipación en el pensamiento de Marx

La presencia y la utilización del concepto de *autonomía* en el marxismo es, sin duda, difusa y variada.

Siendo una palabra de uso mucho más común y frecuente que las de *subalternidad* y *antagonismo*, en su acepción lingüística general, como sinónimo positivo de independencia, permite su utilización, por parte de Marx y Engels, en numerosos y diferentes planos descriptivos, que van de la autodeterminación de los pueblos a la pérdida de autonomía del obrero frente a la máquina, pasando por la *autonomía relativa* del Estado y la teorización del *bonapartismo*. Por otro lado, una noción de *autonomía*, aún en ausencia de referencias nominales, puede rastrear-se en las reflexiones de Marx sobre el trabajo vivo y la formación de la subjetividad obrera en la bisagra entre ser social y conciencia social. Por último, el concepto ocupa un lugar fundamental cuando explícitamente designa la independencia de clase, la autonomía política del proletariado, la auto-actividad, *selbsttätigkeit*³ en alemán.

Al mismo tiempo, en la medida en que una acepción específica de autonomía se desprende del uso teórico y político del concepto por parte de los anarquistas, a los ojos de Marx y de los marxistas, la palabra queda desacreditada en su calidad prescriptiva, orientadora en el plano de las definiciones y del proyecto político. En un artículo sobre la idea de autoridad, Engels expresa claramente este rechazo a la idea libertaria de la autonomía como principio ordenador y como valor absoluto.

³ La palabra alemana *selbsttätigkeit* de este pasaje fundamental ha sido traducida como autonomía pero también como auto-actividad, auto-activación o auto-constitución.

Es, pues, absurdo hablar del principio de autoridad como de un principio absolutamente malo y del principio de autonomía como de un principio absolutamente bueno. La autoridad y la autonomía son cosas relativas, cuyas esferas varían en las diferentes fases del desarrollo social. Si los autonomistas se limitasen a decir que la organización social del porvenir restringirá la autoridad hasta el límite estricto en que la hagan inevitable las condiciones de la producción, podríamos entendernos; pero, lejos de esto, permanecen ciegos para todos los hechos que hacen necesaria la cosa y arremeten con furor contra la palabra (ver, Engels, 1873).

Este rechazo a la idea de *autonomía* como esencia, método y forma de las luchas y del proceso emancipatorio será una constante en la concepción marxista de la política como correlación de fuerzas, en la cual la autonomía figura como un dato siempre relativo de construcción de la independencia del sujeto-clase que no tiene valor en sí sino en función de la relación conflictual que configura. Sin embargo, más allá de la polémica con el anarquismo, Marx y Engels aceptaban y promovían la idea del comunismo como realización de una autonomía social e individual, aún sin nombrarla como tal, en forma de “una asociación en que el libre desarrollo de cada uno condicione el libre desarrollo de todos” (Engels y Marx, 1985: 129) y de una sociedad regida por el principio de “¡De cada cual, según sus capacidades; a cada cual según sus necesidades!” (*Ibid.*: 14), y la posterior superación de la necesidad: “el reino de la libertad” (*Ibid.*: 1044). Desde este ángulo, la autonomía integral podía ser considerada un punto de llegada, la autorregulación de la sociedad futura, textualmente, la condición-situación de autodeterminación en la que los sujetos establecen las normas a las que se someten, la negación positiva de la heteronomía y la dependencia. En este sentido, Marx y Engels distinguían un principio de auto-determinación válido para caracterizar el objetivo, pero no los pasajes del proceso de la emancipación, entendido como contraposición y lucha; es decir relacional y, por lo tanto, irreducible a esferas o ámbitos totalmente separados e independientes, que implicaba asumir la exterioridad de la clase trabajadora de la relación de dominación y del conflicto que la atravesaba.

Por otra parte, tampoco la idea de *autogestión* —una noción específica de autonomía obrera surgida a mediados del siglo xx— figura en el ideario marxiano y, sin embargo, Marx abordó una temática afín, la de las cooperativas asumiendo una postura claramente polémica que, si bien reconocía su valor como “creaciones autónomas” (Bourdet, 1977:

57-74), desconfiaba de su carácter localizado y de su relación con el Estado y el mercado porque consideraba que podían tener sentido anti y poscapitalista sólo después del triunfo de la revolución socialista y en la medida en que el modelo cooperativo pudiera extenderse a la escala de la sociedad en su conjunto.

Sin embargo, en una acepción más general y laxa, como sinónimo de *independencia de la clase proletaria*, la noción de *autonomía* aparece en forma constante y reiterada en el centro de las preocupaciones políticas de Marx y Engels en relación con la formación de la clase como construcción política. En esta dirección recita el *Manifiesto*: “el movimiento proletario es el movimiento autónomo de una inmensa mayoría en interés de una mayoría inmensa” (Marx y Engels, 1988: 120). En estos términos generales, como adjetivo calificativo más que como sustantivo, la idea de *autonomía* ronda el pensamiento político de Marx y Engels como un pasaje fundamental del proceso de emancipación que sólo será si es obra de los trabajadores mismos, es decir expresión de su poder autónomo. Sólo con este significado relativo a una condición que posibilita un ejercicio de poder, el concepto aparece en sentido prescriptivo –siendo expresión de la existencia de la clase *para sí*– y se inserta en una lógica procesual que se expresa con mayor precisión en la idea de *autonomización* y de *construcción y ejercicio de poder* que en las de *independencia o autonomía* a secas, asumiendo, con Thompson, que la clase (el sujeto) no se forma *después* luchar, sino que se forma *en* la lucha. Aún en ausencia de una explicitación conceptual, esta acepción abre la puerta a la valoración de los procesos de subjetivación correspondientes a la incorporación de la *experiencia de la emancipación*, empezando por sus albores, la condición de independencia relativa a la emergencia y la formación de la clase.

En conclusión, aún en medio de las suspicacias derivadas de las polémicas con el anarquismo, la idea de *autonomía* aparece como una pieza importante del engranaje categorial marxiano: como principio de ruptura política, como expresión de emergencia, poder de la clase *para sí*; y, solamente en segundo plano y con mayor ambigüedad conceptual, como una forma de la futura sociedad comunista.⁴

⁴ Un ejercicio erudito de lectura libertaria de Marx se encuentra en Rubel (2000: 284-327) particularmente en relación con el tema de la clase, donde sostiene que Marx avanza la idea de la “auto-constitución de la clase” (*Op. cit.*: 289). Otro botón de muestra, más reciente, de una lectura autonomista de Marx a partir de un concepto similar puede encontrarse en Bonefeld (2008).

Veamos cómo, sobre estas bases, el debate marxista posterior retomará esta problemática.

La idea de autonomía en el debate marxista

El tema de la autonomía ha sido indiscutiblemente el que, entre los tres que nos ocupan, más debates y polémicas ha suscitado al interior del marxismo a raíz de la apertura semántica de la palabra y su mayor grado de oscilación conceptual.

Mabel Thwaites (2004: 17-22), escribiendo a la luz de la experiencia argentina de 2001-2002, indica cinco acepciones posibles del concepto: autonomía del trabajo frente al capital (autogestión), autonomía del sujeto social frente a las organizaciones partidarias o sindicales, frente al Estado, frente a las clases dominantes (ideológica) y, por último, la autonomía social e individual (como modelo de sociedad). Esta tipología puede ser reordenada a la luz de los debates marxistas correspondientes. La primera definición es sin duda fundamental, pero podría y debería incluir un horizonte más amplio que el de la autogestión, que abarque los procesos de autonomización del trabajo vivo que, como vimos a partir de las intuiciones de Marx, desarrolla el obrerismo italiano, en general y, en particular, Negri bajo el concepto de *autovalorización*. La segunda, de origen anarquista, desaparece como tal de cara a los planteamientos marxistas sobre el papel del sindicato y del partido y se traslada al problema de la relación entre “espontaneidad y dirección consciente”, para usar la fórmula de Gramsci. La tercera es de otro orden –táctico-estratégico, en función de la confrontación con la dominación burguesa– y por lo tanto no equivalente a nivel teórico en la medida en que, en un sentido amplio, existe un consenso de principio que corresponde a la formación de la clase *para sí* y del partido como expresión de la autonomía política de los trabajadores frente al Estado y a las clases dominantes y como crisol de su autonomía ideológica –la cuarta acepción señalada por Thwaites–. Por otra parte, la quinta dimensión, la más problemática y menos generalizada al interior del marxismo, no deja de vincularse a la primera, es decir a la autogestión en relación a lo social, pero a la vez, se despliega fuera del marxismo, como autonomía individual, tanto en las corrientes libertarias y, fundamentalmente, en el liberalismo y en el terreno de la psicología y el psicoanálisis.

sis.⁵ Por último, en esta tipología no aparece la noción de *autonomía* como proceso de subjetivación política relacionado con las experiencias de emancipación que iremos rastreando y argumentando y que no puede resumirse –aunque esté esbozada– en la idea de independencia de clase en su acepción clásica y tradicional y vinculándose tanto al tema del modelo de sociedad como de la autogestión.

En el fondo, los usos marxistas del concepto de *autonomía* pueden resumirse en dos vertientes: la autonomía como *independencia de clase* –subjetiva, organizativa e ideológica– en el contexto de la dominación capitalista burguesa y la autonomía como *emancipación*, como *modelo*, *prefiguración* o *proceso* de formación de la sociedad emancipada. La primera, desde Marx, constituye un pilar indiscutible del pensamiento marxista. La segunda –en sus matices– no es patrimonio común de los marxistas sino que ha sido, como veremos, desarrollada por algunas corrientes y autores. En las posibles articulaciones entre ambas encontramos el meollo del debate marxista contemporáneo y los caminos de una potencial apertura y consolidación conceptual.

Antes de adentrarnos en este terreno, no hay que olvidar que también, a nivel nominal, la palabra *autonomía* aparece estrechamente asociada a la problemática cultural y territorial de las autonomías locales y al problema de la autodeterminación de los pueblos y las autonomías locales. Este uso aparece constantemente en la literatura marxista y contribuye a la pérdida de especificidad del concepto en otros planos teóricos. Para poner un ejemplo sobresaliente, el artículo de Paul Lafargue (1881) titulado “La autonomía” está centrado en el tema del Estado y el territorio y, sólo en última instancia, se refiere a la descentralización productiva con tonos polémicos que asocian las propuestas pequeño-burguesas a las anarquistas. En general, Lafargue defiende la centralización en contra de las autonomías y, con una ironía totalmente francesa, critica el carácter impreciso del concepto: “Hay tantas autonomías como *omelettes* y morales, no es un principio eterno, sino un fenómeno histórico”.

⁵ Ver la síntesis típicamente liberal que propone Norman (2007) después de analizar diversos autores. Por otra parte, la reflexión filosófica de Mier (2009: 83-122) quien relaciona a la autonomía con la experiencia y la acción colectiva, pero sin anclarla a una matriz antagonista y a la conformación de subjetividades políticas concretas.

Al mismo tiempo, recordemos que la línea crítica en contra del autonomismo anarquista –basado en la exaltación de la espontaneidad y la acción directa– no dejará de ser una constante en el debate marxista del siglo xx. A modo de ejemplo, es ilustrativa la contundencia polémica de los argumentos de León Trotsky (1921) en un artículo titulado *Las lecciones de la Comuna*:

La pasividad y la indecisión se vieron favorecidas en este caso por el principio sagrado de la federación y la autonomía. [...]

Si el particularismo y el autonomismo democrático son extremadamente peligrosos para la revolución proletaria en general, son aún diez veces más peligrosos para el ejército. Nos lo demostró el ejemplo trágico de la Comuna. [...]

Por medio de sus agentes, sus abogados y sus periodistas, la burguesía ha planteado una gran cantidad de fórmulas democráticas, parlamentarias, autonomistas, que no son más que los grilletes con que ata los pies del proletariado e impide su avance.

En efecto, una sola acepción de autonomía, la de *independencia de clase* heredada del *Manifiesto*, constituye un pilar teórico y aparece constantemente en sentido positivo en función de un pasaje fundamental en la construcción del movimiento revolucionario. Por ejemplo, Rosa Luxemburgo (1915), en *La crisis de la socialdemocracia*, escribe:

Su papel, como vanguardia del proletariado militante, no es ponerse a las órdenes de las clases dirigentes en defensa del Estado clasista actual, ni de apartarse silenciosamente esperando que pase la tempestad, sino de seguir en la autonomía política de clase, que en toda gran crisis de la sociedad burguesa golpea las clases dirigentes, empuja la crisis más allá de ella misma.

En la óptica de los procesos de subjetivación política, las intuiciones de Rosa Luxemburgo resultan particularmente fecundas en la medida en que, aún sin pasar por el concepto de *autonomía* que se reservaba para el debate sobre la cuestión de las nacionalidades, insiste en el “movimiento mismo” de la clase (Luxemburgo, 1969: 47) de la clase y en la espontaneidad como recurso –“la coordinación espontánea de los actos políticos conscientes de una colectividad” (*Ibid.*: 48)– apuntando hacia la experiencia –“la lucha cotidiana” (*Ibid.*: 61)– como factor fundamental de diálogo entre el ser social y la conciencia

social.⁶ Al mismo tiempo, en medio de las polémicas suscitadas por sus posturas, Rosa Luxemburgo será una –sino no la principal– fuente de inspiración de las corrientes marxistas que con mayor énfasis incorporarán la idea de autonomía como emancipación.

En efecto, el debate suscitado por las posturas de Rosa Luxemburgo se volvió medular en la medida en que el tema de la espontaneidad producía y produce cortocircuitos en el marxismo en la medida en que, con la excepción de la “apertura” operada por Rosa Luxemburgo, dominaban las posturas que lo asociaban con la inconciencia y que, desde Kautsky hasta Lenin, sostenía la necesidad de su superación por medio de una intervención exterior del partido, de la vanguardia consciente. La trayectoria de Trotsky –del *consejismo* al bolchevismo centralista y finalmente a un bolchevismo pluralista– en este debate es una muestra de diversos matices que puede asumir la valoración de la combinación entre espontaneidad y conciencia y su traducción estratégica y organizativa.⁷

La tendencia dominante a la identificación entre espontaneidad y autonomía –*versus* el anarquismo– llevó a que al interior del marxismo contemporáneo el tema de la autonomía de clase, como principio de separación, fuera un supuesto aceptado; y a que la idea de *autonomía* como emancipación, como objetivo o como proceso de autodeterminación progresiva fuera patrimonio sólo de perspectivas y corrientes específicas. En esta última acepción, con excepción de los casos que mencionaremos más adelante, el concepto de *autonomía* no ha sido objeto de

⁶ Ver en particular el debate con Lenin sobre el partido bolchevique Luxemburgo (1969: 41-63); Luxemburgo (2003; 1995). Guérin (s/f) avanza una problematización comunista libertaria del pensamiento de Rosa Luxemburgo. Para lecturas *luxemburguistas*, ver Basso (1977) y Geras (1980).

⁷ Mandel (1990: 35-49) y Mandel (2003). Entre paréntesis, Mandel atribuye a Trotsky el concepto de *autoorganización*, y lo usa enfáticamente a la hora de sintetizar el pensamiento de éste. En efecto, aparece tangencialmente en el texto de noviembre de 1911 titulado “Por qué los marxistas se oponen al terrorismo individual”, publicado en *Der Kampf*, cuando el revolucionario ruso escribe: “Cuanto más ‘eficaces’ son los actos terroristas y mayor es su impacto, más limitan el interés de las masas por su auto-organización y auto-educación”. Después el concepto desaparece –aunque no la problemática que pretende sintetizar. Para un uso mucho más sistemático de la noción de auto-organización habrá que esperar, como veremos más adelante, a Pannekoek (1938).

teorizaciones específicas aún cuando ha estado presente como referencia constante, con diversos alcances y grados de apertura.

En esta línea, sería el llamado *consejismo* –inspirado en las intuiciones de Rosa Luxemburgo– la corriente marxista que con más convicción e insistencia articularía la idea de *autonomía* de clase en función de su realización concreta como expresión de poder y de autodeterminación, no tanto ni sólo como principio de existencia subjetiva –de fundación política de la clase– *para sí* o en función de su expresión en la forma partido, sino como la valoración de la acción de masas, de la “espontaneidad consciente” y, en particular, de la apropiación inmediata de los medios de producción.

En esta corriente, aún sin aparecer siempre a nivel nominal, el concepto de la autonomía se vincula con las prácticas y las experiencias de autodeterminación realizadas en los consejos obreros. Vimos la aparición de este planteamiento en el pensamiento del Gramsci precarcelario, en la etapa del *Ordine Nuovo*, así como veremos su expansión teórica en las reflexiones de *Socialismo o Barbarie* promovidas por Cornelius Castoriadis y prolongadas en el debate francés de los años setenta sobre la autogestión.

El marxismo consejista inspirado en el modelo de los *soviets* de las revoluciones rusas de 1905 a 1917, forma una línea de pensamiento que atraviesa la historia del marxismo del siglo xx.⁸ Sus orígenes arrancan por lo tanto con las reflexiones de Lenin, Trostky.⁹ Encuentra en Rosa Luxemburgo una teorización importante. Pasa por otras teorizaciones bolcheviques sobre la gestión de la economía socialista entre 1918 y 1921, así como por las reflexiones ligadas a las experiencias de ocupaciones de fábricas en Hungría en 1919, en Italia entre 1919 y 1920, en la huelga en Gran Bretaña y los delegados de fábrica entre 1918 y 1920 y en los Consejos en Alemania en los mismos años. Se desarrolla en las aportaciones de los años treinta de los trotskistas, de Mao sobre los *soviets* en Tsinkiang y Kiangsi, de la revolución española, del comunis-

⁸ Generalizamos una línea que está atravesada por polémicas y conflictos, fundamentalmente centrados en el mayor o menor papel del partido, en la mayor o menor valoración de la espontaneidad.

⁹ Sobre los *soviets* y en relación con el alcance revolucionario del ejercicio del poder y la autodeterminación de la clase obrera, vinculándose a la cuestión del poder dual, analizado por Lenin, Trotsky, en América Latina desarrollado por el boliviano Zavaleta (1974).

mo libertario y, en particular, de la corriente holandesa del Comunismo de los Consejos encabezada por Anton Pannekoek y Paul Mattick; posiblemente la más sistemática y radical en este terreno.¹⁰ Después de la segunda guerra mundial, el *consejismo* encontrará otros afluentes en las prácticas de autogestión como forma institucional en Yugoslavia y en Argelia, pero también como formas de resistencia en las rebeliones obreras en Polonia, Alemania oriental y en Hungría.¹¹ Por último, en los años sesenta, el florecimiento de los debates marxistas volverá a animar las preocupaciones consejistas en Italia¹² y, como veremos en detalle, en Francia.

Toda la producción teórica del *consejismo* gira alrededor de la idea de autonomía social y política de la clase trabajadora como conjunto de prácticas y de experiencias de autodeterminación que se despliegan en dirección de la ocupación y autogestión de las fábricas.¹³ Al mismo tiempo, esta centralidad no se traduce en una teorización del concepto de *autonomía* en cuanto tal.

Veamos algunos pasajes conceptualmente significativos de la obra de Anton Pannekoek, el mayor exponente del *consejismo* más radical, del *consejismo* como corriente política distinta y separada.

En un texto de 1938, en un párrafo que ilustra claramente la postura anti partidaria de esta corriente, el acento es puesto en la noción de *autoactividad*:

Las viejas formas de organización, el sindicato y el partido político, y la nueva forma de los consejos (soviets), pertenecen a fases diferentes en el desarrollo de la sociedad y tienen diferentes funciones. Las primeras tienen que afianzar la posición de la clase obrera entre las otras clases dentro del capitalismo, y pertenecen al periodo de capitalismo expansivo.

¹⁰ Ver Bricianer, (1975); (1976, Vol. II: 314-354). Los textos de Anton Pannekoek pueden consultarse en http://www.geocities.com/cica_web/consejistas/pannekoek/indice.html.

¹¹ Ver Mandel (1973).

¹² Elementos importantes del debate italiano pueden revisarse Cuadernos del Pasado y Presente (1977).

¹³ Asumimos en este pasaje una definición amplia de *consejismo* que no forzosa-mente excluye, como en el caso del Consejo con “C” mayúscula, la existencia de un partido comunista. Ver, por ejemplo, Varios, *Consejos obreros y democracia socialista*, Cuadernos de Pasado y Presente, México, 1977, *Op. citp.* (1977) y Rossanda (1973).

La última ha de asegurar la dominación completa de los obreros, para destruir al capitalismo y sus divisiones de clase, y pertenece al periodo del capitalismo en declive. En un capitalismo ascendente y próspero, la organización de consejos es imposible porque los obreros están completamente ocupados en el mejoramiento de su condición, lo cual es posible en ese periodo a través de los sindicatos y de la acción política. En un capitalismo decadente que navega en la crisis, estos esfuerzos son inútiles y la fe en ellos sólo puede estorbar el aumento de la autoactividad de las masas. En tales periodos, de elevada tensión y de revuelta creciente contra la miseria, cuando los movimientos de huelga se propagan por países enteros y golpean las raíces del poder capitalista, o cuando, siguiendo a guerras o a catástrofes políticas, la autoridad gubernamental se desmorona y las masas actúan, las viejas formas organizativas fracasan contra las nuevas formas de autoactividad de las masas (Pannekoek *apud*. Bricianer, 1975: 294-295).

En 1946, en *Los Consejos Obreros*, el único libro de Pannekoek y la culminación de su pensamiento, las nociones de *autodeterminación*, *autoliberación*, *autogobierno*, *autoreglamentación* y *autoeducación* se repiten y se vinculan las unas con las otras:

El gran paso decisivo en el progreso de la humanidad, la transformación de la sociedad que está ahora en ciernes, consiste esencialmente en una transformación de las masas trabajadoras. Sólo se la puede realizar mediante la acción, mediante la rebelión, por el esfuerzo de las masas mismas. Su naturaleza esencial es la autoliberación de la humanidad. [...]

Los consejos obreros son la forma de autogobierno que en tiempos futuros reemplazará a las formas de gobierno del viejo mundo [...]

La autodeterminación de los trabajadores acerca de la acción de lucha no es un requerimiento planteado por la teoría, por argumentos de practicabilidad, sino afirmación de un hecho que surge de la práctica. [...]

Además, en mayor medida, por la primera aparición de nuevas formas de autoorganización de los trabajadores en lucha, conocidas con el nombre de *soviets*, es decir, *consejos*. [...] (Pannekoek, s/f)

Y este cambio corresponde también a un cambio económico que no es impuesto por un orden venido del exterior, sino que es resultado de la autodeterminación de la humanidad trabajadora, que con toda libertad reglamenta el modo de producción según su propia concepción.

En este texto, el concepto de *autonomía* aparece en sólo dos ocasiones:

Las fuerzas de la solidaridad y la devoción ocultas en ellos sólo esperan a que aparezca la perspectiva de grandes luchas para transformarse en un principio predominante de la vida. Además, incluso las capas más reprimidas de la clase trabajadora, que sólo se unen a sus camaradas en forma vacilante deseando apoyarse en su ejemplo, sentirán pronto que también crecen en ellas las nuevas fuerzas de la comunidad, y percibirán también que la lucha por la libertad les pide no sólo su adhesión sino el desarrollo de todos los poderes de actividad autónoma y confianza en sí mismos de que dispongan. Así, superando todas las formas intermedias de autodeterminación parcial, el progreso seguirá decididamente el camino de la organización de consejos. [...] (Pannekoek, 1938).

La autoliberación de las masas trabajadoras implica pensamiento autónomo, conocimiento autónomo, reconocimiento de la verdad y el error mediante el propio esfuerzo mental.

En ambos casos, la palabra no ocupa un lugar central, es adjetivo y no sustantivo, aún cuando el problema al que alude es el eje alrededor del cual gira la concepción consejista de Pannekoek.

La constatación de que el concepto no fuera objeto de teorización por parte del marxista holandés, es corroborada por el hecho de que, años después, en un intercambio epistolar con *Socialismo o Barbarie* –que abanderaba explícitamente la idea de *autonomía*–, Pannekoek no abusará del término, manteniéndolo circunscrito a la idea de “poder autónomo” y “acción autónoma” en la primera carta y de “autonomía de las decisiones”, “autogobierno” y “autogestión” en la segunda (CEDINCI, 2009: 75-76).

La contribución de *Socialismo o Barbarie*

Las reflexiones elaboradas en el seno del grupo *Socialismo o Barbarie*, en los años cincuenta y sesenta en Francia resultan de gran relevancia teórica en la medida en que articulan las nociones de *autonomía* como *independencia* y como *emancipación* en función del conjunto de dinámicas subjetivas correspondientes, lo cual constituye una perspectiva original en el seno del debate marxista y un referente fundamental para desarrollar las connotaciones y el alcance subjetivo del concepto.

Una idea se convirtió en el eje de la reflexión de *SoB* y una postura original al interior del debate marxista: “el socialismo es la autonomía”. Ésta constituye el ámbito principal de la lucha de clases en el capitalismo en la medida en que éste pretende negarla sin lograrlo, dejando intacto su potencial como tendencia subversiva. La inversión lógica se traduce en una perspectiva analítica: sólo desde la autonomía se puede ver y entender la dominación capitalista.

La idea y el proyecto de autonomía son entendidos como punto de partida y de llegada, como instrumento y como proceso. La autonomía era asociada al ejercicio de un libre albedrío colectivo –en conflicto permanente con la heteronomía de la alienación promovida por el capitalismo moderno– y aparece en *SoB* como medio y como fin de la lucha espontánea del proletariado en su vida cotidiana y en todos los aspectos de la vida social, iniciando por el terreno más inmediato de la explotación que es el lugar de trabajo y desembocando en una nueva organización de la sociedad, en la emancipación del proletariado:

El socialismo sólo puede instaurarse por la acción autónoma de la clase obrera, no es otra cosa que esta acción autónoma. La sociedad socialista no es otra cosa que la organización de esta autonomía, que a la vez la presupone y la desarrolla (Chaulieu, 1957: 168).

La acción autónoma es el *principio*, el *medio* y el *fin*; es la *condición*, el *instrumento* y el *resultado* del socialismo. Retomando los términos clásicos, la independencia de clase –entendida como práctica de autodeterminación– no es un dato sino un proceso de emancipación que desemboca en el socialismo, un proceso caracterizado por experiencias de emancipación. Abusando de los imperativos categóricos para fortalecer la originalidad y el carácter polémico de sus afirmaciones, *SoB* pone en el corazón de la dinámica política a la autonomía entendida como propiedad o característica del sujeto y la acción y, al mismo tiempo, la despliega como proceso emancipatorio que pasa *por*, pero no termina *en* el socialismo; sino que el socialismo amplía y “organiza”. Este enfoque, con todas sus aristas, articula la noción de autonomía-independencia de clase con la de autonomía-autodeterminación como horizonte emancipatorio. La autonomía no es sólo un recurso ni un mero escenario de emancipación, sino un proceso impulsado por un recurso y un recurso desarrollado por un proceso.

Como corolario, y aquí termina configurándose la originalidad de la perspectiva de *SoB*, el concepto de *autonomía* se asienta en la idea de *experiencia* que había avanzado Lefort en 1952. La autonomía es, por lo tanto, un proceso emancipatorio de carácter subjetivo, que se realiza en la medida en que se despliega la emancipación subjetiva a partir de las experiencias de autodeterminación. Dicho de otra manera, la autonomía representa el proceso de subjetivación correspondiente a las experiencias de emancipación.

En este sentido, se justifica y se entiende la sistemática valoración –e inclusive la exaltación e idealización– de la espontaneidad por parte de *SoB* en la medida en que en ella se expresa la práctica autónoma; ésta se convierte en experiencia autónoma, la cual a su vez, es la base para nuevas prácticas y acciones autónomas. Este ciclo de producción y reproducción de la autonomía es la clave del proceso revolucionario y del despliegue de la emancipación. La autonomía es, por lo tanto, concebida por *SoB* como un horizonte emancipatorio que se construye en el presente por medio de la lucha y se proyecta hacia una nueva forma social. En este sentido, se formula como un dispositivo prefigurativo y performativo del socialismo entendido como “movimiento real”: performativo en la medida en que la autonomía orienta las luchas y prefigurativo porque éstas anticipan la forma de la sociedad futura, es decir “representa” a la sociedad socialista.

Coherentemente con su confianza en la capacidad autónoma del sujeto revolucionario, *SoB* argumentaba la necesidad de eliminar la llamada “transición al socialismo” mediante la inmediata disolución de todas las formas burguesas (por ejemplo, la diferenciación salarial) y tendencialmente del Estado, en general, bajo el principio de que el socialismo es libertad; es decir, autonomía de los productores asociados.

Para *SoB*, el origen de la burocratización en la URSS se identificaba con la pérdida de autonomía de los soviets frente al partido y al Estado. De allí que se concluyera que la expropiación de los capitalistas era sólo la mitad negativa de la revolución proletaria, la otra parte positiva tenía que ser la dictadura económica del proletariado que promovía y realizaba en los hechos la disolución del Estado desde el principio.

Fiel a la tradición *soviet*, las formas concretas de la autonomía son delineadas por Castoriadis en términos relativamente “clásicos” de gestión obrera por medio de Consejos de fábrica los cuales se articularían a nivel nacional en una Asamblea general y en un Gobierno de los Consejos

(*Ibid.*: 167-168). Sin embargo, esta formulación institucional, inspirada en la experiencia trunca de los *soviets*, es considerada por Castoriadis, coherentemente con el enfoque de *SoB*, como una forma “adecuada” y no “milagrosa” siendo que ninguna solución legal garantizaba lo que sólo la acción autónoma de la clase podía realizar. En esto *SoB* se posicionaba explícitamente en contra del “fetichismo estatutario” y también del “espontaneismo anarquista”.

Por otra parte, aún sosteniendo la democracia directa a partir de las “células sociales” de los lugares de trabajo, a partir de la transparencia, la información y el conocimiento, Castoriadis defendía la necesidad de cierto nivel de centralización que no fuera delegativo sino expresión del poder obrero (*Ibid.*: 168). Como ya señalamos, el problema de la autonomía se relacionaba tradicional y lógicamente con el tema de la organización política, es decir al tema del partido. Si bien *SoB* –en sintonía con sus orígenes en el bolchevismo trotskista– defendía el papel histórico de la vanguardia y de la organización partidaria para la difusión de la conciencia y los objetivos de lucha antiburocrática, pensaba en su inmediata disolución al interior de los “organismos autónomos de la clase” en el proceso revolucionario:

Una tal organización no puede no desarrollarse más que preparando su encuentro con el proceso de creación de organismos autónomos de las masas. En este sentido, aunque se puede decir que representa la dirección ideológica y política de la clase en las condiciones del régimen de explotación, hay que decir también y sobre todo que es una dirección que prepara su propia supresión, por medio de su fusión con los organismos autónomos de la clase, desde que la entrada de la clase en su conjunto en la lucha revolucionaria hace aparecer en la escena histórica la verdadera dirección de la humanidad, que es ese conjunto de la clase misma (*Socialisme ou Barbarie*, 1949: 34-35).

A pesar del uso mítico de la idea del “conjunto de la clase” como sujeto de la historia, *SoB* asumía el problema de su organización interna y proponía una democracia obrera basada en el pluralismo interno (fracciones) y la revocación de mandatos en aras de un ejercicio directo del poder que evitara toda forma de delegación y burocratización.

Aún en el largo texto de *Adiós al marxismo* de Castoriadis presenta algunos puntos que, paradójicamente, precisan y profundizan la idea de autonomía. En particular, ésta aparece ligada a la noción de praxis:

Podemos decir que, por la praxis, la autonomía del otro y de los otros es a la vez el fin y el medio; la praxis es lo que apunta al desarrollo de la autonomía como fin y utiliza para ese fin a la autonomía como medio. [...]

Lo que llamamos política revolucionaria es una praxis que tiene como objeto la organización y la orientación de la sociedad en vista de la autonomía de todos y reconoce que ésta presupone una transformación radical de la sociedad que no será, a su vez posible más que por el despliegue de la autonomía de los hombres (Castoriadis, 1975: 112-115).

Aparecen aquí de forma explícita tres pilares del pensamiento de *SoB*. En primer lugar, la autonomía como praxis, lo cual alude a la experiencia y la subjetivación política. En segundo lugar, la articulación de su duplicidad: como medio y como fin, como proceso y como acontecimiento. En tercer lugar, se vuelve a mencionar la circularidad y la interdependencia entre presente y futuro, entre la orientación de las luchas de hoy y la forma de la sociedad del mañana. La autonomía está en el principio y en el final del proceso; en términos clásicos es independencia de clase y socialismo, y de esta manera se vuelve el conjunto del proceso, en la medida en que los seres humanos –a partir de su capacidad autónoma– lo protagonizan.

Al mismo tiempo, junto a una intuición y un planteamiento original y enriquecedor, se vislumbran los elementos de cierta confusión conceptual derivada de la ausencia de una clara distinción entre *autonomía* y *autonomización*, entre *horizonte* emancipatorio y *proceso* de emancipación. Una distinción necesaria para que se visualice plenamente la articulación que *SoB* esboza a grandes rasgos:

Queremos mostrar la posibilidad y explicitar el sentido del proyecto revolucionario, como proyecto de transformación de la sociedad presente en una sociedad organizada y orientada en el sentido de la autonomía de todos, esa transformación siendo efectuada por la acción autónoma de los hombres tal como son producidos por la sociedad presente (*Op. citp.*: 116).

La última parte de la cita revela uno de los pasajes más problemáticos de lo formulado por *SoB*: “los hombres tal como son producidos por la sociedad presente”. Siguiendo el razonamiento de *SoB* ¿se trata de los hombres alienados por la heteronomía o los portadores de la auto-

mía? Ambas figuras aparecen en el análisis de *SoB* como tipificaciones contrapuestas sin aclarar la convivencia o el pasaje de una a otra, asumiendo la autonomía como una calidad intrínseca que aparece o desaparece mágicamente. Ahora bien, aunque se asuma la viabilidad del pasaje o se suponga la existencia de la calidad, el planteamiento de *SoB* se basa en un automatismo, en un dispositivo mecánico. En los equilibrios y las ponderaciones al interior del pensamiento de *SoB*, el énfasis hacia la autonomía como movimiento real conduce a un mero reconocimiento de las ataduras alienadas y heterónomas (diríamos *subalternas*), como dato social que la autonomía tiende a rebasar, sin que se les otorgue un peso y un lugar específicos y sin que constituya un problema teórico y político fundamental.

Como muestra de esto, las consideraciones pesimistas sobre la despolitización y la privatización de la vida, de 1959 en adelante, aparecen como exteriores a la lógica del pensamiento autonomista de *SoB*, como su contraparte contradictoria, una interferencia inaceptable y, de alguna manera, devastadora en la medida en que desmantela no sólo el optimismo que regía la propuesta sino la propuesta misma, desembocando en el abandono del marxismo y la disolución del grupo.

En términos teóricos, la apuesta hacia la autonomía desdibuja la subalternidad, desequilibra el planteamiento, lo coloca en el terreno de un esencialismo autonomista que obstruye la capacidad de visualizar la complejidad y la profundidad de su contraparte subalterna situada al interior de las relaciones de dominación, con lo cual se disuelve el proceso en un salto, en un brinco hacia la autonomía. En este sentido, la ausencia de nociones como autonomía *relativa* –que maneja, por ejemplo, implícitamente Gramsci al referirse a la autonomía *integral*– o *autonomización*, contribuye a crear una noción absoluta, un esencialismo y un imperativo que fomentan la confusión conceptual y teórica que subyace al planteamiento de *SoB*.

Sin embargo, al margen de estas consideraciones, la reflexión de *SoB* no deja de ser relevante porque ofrece una elaboración marxista del concepto de *autonomía* que combina explícitamente dimensiones fundamentales: el *principio* de independencia, el *horizonte* y el *proceso* emancipatorio con las implicaciones subjetivas que les corresponden. *Dato*, *instrumento* y *proceso* se funden en una sola perspectiva.

En esta articulación, particularmente significativa a nivel conceptual, resulta el ángulo de análisis de los procesos de construcción subjetiva li-

gado a las dimensiones de la emancipación y el poder: la perspectiva de la subjetivación autonómica, anclada en la noción de *experiencia*, resultado de un diálogo entre ser social y conciencia social. Si bien ésta, por sí sola, deja descubiertos otros aspectos de la conformación subjetiva, al mismo tiempo, esta acepción coloca potencialmente el concepto de *autonomía* al lado de las nociones de *subalternidad* y *antagonismo* como una faceta fundamental de la desigual y combinada construcción de los sujetos políticos en el marco de la dominación, por medio del conflicto, en el camino hacia la emancipación.

El autonomismo

A la par del marxismo consejista, entendido en un sentido amplio, surgirá una vertiente explícitamente autonomista, la cual sin mayores desarrollos teóricos que los de Negri y los de Castoriadis que veremos más adelante, defiende el principio de la autonomía como criterio de caracterización de los movimientos tanto en sus dinámicas organizativas como en sus proyecciones emancipatorias. Por ejemplo, Harry Cleaver (2004: 25-65) entiende la autonomía en un sentido amplio, en relación a todos los movimientos históricos que impulsaron luchas emancipatorias que no se concretaron en formas estatales, institucionalizadas o burocráticas. En este sentido, la autonomía designa a toda expresión de resistencia a la dominación que se manifieste espontáneamente, sin mediaciones. Desde una perspectiva similar, George Katsiaficas, a partir de la idea luxemburguiana y gramsciana de “espontaneidad consciente”, delimita el campo del movimiento autónomo de la siguiente manera:

A diferencia de la Social Democracia y el Leninismo, las dos corrientes principales de la izquierda en el siglo veinte, los Autónomos están relativamente libres de cargas ideológicas rígidas. La ausencia de toda organización central (o incluso de cualquier tipo de organización primaria) ayuda a mantener la teoría y la práctica en constante interrelación. De hecho, la acción precede a los Autónomos, no las palabras, y es el cúmulo de acciones descentralizadas, generadas por pequeños grupos en función de sus propias iniciativas, lo que impide una sistematización de la totalidad del movimiento, primer paso cuando se quiere dismantelar cualquier sistema. No existe una organización única que pueda controlar la dirección de las acciones que se toman desde la base. Aún cuando

los Autónomos no tienen una ideología unificada y nunca ha habido un manifiesto del movimiento, sus planteamientos evidencian que luchan “no por ideologías, no por el proletariado, no por el pueblo”, sino (en el mismo sentido en que las feministas lo plantearon por primera vez) por una “política de la primera persona”. Ellos quieren la autodeterminación y la “abolición de la política”, no el liderazgo de un partido. Quieren destruir el sistema social existente porque lo consideran la causa de la “inhumanidad, la explotación y la monotonía cotidiana” (Katsiaficas, s/f).

Obviamente definiciones de esta naturaleza se acercan tanto al comunismo libertario y al anarquismo, que entran en varios aspectos en ruta de colisión con postulados del marxismo. En este umbral, las fronteras entre corrientes se hacen porosas.

De hecho, en nuestros días, esta acepción es propia de corrientes políticas que se autodenominan *autonomistas* y que se reivindican siempre menos del marxismo o que estiran y abren su marco teórico contribuyendo a la confusa proliferación de neo y post-marxismos, cuyos perímetros escapan a definiciones precisas y rigurosas.

La idea de autonomía como horizonte de emancipación vuelve a aparecer con una frecuencia e intensidad sorprendente a inicio de milenio, asociada a un retorno del pensamiento libertario y del anarquismo en coincidencia con las movilizaciones altermundistas pero también con una nueva oleada de reflexiones marxistas, neo o post.¹⁴ Aparece, por otra parte, explícitamente en el proyecto del neozapatismo en México a partir de 1994, pero vinculada a la temática de la autodeterminación territorial y socio-cultural indígena más que a la formación de subjetividades anticapitalistas y, con una explícita apertura hacia un horizonte emancipatorio integral, en los movimientos argentinos de 2001-2002, en un mayor apego a las preocupaciones clásicas sobre la autonomía como liberación, suscitando una producción teórica particularmente fecunda y un conjunto de estudios empíricos sobre los procesos de subjetivación política correspondientes.¹⁵

¹⁴ Muestra de estas tendencias pueden encontrarse en Albertani (2004). Un análisis del retorno anarquista en el altermundismo puede verse en Epstein (2001). Elementos del debate entre autonomistas, anarquistas y comunistas puede observarse en el número monográfico de la revista *Contretemps* (2003).

¹⁵ Ver, por ejemplo, algunos textos en los cuales aparecen referencias explícitas a la idea de autonomía: Colectivo Situaciones (2003); Rebón (2007); El Colectivo

Además del Negri de la *Multitud*, cuyas ideas ya hemos analizado, un ejemplo destacado y ampliamente reconocido del pensamiento surgido de estas experiencias es el de John Holloway, quien asume el desafío de la comprensión de la dinámica de la subjetivación en términos muy similares a los que estamos destacando.¹⁶

En su libro más conocido, *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Holloway desarrolla una importante y polémica reflexión teórica, partiendo del análisis de la dominación como *fetichización* –el proceso de separación del hacedor de su hacer– y asumiendo la distinción spinoziana entre *poder sobre* y *poder hacer*, como contraposición entre subordinación y *no-subordinación*:¹⁷

Es importante tener en mente que todas las sociedades de clase descansan en la subordinación de los trabajadores insubordinados, por lo tanto en la violencia: lo que distingue el capitalismo de las otras sociedades de clase es la forma que toma la subordinación, el hecho de que está mediada por la libertad (Holloway, 2002: 258).

El *poder hacer* es para Holloway la medida de la emancipación entendida como autodeterminación, como autonomía:

Nuestra lucha es claramente una lucha constante por escaparnos del capital, una lucha por espacio, por autonomía, una lucha por aflojar la correa, para intensificar la des-articulación de la dominación (*Ibid.*: 270).

En un ensayo reciente, este autor asume explícitamente una postura autonomista “negativa” rechazando el planteamiento obrerista por ser “positivo”, es decir, por plantear una recomposición subjetiva, cuando Holloway sostiene, por el contrario, la necesidad de un sujeto *anti-iden-*

(2007). En particular, ver los balances sobre el autonomismo argentino en Oviña (2009). Por último, para una comprensión del autonomismo en el contexto de la historia argentina reciente, ver las obras de Svampa (2005; 2008).

¹⁶ Sobre la trayectoria intelectual de Holloway, ver Altamira (2006: 181-263).

¹⁷ Ver Holloway (2002), este libro fue objeto de un extenso debate y de una intensa polémica. No entraremos aquí en sus aspectos más álgidos en la medida en que no corresponden a los propósitos de nuestro estudio. Parte significativa del debate puede verse en Holloway (2006).

titario, un movimiento de negación permanente, una dialéctica negativa.¹⁸

Por otra parte, la concepción de Holloway (2006: 5; 8; 11) apunta a una idea de *proceso* en donde la autonomía es un proyecto y un movimiento:

No hay autonomía, no hay autodeterminación posible dentro del capitalismo. La autonomía (en el sentido de autodeterminación) sólo puede ser entendida como un proyecto que continuamente nos lleva en-contra y más allá de las barreras del capitalismo [...].

Cada paso es prefiguración de la meta: autodeterminación social [...]

El impulso a la autodeterminación connota un movimiento constante, una búsqueda constante, un experimentar.

En este sentido, la autonomía es una *experimentación* pero no una *experiencia* en la medida en que no es, ni siquiera acaba *siendo*. Lo real sería, para Holloway (2002: 271), el anti poder, la lucha. Esto se traduce en una negación –el *grito*– que se presenta en los intersticios de las luchas cotidianas:

La lucha por la autonomía es el rechazo de la dominación, el *no* que reverbera de una forma u otra, no sólo en los lugares de trabajo sino, ubicuo, en toda la sociedad.

Al mismo tiempo, la idea del “más allá” implica una salida –por medio de la negación– de la interioridad de la relación de dominación.

Desde la óptica que estamos proponiendo, el sugerente itinerario teórico trazado por Holloway –aún compartiendo las principales coordenadas conceptuales– opera un salto teórico en la medida en que funde el adentro y el afuera, el *contra* y el *más allá*, el *poder hacer* al *anti poder*, la negación con la afirmación. En este sentido, la polaridad entre la subalternidad (*fetichismo* y *poder sobre*) y la autonomía (*emancipación* y *poder hacer*) subsume al *poder contra*, simplificando el pasaje del conflicto y obviando la especificidad del antago-

¹⁸ Escribe Holloway (2009: 123-129): “En el capitalismo la subjetividad es en primer lugar negativa, es el movimiento contra la negación de la subjetividad (la anti clase anti trabajadora)”.

nismo. Así como en Negri,¹⁹ interioridad y exterioridad se sobrepone-
nen.²⁰ El *contra* y el *más allá* –insubordinación y no subordinación– se
funden y se confunden. Se trata de una operación teórica que obstruye
la visibilidad de una de las tres dimensiones fundamentales en la medi-
da en que, por una parte, en términos analíticos, distingue dominación
y emancipación diluyendo la especificidad del antagonismo; por la otra,
en términos del proceso real, articula lucha y emancipación, pero separa
y aísla la dominación (la fetichización o la subalternidad), eliminando
su influencia y permanencia en los procesos de subjetivación política.

En el fondo, más que víctima del fantasma del idealismo esencialista,
que Holloway elude insistiendo en el carácter relacional de la lucha
de clases, su planteamiento está orientado a exaltar la emergencia de un
potencial subjetivo de nítida orientación antisistémica más que a forjar
herramientas conceptuales que permitan descifrar las contradicciones
que atraviesan la conformación de las subjetividades políticas.

Sin la pretensión de mencionar y analizar a fondo todas las expresio-
nes del *consejismo* y su extensión en el autonomismo contemporáneo
–que merecerían un tratamiento monográfico actualmente inexistente–
ni mucho menos la totalidad de las referencias implícitas al problema
de la autonomía, podemos sintetizar, en primera instancia, el debate
marxista en relación a dos dimensiones o acepciones de la noción. La
primera, generalizada, de independencia social, política e ideológica
del sujeto-clase y la segunda, menos difusa, que asume a la autonomía
como emancipación, entendida como proceso, prefiguración o modelo
de sociedad. Al interior de esta bifurcación, emergen distinciones y ar-
ticulaciones que complejizan el debate. Por ejemplo, ambas acepciones
–como independencia y como emancipación– incluyen una ambigüe-
dad en la medida en que designan tanto un dato –el medio o el fin–
como el proceso.

¹⁹ La relación entre Negri y Holloway merecería un tratamiento específico. Un
acercamiento crítico, de inspiración negriana, se encuentra en Altamira (2006:
265-327).

²⁰ Aún cuando Holloway (2002: 241-245) –polemizando con la idea de *inma-
nencia* negriana– insiste en la interioridad “fetichista” y, por eso, enfatiza la ne-
gación en contra de toda afirmación “positiva”: en el anti-poder, la anti-política,
el anti-sujeto.

En efecto, la acepción que ubica la autonomía como independencia se asienta en una triple determinación real (social, política e ideológica) que el marxismo ha ido postulando tanto como:

- La autonomía-independencia como dato o como acontecimiento –como punto de partida o de llegada.
- La autonomía-independencia como condición o instrumento para la lucha.
- La autonomía-independencia como proceso de construcción subjetiva.

Al mismo tiempo, la acepción que vincula autonomía y emancipación –más polémica al interior del marxismo– puede ser desagregada de la misma manera y, al mismo tiempo, abrirse a una vertiente de análisis de los procesos de subjetivación que nos interesa destacar.

Conclusión

Este recorrido, pero en particular las aportaciones de *SoB*, sobre la idea de *autonomía* permiten desarrollar los alcances del concepto y especificar su contenido.

Por una parte, articulan su acepción como independencia de clase a partir de su separación de la clase dominante –el nacimiento del sujeto– asumiendo las implicaciones subjetivas de su formación permanente con la emancipación en su cuádruple dimensión: como *medio*, como *fin*, como *proceso* y como *prefiguración*. Por la otra, como contraparte de esta extensión procesual, relacionan la autonomía a una determinada forma de subjetivación política que se desprende de prácticas y experiencias de liberación, forjadas en el diálogo entre espontaneidad y conciencia.

En cuanto al primer aspecto, hay que recordar que la asociación de la autonomía a la emancipación acarrea los debates relativos a su ubicación entre presente y futuro, entre el énfasis sobre el valor en sí de las luchas autonómicas de hoy y el acento en la autonomía como autorregulación societal futura. Este último énfasis no implica forzosamente la existencia de un modelo, sino el reconocimiento del papel político de una abstracción, un *mito* –en la línea trazada por Georges Sorel (1972)

y retomada por Gramsci y Mariátegui— un eco del pasado —como sugería Walter Benjamin— un horizonte de futuro y una utopía posible —el *todavía no* planteado por Ernst Bloch.

Por otro lado, como intento de articulación entre temporalidades, destaca la hipótesis de la *prefiguración*. En este caso la autonomía no designa sólo la forma de la sociedad emancipada del porvenir —el fin— o el significado de las luchas del presente —el proceso— sino que caracteriza su sentido y su orientación como anticipación de la emancipación, como representación en el presente de la liberación futura. En este sentido, se presente o no como modelo abstracto, como proyecto definido o como mito, la autonomía empieza a existir en las experiencias concretas que la prefiguran, dando vida a un proceso emancipatorio que adquiere materialidad si la entendemos, como Marx y Engels entienden al comunismo, como un “movimiento real que anula y supera el estado de cosas actual” (Marx y Engels). En esta dirección, la autonomía puede pensarse como sinónimo de comunismo, un sinónimo que apunta al *método* y al *contenido* libertario y democrático, una utopía procedimental que corresponde a la utopía substancial o material propia del comunismo.²¹

Ya sea referente abstracto o experiencia concreta, la autonomía orienta un proceso real: la autonomización, el camino hacia la autonomía integral, plagado de autonomías parciales o relativas, lo cual supone el rechazo a todo autonomismo que comporte una idealización de una propiedad metafísica del sujeto.

En estos términos, la idea de la autonomía como proceso de emancipación contradictorio es sostenida por Mabel Thwaites (2004: 20) de la siguiente manera:

La autonomía es un proceso de autonomización permanente, de comprensión continuada del papel subalternizado que impone el sistema a las clases populares y de la necesidad de su reversión, que tiene sus marchas y contra-marchas, sus flujos y reflujos.

Por otra parte, si la autonomía es, por definición, la capacidad de establecer normas, es poder y, por lo tanto, se desprende de relaciones de poder; es poder entendido como relación y no como cosa u objeto, relación entre sujetos. La autonomía surge y se forja en el cruce entre relaciones de poder y construcción de sujetos. En esta intersección, la

²¹ “Asociación de productores libres e iguales”, según Marx.

autonomía aparece como parte del proceso de conformación del sujeto socio-político, es decir como la condición del sujeto que, emancipándose, dicta sus propias normas de conducta.

En este sentido, pensando la democracia como “autodeterminación de la masa”, escribía Zavaleta (1989: 87):

[...] el acto de autodeterminación de la masa como momento constitutivo lleva en su seno al menos dos tareas. Hay, en efecto, una fundación del poder, que es la irresistibilidad convertida en pavor incorporado; hay, en otro lado, la fundación de la libertad, es decir, la implantación de la autodeterminación como una costumbre cotidiana.

Regresando a la doble acepción *independencia-emancipación*, evitando su petrificación temporal –es decir que una precede y es condición de la otra– podemos asumirlas como caras de la misma moneda, manifestaciones simultáneas de un mismo proceso.

En el debate marxista se ha asumido que la independencia de clase es una condición *sine qua non* para la maduración de una lucha de clases en la cual son representados los intereses de los oprimidos, la clase *para sí*. Sin embargo, también se ha considerado que esta condición es el resultado de un proceso de construcción subjetiva, es decir de una primera etapa de emancipación, de salida de la subalternidad. En este sentido, se justifica considerar que este primer peldaño de conquista de autonomía no necesariamente tiene que ser circunscrito a la emergencia del sujeto en un contexto de dominación, en su delimitación –*escisión* diría Sorel (1972: 124)– sino que se prolonga en el tiempo, en la circunstancias del conflicto hasta convertirse en la forma por excelencia de la sociedad emancipada.

Con esta connotación procesual, la idea de *autonomía* entra en el acervo marxista como una categoría fundamental para el análisis y la comprensión de los procesos de subjetivación política correspondientes a las experiencias de independencia y emancipación y, de esta manera, se coloca potencialmente a la par de los conceptos de *subalternidad* y *antagonismo*.

Bibliografía

- Albertani, Claudio, (Coord.), 2004, *Imperio y movimientos sociales en la edad global*, UCM, México.
- Altamira, César, 2006, *Los marxismos del nuevo siglo*, Biblos, Buenos Aires.
- Basso, Lelio, 1977, *Rosa Luxemburgo*, Nuestro Tiempo, México.
- Bergel, Martín, 2009, “Balance del autonomismo argentino” en Claudio Albertani, Guiomar Rovira y Massimo Modonesi, *La autonomía posible. Reinención de la política y emancipación*, UACM, México, pp. 245-284.
- Bonefeld, Werner, 2008, “Marxismo: la auto-emancipación de trabajadoras y trabajadores como proceso abierto” en *Herramienta* N°. 39, Buenos Aires, octubre.
- Bourdet, Yvon, 1977, “Karl Marx y la autogestión” en Cuadernos de Pasado y Presente, *Consejos obreros y democracia socialista. Cuadernos de Pasado y Presente*, N°. 33, México, pp. 57-74.
- Bricianer, Serge, 1975, *Anton Pannekoek y los consejos obreros*, Schapire, Buenos Aires.
- Castoriadis, Cornelius, 1975, *L'institution imaginaire de la société*, Editions du Seuil, Paris.
- CEDINCI, 2009, “Correspondencia Pannekoek-Castoriadis”, en *Políticas de la Memoria*, CEDINCI, Buenos Aires, No. 8-9.
- Chaulieu, Pierre (Cornelius Castoriadis), 1957, “Sur le contenu du socialisme”, en *Socialisme ou Barbarie*, N°. 22, París, julio-septiembre.
- Cleaver, Harry, 2004, “Trayectorias de autonomía” en Claudio Albertani (Coord.), *Imperio y movimientos sociales en la edad global*, UCM, México, pp. 25-65.
- Colectivo Situaciones, 2003, *Piqueteros. La rivolta argentina contra el neoliberalismo*, Derive Approdi: Roma.
- Contretemps, 2003, “Changer le monde sans prendre le pouvoir? Nouveaux libertaires, nouveaux communistes”, *Contretemps*, Textuel, N°. 6, París, febrero.
- Cuadernos de Pasado y Presente, 1977, *Consejos obreros y democracia socialista*, Cuadernos de Pasado y Presente, N°. 33, México.
- El Colectivo, 2007, *Reflexiones sobre poder popular*, El Colectivo, Buenos Aires.

- Engels, Friedrich, 1873a, "De la autoridad" en *Almanacco Repubblica-no per l'anno 1874*, diciembre.
- _____, 1873b, "I bakuninisti a lavoro. Note sull'insurrezione in Spagna dell'estate 1873", disponibles en www.marxists.org.
- Epstein, Barbara, 2001, "Anarchism and the anti-globalization movement" en *Monthly Review*, Vol. 53, N°. 4, Nueva York, septiembre.
- Geras, Norman, 1980, *Actualidad del pensamiento de Rosa Luxemburgo*, Era, México.
- Guérin, Daniel, S.f., *Rosa Luxemburgo y la espontaneidad revolucionaria*, Anarres, Buenos Aires.
- Holloway, John, 2002, *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Herramienta-ICSyH-BUAP, Buenos Aires.
- _____, 2006, *Contra y más allá del capital*, Herramienta-ICSyH-BUAP, Buenos Aires.
- _____, 2009, "Autonomismo positivo y negativo" en Claudio Albertani, Guiomar Rovira y Massimo Modonesi, *La autonomía posible. Reinención de la política y emancipación*, UACM, México, pp. 123-129.
- Katsiaficas, George, (S/f.), *La subversión de la política: movimientos sociales autónomos y la decolonización de la vida cotidiana*, traducción de Alejandra Pinto, mimeo, en edición.
- Lafargue, Paul, 1881, "L'autonomie" en *L'Égalité*, 25 de diciembre, París.
- Luxemburgo, Rosa, 1916, *La crisis de la socialdemocracia* (Juniusbrochure), escrito en 1915, divulgado en 1916.
- _____, 1969, "Problemas de organización de la socialdemocracia rusa" en *Varios, Teoría marxista del partido político*, Vol. II, Cuadernos de Pasado y Presente, México, pp. 41-63.
- _____, 1995, *Il programa di Spartaco*, Manifiesto libri, Roma.
- _____, 2003, *Huelga de masas, partido y sindicato*, Fundación Federico Engels, Madrid.
- Mandel, Ernest (Comp.), 1973, *Contrôle ouvrier, conseils ouvriers, autogestion*, Maspero, París, III Vols.
- _____, 1990 "Auto-organisation et parti d'avant-garde dans la conception de Trotsky" en *Quatrième Internationale*, N°. 36, París.
- _____, 2003, *La pensée politique de Léon Trotsky*, La Découverte, París.

- Marx, Karl y Friedrich Engels, 1985, “Crítica al Programa de Gotha” en Marx, Karl y Friedrich Engels, *Obras escogidas*, Quinto Sol, México, Vol. III.
- _____, S/f, *La Ideología Alemana. Cap. 1 Feuerbach*. Oposición entre las concepciones materialista e idealista.
- _____, 1988, “Manifiesto del Partido Comunista” en Karl Marx y Friedrich Engels, *Obras escogidas*, Quinto Sol, México, Vol. I.
- _____, 1999, *El Capital. Crítica de la Economía Política*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Mattick, Paul, 1976, “Anton Pannekoek et la révolution mondiale” en *Histoire du marxisme contemporain*, 10/18, París, Vol. 2, pp. 314-354.
- Mier, Raymundo, 2009, “Autonomía y vínculo: la creación de la acción colectiva” en Claudio Albertani, Guiomar Rovira y Massimo Modonesi, *La autonomía posible. Reinención de la política y emancipación*, UACM, México, pp. 83-122.
- Norman, Emma, 2007, *El yo político*, Ediciones Coyoacán, México.
- Ouviña, Hernán, 2009, “La autonomía urbana en territorio argentino” en Claudio Albertani, Guiomar Rovira y Massimo Modonesi, *La autonomía posible. Reinención de la política y emancipación*, UACM, México, pp. 245-284 y 285-325.
- Pannekoek, Anton, 1938, “Observaciones generales a la cuestión de la organización” en *Living Marxism*, N°. 5, noviembre.
- _____, S/f., Los consejos obreros en www.marxists.org/espanol/pannekoek/1940s/consejosobrerros/index.html.
- Rebón, Julián, 2007, *La fábrica de la autonomía*, Picasso, Buenos Aires.
- Rossanda, Rossana, 1973, *Il Manifiesto. Tesis de una disidencia comunista*, ERA, México.
- Rubel, Maximilien, Marx critique du marxisme, Payot, París, 2000.
- Socialisme ou Barbarie, 1949, “Editorial”, en *Socialisme ou Barbarie*, N°. 1, París, marzo-abril.
- Sorel, Georges, 1972, *Réflexions sur la violence*, Marcel Rivière et Cie, París.
- Svampa, Maristella, 2008, *Cambio de época. Movimientos sociales y poder político*, CLACSO-Siglo XXI, Buenos Aires.
- _____, 2005, *La sociedad excluyente. La Argentina bajo el neoliberalismo*, Taurus, Buenos Aires.

- Thwaites Rey, Mabel, 2004, *La autonomía como búsqueda, el Estado como contradicción*, Prometeo, Buenos Aires.
- Trotsky, León, 1921, “Las lecciones de la Comuna” en *Zlatoouste*, 4 de febrero.
- Zavaleta, René, 1989, “Cuatro conceptos de la democracia”, en *El Estado en América Latina*, Los amigos del libro, La Paz.
- _____, 1974, *El poder dual en América Latina*, Siglo XXI: México.

“Flores salvajes”

Reflexiones sobre el principio de autonomía

CLAUDIO ALBERTANI¹

La sociedad crea la libertad del individuo, en vez de reducirla y limitarla. La sociedad es la raíz, el árbol de la libertad, y la autonomía es su fruto.

Mijail Bakunin

La verdadera autonomía debe producir la originalidad individual y no la uniformidad universal.

Jean Marie Guyau

1. Ante la marcha aparentemente imparable de un totalitarismo cada vez más insidioso, nuevas expresiones de autonomía individual y colectiva invaden fragmentos desligados de tejido social. ¿Autonomía? ¿Qué es? ¿Un ideal? ¿Una organización? ¿Una filosofía? ¿Una corriente política? “Autonomía somos todos”, contestan algunos. Y es verdad. Las prácticas de autonomía no se dejan enclaustrar en definiciones políticas, jurídicas o filosóficas. Existen autonomías obreras, pero también las hay indígenas; autónomo puede ser un grupo de jóvenes okupas en una urbe indeterminada, un colectivo de trabajadores rebeldes, o una comunidad de campesinos en resistencia. Autónomas son las mujeres que rechazan la doble explotación del trabajo enajenado y del trabajo familiar, pero autónomos son también los seres humanos que aspiran a formas de vida más allá del valor de cambio.

La autonomía no es una secta, una ideología o una agrupación política, sino un camino de lucha. Implica un modo de estar en el mundo, un

¹ Claudio Albertani es autor de *El espejo de México. Crónicas de barbarie y resistencia*, Costa Amic, 2009 y de ensayos sobre las luchas indígenas en Guatemala y México, así como de ensayos sobre el movimiento anarquista. Es miembro de la Comisión Civil Internacional de Observación por los Derechos Humanos, corresponsal de la emisora independiente Radio Onda d'urto (Brescia, Italia) y colaborador de las fundaciones Andrés Nin y Victor Serge. Correo: claudio.albertani@gmail.com

uso intensivo de la creatividad y de la imaginación con profundas implicaciones políticas, filosóficas y existenciales. Expresa, por lo mismo, el gran potencial de transformación que yace dormido en los intersticios de la sociedad actual y que todos podemos despertar. Las prácticas de autonomía, donde existen, remiten a una necesidad amplia y difusa de cambio radical. Son, claro está, voces minoritarias que se expresan en contextos tremendamente diferentes pero, más allá de las diferencias evidentes, manifiestan algunos rasgos comunes: resistencia a la dominación, creación de espacios públicos no jerarquizados y una marcada tendencia a la acción directa al margen de la izquierda tradicional y de su vieja aspiración a conquistar el poder estatal. Tres grandes filones integran, me parece, la reflexión sobre lo que, siguiendo a Castoriadis, llamo “principio de autonomía” (Albertani, 2009b: 17-23). El primero se remonta a la tradición anarquista, el segundo al marxismo libertario y el tercero a las civilizaciones indígenas no sólo en México y en América Latina, sino en el mundo entero.

2. En el pensamiento ácrata, la autonomía remite a las fuerzas constitutivas de los seres humanos, a su potencia y a su capacidad de desarrollar la totalidad de los recursos que se necesitan para lograr dos objetivos: 1) afirmarse a sí mismos; 2) asociarse con otros creando así una fuerza vital cada vez más poderosa (Colson, 2001: 47-48). “La *autonomía*, individual y colectiva –precisa Eduardo Colombo– no es ni delegable ni representable, pertenece al *sujeto de la acción*, sujeto concebido, contrariamente a la teoría liberal, no como sujetado sino como *el agente* –sociohistórico– *del acto*, sea individual o colectivo” (Colombo, 2006: 72-3).

A principios de la era moderna, Nicolás Maquiavelo identificó el choque entre el deseo de poder de los dominadores y la exigencia de libertad de los dominados como el principal factor de la historia humana. Acto seguido, estableció, fría e imperturbablemente, lo que debe (y no debe) hacer el príncipe para ejercer su poder, pero también lo que deben (y no deben) hacer los súbditos para defender su libertad contra los príncipes. Es por esto que Luce Fabbri, brillante pensadora libertaria, definió *El príncipe* como un libro “objetivamente” anarquista: el combate épico entre dominadores y dominados es el escenario perenne en donde actuamos los humanos (Maquiavelo, 2009: 285). Contemporáneo del secretario florentino, Etienne de La Boétie caminó más lejos al plantear unas preguntas de tremenda actualidad. Si la libertad es el

estado natural de los seres humanos, si la esclavitud es un ultraje, ¿por qué los hombres obedecen a *uno solo*? ¿Por qué además de obedecerle, le *sirven*? ¿Y por qué además de servirle, le *quieren* servir? La respuesta de La Boétie introduce la idea de voluntad: la libertad es voluntaria y la servidumbre también. La tiranía se apoya menos en la fuerza brutal que en el sentimiento de dependencia; el apetito de poder puede satisfacerse únicamente cuando encuentra su contraparte: el deseo de sumisión. El pueblo crea un fante y luego se le somete ciegamente; pudiendo escoger entre la servidumbre y la libertad, prefiere abandonar los derechos que recibió de la naturaleza para cargar con un yugo que le embrutece. He aquí otra definición de autonomía: el espacio político en que los pueblos consiguen sustraerse al dominio del tirano.

3. Falta una determinación esencial pues la autonomía colectiva descansa en la autonomía individual. Charles Fourier avanza en esa dirección cuando muestra que es necesario realizar al instante la emancipación individual, sin posponerla a un futuro inasible:

No sacrificuéis la felicidad de hoy a la felicidad futura. Disfrutad del momento, evitad toda unión de matrimonio o de interés que no satisfaga vuestras pasiones desde el mismo instante (Fourier, 1808).

Fourier pensaba que el nuevo mundo debe ser mejor que el actual por razones materiales y éticas pero, además, tiene que ser más *atractivo*. Rechazó la moral represiva, las convenciones sociales, los tabúes y el trabajo asalariado que llamó "*servidumbre indirecta*, prenda de infortunio, de persecución, de desesperación" (Fourier, 1822). Comprendió que el problema de la felicidad es más complejo que el de la justicia e insistió en un aspecto crucial: la vida cotidiana. Una vida cotidiana animada por el amor, la sexualidad libre y las pasiones alegres, es decir emancipadas de las camisas de fuerza impuestas por la religión, la moral cristiana y los gobiernos. Como Marx, Fourier pensaba que la sociedad está regida por la fuerza, la coerción y la mentira, pero, a diferencia de Marx, creía que lo que une a los hombres es la atracción apasionada. En consecuencia, cambiar la sociedad significa emanciparla de los obstáculos que impiden la operación de esa atracción y abrir el camino hacia la plena realización de las potencialidades humanas.

Al privilegiar la libertad del individuo por encima de la coerción económica y de la centralización política, Fourier anticipa el anarquismo y

formula una estimulante reflexión sobre la autonomía, aunque no la llame así. La actualidad de su concepción radica en el intento de armonizar las ventajas colectivas con las necesidades individuales: en el falansterio se puede vivir en común, aislarse, encontrarse, pero también huir.

4. La reivindicación filosófica más articulada de la autonomía individual se encuentra, probablemente, en la obra de Johann Kaspar Schmidt, mejor conocido como Max Stirner, autor poco leído y menos aún comprendido. En *El único y su propiedad*, libro que le valiera las agrias críticas de Marx y Engels, Stirner afirma que mientras permanezca de pie una sola institución que no podamos transformar, no existe autonomía (Stirner, 1976: 220). Matar a dios es necesario, pero no suficiente, pues el hombre se comporta en forma religiosa también en relación a la ley, al derecho y a las instituciones establecidas. Por lo tanto, después de acabar con todo sucedáneo de lo divino, Stirner arremete contra el Espíritu de Hegel y particularmente contra su encarnación histórica, el Estado:

[...] el pensamiento del Estado penetró en todos los corazones y excitó en ellos el entusiasmo; servir a ese dios terrenal se convirtió en un culto nuevo. [...] Servir al Estado o la nación fue el ideal supremo” (*Ibid.*: 104).

Protector de los poseedores, ángel guardián del capitalista, promotor de la histeria militar, el Estado concede su protección al obrero, no en virtud de su condición humana, sino por su docilidad (*Ibid.*: 120). Al mismo tiempo, defender la libertad abstracta que pregonan los filósofos tampoco es suficiente pues no implica de ningún modo la soberanía del individuo, sino únicamente su derecho a ser “libremente” explotado.

Aun cuando Stirner sigue reflexionando en los términos de la izquierda hegeliana, el *yo* de *El único* no es el *yo pienso* de los filósofos, tampoco el *yo compro* de los economistas, sino el yo corpóreo de hombres y mujeres de carne y hueso que actúan, desean, sufren, gozan. Asimismo, el egoísmo que pregona no es la ley del más fuerte y la propiedad que defiende no es la propiedad privada. Sin apoyarse en dogmas y sin arrodillarse ante ningún ídolo, Stirner nos entrega un formidable arsenal conceptual para conquistarnos a nosotros mismos contra toda determinación exterior. En el camino, echa los cimientos de una ética sin imperativos categóricos que se desarrolla de forma autónoma, a partir de la necesidad de vivir una vida intensa y fecunda. Es por esto que su

voz se eleva más allá del tiempo. Contrario a lo que argumentó Marx, no contradice, sino complementa, toda reflexión sobre el socialismo proporcionando un formidable contrapeso a las tendencias autoritarias que incuban en sus entrañas.

5. La tradición inaugurada por Stirner y continuada por Jean-Marie Guyau, Han Ryner, Friedrich Nietzsche (a pesar de sus resbalones autoritarios), E. Armand, Renzo Novatore, Raoul Vaneigem y muchos otros llega hasta nosotros para recordarnos que toda revolución social está condenada al fracaso si no enriquece y fortalece el individuo. Paradoja revolucionaria: es por la vía del individualismo que alcanzamos la humanidad entera. Rechazamos la falsa separación entre lo individual y lo colectivo: todo individuo es un colectivo, todo colectivo es un individuo. Los individuos no son mónadas, sino fragmentos sueltos, campos de fuerzas en equilibrio precario. ¿Cómo tender ese puente tan necesario entre mi deseo de autonomía y el de los demás? ¿Cómo alcanzar la autonomía colectiva? Quien nos entrega una reflexión imprescindible al respecto es Pierre-Joseph Proudhon, uno de los espíritus socialistas más creativos de todos los tiempos. En su primer trabajo importante, *¿Qué es la propiedad? Investigaciones sobre el principio del derecho y del gobierno* (1840), Proudhon echa los cimientos de la crítica de la economía política mostrando que el capital no tiene más origen que el robo de un valor producido exclusivamente por los obreros. Son los capitalistas quienes convierten la propiedad en monopolio, *explotando* a los seres humanos de sus capacidades creativas y reduciéndolos a la condición de parias. El fundador del anarquismo piensa que el Estado y la propiedad privada –*dominium et imperium*– están relacionados. Introduce, acto seguido, las categorías de “explotación”, “antagonismo” y “sistema” que Marx desarrollará con provecho. Sin embargo, mientras el autor de *El Capital* cree en el centralismo y en la acción *política*, Proudhon le apuesta a la acción *autónoma* de los trabajadores. En la *Idea general de la revolución en el Siglo XIX* (1851), analiza las prácticas de ayuda mutua de las nacientes asociaciones obreras llegando a la conclusión de que los principios de reciprocidad que las rigen (mutualismo) ofrecen una solución al problema de la explotación y prefiguran la sociedad futura. Emprende, acto seguido, la crítica al “principio de autoridad” que, retomada por Bakunin, quedará como pilar del socialismo libertario. Abolición de la propiedad privada y abolición del gobierno se refrendan en *El principio federativo* (1863) en donde Proudhon destaca la impor-

tancia de la autonomía de las comunas libres contra todo centralismo estatal un tema que Kropotkin retomará en *El apoyo mutuo* (1902).

Federalismo y mutualismo son los principios que pueden guiar nuestra acción aquí y ahora. El federalismo no es, por supuesto, una teoría del Estado, sino una invitación a acelerar su muerte. Tampoco es un ideal lejano, sino una teoría de las relaciones humanas: relaciones solidarias y horizontales entre individuos, relaciones del individuo con el grupo y relaciones de los grupos entre sí. Sólo federándome con los demás puedo conquistar mi propia autonomía. Por otra parte, el mutualismo es el equivalente del federalismo en el terreno de la crítica de la economía política. Mientras en el pasado se expresó principalmente en las asociaciones obreras y en las cooperativas, hoy, además de encontrarse en las relaciones horizontales que prevalecen en las comunidades indígenas, se articula en torno a la socialización del trabajo cognitivo, a los flujos de información sustraídos al dominio de la mediocracia y a la inteligencia *hacker*. En el pasado fue clasista e identitario, hoy es pro-teico y nómada (Berardi, 2007: 57-60).

6. Las ideas de Fourier, Stirner y Proudhon encontraron una primera aplicación práctica en la *Asociación Internacional de los Trabajadores*, o *Primera Internacional*, fundada en Londres en 1864 por obreros integrantes de diferentes países y tendencias. La AIT no era un partido, ni una alianza de partidos, sino una federación de asociaciones obreras que admitía la adhesión individual, además de la colectiva. Adhesión individual: he aquí un punto fundamental que seguimos reivindicando para organizar nuestras redes, junto a la afirmación de que “la emancipación de la clase obrera debe ser obra de la propia clase obrera”. Con una precisión: ahora es claro que los obreros ya no son los únicos protagonistas de la revolución social y, probablemente, nunca lo fueron. La centralidad obrera fue el gran mito del siglo XX pero, a diferencia del marxismo, la tradición anarquista –Bakunin, Reclus, Kropotkin, Malatesta, Flores Magón– siempre desconfió de los planteamientos que privilegian una fracción del proletariado a expensas de otra rechazando la idea de que existe un sujeto histórico inmutable y definido de una vez por todas. Para los anarquistas, el proletariado no incluye únicamente a la clase obrera, sino también a los campesinos, los artesanos y todo tipo de *marginales* (esos, que Marx y Engels llamaban, despectivamente, *lumpenes*). Es de señalar que algunas fracciones del marxismo autonomista llegaron a conclusiones parecidas al señalar que “el sujeto no es

algo dado, socialmente determinado e ideológicamente consistente”. La noción de *sujeto* revolucionario se transforma así en la de *subjetivación* (Berardi, 2007: 47). Hoy, cuando vivimos la subsunción real de toda la experiencia humana en el proceso de reproducción social y el propio capitalismo pulveriza a la clase obrera, todos somos potencialmente *lúmpenes*.

7. En Europa, la Comuna de París (1871) ofreció un impulso formidable a las ideas de autogobierno y federalismo. Al renunciar voluntariamente a su predominio sobre el resto de Francia, la Comuna se convirtió en el punto de partida de un nuevo concepto de organización social en la que viven y actúan simultáneamente el espíritu individual y la solidaridad colectiva para la satisfacción de todos. Uno de sus integrantes, Gustave Lefrançais, anotó:

[...] no es suficiente afirmar la autonomía. Hay que saber bajo cuáles condiciones se puede realizar. Para pasar de la abstracción a la realidad, dos supresiones son indispensables: la supresión del gobierno –del poder en el orden político; la del trabajo asalariado en el orden económico. Esta doble supresión no puede llevarse a cabo más que con el triunfo de la idea comunalista que encarna la revolución social, la única legítima, la única que nos interesa. (Lefrançais, 1874).

Hoy como entonces, de lo que se trata es de restituir al individuo su autonomía: la sociedad debe estar hecha para el individuo y no el individuo para la sociedad. El socialismo estatal (tanto en la versión reformista, como en la bolchevique) eclipsó e, incluso, reprimió las ideas comunistas, pero en la segunda mitad del siglo xx la reflexión de Lefrançais fue continuada, entre otros, por el poeta y agitador social norteamericano Kenneth Rexroth en su estudio sobre el comunismo:

[...] antes de 1918, la palabra comunismo no quería decir socialdemocracia de izquierda del tipo que encarnaban los bolcheviques rusos, es decir una forma radical y revolucionaria de socialismo de Estado. Muy por el contrario, era empleada por los que pretendían abolir el Estado, convencidos de que el socialismo no quiere decir tomar el poder, sino abolirlo para instaurar una sociedad dominada por la comunidad orgánica y relaciones humanas no coercitivas (Rexroth, 1974).

Hoy, el mismo espíritu sigue vivo en las luchas de los pueblos indígenas del mundo entero y concretamente en los planteamientos en torno a la “comunalidad” de los teóricos oaxaqueños Floriberto Díaz, Jaime Martínez Luna, Benjamín Maldonado y Carlos Beas.

8. La Comuna de París fue ahogada en la sangre y la AIT se desmoronó a raíz de la controversia entre Marx y Bakunin. No es mi intención volver sobre este tema muy trillado. Algunas precisiones, sin embargo, ayudan a focalizar la cuestión de la autonomía. Los principios expuestos en el *Manifiesto Inaugural* (Marx, 1864) y en los *Estatutos* (Marx, 1864 y 1871), ambos redactados por Marx, aseguraban una completa libertad a las federaciones nacionales y locales. Había muchos desacuerdos, pero mientras todas las tendencias tuvieron la posibilidad de actuar en favor del objetivo común, la emancipación económica, social y política de la clase trabajadora, nadie pensó en una escisión. Esto cambió radicalmente a partir de la Conferencia de Londres (1871) cuando el Consejo General, controlado por Marx y Engels, tomó decisiones que iban en contra de sus propios principios destruyendo la autonomía de las federaciones regionales e intentando imponer al conjunto del movimiento los métodos de una escuela particular.

Según Hermann Jung –quien fuera secretario de la AIT y un marxista convencido– la responsabilidad de la ruptura recae en gran parte sobre Engels y Pablo Lafargue quienes orillaron a la *Federación Regional Española* a romper con el Consejo General (Rocker, 1967: 125-36) desencadenando una sucesión interminable de altercados y disputas que no acaban de terminar. En una franca conversación con Rudolf Rocker, Jung admitió que en el famoso Congreso de la Haya (1872), los autores del *Manifiesto* lograron la expulsión de Bakunin y sus amigos “gracias al contrabando de credenciales y a los métodos más repudiables” (*Ibíd.*: 133). Acto seguido, a sabiendas de no disponer de una mayoría en las diferentes secciones nacionales, Marx y Engels impusieron el cambio del Consejo General de Londres a Nueva York, en donde la causa obrera apenas tenía raíces. Esto, junto al estatalismo de la socialdemocracia alemana, causó la muerte prematura de la AIT. Inspiradas por las posiciones de Bakunin –a quien corresponde el mérito de haber echado los cimientos del movimiento anarquista organizado– las secciones suizas apoyadas por los países latinos rechazaron las posiciones del Consejo General reivindicando enérgicamente su “autonomía” (Bakunin, 1869).

Desde entonces, el término se volvió recurrente en los medios ácratas. Apuntaba a la organización de la sociedad desde abajo, por medio de la libre federación de asociaciones obreras, comunas y sindicatos, sin la tutela de los partidos políticos. En 1883, por ejemplo, apareció en Sevilla el periódico La Autonomía (1883-84) como expresión de la Federación Regional de los Trabajadores, mientras que en Alemania los adeptos de un socialismo de izquierda, antiparlamentario y antireformista dieron vida al periódico, Die Autonomie (1890).

Enrique Malatesta precisó algunos puntos fundamentales:

[...] una organización anarquista debe fundarse, a mi juicio, sobre la plena autonomía, sobre la plena independencia, y por lo tanto la plena responsabilidad de los individuos y de los grupos; el libre acuerdo entre los que creen útil unirse para cooperar con un fin común; el deber moral de mantener los compromisos aceptados y no hacer nada que contradiga el programa aceptado. Sobre estas bases se adoptan luego las formas prácticas, los instrumentos adecuados para dar vida real a la organización. De ahí los grupos, las federaciones de grupos, las federaciones de federaciones, las reuniones, los congresos, los comités encargados de la correspondencia o de otras tareas (Richards, 2007: 86).

9. A principios del siglo XX, el movimiento anarcosindicalista enriqueció el principio de autonomía inventando la noción de acción directa para subrayar el derecho de los sindicatos revolucionarios a la independencia contra toda injerencia externa. Según uno de sus principales teóricos, Pierre Besnard, la acción directa indica “la acción individual o colectiva ejercida contra el adversario social por los individuos, los grupos, las sociedades” (Enciclopedia Anarquista, tomo I: 30). Besnard precisa que la acción directa se opone a la insurrección armada de los partidos políticos en la medida en que éstos, sin excepción, buscan tomar el poder político y conservarlo, lo cual converge con algunos de los planteamientos del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y, más recientemente, de la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO). La acción directa puede ser legal o ilegal, defensiva, preventiva u ofensiva; no excluye el uso de la violencia, pero no necesariamente es violenta. Incluye el boicot, el sabotaje, la desobediencia civil, la resistencia pasiva y activa. A lo largo del siglo XX ha sido la bandera de los principales movimientos revolucionarios: los Consejos de obreros y campesinos en Rusia (1905 y 1917-21), la Comuna de Morelos (1911-

15), la revolución alemana (1918-19), el movimiento de ocupación de las fábricas en Italia (1920), las colectividades de Cataluña y Aragón (1936-37), la revuelta de Budapest (1956), la rebelión mundial de 1968 y los movimientos insurreccionales en algunos países asiáticos (Katsiaficas, 2009).

Hoy, la acción directa sigue siendo el recurso que tienen los individuos y las comunidades de actuar sin mediaciones ni representaciones. Aun cuando es, en primer lugar, la manera de oponer la fuerza colectiva a la fuerza del poder, se despliega también en el terreno individual. Consiste en la lucha constante que todos libramos por lograr una vida activa, contra toda sumisión y servidumbre voluntaria. Se desenvuelve en los terrenos más variados: el amor, la poesía, la comunicación, el arte, la meditación...

En ocasiones, desemboca en explosiones sociales y movimientos democratizadores. La sublevación de Gwangju, Corea del sur (1980) –primer anuncio de un amplio movimiento social que acabaría con la dictadura militar en ese país– trazó los lineamientos de una autonomía colectiva que volvieron a aparecer en Oaxaca (Albertani, 2009a: 63-8; Albertani, 2010). En ambos casos, a la violencia gubernamental, el pueblo contestó con la dignidad, la solidaridad y la fiesta. En el camino, suspendió los poderes del Estado y reinventó la democracia directa descubriendo lo que el sociólogo coreano Choi Jungwoon llama *comunidad absoluta* y George Katsiaficas, *efecto eros*, es decir una suerte de experiencia mística de comunión total que la colectividad descubre al tomar el camino de la rebelión. En la comunidad absoluta, el yo individual se funde con el yo colectivo, la separación entre “tu” y “yo” se anula, el amor fluye, el sentido de propiedad desaparece (Jungwoon, 1999: 81-93; Katsiaficas, 1989).

10. Las corrientes anti-partido del marxismo, es decir los llamados “consejistas” –Anton Pannekoek, Hermann Goerter, Otto Rühle, Karl Korsch, Paul Mattick y Maximilien Rubel, entre otros– elaboraron una reflexión sobre la autonomía que converge con el anarquismo.

Consejo obrero –nos dice Pannekoek– no significa una forma determinada de organización cuidadosamente pre-trazada, que habría que describir con absoluto detalle; significa, por el contrario, un principio: el principio del poder de los trabajadores para disponer ellos mismos de las industrias y de la producción. Su efectivación no es un asunto de discusión teórica

acerca de la mejor realización práctica, sino que es el asunto de la lucha práctica contra el aparato de poder del capitalismo (Pannekoek, 1952).

En los años cincuenta y hasta bien entrados los setenta, cuando gran parte de la izquierda oficial todavía se encontraba dominada por el comunismo soviético, en Europa y en Estados Unidos, una nueva generación de marxistas disidentes empezó una reflexión que se revelaría fecunda. Cornelius Castoriadis y sus camaradas del grupo *Socialismo o Barbarie* rompieron con las diferentes ortodoxias bolcheviques y se solidarizaron con las revueltas de los trabajadores en los países llamados comunistas (Castoriadis, 1953-54). Al mismo tiempo, llegaron a la conclusión de que la lucha del viejo movimiento obrero contra el capital se había agotado y que nadie podría revivirla. No se trataba únicamente de la bancarrota de la izquierda histórica, sino de un cambio de época. El proceso de valorización tendía ahora a rebasar la esfera de la producción material y el comando capitalista sobre el trabajo se extendía a la totalidad de las relaciones sociales. Despojada de toda autenticidad, la vida se transformaba en representación o, mejor dicho, en una inmensa acumulación de *espectáculos*. El antagonismo obreros-capital descrito magistralmente por Marx en su crítica de la economía política no había desaparecido, sino que se había salido de las fábricas hallándose en todas partes, aunque de manera mistificada. Si el capital se había adueñado –o tendía a adueñarse– del ciclo de la vida, se necesitaba un nuevo comienzo; avanzar hacia la emancipación humana implicaba ahora el rechazo al trabajo y la lucha por la independencia del tiempo social frente a la temporalidad del capitalismo. La descolonización de la vida cotidiana asumía un papel estratégico y también la lucha de las mujeres, de los negros, de los marginales, de los indígenas, de los ecologistas...

Es para pensar estos conflictos que Castoriadis y sus compañeros volvieron a descubrir el principio de autonomía como medio de la acción histórica del proletariado y contenido concreto del socialismo. Con diferentes matices, reflexiones así se encuentran en la obra de Guy Debord y Raoul Vaneigem en Francia, es decir la *Internacional Situacionista*; Danilo Montaldi, Romano Alquati y Raniero Panzieri en Italia, o sea los *Quaderni Rossi* y el obrerismo de los orígenes; Raya Dunayevskaya y C. R. L. James en Estados Unidos, es decir la tendencia Forrest-Johnson de la IV Internacional. No tenemos aquí la oportunidad de acercarnos a las distintas facetas de sus obras. Baste señalar que se gestó en el um-

bral de un periodo extraordinario de luchas sociales –esa asombrosa ola expansiva que culminó en el prodigioso año de 1968– de la cual todos ellos fueron profetas y también activistas.

11. A finales de los años setenta, después de un corto periodo de autonomía social en el que la solidaridad prevaleció sobre la competición y la calidad de la vida sobre el poder del dinero, hubo un repliegue de los movimientos sociales a nivel mundial. La autonomía de la sociedad respecto al Estado se trocó en libertad de la empresa frente a las regulaciones estatales; las luchas de los trabajadores contra la explotación en el desempleo y el rechazo al trabajo en la marginalización de los trabajadores mismos por parte del capital.

Era un nuevo cambio de época. La informatización, la flexibilización, la deslocalización y el desempleo acabaron con 150 años de conquistas sociales bajo el membrete del “neoliberalismo”, una ideología que no era nueva ni mucho menos liberal. Formas productivas inéditas se difundieron primero en la micro-electrónica y sucesivamente en la producción material fragmentando la fuerza de trabajo, misma que ahora se encontraba aparentemente “autónoma”, pero realmente subsumida en el capital (Berardi, 2003: 73). A diferencia de los trabajadores asalariados clásicos, a quienes el Estado-providencia garantizaba cierta cobertura asistencial, pensión y vacaciones pagadas, esos trabajadores “autónomos” debían ahora hacerse cargo de sí mismos, interiorizar los valores capitalistas y pregonarlos como propios.

La simultánea deslocalización de la producción industrial hacia los países periféricos produjo enormes ganancias por un lado y un terrible empobrecimiento por el otro. Se buscó “homogenizar” a pueblos enteros que hasta entonces se habían mantenido relativamente al margen de los flujos económicos. La esclavitud reapareció como modo esencial de extracción de plusvalía, junto al narcotráfico y a múltiples formas de economía criminal no solamente en el “tercer mundo”, sino en el corazón mismo de los países metropolitanos. Ciudades como Nápoles en Italia o Ciudad Juárez en México, en donde reina el crimen organizado, lejos de ser arcaísmos irracionales apuntan a formas “avanzadas” de dominación capitalista: la compenetración entre Estado, iniciativa privada y economía mafiosa. En ambos casos, pandillas organizadas e incrustadas en las estructuras de poder dictan quién ocupa un cargo y quién no.

12. Aún así, el principio de autonomía quedó como referente para los sectores inconformes del proletariado juvenil europeo, los pueblos indígenas de América Latina y franjas de trabajadores insumisos. En Italia, los llamados “centros sociales” promovieron nuevas formas de agregación y prácticas de contracultura. Significativamente, sus corrientes radicales se llamaban a sí mismas “indios metropolitanos”. En las principales ciudades del mundo, barrios completos fueron ocupados por jóvenes sin vivienda que crearon espacios de autonomía social.

Vino la caída del llamado socialismo real y contrario a lo que esperaban los poderosos, la insubordinación de las clases peligrosas no terminó. Y es que, mientras producía miseria, destrucción y guerra en cantidad excepcional, la globalización creaba también una nueva contemporaneidad, así como desconocidas posibilidades de comunicación e interacción.

En 1992, las contra-celebraciones del Quinto Centenario de la conquista de América abrieron paso a una nueva estación de resistencia indígena que empezó a entenderse de manera inédita tanto en Europa como Estados Unidos. Con la revuelta zapatista de 1994, arrancó un nuevo ciclo internacional de rebeldía que buscó incorporar la enorme sabiduría de las poblaciones indígenas a las demandas de los movimientos sociales urbanos. Ya no se trataba de solidarizarse con los “pobres”, sino de buscar convergencias, afinidades y complicidades. Por su parte, los insurrectos de Chiapas recogían la añeja reivindicación indígena de autonomía insertándola en nuevo discurso que presentaba ciertas analogías con las experiencias maduradas en Europa y en Estados Unidos (por ejemplo, la necesidad de refundar la política). Sus puntos medulares se centraban en la crítica al poder y a los partidos políticos, en el abandono de la idea vanguardia, en la apasionada reivindicación de los vínculos comunitarios y en la necesidad de establecer una nueva relación con la naturaleza.

Esa, que Pablo González Casanova llamó “teoría de la selva”, encontró oídos atentos en los movimientos sociales europeos. ¿Por qué? Porque la demanda de autonomía de los pueblos indios se enlazaba con la idea de democracia radical y autogestiva que soñaban los “indios metro-

politanos” del mundo entero. Suponía como en la tradición anarquista una federación de poderes locales y un sistema de delegados revocables que interactúan de abajo hacia arriba. Según Benjamín Maldonado,

[...] hoy la lucha india en México es por autonomía y la autonomía no puede ser entendida sin autogestión, por lo que el anarquismo –en tanto corriente de pensamiento y como experiencias históricas– tiene mucho que aportar en el alumbramiento de la nueva sociedad mexicana; la más consistente corriente anarquista en México, el magonismo, puede ser una forma de identidad capaz de recoger experiencias en función de nuevos planes. La definición magonista de anarquía como “orden basado en el apoyo mutuo” sintetiza el aporte de Kropotkin con la característica histórica de organización de los pueblos indios y abre una perspectiva de discusión sobre estas sociedades, que no son un paraíso, pero se han esforzado y organizado para tratar de serlo (Maldonado, 2007).

A cien años de la revolución mexicana, cuando se agotan el triunfalismo capitalista y el auge neoliberal, podemos retomar el viejo sueño magonista de conjugar la resistencia de los pueblos indígenas con las luchas de los trabajadores urbanos y ambas al movimiento obrero norteamericano. Sólo que ahora la apuesta involucra a la humanidad entera.

Bibliografía

- Albertani, Claudio, 2009a, “El principio de Autonomía” en: Albertani, Claudio, Rovira, Guiomar y Modonesi, Massimo, 2009, *La autonomía posible. Reinención de la política y emancipación*, Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- _____, 2009b, *El espejo de México. Crónicas de barbarie y resistencia*, Alter Costa Amic, México.
- _____, 2010, “The 2006 Oaxaca uprising in Mexico”, ponencia presentada en la “International Conference commemorating the 30th anniversary of the Gwangju Uprising”, Gwangju, Corea.
- Armand, Émile, 1916, *El anarquismo individualista. Lo que es, puede y vale*, edición virtual, <http://mx.geocities.com/kclibertaria/anarquistas.html>

- Bakunin, Miguel, 1869, “Carta a los Internacionales de Bolonia”, edición virtual, <http://miguelbakunin.wordpress.com/2009/03/06/carta-a-las-internacionales-de-bolonia/>
- Beas, Carlos 1997, *Magonismo y movimiento indígena en México*, edición virtual, <http://www.laneta.apc.org/magon/mymovind.htm>
- Berardi, Franco (Bifo), 2003, *La fábrica de la infelicidad*, Traficantes de sueños, Madrid.
- Berardi, Franco (Bifo), 2008, *Generación Post-Alfa. Patologías e imaginarios en el semiocapitalismo*, Bajo Tierra Ediciones/Sísifo Ediciones/Tinta limón, México.
- Castoriadis, Cornelius, 1953-54, “Dirección y revolución. Discusión entre Cornelius Castoriadis y Anton Pannekoek”, edición virtual, http://www.geocities.com/cica_web/consejistas/indice.htm
- Colombo, Eduardo, 2006, *La voluntad del pueblo: democracia y anarquía*, Tupac Ediciones, Buenos Aires, edición virtual, <http://www.quijotelibros.com.ar/anarres/Voluntad%20del%20pueblo%20.pdf>
- Colson, Daniel, 2001, *Petit lexique philosophique de l'anarchisme. De Proudhon à Deleuze*, Le livre de poche, Librairie Générale Française, París.
- Díaz Gómez, Floriberto, 2004, *Comunidad y comunalidad*, <http://www.insumisos.com/lecturasinsumisas/Comunidad.%20y%20comunalidad.pdf>
- Enciclopedia Anarquista*, 1972, Editorial Tierra y Libertad, México, dos tomos.
- Fourier, Charles, 1808, “Avis aux civilisés relativement à la prochaine métamorphose sociale”, http://classiques.uqac.ca/classiques//fourier_charles/ordre_subversif/texte_3_avis/fourier_avis_aux_civilises.pdf
- _____, 1822, *El falansterio*, edición virtual, http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/falansterio/1.html
- González Casanova, Pablo, 1997, “La teoría de la selva. Contra el neoliberalismo y por la humanidad”, *Perfiles de La Jornada*, 6 de marzo de 1997.
- Guyau, Jean-Marie, 1978 (primera edición 1884), *Esbozo de una moral sin obligación ni sanción*, (1978, 1884), Ediciones Júcar, Barcelona.
- Katsiaficas, George, 1989, <http://www.eroseffect.com/articles/eroseffectpaper.PDF>.

- _____, 2009, “De Gwangju a Tiananmen. Una revisión de los movimientos autonómicos del Este asiático”, en: Albertani, Rovira, Modonesi, *op. cit.*
- Kropotkin, Pedro, 1989 (primera edición en inglés, 1902), *El apoyo mutuo*, Ediciones Madre Tierra, Móstoles, España, edición virtual, <http://autonomiayemancipacion.org/Biblioteca/D-2/Apoyo%20Mutuo%20-%20Piotr%20Kropotkin.pdf>
- Jungwoon, Choi, 1999, *The Gwangju uprising: the pivotal democratic movement that changed the history of modern Korea*, Publit Publishing Co., Seúl, Corea.
- La Boétie, Etienne de, 2003 (escrito en 1548), *Sobre la servidumbre voluntaria*, Editorial Sexto Piso, Edición virtual, <http://www.sindominio.net/oxigeno/archivo/servidumbre.htm>
- Lefrançais, Gustave, “L’idée libertaire dans la Commune de Paris”, edición virtual, <http://www.groupejoyeux.org/html/Lefran%E7ais1-RC210.htm>
- Maldonado, Benjamín, 2003, *La comunalidad indígena*, edición virtual, http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/politica/comunalidad/comunalidad.html
- _____, 2008, “El indio y lo indio en el anarquismo magonista”, <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=61473>
- Maquiavelo, Nicolás, 2008 (escrito en 1513), *El príncipe*, prólogo y notas de Luce Fabbri Cressatti, postfacio de Claudio Albertani, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México, DF.
- Marx, Karl, 1864, *Manifiesto Inaugural generales de las Asociación Internacional de los Trabajadores*, edición virtual, <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1860s/1864fait.htm>
- _____, 1864 y 1871, *Estatutos generales de las Asociación Internacional de los Trabajadores*, edición virtual, <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1860s/1864-est.htm>
- Novatore, Renzo (Abele Ricieri Ferrari), 1994, *Un fiore selvaggio. Scritti scelti e note biografiche*, BFS, Pisa (textos de 1917-22).
- Pannekoek, Anton, 1952, “Sobre los consejos obreros”, edición virtual, http://www.geocities.com/cica_web/consejistas/indice.htm
- Proudhon, Pierre Joseph, 1851, *Idea general de la revolución en el siglo XIX*, Edición virtual, <http://mx.geocities.com/kclibertaria/libros.html>

- _____, 1863, *El principio federativo*, Edición virtual, <http://www.geocities.com/labrecha3/principiofederativo.html>
- _____, 2009 (primera edición 1840), *¿Qué es la propiedad? Investigaciones sobre el principio del derecho y del gobierno*, prólogo de Claudio Albertani, Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Rexroth, Kenneth, 1974, *Communalism: From Its Origins to the Twentieth Century* Seabury, <http://www.bopsecrets.org/rexroth/communalism.htm>
- Richards, Vernon (compilador), 2007, *Malatesta. Pensamiento y acción revolucionarios*, Tupac Ediciones, Buenos Aires, <http://www.nodo50.org/bpji/Libros/malatesta.pdf>
- Rocker Rudolf, 1967, *En la Borrasca*, Editorial Cajica, Puebla, México.
- Ryner, Han, 2009 (primera edición 1898), *Petit manuel Individualiste*, Éditions Allia, París.
- Stirner, Max, 1976 (primera edición 1844), *El único y su propiedad*, Juan Pablos Editor, México.
- Vaneigem, Raoul, 1998 (primera edición en francés, 1967), *Tratado de saber vivir para uso de las jóvenes generaciones*, Editorial Anagrama, Barcelona.

Las autonomías indígenas en América Latina

Francisco López Bárcenas¹

La lucha por esta América Latina liberada, frente a las voces obedientes de quienes usurpan su representación oficial, surge ahora con potencia invencible, la voz genuina de los pueblos, voz que se abre paso desde las entrañas de sus minas de carbón y estaño, desde sus fábricas y centrales azucareras, desde sus tierras enfeudadas, donde rotos, cholos, gauchos, jíbaros, herederos de Zapata y de Sandino, empuñan las armas de la libertad.

Ernesto Che Guevara

En respaldo a *La declaración de la Habana, 1960*

Tiempos de autonomías

En América Latina se viven tiempos de autonomías. De autonomías indígenas. El reclamo se posicionó como demanda central de los movimientos indígenas en la década de los noventa del siglo XX y se consolidó a principios del siglo XXI. No es que antes no existiera, al contrario, desde la época de la conquista —española en unos casos, portuguesa en otros— hasta la consolidación de los Estados nacionales, desde las rebeliones de Lautaro, en tierras mapuches, Tupac Amaru, Tupac Katari y

¹ **Francisco López Bárcena** es originario de la comunidad de Santa Rosa Caxtahuaca, en la mixteca oaxaqueña. Cursó estudios de Posgrado en Derecho y Desarrollo Rural. Es miembro de la Academia Mexicana de Derechos Humanos, además de desempeñar cargos comunitarios en su lugar de origen, entre ellos, mayordomías y el baile de la danza de moros y cristianos. Entre sus libros figuran: *La diversidad mutilada: legislación y derechos indígenas en el estado de Oaxaca*; *Autonomía y pueblos indígenas en México*, *Los movimientos indígenas en México: rostros y caminos, y*; *San Juan Copala: dominación política y resistencia popular*. Es colaborador en el diario *La Jornada*.

Bartolina Sisa, en tierras andinas, hasta las de Jacinto Canek en tierras mayas contra el poder colonial; pasando por las del Willka Pablo Zarate en Bolivia, o las de Tetabiate y Juan Banderas entre los pueblos yaquis de México, durante la época republicana, o las de Emiliano Zapata en México y Manuel Quintín Lame en Colombia, durante el siglo xx, hasta la rebelión del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, también en tierras mayas, a finales del siglo xx y principios del siglo xxi, las luchas de *resistencia* y *emancipación* de los pueblos indígenas han estado permeadas por las reivindicaciones autonómicas; no siempre con ese nombre, pero sí con los mismos proyectos utópicos, que pasan por ser pueblos con derechos plenos, territorios, recursos naturales, formas propias de organización y de representación política ante instancias estatales, ejercicio de la justicia interna a partir de su propio derecho, conservación y desarrollo de sus culturas y elaboración y ejecución y puesta en práctica de sus propios planes de desarrollo, dentro de sus demandas más significativas.

El surgimiento de los pueblos indígenas como actores centrales de los nuevos movimientos sociales no ha sido fortuito. En ello han sido determinantes los nuevos rumbos que el imperialismo capitalista ha tomado para entrar en una nueva fase económica que diversos analistas denominan *acumulación por desposesión*.² De acuerdo a quienes suscriben esta tesis, una vertiente importante del capital se está enfocando en despojar a los pueblos de sus riquezas naturales. Aguas, bosques, minas, recursos naturales y los saberes ancestrales y conocimientos asociados a su uso común, están perdiendo el carácter de bienes comunes que por siglos han mantenido para beneficio de la humanidad, convirtiéndose en propiedad privada y por lo mismo en mercancía, lo que representa un nuevo colonialismo, más rapaz que el sufrido por los pueblos indígenas de América Latina durante los si-

² Sobre la nueva fase del capitalismo pueden verse: David Harvey, *El nuevo imperialismo*, Akal, Madrid, 2004 y Franz Hinkelammert y Duchrow Ilrich, *La vida o el capital. Alternativas a la dictadura global de la propiedad*, Driada, México, 2004. Sobre la conversión de los recursos naturales en mercancía: James O'Connor, *Causas naturales. Ensayos sobre marxismo ecológico*, Siglo XXI, México, 2001 y David Sánchez Rubio *et. al.*, *Nuevos colonialismos del capital. Propiedad intelectual, biodiversidad y derechos de los pueblos*, Icaria, Barcelona, s/f.

glos XV y XVIII. Los pueblos lo saben por eso lo resisten y luchan por liberarse de él.

El asunto no es para menos. Así lo ha entendido la misma Agencia Central de Inteligencia americana (CIA), que desde principios del siglo XX advertía que los movimientos indígenas serían uno de los principales desafíos a los gobiernos nacionales en los próximos 15 años, los cuales, desde su punto de vista, se incrementarían ‘facilitados por redes transnacionales de activistas de derechos indígenas, apoyados por grupos internacionales de derechos humanos y ecologistas bien financiados’. ‘Las tensiones –añadía el informe– se intensificarán en un área desde México a través de la región del Amazonas’.³ Más recientemente, el representante de los Estados Unidos para América Latina en Asuntos Hemisféricos, John Dimitri Negroponte, refiriéndose al triunfo del aymara Evo Morales Ayma en las elecciones presidenciales de la República de Bolivia, afirmó que los movimientos subversivos están haciendo mal uso de los beneficios de la democracia y eso pone en peligro la estabilidad de los Estados nacionales en toda América Latina.

Los movimientos de los pueblos indígenas y su lucha por la autonomía son una preocupación para los grupos económicos y políticos dominantes, porque forman parte de otros movimientos sociales de América Latina que resisten a las políticas neoliberales y sus efectos sobre la humanidad, pero también son parte integrante de los amplios sectores sociales que impulsan propuestas alternativas que buscan remontar la crisis civilizatoria en que se encuentra el mundo, que se materializa en crisis económica, política, ecológica y, sobre todo, del horizonte humano. Sólo que a diferencia de los demás movimientos, los que protagonizan los pueblos indígenas y sus organizaciones son más radicales y profundos en sus planteamientos, tanto por los métodos de lucha que han utilizado para hacerse presentes –la mayoría de las veces de manera pacífica pero cuando esto no es posible de manera violenta– como porque sus demandas para ser posibles requieren de una transformación profunda de los Estados nacionales y sus instituciones, que prácticamente nos llevaría a la refundación de los Estados en Latinoamérica.

³ Jim Cason y David Brooks, “Movimientos indígenas, principales retos para AL en el futuro: CIA”, *La Jornada*, 19 de diciembre del 2000. <http://www.jornada.unam.mx/2000/12/19/024n1mun.html>. La versión completa, del informe, en idioma inglés, puede verse en: <http://www.cia.gov/cia/publications/global-trends2015/index.html#link2>

El reclamo de los pueblos indígenas para que se reconozca su autonomía tiene otro componente que pone a pensar a las clases hegemónicas que detentan el poder en cada uno de los Estados de América Latina donde suceden. Éstos se presentan justo cuando los Estados entran en un fuerte debilitamiento, producto del empuje de las fuerzas económicas internacionales para que se vayan retirando de la esfera pública, reduciéndolos en la práctica a simples gerentes de los intereses capitalistas. Paradójicamente, son esas mismas clases sociales las que ponen el grito en el cielo ante el reclamo indígena de reformar o refundar los Estados para hacerlos funcionales a las realidades pluriétnicas de sus habitantes, afirmando que de aceptarse los reclamos de los pueblos indígenas los Estados terminarían hechos pedazos. Aunque la realidad es otra, si se pactara un nuevo Estado en donde los pueblos indígenas fueran reconocidos como sujetos políticos autónomos, seguramente los Estados se fortalecerían y entonces las fuerzas económicas del libre mercado perderían hegemonía en el diseño de sus políticas antipopulares.

El argumento ha sido usado por los poderosos para diseñar verdaderas políticas de contrainsurgencia con las que enfrentan a los movimientos sociales y sus aliados, bajo el argumento de la defensa de la soberanía nacional, lo cual ha sucedido de muy diversas maneras. En algunos casos entre los que se cuentan los de Bolivia y México, el Estado ha confrontado directamente a los movimientos indígenas, inclusive movilizándolo su aparato militar fuera de los marcos constitucionales; en otros como Panamá, Nicaragua, y en alguna medida Ecuador –sobre todo en la parte andina–, han optado por el uso de una ‘estrategia envolvente’ para recuperar los espacios perdidos; en estos casos no se llega a la confrontación violenta sino que se opta por el uso de los partidos políticos como mecanismo de control, ofreciendo cauces para acceder al poder, que terminan siendo formas de control y desarticulación; otra estrategia usada es el aislamiento, como se ha hecho en Brasil y parte de Ecuador, donde se ha dejado el campo abierto para que sean las compañías transnacionales que se apropian de los recursos naturales las que enfrenten directamente el descontento indígena mientras el Estado actúa como si nada pasara (Gabriel y López y Rivas, 2005: 19).

Digámoslo con toda claridad. Los pueblos indígenas de América Latina luchan por su autonomía porque en el siglo XXI siguen siendo colonias. Las guerras de independencia del siglo XIX acabaron con la colonización extranjera –española o portuguesa– pero quienes accedieron al

poder siguieron viendo a los pueblos indígenas como colonias. Colonias que las clases hegemónicas escondieron tras la mascarada de los derechos individuales y la igualdad jurídica, pregonadas por el liberalismo decimonónico y que, ante la evidencia de la falsedad de ese argumento, ahora se esconden bajo el discurso del multiculturalismo conservador, que se manifiesta en reformas legales que reconocen las diferencias culturales de las poblaciones de los Estados pero éste sigue actuando como si no existieran. Todo eso mientras los pueblos indígenas de América Latina sufrían y sufren el poder de un colonialismo interno. Por eso los movimientos indígenas, a diferencia de otros tipos de movimientos sociales, son luchas de *resistencia* y *emancipación*. Por eso su demanda se aglutina en la lucha por la autonomía, por eso las preocupaciones de las fuerzas imperiales aumentan en la medida en que los movimientos crecen, por eso es que el logro de sus demandas implica la refundación de los Estados nacionales.

¿Pero cómo llegamos a esta situación? ¿Cómo se materializan las luchas por la autonomía y qué peligros enfrentan? ¿Qué futuro puede avizorarse de ellas? Son preocupaciones que rondan en los pensamientos de actores de los movimientos indígenas y de los que no lo son pero apoyan sus causas porque las consideran justas. Buscando respuestas a estas interrogantes se ha escrito el presente documento. Comienza con la época colonial y la invención del indio por los colonizadores, para rastrear el fondo del problema; pasa por la creación de los Estados nacionales y el colonialismo interno impulsado por la burocracia estatal y la clase a la cual representaba; trata de explicar el colonialismo interno y su relación con las políticas indigenistas, y cómo los movimientos indígenas han cuestionado éstas y luchado por construir su autonomía. Después de esto se pasa a un breve recuento de las tendencias autonómicas para seguirnos con una explicación de las razones en que se fundan los reclamos indígenas de autonomía, los sujetos titulares del derecho, las enseñanzas que nos dejan los procesos autonómicos, para cerrar con unas reflexiones finales.

El colonialismo y la invención del indio

Por principio hay que decir que fueron los invasores europeos —españoles y portugueses— que en el siglo xv andaban buscando nuevos mer-

cados para su expansión económica, los que inventaron al indio. Antes que los españoles llegaran a tierras del continente americano en ella no habitaban indígenas, sino grandes sociedades con culturas diferentes y un alto grado de desarrollo que la invasión europea truncó. El indio o indígena es un concepto inventado por los invasores con propósitos muy claros. En primer lugar, buscaban diferenciarse de quienes con todo derecho habitaban estas tierras cuando ellos llegaron a ocuparlas sin tener ninguno. Como no podían aceptar que por estos lugares tan alejados de la ciencia, la cultura, el progreso y la ‘civilización’ europea existieran seres con iguales derechos y muchas veces con un conocimiento superior al suyo sobre la naturaleza, la sociedad y el universo, decidieron imponerles una etiqueta que los diferenciara de ellos. Así inventaron al indio, lo subordinaron a sus intereses, le reconocieron derechos que no se opusieran a sus ambiciones y lo identificaron como algo inferior al invasor. Con ello también buscaban englobar en una sola categoría a todas las culturas que en el continente florecían, sin importarles las diferencias existentes entre ellas y los diversos grados de desarrollo de cada una.

Guillermo Bonfil Batalla, un antropólogo mexicano, lo dijo sin ningún embaje:

La categoría de indio es una categoría supraétnica que no denota ningún contenido específico de los grupos que abarca, sino una particular relación entre ellos y otros sectores del sistema social global del que los indios forman parte. La categoría de indio denota la condición de colonizado y hace referencia necesaria a la relación colonial (Bonfil Batalla, 1995: 343-344).

El mismo autor explicó que la categoría de indio “se aplicó indiscriminadamente a toda la población aborigen, sin tomar en cuenta ninguna de las profundas diferencias que separaban a los distintos pueblos y sin hacer concesión a las identidades preexistentes” agregando que los mejores ejemplos del uso colonial que se hizo de esa categoría colonial se encuentra en los testimonios que revelan la identidad de los misioneros: para ellos los indios eran infieles, gentiles, idólatras y herejes. No cabía en esta visión ningún esfuerzo por hacer distinciones entre las diversas religiones prehispánicas; lo que importaba era el contraste, la relación excluyente frente a la religión del conquistador. Así, todos los pueblos aborígenes quedaban equiparados, porque lo que contaba era el domi-

nio colonial en la que sólo cabían dos polos antagónicos, excluyentes y necesarios: el dominador y el dominado, el superior y el inferior, la verdad y el error.

Ésta fue la tónica que marcó la relación entre los colonizadores europeos —españoles o portugueses— durante los aproximadamente trescientos años que se mantuvo la colonización extranjera en este continente que ellos bautizaron como americano, en honor a un hombre que les abrió el camino: Américo Vespucio. En el siglo XIX el sistema hizo crisis, hubo rebeliones generalizadas por todas partes y las colonias lucharon por su independencia. Los pueblos indígenas participaron activamente en las guerras, pensando que de esa manera recobrarían sus derechos.

Los Estados nacionales y el colonialismo interno

Pero se equivocaron. Como en la vieja Europa, los Estados que surgieron de los escombros de las antiguas colonias, se fundaron bajo la idea de un poder soberano, único, una sociedad homogénea, compuesta de individuos sometidos a un solo régimen jurídico y por lo mismo con iguales derechos para todos. En ella no **cabían** los pueblos indígenas porque el *ideal* que dio sustento a este modelo de Estado era que surgían de una unión de ciudadanos libres, que además se ligaban voluntariamente a un convenio político, en donde todos cedían parte de su libertad a favor del Estado que se formaba, a cambio de que éste les garantizara a todos un mínimo de derechos fundamentales, entre ellos la vida, la igualdad, la libertad y la seguridad jurídica.

Lo asombroso de esto es la constatación de que bajo la idea del respeto a los derechos individuales, los mestizos comenzaron a violar impunemente los derechos de los pueblos indígenas que durante tres siglos las mismas potencias colonizadoras habían respetado, entre ellos la posesión colectiva de sus tierras y el mantenimiento de sus gobiernos propios. En el primer caso, la nueva clase que se hizo del poder al terminar el régimen colonial consideró que la posesión colectiva de las tierras por los pueblos indígenas atentaba contra el derecho de propiedad privada y promovió leyes que las fraccionaran junto con políticas de colonización, para aplicarlas ahí donde según su parecer permanecían baldías. Para el caso de los gobiernos indígenas arguyó el falso argumento de que esa situación constituía un fuero que atentaba contra la

igualdad que era un derecho humano, así reclamó *su derecho* de intervenir en asuntos internos de los pueblos y sus comunidades. Junto a ello se impulsaron legislaciones y políticas que atentaban contra los pueblos indígenas y sus culturas.⁴

Lo anterior ha llevado al filósofo mexicano Luis Villoro a afirmar que las distintas repúblicas se constituyeron por un poder criollo y mestizo, que impuso su concepción de Estado moderno y que en el ‘pacto social’ que dio origen a tales Estados no entraron para nada los pueblos indígenas, porque nadie los consultó respecto de si querían formar parte del convenio. No obstante esta anomalía, los pueblos indígenas terminaron aceptando esta forma de organización política que les era ajena, después de ser vencidos por las armas de sus nuevos conquistadores, o convencidos de que era mejor eso que seguir luchando en una guerra que parecía interminable. Pero, cualquiera que hubiera sido la forma en que los pueblos indígenas se integraron a los nacientes Estados, lo que hay que resaltar es que el convenio político por el cual se crearon no fue el resultado de una libre decisión de los pueblos indígenas (Villoro, 1998: 80), sino imposición de los mestizos.

Estas políticas dieron como resultado que el colonialismo que por tantos años ejercieran los imperios –español y portugués– sobre los habitantes originarios de América, se siguiera practicando sobre los pueblos indígenas por los criollos que se hicieron del poder cuando aquellos fueron expulsados. Ésa era y es una realidad que los pueblos indígenas vivieron y siguen viviendo, misma que desde la década de los setenta explicaron los estudiosos de las realidades nacionales. Al analizar la realidad política del Estado mexicano, el sociólogo Pablo González Casanova concluyó:

El problema del indígena es esencialmente un problema de colonialismo interno. Las comunidades indígenas son nuestras colonias internas. La comunidad indígena es una colonia en el interior de los límites nacionales. La comunidad indígena tiene las características de una sociedad colonizada (González Casanova, 1965: 82-86).

⁴ Para el caso mexicano puede verse: Francisco López Bárcenas, *Legislación y derechos indígenas en México*, Centro de Estudios para el Desarrollo Rural Sustentable y la Soberanía Alimentaria, Cámara de Diputados, LIX Legislatura, México, 2005. Para otros casos en América Latina: Bartolomé Clavero, *Derecho indígena y cultura constitucional en América*, Siglo XXI, México, 1994.

En ese mismo sentido, otro sociólogo, Rodolfo Stavenhagen, acuñó la tesis de que por efectos de las relaciones coloniales la sociedad indígena como un todo, se enfrentaba a la sociedad colonial, situación que se manifestaba en la discriminación étnica, la dependencia política, la inferioridad social, la segregación residencial, la sujeción económica y la incapacidad jurídica. De manera paralela al colonialismo interno, las sociedades indígenas y mestizas sostenían relaciones de clase, las cuales se definían en torno del trabajo y la propiedad. De acuerdo con lo anterior, estos dos tipos de relaciones recibían su sanción moral a partir de la rígida estratificación social en la que el indígena siempre ocupaba el peldaño más bajo, sólo superado por el de los esclavos.

En esas condiciones surgió la comunidad corporativa y se formaron las características indígenas de la colonia, las mismas que hoy denominamos cultura indígena. Tanto las relaciones coloniales como las de clase se combinaban en la opresión del indígena pero sus efectos eran distintos en cada una; mientras, en las relaciones coloniales entre la sociedad mestiza y la sociedad indígena éstas fortalecían su identidad, las relaciones de clase tendían a la desintegración de las comunidades indígenas y a su integración pura y simple a la sociedad mestiza.

De acuerdo con el mismo autor, la expansión de la economía capitalista en América Latina en la segunda mitad del siglo XIX, junto con la ideología del liberalismo económico, como en la época de la colonización europea, transformó la *calidad* de las relaciones no indígenas, dando origen a una segunda forma de colonialismo que desde entonces se denominó *colonialismo interno*.

Los indios de las comunidades tradicionales –afirmó– se encontraron nuevamente en el papel de un pueblo colonizado: perdieron sus tierras, eran obligados a trabajar para los ‘extranjeros’, eran integrados, contra su voluntad, a una nueva economía monetaria, eran sometidos a nuevas formas de dominio político. Esta vez la sociedad colonial era la propia sociedad nacional que extendía progresivamente su control sobre su propio territorio (Stavenhagen, 1996: 247-248).

Del colonialismo al indigenismo

Para superar los problemas del colonialismo interno sin reconocer los derechos de los pueblos indígenas, durante todo el siglo XX América

Latina vio surgir de las instituciones estatales políticas específicas dirigidas hacia pueblos indígenas, dando origen a lo que se conoció como indigenismo. Gonzalo Aguirre Beltrán, un antropólogo mexicano impulsor de ellas, lo expresó claramente:

El indigenismo no es una política formulada por indios para solución de sus propios problemas sino la de los no-indios respecto a los grupos étnicos heterogéneos que reciben la general designación de indígenas (Aguirre Beltrán, 1976: 24-25).

El indigenismo asumió muchos rostros pero todos ellos pueden agruparse en dos etapas de su instrumentación: la etapa de la integración y la de participación. En el primer caso se trató de un *indigenismo incorporativo* y comenzó después del Congreso de Pátzcuaro, Michoacán, –en el Estado mexicano– realizado en 1940, cuyo lema central fue la asimilación de las comunidades indígenas a la cultura nacional, objetivo que se pretendió lograr por vía de la castellanización. Décadas después, convencidos de la limitación de mantener una política de corte culturalista y de que fueran únicamente funcionarios mestizos quienes diseñaran las políticas indigenistas, los órganos estatales evolucionaron hacia lo que se conoció como *indigenismo de participación*, para lo cual buscaron que las comunidades indígenas participaran en el diseño de los programas gubernamentales enfocados hacia ellas al tiempo que extendían su alcance a programas de desarrollo, lo cual avanzó a lo que los académicos denominaron como *etnodesarrollo* (Sariego Rodríguez, 2003: 71-83). Con sus matices, el indigenismo nunca dejó de ser una política de Estado diseñada por mestizos para los indígenas, con la finalidad de que éstos dejaran de ser indígenas y se incorporaran a la vida nacional.

Por lo anterior, no le falta razón al antropólogo Héctor Díaz Polanco, quien afirma que en América Latina el indigenismo ha atravesado por varias fases y en todas ellas se ha utilizado el control ideológico y la dominación política de los pueblos como instrumento para mantenerlos bajo la férula del Estado. Con estas acciones los gobiernos han manipulado al movimiento indígena y lo mantienen separado de otras luchas sociales, a menudo con la colaboración de intelectuales de izquierda. De acuerdo con él, la fase predominante ha sido la del *integracionismo* un poco bronco (dispuesto a integrar, en el sentido indicado, a los pueblos indígenas a

cualquier costo), que tiene poco o ningún respeto por la diversidad (Díaz Polanco, 2003: 39).

Pero los pueblos indígenas no estaban pasivos. Resistían. Y lo hacían de múltiples maneras: movilizándose contra las políticas estatales, denunciando la situación en foros internacionales, tejiendo redes de colaboración entre ellos y con otros sectores sociales, construyendo los caminos que después caminarían para su emancipación. Algo lograron de esas luchas. Unos gobiernos disfrazaron sus políticas para mostrarlas con otros rostros, aunque en el fondo seguían siendo las mismas; algunos derechos se introdujeron en la legislación, considerándolos como minorías a las que había que apoyar para que se incorporaran a la cultura nacional. Quizás el logro más importante sea que los pueblos indígenas aprendieron que para cambiar de fondo la situación en que vivían era necesario dar una lucha política de gran envergadura. Y se prepararon para eso.

Del indigenismo a la autonomía

En el año 1992, en el contexto de la campaña continental *500 años de resistencia indígena, negra y popular*, con la cual los diversos movimientos indígenas del continente americano protestaban por las celebraciones que los gobiernos impulsaban con motivo de los cinco siglos de la invasión europea al continente americano –descubrimiento le decían ellos– los movimientos indígenas transformaron sustantivamente sus formas de manifestación política y sus demandas. En el primer caso dejaron de ser apéndice de los movimientos campesinos, que siempre los colocaban a la cola tanto en su participación como en sus reivindicaciones, convirtiéndose en sujetos políticos ellos mismos; en el segundo, denunciaron el colonialismo interno que en los Estados nacionales ejercían contra ellos, exhibieron al indigenismo como una política para encubrir su situación colonial y reclamaron su derecho a la libre determinación, como pueblos que son. Panamá y Nicaragua son dos casos excepcionales. El primero porque desde la década de los cincuenta el Estado panameño comenzó a reconocer comarcas autónomicas en los territorios donde habitan y el segundo porque, debido a la contrarrevolución impulsada por Estados Unidos para detener el proceso revolucionario de los sandinistas, el gobierno adoptó el discurso étnico, y

en el año 1987 incorporó el régimen de las autonomías regionales para desactivar la oposición armada. Con el paso del tiempo estas medidas también desactivaron al movimiento indígena. Pero fuera de esos casos, desde el año 1992 los movimientos indígenas son movimientos de *resistencia y emancipación*: resistencia para no dejar de ser pueblos, emancipación para no seguir siendo colonias. Las reivindicaciones étnicas se juntaron con las reivindicaciones de clase.

Desde entonces el eje de las demandas de los movimientos indígenas pasó a ser el derecho de libre determinación expresado en autonomía. Tal y como se ha concebido para nuestro continente –que en muchos aspectos varía de la manera en que se presenta en Europa– la demanda se nutrió de varias partes. Una de ellas es el derecho internacional, donde desde el año 1966, los Pactos de Derechos Civiles y Políticos y de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, reconocían el derecho de los pueblos a libre determinación y como consecuencia de ello a establecer libremente su condición política, así como a decidir de la misma manera sobre su desarrollo económico, social y cultural. El derecho reconocido incluía la disposición libre de sus recursos naturales para su beneficio, sin dejar de lado la obligación de cooperación internacional bajo el principio del beneficio recíproco.

Pero el derecho de la libre determinación puede asumir diversas formas, mismas que se pueden agrupar en externas o internas a los pueblos que hacen uso de ella. De acuerdo con Javier Ruipérez (1995: 49-76) en su vertiente externa se expresa cuando el pueblo se separa del Estado al que pertenece para convertirse él mismo en Estado, unirse a otro ya existente o bien para que varios pueblos se unan entre ellos para formar uno nuevo; mientras en su versión interna el pueblo libremente decide seguir perteneciendo a un Estado nacional siempre que éste acepte reconocerlo como pueblo, le reconozca sus derechos como tal y pacte con él la forma de ejercerlos. La primera versión de la libre determinación da lugar a la soberanía, la segunda a la autonomía. La autonomía es la forma que los movimientos indígenas han elegido para ejercer su derecho a la libre determinación, por eso se dice que la autonomía es una forma específica de ejercicio de la libre determinación.

El reclamo de libre determinación por los movimientos indígenas tiene sus implicaciones ya que este derecho comprende a su vez los de autoafirmación, autodefinition, autodelimitación y autodisposición interna y externa de los pueblos indígenas. De acuerdo con José A. De

Obieta Chalbaud (1993: 63-101), el derecho de autoafirmación otorga a los pueblos –indígenas en este caso– la capacidad exclusiva de proclamarse existentes, mientras el de autodefinición les permite determinar por sí mismos quiénes son las personas que lo constituyen; el de autodelimitación les posibilita determinar por sí mismos los límites de su territorio, y el de autodisposición, organizarse de la manera que más les convenga. En el caso de que la libre determinación asuma la forma de la autonomía, estos derechos deberán negociarse con el Estado del cual formen parte, pero no podrán establecerse condiciones que los hagan nugatorios.

De ahí que sea explicable y lógico que los movimientos indígenas no sólo exijan derechos individuales para las personas indígenas sino también colectivos, para los pueblos de los que forman parte; que no limiten su exigencia a que las instituciones estatales cumplan sus funciones sino que los mismos Estados se transformen; que no reclamen tierras sino territorios; que no demanden que les permitan usufructuar los recursos naturales que se encuentran en sus territorios sino la propiedad de ellos; que no reclamen participar en los órganos estatales sino reconocimiento de su propios gobiernos, que no sólo se les administre justicia conforme al derecho estatal sino que se reconozca su derecho a administrar justicia por ellos mismos y de acuerdo con su derecho propio; que no busquen que haya planes de desarrollo para ellos sino que se reconozca su derecho a diseñar su propio desarrollo; que no sólo les lleven la cultura dominante sino que también se reconozca y respete la suya. Los pueblos indígenas no quieren seguir siendo colonias sino pueblos con plenos derechos.

Erica-Irene A. Daes, quien fuera Presidenta Relatora del Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), entendió que para los pueblos indígenas de todo el mundo la autodeterminación es el elemento central y el eje principal de sus movimientos; por lo tanto, exigen que sea respetada rigurosamente e insisten en que no es negociable. De acuerdo con su experiencia, los pueblos indígenas se consideran los últimos pueblos colonizados aún existentes y aseveran que cualquier incumplimiento en la concesión de los mismos derechos y la condición de que han gozado otros pueblos colonizados en el mundo representa una forma de racismo y discriminación por parte de la comunidad internacional. Por eso entendió su afirmación de que han sido y siguen siendo grupos bien definidos cul-

tural y lingüísticamente, que durante milenios estuvieron organizados en sociedades autónomas complejas y fueron reconocidos como tales por otros Estados, a través de tratados y relaciones diplomáticas, y no han cedido voluntariamente el control de sus territorios a los pueblos y Estados que actualmente los gobiernan (Daes, 2003: 37).

De igual manera agregó que, a su juicio, a lo que realmente se refieren los indígenas cuando hablan de ‘autodeterminación’, ‘es a la libertad para vivir de la forma en que el Creador nos hizo y nos enseñó’. Afirmó que el énfasis es sobre la libertad, no sobre la reproducción de nuevos centro de poder, y aunque su afirmación puede ser correcta, desde el punto de vista de muchos indígenas el poder es necesario para conseguir la libertad de sus pueblos, aunque no sea el poder estatal sino uno propio. Por último, expresó que el derecho de los pueblos indígenas a la autodeterminación debe entenderse como la demanda para la ‘construcción tardía de una nación’. Creía que los pueblos indígenas demandan la oportunidad de escoger su propio lugar en los Estados en donde viven, oportunidad que se les ha negado en el pasado.

Los nuevos reclamos de los movimientos indígenas abrieron una nueva etapa en la historia de los derechos indígenas, la cual en un principio se manifestó en el hecho de que los Estados nacionales de América Latina que no habían modificado sus constituciones políticas y su legislación interna para incorporar en ellas el reconocimiento de la existencia de los pueblos indígenas y la garantía de sus derechos colectivos, lo hicieran. Se desató así una fiebre legislativa en donde se legislaba más que para reconocer derechos, para que la clase política no perdiera legitimidad. De esa manera, a excepción de algunos Estados, como el chileno, casi todos reformaron sus constituciones políticas para incorporar en ellas a los pueblos indígenas y algunos de sus derechos, sobre todo aquellos que no se opusieran a los intereses del capital.⁵

⁵ Dentro de la abundante bibliografía que analiza la legislación indigenista latinoamericana me permito citar la siguiente, por su orden de aparición: Jorge Skimer-Klé, *Legislación Indigenista de Guatemala*, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1954; Rodolfo Stavenhagen, *Derecho indígena y derechos humanos en América Latina*, El Colegio de México-Instituto Interamericano de Derechos Humanos, México, 1988; Bartolomé Clavero, *Derecho indígena y cultura constitucional en América*, Siglo XXI, México, 1994; Magdalena Gómez (coord.), *Derecho indígena*, Instituto Nacional Indigenista-Asociación Mexicana para las Naciones Unidas, México, 1997; Miguel A. Bartolomé y Alicia M.

Las condiciones políticas en que las legislaciones estatales se crearon fueron muy distintas en cada uno de los países. En algunos casos como el chileno, guatemalteco y mexicano, estuvieron precedidas o apuntaladas por pactos específicos con los pueblos indígenas. Pero en ningún caso los Estados firmantes cumplieron los compromisos asumidos. En el *Pacto de Nueva imperial*, de diciembre de 1989, los partidos políticos chilenos opositores a la dictadura militar encabezada por Augusto Pinochet se comprometieron con los pueblos indígenas de ese país, que de ganar las elecciones presidenciales, ratificarían el *Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo* (OIT) sobre derechos indígenas, formularían reformas constitucionales para reconocer sus derechos y elaborarían un marco jurídico adecuado para su desarrollo. Ganaron la presidencia pero sólo cumplieron a medias con el último punto de dicho pacto.⁶ Otro tanto sucedió con los Acuerdos de Paz, firmados entre la Unión Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG) y el gobierno guatemalteco, para poner fin a la guerra civil de varias décadas. Como parte de tales acuerdos, en marzo de 1995, en la ciudad de México, se suscribió el *Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas*,⁷ donde se asentaron los derechos que deberían ser reconocidos en la legislación guatemalteca a los pueblos indígenas, cosa que no

Barabas, *Autonomías étnicas y Estados nacionales*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1999; *Derechos de los pueblos indígenas: Legislación en América*, Comisión Nacional de Derechos Humanos, México, 1999; Willen Assies, et. al., *El reto de la diversidad*, El Colegio de Michoacán, México, 1999; *Compendio de legislación para los pueblos indígenas y comunidades nativas*, Defensoría del Pueblo, Perú, 1999; Cletus Gregor Barié, *Pueblos indígenas y derechos constitucionales en América Latina*, Instituto Indigenista Interamericano, México, 2000; Marco Aparicio, *Los pueblos indígenas y el Estado. El reconocimiento constitucional de los derechos indígenas en América Latina*, CEDES, Estudios constitucionales y políticos, Barcelona, 2000; Marco Aparicio Wilhelmi (coord.), *Caminos hacia el reconocimiento: pueblos indígenas, derechos y pluralismo*, Universidad de Girona-Cátedra UNESCO Desenvolupament Huma Sostenible, España, 2005.

⁶ René Patricio Aguilera Barraza, *Evaluación del acuerdo de nueva imperial y su impacto en la realidad indígena chilena, desde la percepción de la dirigencia aymara*, Revista de antropología americana, Ed. Electrónica, Vol. 1, núm. 2, marzo-julio 2006, pp. 311-330. www.aibr.org.

⁷ www.oit.or.cr/unfip/estudios/acuerdopaz.htm

sucedió. Por último, los *Acuerdos sobre Derechos y Cultura Indígenas*, suscritos entre el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y el gobierno mexicano, contenían los derechos mínimos que debieron reconocerse a los pueblos indígenas de México, pero aunque se realizó una reforma constitucional, ésta se apartó de lo pactado (Gómez, 1998).

En otros casos los procesos de reconocimiento de derechos fueron por la participación política activa de las organizaciones indígenas. Es el caso de Colombia, Ecuador y Venezuela donde los reconocimientos fueron a través de procesos constituyentes. En el año 1991 se realizó el de Colombia, donde la representación indígena logró incluir los derechos de sus pueblos, otro tanto sucedió en Ecuador en el año 1998 y al año siguiente se dio el mismo proceso en Venezuela. Una comparación de los contenidos de las reformas derivadas de pactos políticos y las que emanaron de procesos constituyentes arroja un saldo favorable, en la forma, para estas últimas.

Con el paso del tiempo se veía que los derechos consignados en la legislación en muy poco ayudaban a cambiar la situación de colonialismo de los pueblos indígenas y a que éstos gozaran de sus derechos colectivos. Una de las razones para que esto sucediera era que el reconocimiento se encontraba acotado a criterios de derechos individuales y a los principios del orden jurídico que no reconocía más norma que la estatal –“siempre y cuando no atenten contra los derechos individuales y el orden jurídico interno” era la frase consabida que acompañaba a toda disposición jurídica–, rescatando la práctica colonial impuesta por los reyes españoles durante la colonia, según la cual los pueblos indígenas podían regirse por sus usos y costumbres siempre y cuando no se opusieran a la religión católica y los mandatos regios. En ese mismo sentido operaba el hecho de que en las reformas sólo se consignaban derechos culturales porque la institucionalidad estatal continuaba intacta y con facultades que chocaban con los derechos reconocidos a los pueblos indígenas.

Las tendencias autonómicas

Cuando los pueblos indígenas se dieron cuenta de que su lucha por el reconocimiento constitucional de sus derechos no había dado los resultados esperados, enfocaron sus esfuerzos a la construcción de las auto-

nomías en los hechos. De esa manera algunos movimientos que ya caminaban en ese rumbo se potenciaron mientras otros iniciaban el largo caminar por el mismo camino. Para hacerlo apelaron a lo que tenían a la mano: sus culturas, sus experiencias de resistencias pasadas, sus estructuras propias, construidas a través del tiempo; sus relaciones con otros movimientos sociales y las realidades concretas de sus países. Con ello los movimientos indígenas no sólo cuestionaban el autoritarismo y la antidemocracia como rasgos distintivos de los Estados nacionales latinoamericanos, sino también ciertas formas de organización popular que seguían la lógica de los dominadores y cuando triunfaban terminaban realizando las prácticas que antes combatieron.

De distintas maneras y en diversos niveles, en la década de los noventa, los Estados latinoamericanos vieron transformarse a los movimientos indígenas que venían luchando desde la década anterior reivindicando sus derechos. Algunos de estos movimientos trascendieron las luchas locales y rompieron los cercos de las fronteras nacionales, alcanzando más notoriedad que otros. Se puede decir que los movimientos indígenas por la autonomía fueron un fenómeno social que se vio en toda América Latina. Justo cuando los movimientos obreros y campesinos decaían, desde Mesoamérica hasta la Patagonia, los movimientos indígenas se reactivaban, para enojo de los neoliberales.

Después de quince años de luchas por la construcción de las autonomías en América Latina pueden verse al menos tres grandes tendencias: las autonomías comunitarias, las regionales y la reconstrucción de los Estados étnicos. Cada una de ellas, a su vez, se encuentra marcada por las acciones de los sujetos que las impulsan, las realidades en que se desarrollan cada uno de estos procesos de lucha, así como por la influencia de los Estados nacionales, las instituciones internacionales y la cooperación internacional, que dicen apoyar las luchas de los pueblos indígenas pero la mayoría de las veces les imponen sus propias agendas.

Las autonomías comunitarias surgieron como expresión concreta de la resistencia de los pueblos indígenas al colonialismo y la lucha por su emancipación. Estando la mayoría de los pueblos indígenas desestructurados políticamente, y siendo las comunidades la expresión concreta de su existencia, cuando los movimientos indígenas comenzaron a impulsar la lucha por su autodeterminación como pueblos, fueron las comunidades las que salieron a defender el derecho. Para hacerlo echaron mano de su experiencia por siglos de resistencia pero también de

las prácticas autogestivas, aprendidas cuando formaron parte del movimiento campesino.

En esas condiciones el derecho de ser pueblos se expresaba como ser comunidades. Se podría decir que querían que se les reconociera lo que ya eran y tenían; convertir en derecho lo que ya eran de hecho. Que no sólo tuvieran derechos los individuos que las integraban sino ellas mismas se convirtieran en sujeto colectivo de derecho; que no sólo se reconocieran sus tierras sino también sus territorios, es decir, no sólo los espacios para la producción sino también para el ejercicio de derechos políticos, para ejercerlo a su manera; que no sólo se permitiera a sus autoridades ejercer su gobierno interno como excepción sino que se reconociera validez a todos sus actos; que no sólo le llevaran planes de desarrollo diseñados desde las oficinas gubernamentales sino se les reconociera su derecho a decidir libremente el tipo de desarrollo que más les convenía.

Atrincerados en las estructuras comunitarias los movimientos indígenas se hicieron escuchar con fuerza y en muchos casos a los Estados no les quedó más alternativa que ceder a sus demandas. La prueba de ello es que la mayoría de la legislación latinoamericana sobre derechos indígenas reconoce a las comunidades indígenas su personalidad jurídica y enuncia algunas de las competencias que los Estados les reconocen, las cuales deberán realizarse –como expresan los reconocimientos– dentro del marco de la ley estatal.

Los reconocimientos de las comunidades indígenas como sujetos de derecho en lugar de los pueblos de los que forman parte casi siempre, de una u otra manera, las subordinaba a los gobiernos locales establecidos por el orden constitucional y legal sin que éstos sufrieran reforma alguna para darles viabilidad. Dicho de otra manera, en lugar de reconocer a un sujeto político de manera libre para que interactuara con el Estado, lo reconocía para subordinarlo a sus políticas colonialistas, al tiempo que desconocía el derecho de los pueblos que el había desestructurado, a reconstituirse.

A pesar de lo anterior no se puede decir que las luchas por las autonomías comunitarias sean un desperdicio. Por ellas se demostró el gran potencial de los pueblos como base de la resistencia pero también de la emancipación. Sin ellas es muy probable que los movimientos indígenas no existieran o fueran otros sus rostros y sus caminos.

Otra tendencia de las autonomías indígenas es la propuesta de autonomía regional. Surgió como una respuesta a la necesidad de superar el

espacio comunitario de los pueblos indígenas, así como de buscar otros superiores a las comunidades indígenas y a los propios gobiernos locales del Estado. Su primera expresión fueron las regiones autónomas del Estado de Nicaragua, introducidas como forma de gobierno en la Constitución Política del Estado en el año 1987. Después de este suceso, inédito en América Latina, la academia, por vía de los intelectuales cercanos a las reivindicaciones indígenas, lo difundió por varios países del continente, al grado que en algunos países como México y Chile (Lavanchy, 1999), inclusive se formularon propuestas de reformas constitucionales y estatutos de autonomía; mientras en otros sólo quedaron como una tendencia más de las luchas por la autonomía indígena, pero sin ninguna expresión concreta de ellas.

Las autonomías regionales tienen su fuente de inspiración en las regiones autónomas del Estado español. Quienes las impulsan buscan *crear* regiones autónomas que se integrarían por los pueblos o comunidades indígenas que queden incluidas en la región y con la unidad de ellas crear un régimen especial de gobierno, que responda a sus especificidades culturales, históricas, económicas y políticas, entre otras. La región que se creara contaría con su propio gobierno, a la manera de una entidad federativa más, con facultades ejecutivas, legislativas y judiciales.

En sus inicios las propuestas de autonomías regionales se presentaron como opuestas a las autonomías comunitarias, lo cual hizo que quienes simpatizaban o luchaban por hacer realidad éstas, las vieran con suspicacia, recelo y animadversión, esgrimiendo varias razones. Una de ellas es que la realidad española, de donde se recogió el modelo autonómico, es muy diferente a la realidad latinoamericana, en donde se proponía implantarlo; una segunda es que en varios Estados latinoamericanos difícilmente se podría encontrar una región indígena como tal, lo cual implicaba que en todo caso se tratara de regiones creadas, es decir, impuestas a las comunidades indígenas; la tercera es que las formas de gobierno indígenas tienen una composición y obedecen a una lógica distinta a la de los Estados y difícilmente se adaptarían al modelo que se proponía. En muchos casos se antojaba un modelo ideal que no encajaba con la realidad, sobre todo porque las regiones autónomas nicaragüenses no funcionaban como se había pensado; algunos indígenas incluso afirmaban que lo que ellos tenían no eran autonomías indígenas sino autonomías regionales y éstas eran bastante distintas a la primera.

Como en muchos otros casos, fueron los propios movimientos indígenas los que resolvieron la ‘contradicción’ entre comunitaristas y regionalistas. Cuando la ocasión se presentó, primero demostraron que las propuestas no eran contradictorias sino que podían complementarse. Eso ha sido muy claro en México, con los caracoles zapatistas, pero también con la policía comunitaria del Estado de Guerrero; igual sucede en la región del Cauca en el Estado de Colombia; o en el Departamento de Cochabamba, en el Estado de Bolivia. En todos estos casos se ha demostrado que mientras las comunidades funcionen como base de la estructura regional y ésta como techo de la autonomía, pueden conjugarse de manera eficaz porque entonces la autonomía regional no se impone desde arriba, sino como un proceso que consolida las autonomías comunales y éstas deciden la amplitud de la región.

Junto con las tendencias comunitarias y regionales existen otros movimientos indígenas que no reclaman autonomías sino la refundación de los Estados nacionales con base en las culturas indígenas. Ésta es una tendencia que se manifiesta en varios movimientos de la región andina del continente, sobre todo entre los pueblos aymaras de Bolivia.⁸ Quienes participan de estos movimientos dicen no entender por qué ellos siendo una población mayor a la mestiza deben ajustarse a la voluntad política de las minorías.

Aunque desde un punto de vista sociodemográfico estas expresiones tengan razón, no se puede perder de vista que la realidad es más compleja. Si se tratara sólo de contar cuántas personas son indígenas y cuántas no y, en función de eso, definir el diseño del Estado, hace mucho tiempo que varios Estados serían indígenas. Pero en la correlación de fuerzas influyen otros factores: el capital financiero internacional, las instituciones supranacionales, los grupos de poder nacionales y extranjeros, el grado de consolidación del Estado en donde se presentan los procesos autonómicos y, obviamente, la conversión de los pueblos indígenas en sujetos políticos. Y si no, que lo digan los pueblos indígenas de

⁸ También puede verse: Álvaro García Linera, “Los movimientos indígenas en Bolivia”, en Escárzaga, Fabiola y Raquel Gutiérrez (coord.), *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, Juan Pablos-Gobierno del Distrito Federal-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Universidad Nacional Autónoma de México-Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México, 2005.

Guatemala que tras una cruenta guerra civil y la firma de unos Acuerdos de Paz donde se incluía el reconocimiento de los derechos indígenas, lo más que han conseguido es impulsar un proceso de *mayanización* de la población, pero su influencia política en las decisiones del Estado todavía son bastante débiles.

Claro, no se puede decir que el hecho de que los pueblos indígenas sean mayoría no influya en el modelo de Estado. Influye, pero el grado en que lo haga depende también de la articulación que puedan generar al interior de ellos y la coordinación con otros sectores sociales. Y aún en el supuesto de que se lograra refundar al Estado en función de la presencia indígena y lo que ello implica, no se puede olvidar que las autonomías comunitarias y regionales también implican la refundación de los Estados y que las minorías tienen derechos que deben ser reconocidos y garantizados por el Estado, cualquiera que éste sea.

Las razones autonómicas

Cualquiera que sea la tendencia autonómica que se exprese en los movimientos indígenas, lo que se ve en estas luchas es que la construcción de autonomías es una propuesta concreta a la necesidad de formular, desde los actores políticos y de manera seria y profunda, una política que de respuesta a la pluriétnicidad de las sociedades latinoamericanas, situación reconocida en las Constituciones Políticas de los Estados latinoamericanos donde suceden, pero negadas en la realidad. Porque el reconocimiento de la pluriculturalidad de la sociedad, sustentada en la presencia de sus pueblos indígenas –como muchas constituciones políticas reconocen–, obliga a los Estados y a las sociedades a reconocer a los pueblos indígenas como sujetos de derecho colectivo, y en consecuencia a garantizarle sus derechos, lo cual conllevaría a su vez a modificar las bases sobre las que se fundan los Estados nacionales, para que los incluyan, y de esa manera los pueblos indígenas como tales sean parte integrante de los Estados, sin dejar de ser lo que son, pero sin conservar su condición de sociedades colonizadas. En otras palabras, las autonomías que los pueblos indígenas luchan por construir son necesarias porque existen diversas sociedades con culturas diferentes a la dominante, con presencia previa inclusive a la formación de los Estados nacionales en que se desenvuelven y que, a pesar de las políticas colonialistas impulsa-

das contra ellos, conservan su propio horizonte de vida. Las autonomías son cuestiones de derecho, no de políticas. Crean obligaciones del Estado con los pueblos indígenas, no le dan facultades para que desarrolle las políticas dirigidas a ellos que a él le parezcan convenientes.

Lo anterior es fundamental para entender tanto el reclamo de reconocimiento constitucional del derecho a la autonomía, como los procesos para implementarlas de hecho. Porque en su origen los Estados se fundaron bajo la idea de una sociedad homogénea, compuesta de individuos sometidos a un solo régimen jurídico y político y por lo mismo con iguales derechos para todos. Pero eso resolvería un problema normativo, no la realidad social en que los pueblos indígenas se han desenvuelto, que siempre resulta ser más compleja. La legislación que durante todo el siglo XIX y parte del XX se elaboró sobre esta materia fue para negar estos derechos, no para reconocerlos, lo cual, dicho sea de paso, nos aclara que no todas las leyes reconocen derechos, hay algunas que los niegan. Los indígenas han entendido esto por eso se rebelan ante una legislación que no cumple con sus expectativas, porque no les garantiza ni siquiera derechos mínimos. Ellos reclaman derechos fundamentales que saben o intuyen que existen, más allá de los contenidos de las legislaciones estatales.

A contrapelo de esta realidad, muchos gobiernos latinoamericanos se han apropiado del discurso del movimiento indígena, lo han despojado de su contenido y han comenzado a hablar de una 'nueva relación entre los pueblos indígenas y el gobierno', así como de elaborar 'políticas transversales', con la participación de los interesados, cuando en realidad siguen impulsando los mismos programas indigenistas de hace años que los pueblos indígenas rechazan. Para legitimar su discurso y sus acciones han incorporado a la administración pública a algunos líderes indígenas que por mucho tiempo habían luchado por la autonomía, quienes les sirven de pantalla para mostrar una continuidad que presentan como cambio. En algunos países incluso se ha ido más allá al desnaturalizar la demanda de autonomía y presentarla como mecanismo para que algunos sectores privilegiados sigan manteniendo sus privilegios. Es el caso de las burguesías de los Departamentos de Santa Cruz de la Sierra, en Bolivia; Guayaquil, en Ecuador o el Estado de Zulia, en Venezuela.

En estas condiciones la decisión de los movimientos indígenas de impulsar las autonomías de hecho resulta una política correcta y una práctica consecuente para el movimiento indígena.

Pero no es una tarea fácil. En la realidad cotidiana, esta situación genera problemas que requieren solución para la consolidación de los procesos autonómicos. Entre ellos se pueden mencionar los sujetos de la autonomía, los contenidos de ella y los procesos para su construcción.

Los sujetos de las autonomías

Si se asume que la autonomía es una expresión concreta del derecho a la libre determinación y que éste es un derecho de los pueblos, no se puede olvidar que los sujetos titulares de los derechos indígenas son los pueblos indígenas, no las comunidades que los integran, menos las organizaciones que ellos construyen para impulsar su lucha. Por eso es que, junto con la construcción de las autonomías, los movimientos indígenas asumen el compromiso de su reconstitución. En esta coyuntura específica, dada la fragmentación en que se encuentra la mayoría de los pueblos indígenas, las comunidades resultan importantes para articular sus luchas de resistencia y construcción de las autonomías, pero no pueden renunciar a la utopía de reconstituir los pueblos indígenas de los que forman parte, para que éstos asuman la titularidad del derecho. Por esa razón la defensa de los derechos comunitarios la hacen al mismo tiempo que establecen relaciones con otras comunidades y pueblos de sus países y de otros, para apoyarse mutuamente en sus demandas propias pero también enarbolando demandas comunes.

En otras palabras, se necesita que los pueblos indígenas se conviertan en sujetos políticos plenos superando las divisiones internas y los conflictos intercomunitarios en que muchas veces viven, para lo cual combaten las causas que los provocan. Entre las causas externas sobresalen los diseños institucionales de los Estados, que los excluyen, así como las políticas de dominación ejercidas en la vida cotidiana; mientras en las internas se pueden contar problemas concretos de la vida de las comunidades y los intereses de sus habitantes, que chocan con los de sus vecinos. Como es lógico entender, a cada uno de estos problemas le dan un tratamiento distinto. A los primeros los ven como parte de sus

luchas de *emancipación*, mientras a los segundos los tratan como parte de su *resistencia* para no dejar de ser pueblos indígenas.

Un problema externo que los pueblos indígenas han encontrado para poder ser sujetos políticos es que, en la mayoría de los casos, están políticamente desestructurados. En esto han pesado bastante las políticas de colonialismo ejercidas desde los órganos de gobierno para subordinarlos a los intereses de la clase en el poder. Un ejemplo concreto de estas políticas es que los pueblos indígenas numéricamente grandes se encuentran divididos entre varios estados o departamentos y los más pequeños entre varios municipios, municipalidades o alcaldías, según la forma como los Estados nacionales organicen los gobiernos locales. Sólo por excepción se puede encontrar un pueblo indígena numéricamente grande que pertenezca a un mismo estado o departamento y cuando esto sucede se les divide en los gobiernos locales. La historia demuestra que los pueblos indígenas que han sorteado la división administrativa estatal son aquellos que han resistido de diversas maneras, incluida la violencia, para seguir siendo lo que son.

Por eso los pueblos indígenas insisten en denunciar que este tipo de organizaciones políticas y administrativas constituyen estructuras con demarcaciones ajenas a ellos y han servido más para dividirlos y subordinarlos al poder estatal que para poder organizar su vida, además de que muchos están controlados por *mestizos*, como se les denomina en México; *caxlanes*, como se les nombra entre los mayas; o *q'aras*, como también los llaman en la región andina. Desde ahí se impide a los pueblos indígenas ejercer sus derechos políticos y por lo mismo participar en las grandes decisiones de la vida nacional.

Los pueblos indígenas saben que en esta situación la construcción de autonomías muy pocas veces puede hacerse desde esos espacios, porque aún cuando tuvieran el control de los gobiernos locales, su estructura y funcionamiento responde a la lógica estatal, limitando sus facultades a las que resultan funcionales al control estatal; pero en el peor de los casos podría llevar a que, en nombre de los derechos indígenas, se entregara el poder a los grupos de mestizos, muchas veces caciquiles, y éstos lo usaran en contra de los pueblos indígenas.

Por otro lado saben que las comunidades indígenas de un mismo pueblo se encuentran divididas y enfrentadas entre ellas, por diversas razones, que van desde la tenencia de la tierra, el uso de los recursos naturales, las creencias religiosas o las preferencias políticas, entre otras.

En otros casos se presentan problemas ficticios o creados por actores externos a las comunidades que los sufren. Para enfrentar estos problemas los pueblos indígenas interesados hacen esfuerzos por identificar las causas de la división y el enfrentamiento, ubicar las que tienen su origen en problemas de las propias comunidades y buscarles solución. De igual manera evidencian los problemas creados desde fuera y buscan diversas maneras de rechazarlos.

A la división de los pueblos y los conflictos comunitarios se agrega el hecho de que las comunidades indígenas se encuentran subordinadas políticamente a las redes de poder regional. Para la construcción de estas redes donde las comunidades quedan atrapadas confluyen muchos factores, algunos de ellos no perceptibles a simple vista. Uno es el carácter monocultural y de clase del Estado, que responde a los intereses de los grupos económicos y políticos que le dan sustento. El Estado crea las condiciones para que estos grupos sigan manteniendo el poder porque son ellos quienes le crean las condiciones a él para su existencia. En muchos casos son los grandes comerciantes y los representantes de consorcios internacionales, que ligados a agentes regionales y a los especuladores, detentan el poder. A ellos y no a los pueblos indígenas les sirve el Estado porque ellos también están a su servicio.

En esta situación los intereses de las comunidades indígenas quedan subordinados a los grandes planes programas de éstos para defender sus intereses. En el aspecto económico los indígenas difícilmente pueden acceder a los espacios del comercio que aquellos se han apropiado, a menos que dejen de ser indígenas. Para ellos queda reservado el mercado de frutas y hortalizas en menor escala y el papel de vendedores y revendedores en los tianguis semanales. En el aspecto político siguen siendo el voto cautivo de candidaturas que se deciden en las grandes esferas de la política estatal o nacional, donde ellos no tienen ninguna injerencia.

Estos son aspectos que se construyen bajo el discurso de la igualdad de todos los ciudadanos, apuntalados por la idea de la nación mestiza, para quienes las culturas indígenas sólo existen como folclor, para lucirse en las fiestas regionales o para consumo de turistas. Plantear la construcción de procesos autonómicos sin romper los nudos y redes que los grupos de poder construyen resulta una utopía inviable. Pero para lograr romperlos se requieren muchas cosas. La primera de ella, trascender las fronteras de los otros y asumirse culturalmente diversos, con

todo lo que esto implica. Y es que, no es correcto reflexionar sobre 'los otros', sobre la población indígena de Latinoamérica, que es mantenida y se mantiene como una población diferenciada del resto de la sociedad, separada por fronteras culturales como de clase, sin tratar de trascender esa fronteras.

Los contenidos de las autonomías

Ahora bien, la lucha por la instalación de gobiernos autónomos indígenas representa un esfuerzo de los propios pueblos indígenas por construir regímenes políticos diferentes a los actuales, donde ellos y las comunidades que los integran puedan organizar sus propios poderes, con facultades y competencias específicas de sus autoridades, relativas a su vida interna. Ese es el primer problema que enfrentan quienes han decidido caminar ese camino, y las posibilidades de lograr sus propósitos se encuentran determinadas por la naturaleza de las relaciones históricas de subordinación en que se encuentran y el carácter sociopolítico del régimen del Estado en que las autonomías pretenden construirse y practicarse. Los pueblos indígenas no ignoran que para la construcción de ellas sus prácticas políticas van a contrapelo de una legislación que minimiza la posibilidad de su ejercicio hasta casi pulverizarlo, al grado de colocar a los pueblos y sus comunidades indígenas casi fuera de las leyes dictadas por el Estado, aunque no necesariamente contra ellas; que el régimen político actual no cuenta con políticas públicas que las favorezcan, sino otras de carácter asistencial que las niegan y que el tránsito a la democracia sigue siendo una asignatura pendiente en muchos sentidos.

Ellos entienden el contexto y no pueden ignorar que en términos políticos la construcción de autonomías indígenas implica que las comunidades y pueblos indígenas le disputen el poder a los grupos políticos regionales que los detentan y que para lograr este fin no pueden caminar solo por los cauces institucionales marcados por los Estados, porque están contruidos en base a una ideología mestiza que niega la posibilidad de una ciudadanía étnica, aunque tampoco fuera de las reglas creadas por él mismo, sino abriendo otros que rompan la subordinación de los pueblos y comunidades indígenas y creando una legalidad alternativa, propia de los pueblos. En otras palabras, no se trata de luchar contra

los poderes establecidos para ocupar los espacios gubernamentales de poder sino de construir desde las bases contrapoderes capaces de convertir a las comunidades indígenas en sujetos políticos con capacidad para tomar decisiones sobre su vida interna, al tiempo que modifican las reglas por medio de las cuales se relacionan con el resto de la sociedad, incluidos otros pueblos indígenas y los tres niveles de gobierno.

Con la decisión de construir autonomías, los pueblos indígenas buscan *dispersar el poder* para posibilitar su ejercicio directo por las comunidades indígenas que lo reclaman. Es una especie de descentralización que nada tiene que ver con la que desde el gobierno y con el apoyo de instituciones internacionales se impulsa, que en el fondo pretende hacer más efectivo el control gubernamental sobre la sociedad. La descentralización de la que aquí se habla, la que los pueblos y comunidades indígenas que avanzan por caminos autonómicos nos están enseñando, pasa por la edificación de formas paralegales de ejercicio del poder, diferentes a los órganos de gobierno, donde las comunidades puedan fortalecerse y tomar sus propias decisiones. Asimismo, incluye la necesidad de transformar las relaciones con otros poderes como los económicos, religiosos y políticos, se encuentren institucionalizados o no dentro de las leyes, pues no tiene ningún sentido construir un poder distinto que se ejercerá en las mismas condiciones de aquel que se pretende combatir. Esto a su vez reclama que al interior de las comunidades indígenas ellas mismas realicen los ajustes necesarios para que ese poder sea ejercido con la participación de todos o la mayoría de sus integrantes y no caiga en manos de grupos de poder locales, que después lo usen en nombre de la comunidad pero para su propio beneficio. Las autonomías transforman las relaciones de los pueblos con el resto de la sociedad y con las comunidades que los integran, pero también las de éstas con los ciudadanos que forman parte de ellas.

Cuando los pueblos indígenas deciden construir autonomías han tomado una decisión que va contra las políticas del Estado y obliga a quienes optan por ese camino a iniciar procesos políticos de construcción de redes de poder, capaces de enfrentar la embestida estatal, contrapoderes que les permitan afianzarse ellos mismos como una fuerza con la que se debe negociar la gobernabilidad y poderes alternativos que obliguen al Estado a tomarlos en cuenta. Por eso la construcción de autonomías no puede ser un acto voluntarista de líderes 'iluminados' o de una organización, por muy indígena que se considere. En todo caso

requiere la participación directa de las comunidades indígenas en los procesos autonómicos. En otras palabras, se necesita que las comunidades indígenas se constituyan en sujetos políticos con capacidad y ganas de luchar por sus derechos colectivos, que conozcan la realidad social, económica, política y cultural en que se encuentran inmersos, así como los diversos factores que inciden en su condición de subordinación y los que pueden influir para trascender esa situación, de tal manera que les permita tomar una posición sobre sus actos.

Con su lucha por la autonomía los pueblos y comunidades indígenas trascienden las visiones folcloristas, culturalistas y desarrollistas que el Estado impulsa y muchos todavía aceptan pasivamente. Porque la experiencia les enseña que para hacerlo no basta con que se reconozca en alguna ley su existencia y algunos derechos que no se opongan a las políticas neoliberales, o los aportes culturales de los pueblos indígenas a la constitución multicultural del país; tampoco es suficiente que los gobiernos destinen fondos específicos para impulsar proyectos de desarrollo en las regiones indígenas que siempre son insuficientes y se aplican en actividades y por las formas decididas desde el gobierno, que despojan a las comunidades de todo tipo de decisión y niegan su autonomía. Éstas son políticas que, si bien expresan que buscan modificar las prácticas de asimilación y aculturación impulsadas desde hace años por el indigenismo, no dejan de reproducir las relaciones de subordinación de los pueblos indígenas con respecto a la sociedad mestiza y hasta legitiman las políticas de negación de los derechos indígenas. Por el contrario, se requiere desmitificar el carácter 'neutral' del Estado y mostrar su carácter de clase, evidenciando que se encuentra al servicio de la clase dominante y los agentes políticos, económicos, sociales que la sustentan.

Los pueblos indígenas saben que transitar este camino sin quedar a la mitad de él es difícil, por eso cada que deciden hacerlo antes fijan muy bien sus objetivos y ven la manera de hacerlo para que sea posible llevarlo a cabo. Una vez asegurado lo anterior, colocan junto a ellos algunos más generales que sirvan para establecer alianzas con otras comunidades. En algunos casos son objetivos concretos de las comunidades, como cuando luchan para obligar a los gobiernos a impulsar programas generales para la solución de conflictos agrarios, defensa de la tierra, o promoción de derechos. Pero no por eso se olvidan de demandas más amplias, que importan a todos los ciudadanos, como la reforma del Es-

tado autoritario por otro democrático y multicultural, la lucha por la soberanía alimentaria, contra la privatización de la energía eléctrica y el petróleo y los recursos naturales. Esto los pueblos lo han aprendido en la práctica. No es casualidad que la rebelión del Ejército Zapatista de Liberación Nacional contra el Estado mexicano, haya comenzado el primero de enero de 1994, cuando entraba en vigencia el Tratado de Libre Comercio de este país con Estados Unidos y Canadá. Esta especificidad de la demanda de los movimientos indígenas de los últimos años se nota cuando se mira que el eje de ellos es el rescate de los recursos naturales del control de empresas transnacionales: los territorios indígenas y los bosques, en Chile; el agua, en Cochabamba, Bolivia; el petróleo y las minas, en Ecuador, y Guatemala; los territorios y los recursos naturales en México y Colombia. Estas luchas incluyen la oposición a la firma de tratados de libre comercio, porque es la vía de despojo más utilizada por el capitalismo internacional.

Los pueblos indígenas saben que la lucha por la autonomía no puede ser solo de los pueblos indígenas. Por eso construyen relaciones de solidaridad con los otros sectores de la sociedad, apoyándose mutuamente en sus propias reivindicaciones, al tiempo que impulsan demandas comunes. En este sentido cobra importancia cuidar con quien se establecen las alianzas, porque existen sectores y organizaciones sociales que discursivamente aceptan defender los derechos indígenas pero en la práctica hacen lo contrario, como sucede con algunos partidos políticos que han manifestado defender los derechos de los pueblos indígenas pero sus legisladores aprueban leyes que atentan contra ellos y sus derechos; o los partidos de la izquierda que en muchos lugares todavía intentan subsumir la demanda específica de los pueblos indígenas a las de la sociedad en general. Igual sucede con algunas organizaciones indígenas que en el discurso defienden el derecho de los pueblos indígenas a su autonomía pero en su práctica están más ligadas a las políticas del Estado y su aspiración es vivir del presupuesto público.

Los procesos autonómicos

Hemos dicho que los movimientos indígenas por la construcción de las autonomías constituyen los nuevos movimientos indígenas y que éstos son novedosos tanto por su demanda como por los actores políticos y

sus formas de acción colectiva. Parafraseando a Alberto Melucci, también podríamos afirmar que los movimientos indígenas son profetas del presente, que lo que ellos poseen no es la fuerza del aparato sino el poder de la palabra y con ella anuncian los cambios posibles, no para el futuro distante sino para el presente; obligan a los poderes a mostrarse y les dan forma y rostro, utilizando un lenguaje que tal pareciera es exclusivo de ellos, pero lo que dicen los trasciende y al hablar por ellos hablan por todos (Melucci, 1999: 59).

Y es cierto, porque los pueblos indígenas al recurrir a su cultura y prácticas identitarias para movilizarse en defensa de sus derechos, cuestionan las formas verticales de la política al tiempo que construyen otras de carácter horizontal que a ellos les funcionan, porque las han probado en siglos de resistencia al colonialismo. Se trata de prácticas que surgen precisamente cuando las organizaciones tradicionales de partidos políticos, sindicatos u otras de tipo clasista y representativo entran en crisis y la sociedad ya no se ve reflejada en ellas. Estas prácticas políticas se expresan de muchas maneras, desde una guerrilla *posmoderna* como ha sido calificada la rebelión del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, que se levantó en armas en tierras mayas en el año 1994, las largas caminatas de las autoridades de los pueblos indígenas de Colombia, los 'levantamientos' de los pueblos ecuatorianos, los cercos aymaras a la ciudad de La Paz, en Bolivia, hasta los enfrentamientos directos de los mapuches contra las empresas forestales que buscan despojarlos de sus recursos naturales.

En estas luchas los pueblos indígenas en lugar de recurrir a sofisticadas teorías políticas para armar sus discursos recuperan su memoria histórica para fundamentar sus demandas y sus prácticas políticas, lo cual le da un toque distintivo, simbólico si se quiere, de los nuevos movimientos indígenas. Los pueblos indígenas de México recuperan la memoria de Emiliano Zapata, el incorruptible general del Ejército del Sur durante la revolución de 1910-17, cuya demanda central fue la restitución de las tierras usurpadas a los pueblos por los hacendados; los colombianos recuperan el programa y las andanzas de Manuel Quintín Lame; los andinos de Perú, Ecuador y Bolivia traen al presente las rebeliones de Tupac Amaru, Tupac Katari y Bartolina Sisa, durante la colonia y la del Willka Pablo Zarate durante la época republicana; mientras los mapuches chilenos recuperan a Lautaro, que opuso resistencia a la invasión española. Héroes locales y nacionales vuelven a hacerse

presentes en la lucha para guiar a sus huestes, como si hubieran estado descansando, esperando el mejor momento para volver a la lucha.

Junto a su memoria histórica los pueblos indígenas vuelven la vista a lo que tienen para hacerse fuertes. Desilusionados o desconfiados de las organizaciones políticas tradicionales retoman las de ellos: sus sistemas de cargos. Por eso quienes desconocen sus formas propias de organización llegan a afirmar que actúan de manera anárquica, que así no se puede, que con ello contribuyen a la dispersión y eso es un mal ejemplo para la unidad de los oprimidos, explotados y excluidos. Pero los pueblos saben lo que les conviene y sus formas organizativas les han funcionado por años sin importar que otros no las compartan. Por eso las practican y las fortalecen, adaptándolas a sus necesidades.

Claro, para avanzar hacia formas de lucha más amplias buscan trascender sus propias formas de organización, que la mayoría de las veces son locales. Y justo aquí es en donde entra el peligro de suplantar a los pueblos indígenas como sujetos de la construcción de los procesos autonómicos, porque en ese eslabón entre lo local, lo regional y lo nacional muchas organizaciones indígenas se apartan de la participación colectiva de las comunidades y en lugar de dispersar el poder para que todos participen en su ejercicio y controlen el uso que otros hacen de él, crean estructuras paralelas a las de los pueblos indígenas y actúan en su nombre como si fueran lo mismo, lo que constituye una salida falsa que aunque en el corto plazo puede traer algunas ventajas, a la larga también puede convertirse en un gran problema, pues se trata de posturas que no responden a una visión indígena de la organización sino a prácticas ajenas a los pueblos y sus comunidades.

Sólo los pueblos y las comunidades indígenas pueden evitar la tentación de que las organizaciones indígenas los suplanten. Una forma de hacerlo podría ser que se deslindara claramente entre la *organización indígena* propiamente dicha –la que responde a las estructuras propias de las comunidades– y la *organización de indígenas*, que no responde a la realidad organizativa indígena sino a las necesidades de hacerse escuchar en el ámbito regional o nacional. Ambos tipos de organizaciones no son excluyentes pero las segundas deben tener cuidado de que siempre y en todo momento el eje de la autonomía recaiga en las primeras y las otras les sirvan de apoyo. Si este último caso se presentara estaríamos ante un nuevo caso de subordinación y lo peor es que sería con el discurso de ayudar a los pueblos indígenas a alcanzar su liberación.

Lo mismo vale para los miembros de ellas y algunos de sus líderes. La sociedad nacional, ansiosa de tener interlocutores “válidos” dentro de las comunidades indígenas, muchas veces intenta convertir –y a veces lo logra– en líderes a los indígenas que por una u otra razón han trascendido las barreras comunitarias, sobre todo aquellos que por haber accedido a estudios superiores se han convertido en ‘intelectuales orgánicos’ de sus comunidades. Cuando esto sucede se crean líderes que pueden tener mucha presencia nacional pero que en las comunidades muchas veces no tienen ningún reconocimiento porque no cumplen sus obligaciones y a veces hasta están en contra de ellas. La historia reciente de los movimientos indígenas tiene muchos ejemplos de esto, que también opera contra la construcción de procesos autonómicos.

Mención aparte merecen aquellas organizaciones que se han constituido conforme a las reglas que los Estados que niegan las autonomías han diseñado para la participación política y desde ahí luchan junto con los movimientos indígenas por la construcción de la autonomía. Al aceptar las reglas del juego impuestas desde el Estado y ceñir sus actos a ellos no pueden ser, propiamente hablando, movimientos autonomistas, cuando más aliados de aquellos. De ese tipo de organizaciones existen en todos los países, desde México hasta Chile. Se trata de organizaciones o partidos políticos que apuestan a ocupar puestos administrativos en la institucionalidad gubernamental y desde ahí transformarlas, cosa que se antoja difícil, pues lo que más se ha visto es que el Estado los transforma a ellos. Como dijo un indígena mexicano, quieren montarse en un caballo viejo y cansado que lleva un rumbo equivocado y así no se va a ningún lado.

Con estas organizaciones se debe tener mucho cuidado. Mientras mantengan la congruencia entre su discurso y su práctica no existe ningún problema de tejer alianzas con ellas, pero la experiencia enseña que cuando se incorporan a las instituciones gubernamentales abandonan la lucha y se alejan de sus antiguos compañeros –caso en el que solo hay que lamentar la pérdida de antiguos compañeros– o continúan actuando como si nada hubiera pasado cuando en realidad ellos ya operan más como agentes del Estado que como líderes indígenas. Estas prácticas ya llevan años con diferentes matices y resultados en todos los países. Tal vez el más lamentable sea el de México, donde los líderes que al principio impulsaron la lucha por la autonomía indígena terminaron diseñando las políticas públicas de un gobierno de derecha. Otro caso emblemático es el del movimiento ecuatoriano, que en el año 2003 se

alió a un ala militar para arribar al poder pero al poco tiempo lo abandonaron porque les pareció que desde ahí no se podían conseguir sus objetivos. Ellos, a diferencia de los mexicanos, han formulado una autocrítica y han llegado a la conclusión de que ‘nunca fueron mas débiles que cuando estuvieron en el poder’. A partir de esa autocrítica, la CONAIE resolvió no participar más en elecciones pues, en sus propias palabras, ‘corren el riesgo de ganar’.⁹

Reflexiones finales

Todo lo que hasta aquí se ha dicho sobre las autonomías indígenas y su paso de ser demanda de reconocimiento constitucional a proceso de construcción, tiene como trasfondo, como se dijo al principio, explicar la raíz del problema que, según se ha argumentado, es la condición de colonialismo interno en que viven los pueblos indígenas en los Estados de los que forman parte. Se trata de una situación que ni la igualdad jurídica de los ciudadanos pregonada por el liberalismo decimonónico, ni las políticas indigenistas impulsadas por los diversos Estados latinoamericanos durante todo el siglo xx fueron capaces de resolver porque no iban a la raíz del problema que, según se aprecia ahora, pasa por el reconocimiento de los pueblos indígenas como sujetos colectivos de derechos, pero también por la refundación de los Estados para corregir sus anomalías históricas de considerarse monoculturales en sociedades multiculturales.

¿A dónde nos van a conducir los procesos de construcción de las autonomías indígenas en América Latina? Es una pregunta a la que nadie puede dar respuesta porque no la tienen los movimientos sociales. Los actores de este drama se trazan su horizonte utópico pero que lo logren no depende enteramente de ellos sino de muy diversos factores, la mayoría de ellos fuera de su control. De lo que sí podemos estar seguros es que el problema no encontrará solución en la situación en que actualmente se encuentran los Estados y por eso las luchas de los pueblos

⁹ Palabras de Pablo Dávalos, miembro de Pachakutik-Nuevo País en las II Jornadas andino-mesoamericanas *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, realizadas en La Paz, Bolivia, durante los días 22 al 25 de marzo de 2006.

indígenas por su autonomía no tienen retorno. Ni la guerrilla zapatista en el Estado mexicano, ni los autogobiernos indígenas de Colombia o las luchas de los pueblos andinos o mapuches tendrán solución de fondo si los Estados nacionales donde se presentan no se refundan. Pero también es cierto que los Estados no se refundarán sin tomar en serio a sus pueblos indígenas. El reto entonces es en doble sentido: los Estados nacionales deben refundarse tomando en cuenta a sus pueblos indígenas y éstos deberían incluir dentro de sus utopías el tipo de Estado que necesitan y luchar por él. De eso se tratan las autonomías indígenas y las luchas por construir las.

Por eso hay que celebrar que muchos pueblos y comunidades indígenas hayan decidido no esperar pasivamente a que los cambios vengan de fuera y se hayan enrolado en la construcción de gobiernos autónomos, desatando procesos donde se ensayan nuevas formas de entender el derecho, imaginan otras maneras de ejercer el poder y construyen otros tipos de ciudadanías. De acuerdo con estas ideas el derecho se mide más que por la eficacia de la norma que lo regula, por la legitimidad de quien lo reclama; el poder tiene sentido en la medida en que quien lo detenta lo reparta entre todo el grupo hasta el grado de que a él no le cree privilegios, que es en lo que se traduce el famoso “mandar obedeciendo” zapatista; y la ciudadanía, es decir, la característica que da sustento al ejercicio de los derechos políticos, no se mide por alcanzar determinada edad sino porque se está en actitud de asumir compromisos sociales y se cumple con la comunidad, cualidad muy propia de las comunidades indígenas en México.

El final de estos procesos nadie lo conoce. Lo que sí es cierto es que no tienen vuelta al pasado.

Bibliografía

Aguirre Beltrán, Gonzalo, 1976, *Obra polémica*, SEP-INAH, México, pp. 24-25.

Bonfil Batalla, Guillermo, 1995, “El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial”, en *Obras escogidas*, Tomo I, Instituto Nacional Indigenista-Instituto Nacional de Antropología e Historia-Dirección General de Culturas Populares-Secretaría de la Reforma Agraria, México, pp. 343-344.

- Daes, Érica-Irene A., 2003, “Breve revisión de los derechos humanos fundamentales de los pueblos indígenas del mundo”, en *Los derechos de los pueblos indígenas*, Comisión Nacional de Derechos Humanos, México, p. 37.
- Díaz Polanco Héctor, 2003, *Indigenismo y diversidad cultural*, Universidad de la Ciudad de México, Posgrado en Humanidades y Ciencias Sociales, México, p. 39.
- Gabriel, Leo y Gilberto López y Rivas (coord.), 2005, *Autonomías indígenas en América Latina. Nuevas formas de convivencia política*. Plaza y Valdés-Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Izta-palapa-Ludwig Boltzmann Institut, México, p. 19.
- Gómez, Magdalena, 1998, “Iniciativa presidencial en materia indígena. Los desacuerdos con los acuerdos de San Andrés”, en: García Colorado, Gabriel y Eréndira Sandoval, *Autonomía y derechos de pueblos indios*. Cámara de Diputados, LVII Legislatura, México.
- González, Casanova Pablo, 1965, *La democracia en México*, Era, México, pp. 82-86.
- Lavanchy, Javier, 1999, *Conflicto y propuesta de autonomía mapuche*, Santiago de Chile, Junio, Proyecto de documentación Ñuke Mapu, URL:<http://www.soc.uu.se/mapuche> <http://www.mapuche.info/mapuint/lava1not.html> fn1<http://www.mapuche.info/mapuint/lava1not.html> - fn1
- Melucci, Alberto, 1999, *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*, El Colegio de México, México, p. 59.
- Obieta Chalbaud, José A. De, 1993, *El derecho humano de autodeterminación de los pueblos*, Tecnos, España, pp. 63-101.
- Quispe, Felipe, 2005, “La lucha de los ayllus kataristas hoy”, en Escárzaga, Fabiola y Raquel Gutiérrez (coord.), *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, Juan Pablos-Gobierno del Distrito Federal-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Universidad Nacional Autónoma de México-Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México, pp. 71-75.
- Ruipérez, Javier, 1995, *Constitución y autodeterminación*, Tecnos, España, pp. 49-76.
- Sariego Rodríguez, Juan Luis, 2003, ‘Políticas indigenistas y criterios de identificación de la población indígena en México’, en: *Las dinámicas de la población indígena*, CIESAS-IRD, México, pp. 71-83.

- Stavenhagen, Rodolfo, 1996, *Las clases sociales en las sociedades rurales*, Decimoséptima edición, Siglo XXI, México, pp. 247-248.
- Villoro, Luis, 1998, *Estado plural, pluralidad de culturas*, Paidós-UNAM, México, p. 80.

Autonomías indígenas, poder y transformaciones sociales en México¹

Gilberto López y Rivas²

Introducción necesaria

Partimos de la tesis rectora de que en las actuales condiciones de transnacionalización neoliberal de la mundialización capitalista, –con la humanidad al borde de un colapso civilizatorio–,³ no es posible ser anti-capitalista si no se tiene una perspectiva socialista. El socialismo debe ser enarbolado como utopía, programa y propósito de cualquier acción política, aunque su definición y su puesta en práctica en el siglo XXI requiere de un enorme esfuerzo autocrítico hacia el pasado y una extraor-

¹ Ponencia para el II Seminário Científico Teoria Política del Socialismo. Marxismo y Movimentos sociais na Virada do Milênio. Seminario Internacional, 25 al 27 de agosto 2008, Universidad Estadual Paulista, Campus de Marília, a partir de la versión originalmente presentada en el Coloquio Internacional “El futuro de la democracia en la América Latina. Movimientos sociales, movimientos políticos”, Belem, Pará, Brasil, 29 y 30 de mayo 2008.

² Dr. Gilberto López y Rivas, antropólogo, profesor investigador del centro Regional INAH en el Estado de Morelos. Articulista de *La Jornada*. Asesor del EZLN durante las mesas de diálogo en San Andrés. Miembro del grupo Paz con Democracia. Miembro de la Comisión de Mediación entre el EPR y el Gobierno Federal. Asesor del gobierno de Nicaragua de 1980-1990.

³ Ver Rivadeo (2003)

dinaria creación imaginativa hacia el futuro. El marxista polaco Adam Schaff es enfático en afirmar:

Yo sé (subrayo que no es una esperanza, sino algo que sé con certeza) que un régimen basado en una economía parcialmente colectiva y planificada (y en ese sentido socialista) reemplazará al capitalismo actual en un futuro muy cercano, independientemente de la resistencia de quienes se vean afectados por el proceso (Schaff, 1998: 2).

Esta opinión es importante no sólo por la conocida lucidez de este gran filósofo polaco, si no por provenir de un marxista que vivió en carne propia la experiencia del llamado “socialismo real” de la Europa del Este. Precisamente, en su libro *Meditaciones sobre el Socialismo*, este autor trata de dilucidar, a manera de un diálogo consigo mismo, sobre los interrogantes que surgen de un planteamiento tan tajante, especialmente después de la crisis que culminó con el desmoronamiento de la Unión Soviética, al cual Schaff considera, paradójicamente, como el “abatimiento de la mayor barrera que se levantaba ante la modernización del pensamiento socialista” (*Ibíd.*).

Para quienes seguimos siendo marxistas y socialistas es necesario reflexionar qué fue lo que falló en las experiencias de ese socialismo real, para lo cual de manera sucinta podemos enumerar –entre otras muchas– las siguientes razones:

- a) La idea del *partido vanguardia*, más allá de la clase y el protagonista al que en los hechos se delega toda iniciativa, participación y conducción.
- b) En consecuencia con lo anterior, el establecimiento de una dictadura de partido *de Estado* que en la práctica cierra todos los espacios democráticos, sin establecer mecanismos efectivos y reales de participación y conducción de la mayoría del pueblo en el ejercicio del gobierno.
- c) La perspectiva de la *toma del poder desde arriba* y la implantación del socialismo por decreto, como la acción y decisión de un Estado *versus* la perspectiva de un proceso de abajo arriba y con la participación de trabajadores y productores.
- d) Confundir la política nacional de un Estado como *internacionalismo*, privilegiando los intereses del mismo por sobre los intereses de los trabajadores de otros pueblos y del suyo propio.

Sin pretender dilucidar tan amplio repertorio de cuestiones, incurionaré en este trabajo en lo que refiere al tema de **las autonomías indígenas y el debate sobre el poder, tomando como estudio de caso la práctica zapatista de estos años.**

La experiencia autonómica

A partir de los procesos autonómicos de los pueblos indios en América Latina⁴ y en particular la evolución política del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) después del inicio de su rebelión armada del 1 de enero de 1994, la puesta en marcha de sus gobiernos rebeldes municipales autónomos y sus cinco Juntas de Buen Gobierno en el ámbito regional en Chiapas, y la llamada “*Otra Campaña*”, el debate sobre el poder ha tomado un giro inédito.

Contrario a las críticas de algunos autores⁵ hacia los ejercicios autonómicos indígenas, éstos no ignoran al Estado ni al poder que éste ejerce a partir del monopolio en el ejercicio de la violencia y la represión legalizada por un marco jurídico que expresa la correlación de fuerzas y la hegemonía de clase. Por el contrario, se considera a las autonomías como formas de resistencia y de conformación de un sujeto autonómico que se constituye en un interlocutor frente a la sociedad y al Estado, al cual impone –en muchos casos– una negociación (Panamá, México, Nicaragua), muy distinta a la apropiación oligárquica autonómica que podemos observar en Bolivia.⁶ Por eso, se afirma que *las autonomías indígenas no se otorgan sino que se conquistan*. Estos autogobiernos en América Latina se han establecido después de levantamientos, incluso armados, y los movimientos indígenas no los consideran como “*islotes libertarios dentro del universo capitalista*” ni tampoco difunden una imagen idílica “*suponiendo que estos agrupamientos avanzan saltando todos los obstáculos*”.⁷

⁴ Ver, Gabriel y López y Rivas (2005; 2008)

⁵ Katz, Claudio, “Los problemas del autonomismo” en (www.socialismo-o-barbarie.org).

⁶ Ver López y Rivas, Gilberto “Las autonomías como estrategia imperialista”, en *La Jornada*. 29 de junio de 2007

⁷ *Ibid.* Katz, Claudio, “Los problemas del autonomismo” en (www.socialismo-o-barbarie.org). Noto una crítica más aguda a posiciones derivadas del zapatis-

No se ha puesto en duda la matriz clasista impuesta por el capital ni el tipo de Estado en el que se encuentran inmersas las luchas por las autonomías y, en consecuencia, la necesidad de alianzas y estrategias comunes entre los movimientos indígenas con todos aquellos que se plantean la lucha contra el capitalismo y por la construcción de un nuevo tipo de socialismo. En esa dirección, el marxista alemán Harald Neubert, en un interesante artículo en el que hace un exhaustivo análisis sobre lo que falló en el socialismo real y cuáles deben ser las enseñanzas de esa experiencia, concluye de esta manera:

Ya no es posible reducir la necesidad histórica de superar el capitalismo exclusivamente a la superación de la contradicción trabajo-capital [...] No es cuestión de tratar o de verse obligado a sustituir a la clase obrera como sujeto potencial en la lucha por el socialismo por otro sujeto, ni tampoco de negar el papel de ésta, sino de una ampliación de los sujetos (ien plural!) a otras fuerzas anticapitalistas, pro-socialistas –sociales, políticas, conceptuales– y con ello a la pluralización del sujeto. La formación de éste no tiene que darse en primer lugar sobre la base de la situación clasista de los actores, a pesar de la importancia que ésta conserva; se fundamenta en la conciencia de que es indispensable la superación del capitalismo, en la aceptación de un programa socialista y en la disposición de participar activamente en su realización. Esto corresponde en la realidad actual, más que nunca, al concepto acuñado por Antonio Gramsci del bloque histórico de las fuerzas que luchan a favor del socialismo o que pueden ser ganadas para éste. Pero la formación de un nuevo bloque histórico de fuerzas progresistas en el marco nacional ya no es suficiente hoy en día; éste debe ser organizado y ser capaz de actuar a escala internacional.⁸

Tampoco ha sido responsabilidad de los movimientos indígenas el poco interés mostrado por partidos y organizaciones de izquierda en el establecimiento en un plano de igualdad de acuerdos para una lucha

mo –a mi juicio equivoca en aspectos de las luchas indígenas- en el artículo de Nestor Kohan “A herança do fetichismo e o desafio da hegemonia em uma época de rebeldia generalizada”, *Novos Rumos*, ano 22, N° 48, 2007, aunque con este autor coincido en sus planteamientos generales.

⁸ Neubert, Harald, “Socialismo como proyecto para el futuro. Puntos de contraste entre un socialismo futuro y el fracasado “socialismo realmente existente”. Traducción de Juan Brom para la página electrónica de *En Defensa de la Humanidad, Capítulo México*.

unificada en las esferas políticas, parlamentarias o de movilización social. Hay numerosos ejemplos, algunos trágicos, del uso instrumental de los sectores indígenas en los procesos políticos en el marco institucional, y aún en los espacios de la guerra revolucionaria.

Aquí encontramos las pertinentes críticas de Leopoldo Marmora, quien en una fecha tan temprana como 1986, señaló que las ideas que se desprenden de la matriz teórica marxista derivan –en sus posiciones más dogmáticas, y no sólo en las influidas por el estalinismo– en que la izquierda enfatiza un reduccionismo clasista y genera dos fenómenos igualmente perniciosos: el *obrerismo* y el *economicismo*.

La abigarrada y multifacética realidad socio-étnico y cultural de la nación fue observada a través del lente uniformador de las clases sociales, e, incluso, desde una perspectiva euro céntrica. La nación fue considerada como un fenómeno estático, como un producto pasivo de la burguesía y, por ello, se abandonó la lucha por la hegemonía nacional, provocando la desnacionalización y el cosmopolitismo de muchos marxistas. Marmora plantea en esa dirección lo siguiente:

La historia efectivamente real del capitalismo remite entonces a un desarrollo desigual que, muy lejos de acabar con todo particularismo social y nacional, se apoya precisamente en ellos, creándolos y reproduciéndolos en forma ampliada y permanente, y poniendo así a la orden del día una estrategia que habrá de dominar: la estrategia de la hegemonía nacional (Marmora, 1986: 37).

En el terreno de la política, el obrerismo se expresa en atribuirle a la clase obrera misiones históricas que sobrepasan sus posibilidades reales. Una lucha contra hegemónica es una tarea nacional popular que desborda a la clase obrera y no puede ser depositada en un “destino histórico” exclusivo de esa clase. Esta lucha, necesariamente, tendrá que ser el resultado de un movimiento democrático y socialmente heterogéneo de masas. Esto trajo como consecuencia el relego político y teórico de grupos diferenciados en el interior de la nación, como las etnias o los pueblos, y la idea de un tránsito inevitable a la uniformidad, a la proletarianización, y al fin de las etnias y naciones. De esto se desprende que en el desarrollo de la nación moderna los sujetos actuantes no son sólo los constituidos por las clases sociales, sino también, los agrupados en la matriz clasista pero con identidades de diversa naturaleza, como las etnias, los grupos de edad, el género, etcétera.

Por otra parte, es evidente que los autogobiernos y la organización política de la democracia directa surgidos de los procesos autonómicos indígenas no pueden ser aplicados como una fórmula o esquema que organice la sociedad nacional y el Estado en sus múltiples ámbitos institucionales. Sin embargo, ha sido precisamente la ausencia de participación de la sociedad y de las clases trabajadoras en el ejercicio del gobierno y el control del poder del Estado lo que caracterizó y –en parte– hizo fracasar la experiencia del socialismo real.

Al destacar la participación popular en los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas, en las Juntas de Buen Gobierno (Caracoles) y en otras experiencias autonómicas indígenas, no se pretende obviar sus contradicciones y los obstáculos impuestos por la contrainsurgencia y el avance expropiatorio neoliberal. No obstante, su existencia en los espacios zapatistas es una realidad sorprendente que debiera motivar su análisis para concebir formas de organización y participación políticas, sociales, ciudadanas y populares que no devengan en maquinarias burocráticas que ignoran los mandatos de las mayorías. En este sentido, no es perjudicial a la lucha anticapitalista defender la autoorganización y resaltar los valores solidarios y comunitarios.

Ya en otro trabajo⁹ había planteado las características de la **democracia autonomista** que, a diferencia de la **democracia tutelada**,¹⁰ se fundamenta en una construcción de poder y ciudadanía desde abajo; como una forma de vida cotidiana de control y ejercicio del poder de todos y todas desde el deber ser, esto es, con base en términos éticos. A este ejercicio especial de “*mandar obedeciendo*” se le ha denominado como **contrapoder popular y subalterno**, en contraposición “*del slogan falso y simplificador de que los neozapatistas, y aho-*

⁹ “Democracia tutelada versus democracia autonomista”, *Rebelión*, 28 de marzo de 2006.

¹⁰ Por **democracia tutelada** refiero a la que propicia el capitalismo neoliberal, en la cual las **izquierdas institucionalizadas** pierden toda capacidad contestataria y transformadora; son incapaces de sustraerse a la lógica del poder capitalista, dada la efectividad de éste para cooptar a sus dirigentes; y asumen finalmente un papel de legitimación del sistema político basado en la desigualdad y la explotación capitalistas.

ra la Otra Campaña, lo que quieren es “cambiar el mundo, sin tomar el poder”.¹¹

No es esta práctica un medio o procedimiento técnico-administrativo, sino un pacto social y político, un *constituyente de todos los días* que opera unitariamente, es decir, en todas las esferas y los órdenes de la vida (Roitman, 2003). Ya Michel Foucault destaca las distintas variantes de poder, además del estatal, que se encuentran en los entramados del tejido social y que se expresan en el poder social, el poder político y el poder del Estado (Foucault, 1993).

Carlos Aguirre Rojas lo plantea de esta manera:

Si el objetivo profundo es en verdad cambiar radicalmente el mundo, eso sólo será posible saliendo de ese espacio limitado del poder político, para reconstruir y subvertir la dominación del Estado hoy hegemónico, desde todos los espacios de la sociedad y desde todas las formas del poder social, disputando esa dominación y hegemonía en todos los frentes de la realidad social, y generando un contrapoder social tan masivo, imponente e ubicuo, que permita justamente modificar de manera radical todo el modo y todas las formas de ese poder político, así como todas las relaciones que él establece, de un lado con quienes lo ejercen, y del otro con aquellos que lo padecen.¹²

En esa misma dirección, destacan las aportaciones de Rosa Luxemburgo en favor de la auto-emancipación de los trabajadores. Para ella,

[...] lo que importa es la transformación económica, política, cultural de la sociedad llevada a cabo por la acción (organizada y conciente, pero también espontánea, inconciente) de las masas populares (Loureiro, 2003).

Así, la transformación socialista deja de ser pensada exclusivamente como un “día decisivo”, y pasa a ser un proceso que puede comenzar aquí y ahora, por el cambio en la correlación de fuerzas, en las estructura de poder y de propiedad, en la innovación institucional (*Ibid.*: 18). El socialismo –señalaba Luxemburgo– no puede ser realizado por de-

¹¹ Aguirre Rojas, Carlos, “Generando el contrapoder, desde abajo y a la izquierda. (O de cómo cambiar el mundo, revolucionando desde abajo el poder”. Copia personal.

¹² Aguirre, Carlos, *Op. Cit.*, p. 9.

cretos ni es un cambio de gobierno llevado a cabo por una minoría, sino una transformación radical de la antigua sociedad, en todos los planos, por la acción autónoma de las masas. Advirtió y criticó los procesos de burocratización de la socialdemocracia partidaria y los sindicatos. En este sentido, Rosa Luxemburgo se opone a la idea del socialismo como estatización de los medios de producción sin el control de los trabajadores.

La democracia socialista pasa a significar concretamente para Rosa Luxemburgo un *gobierno consejista*. Los consejos, organismos de base electos por los obreros y soldados, de acuerdo al programa de la Liga Espartaco, serían la nueva forma de poder estatal para sustituir los órganos heredados de la dominación burguesa; democracia socialista significaba en aquel contexto el autogobierno de los productores.¹³

De esta manera, un concepto clave para esta discusión sobre el poder es el de **autonomía**, término que proviene del griego *auto*, que significa mismo, y *nomos*, que indica norma; esto es, **regirse uno mismo por sus leyes**. La mayoría de las enciclopedias define autonomía como la libertad de individuos, gobiernos, nacionalidades, pueblos y otras entidades de asumir sus intereses mediante normativas y poderes propios, opuestos en consecuencia a toda dependencia y subordinación. Ya Pablo González Casanova en un artículo “La gran discusión” (*La Jornada*, 19 de agosto de 2007) contribuye a dilucidar los términos de la crítica al sistema de partidos y plantear la cuestión de fondo en la polémica generada por la Sexta Declaración de la Selva Lacandona. Se requiere construir –afirma González Casanova:

[...] un movimiento democrático que cuente con la fuerza organizada de los ciudadanos y de los pueblos”, ya que lo primordial es “la concientización y organización del poder de la ciudadanía y de las comunidades, etnias, pueblos, y de los trabajadores, empleados, maestros, estudiantes, técnicos, licenciados, doctores e intelectuales”; más aún, el único camino

¹³ Ver Tatiana de Macedo Soares Rotolo. “Rosa Luxemburg e os Conselhos Operários”, *Lutas Sociais*, N. 19/20, Julio de 2008, pp. 94-106. Esta autora destaca: “los consejos son, de este modo, un alternativa de control de poder basada en la autogestión...buscan construir un nuevo tipo de relación con el poder, enraizada en la participación popular masiva...una nueva manera de articular al individuo y a la colectividad, formando un contra-poder popular absolutamente distinto de las instituciones de la democracia burguesa”, *Ibíd.*, p. 95.

que "le queda a la humanidad para sobrevivir (es) organizar la fuerza y la conciencia de los pueblos de la Tierra, empezando ahora con los pueblos indios y "de allí pa' lante" hasta encontrar a los otros en la confluencia de senderos de México, América Latina, Estados Unidos y el mundo (*Ibíd.*).

Cuando el Subcomandante *Marcos*, como vocero zapatista y jefe militar, expresa sus críticas a los gobiernos de los partidos nacionales que integran la democracia tutelada, incluyendo a la llamada izquierda institucionalizada, su perspectiva está fundada en el establecimiento de las Juntas de Buen Gobierno y en su desempeño en cuanto a garantizar la participación y concientización de miles de personas en el *mandar obedeciendo*. Sus severos juicios a la clase política mexicana se compaginan también con el deterioro ético visible y comprobable de sus miembros, una participación ciudadana cada vez menor en los procesos electorales e incluso encuestas de opinión pública que colocan a los políticos profesionales en los ínfimos lugares de credibilidad y prestigio social.¹⁴

Cuando se plantea la detracción del actual sistema de partidos es necesaria la reflexión sobre si éstos contribuyen a la construcción autonómica o poseen una tendencia intrínseca a la formación de una ciudadanía *heterónoma*, esto es, que ***recibe del exterior las leyes que rigen su conducta***, que llevan en su germen el clientelismo y el corporativismo, obstáculos insalvables de la autonomía.

La Sexta Declaración, en el otro polo equidistante, lleva a la integración de una entidad política anticapitalista que asume los intereses populares de los cuales proviene, los de los desposeídos y explotados; que no delegue su representación en *otros* ajenos a "sí mismos"; un ente que se rija por sus propias normas y no por las de un sistema político que no representa los intereses populares y nacionales.

Es necesario, como plantea la Sexta, la edificación desde abajo de una organización independiente del Estado y de su sistema de partidos. Que responda a sus propias necesidades y requerimientos; que escoja sus medios, espacios y tiempos para librar su resistencia contra el poder establecido; que lleve a cabo una campaña "muy distinta a las electorales", que "ni se rinde ni se vende" y que "está dispuesta a luchar, entre

¹⁴ "Queremos acabar con la idea de que gobernar es cosa de especialistas", declara el Subcomandante Marcos en el libro de Laura Castellanos. *Corte de Caja*, Búunker-Alternativo, México, 2008, p. 42.

todos los riesgos que implica, por la construcción de una fuerza de los pueblos y los ciudadanos organizados, pensantes y actuantes...” (Ibid.)

No es correcto extender a las corrientes de la autonomía indígena la crítica expresada de que **“los autonomistas magnifican el papel de los excluidos en desmedro de los asalariados tradicionales porque atribuyen mayor peso a las relaciones de dominación que a las formas de explotación”**, cuando precisamente los etnomarxistas insistimos en que la dominación basada en factores étnicos constituye una forma preferente y adicional de la explotación capitalista y quienes, en su momento, hicimos la crítica a las corrientes etnicistas en el seno del movimiento indígena que pretenden establecer una dicotomía insalvable entre el mundo indígena *profundo* y el no indígena *imaginario*.

Para ello es necesario reflexionar, desde la historia, el territorio y las autonomías, en torno al tema de la reconstitución de los pueblos indios, entendiendo este concepto no en sus acepciones nativistas de restaurar un pasado idealizado, si no más bien, en sus connotaciones hacia un futuro de unificación de los pueblos, de articulación intracomunitaria, regional y macro regional, de fortalecimiento de su conciencia autonómica y de clase, construcción o reconstrucción de formas de organización política, territorial y cultural más amplias y representativas frente al Estado, la sociedad nacional y el sistema socioeconómico dominante.

También implica el restablecimiento, readaptación y desarrollo de formas de propiedad comunal asediadas por la vorágine de la mundialización neoliberal, de la **asamblea** como órgano máximo de poder comunal y la vigencia del sistema de cargos, el tequio o trabajo colectivo gratuito, la festividad como cohesión sociocultural y el territorio como espacio de relación con la naturaleza y de reproducción material y cosmogónica de los pueblos.¹⁵

En estos procesos se observa a la historia como instrumento descolonizador de concientización y reforzamiento de las identidades étnicas y de clase con base en una perspectiva dinámica que observa a las culturas indígenas en permanente transformación y adaptación para

¹⁵ “Un pueblo indio sin territorio no es un pueblo indio, la lengua y todo eso se desbarata, pero si se destruye la tierra ya no tenemos raíz, es como si nos mataran a la familia, ni siquiera seríamos huérfanos. Seríamos fantasmas, es como si te arrancaran el alma”. Subcomandante Marcos. *Op. Cit.*, p. 56).

preservar como distintivo primordial el **carácter colectivo** de sus instituciones, percepción del mundo y relación entre personas *versus* las estructuras políticas verticales y autoritarias capitalistas basadas en individuos competitivos y enfrentados entre sí.

Se reitera la crítica a las formas impositivas de arriba abajo en que fueron conformados los Estados nacionales contemporáneos y el reto que representa el establecimiento de redes comunitarias y regionales horizontales que busquen la resolución de conflictos con base en formas de democracia directa como las experimentadas por los mayas zapatistas y a partir del ejercicio de sus autonomías.

Las autonomías son el eje esencial de la reconstitución ya que implican el fortalecimiento de un sujeto que toma en sus manos el gobierno en todos los ámbitos y niveles que lo hagan valer. Para ello es necesario un interlocutor político que represente al colectivo y que esté por encima del interés partidario, individual o de grupo.

El Ejército Zapatista de Liberación Nacional es el ejemplo más representativo de este instrumento en manos de los pueblos en busca de la autonomía, ya que representa las decisiones y voluntades de las comunidades; tiene una base territorial y una multiculturalidad que enriquece los alcances y el consenso de los gobiernos municipales autónomos y las Juntas de Buen Gobierno; mantiene un arraigo de base comunal como fundamento de formas organizativas democráticas regionales, supra regionales e incluso, como lo demuestra la *Sexta Declaración de la Selva Lacandona*, nacionales e internacionales. Este interlocutor político no suplanta el poder de los colectivos participando en los distintos gobiernos autónomos, en los que incluso separaron a todos los cuadros militares de la organización, pero vela por el mantenimiento de redes comunitarias y regionales, combate la fragmentación del tejido social y las actividades de la contrainsurgencia, los paramilitares, los partidos políticos, las iglesias y la diversidad de grupos de toda índole que confrontan con sus acciones a las autonomías.

Tanto la uniformidad de la imposición cultural y lingüística, como la discriminación y el racismo de la explotación preferente son igualmente disolventes de las identidades de los pueblos indios, contra las que se rebelan los movimientos de resistencia indígena, contribuyendo con ello a la conformación de este sujeto autonómico que toma conciencia *de sí y para sí*, como identidad diferenciada que busca su autoafirmación positiva en los autogobiernos y en su presencia en todos los niveles de

la vida nacional e internacional. Este hecho, la conformación de sujetos autonómicos de alcance y presencia nacional e internacional, con lealtades compartidas entre sus reivindicaciones propiamente étnicas y los proyectos democráticos de carácter nacional –popular, es la mayor conquista de estos años de lucha por la reconstitución de los pueblos indios de nuestro país.

Por ello, se destaca la importancia de la *Sexta Declaración de la Selva Lacandona* que convoca a la resistencia de los pueblos indios, a partir de la idea de que:

[...] un nuevo paso adelante en la lucha indígena sólo es posible si el indígena se junta con obreros, campesinos, estudiantes, maestros, empleados...o sea los trabajadores de la ciudad y el campo.

En esta dirección, el EZLN afirma:

Vamos a seguir luchando por los pueblos indios de México, pero ya no sólo por ellos ni sólo con ellos, sino que por todos los explotados y poseídos de México, con todos ellos y en todo el país.

Contrario a la concepción que enclaustra a los pueblos indios en los espacios de sus propias luchas como expresión del localismo al que esta perspectiva los condena, la Sexta muestra la generosidad de quienes están dispuestos a arriesgar lo conquistado en aras de la congruencia con sus principios libertarios y de solidaridad con el resto de los oprimidos de México y el mundo. Éstas no son “*antiguas obsesiones meta territoriales*” de un zapatismo “rebasado”, si no las bases mismas de sustentación de un movimiento anticapitalista, antisistémico, de largo aliento que es conciente de la precariedad de un proceso que pudiera aislarse si se reduce a lo rural-local y se auto limita en el campo de sus alianzas. No impongamos a estos movimientos el determinismo de nuestras interpretaciones y concepciones del mundo, y valoremos la audacia de emprender nuevos y atrevidos caminos.

Bibliografía

Castellanos, Laura, 2008, *Corte de Caja*, Búnker-Alternó, México, p. 42.
Foucault, Michael, 1993, *Vigilar y Castigar*, Siglo XXI, México.

- Gabriel, Leo y Gilberto López y Rivas (coord.), 2005, *Autonomías indígenas en América Latina: nuevas formas de convivencia política*, Plaza y Valdés-Universidad Autónoma Metropolitana, México.
- _____, 2008, *El Universo autónomico: propuesta para una nueva democracia*, Plaza y Valdés-Universidad Autónoma Metropolitana, México.
- Katz, Claudio, “Los problemas del autonomismo” en (www.socialismo-barbarie.org).
- Kohan, Nestor, 2007, “A herança do fetichismo e o desafio da hegemonia en uma época de rebeldia generalizada”, *Novos Rumos*, ano 22, N° 48.
- Loureiro, Isabel Maria, 2003, *Rosa Luxemburgo: os dilemas da ação revolucionaria*; Unesp, Fundação Perseu Abramo, Rls, Brasil.
- Marmora, Leopoldo, 1986, “El concepto socialista de nación”, *Cuadernos de Pasado y Presente*, No. 96, México, p. 37.
- Neubert, Harald, “Socialismo como proyecto para el futuro. Puntos de contraste entre un socialismo futuro y el fracasado “socialismo realmente existente”, Traducción de Juan Brom para la página electrónica de *En Defensa de la Humanidad*, Capítulo México.
- Rivadeo, Ana María, 2003, *Les Patria, Nación y Globalización*, UNAM, México.
- Roitman, Marcos, 2003, *El pensamiento sistémico, los orígenes del social-conformismo*, Siglo XXI-UNAM, México.
- Schaff, Adam, 1998, *Meditaciones sobre el socialismo*, Siglo XXI – UNAM, México, p. 2.

OTRA AUTONOMÍA, OTRA DEMOCRACIA¹

Gustavo Esteva²

En 1996, para sus negociaciones con el gobierno, los zapatistas invitaron a más de cien asesores. Estábamos ahí, en la selva, en nuestro primer contacto con ellos, cuando uno de los asesores les comentó: “La autonomía es el punto principal de la agenda india ante el gobierno. Para asesorarlos, sería importante conocer la concepción de ustedes”. Sonriendo, el Subcomandante Marcos respondió de inmediato:

Los zapatistas tenemos una noción de autonomía que aplicamos todos los días en nuestras comunidades. Pero sabemos que no es la única y no es necesariamente la mejor. Los hemos invitado para conocer los puntos de vista de cada uno de ustedes y, sobre todo, para conocer la posición de consenso. Con el gobierno queremos negociar la postura común de los pueblos indios, que haremos nuestra.

Se desató así un amplio debate, ampliado en el Foro Nacional Indígena que los zapatistas convocaron en medio del diálogo con el go-

¹ Empleo en este texto fragmentos revisados de diversos trabajos previos, Esteva (1998; 2002; 2009a y 2009b).

² Gustavo Esteva es un activista e intelectual público desprofesionalizado. Ha contribuido a formar organizaciones y redes locales, nacionales e internacionales en las que participa. Fue asesor de los zapatistas en sus negociaciones con el gobierno y participa en La Otra Campaña y otros movimientos sociales, especialmente en Oaxaca. Es autor de numerosos libros y ensayos y columnista de La Jornada. Correo: gustavoesteva@gmail.com

bierno, para que los pueblos indios expresaran libremente sus ideas. La mesa principal del foro se concentró en el tema de la autonomía y los zapatistas tomaron sus conclusiones como un mandato en las negociaciones con el gobierno. Esa noción consensada de autonomía se inscribió en los Acuerdos de San Andrés, suscritos con el gobierno, y en el proyecto de reforma constitucional formulado más tarde con una comisión del Congreso, la cual recibió apoyo sin precedentes: nunca antes una iniciativa de reforma legal había tenido tanto respaldo popular en el país. Millones de personas y miles de organizaciones la suscribieron; no hubo una sola organización que se opusiera públicamente a ella. El Congreso, sin embargo, produjo una contrarreforma. Los pueblos indios la rechazaron y decidieron seguir ejerciendo su autonomía de hecho. Es la autonomía que los zapatistas practican en el área bajo su control, rodeados por el ejército y expuestos a continuos ataques paramilitares. De esa autonomía tratan estas notas, de la autonomía como proyecto político que da continuidad histórica a la antigua resistencia de los pueblos indios y la transforma en un empeño de liberación compartido con muchos otros grupos sociales.

El sentido de la autonomía

La palabra “autonomía” tiene larga tradición en los movimientos populares en México.³ La lucha por la autonomía empezó en realidad desde antes de que el país existiera y consiguió que al final del periodo colonial los territorios bajo control y gobierno de los pueblos fueran llamados “repúblicas de indios”. En el siglo XIX se registró todo género de rebeliones, siempre asociadas con la autonomía, y el XX se inauguró con una revolución social marcada por ese tema: la “reconstitución de los ejidos” que levantó a los pueblos reivindicaba explícitamente los regímenes comunales autónomos que lograron reconstituirse en la Colonia y se desmantelaron con las leyes de Reforma y la dictadura de Porfirio Díaz. La autonomía universitaria, en la década de 1920, forjó evocaciones y connotaciones que reaparecieron en la década de 1970. En 1985 y 1994 se unieron a la expresión sociedad civil para acotar la nueva semántica

³ Procede, en parte, de muy antiguas luchas en todas partes del mundo. Ver, en particular Cleaver (2009). Pero tiene también una historia propia.

de la transformación social, en la que no se entienden una sin la otra.⁴ El levantamiento zapatista trajo la autonomía al centro del debate político en México. Mientras el gobierno la rechazaba de plano, se afirmó como demanda política popular.

⁴ Al preguntarse a Marcos, el vocero de los zapatistas, si no estaban apostando demasiado a la sociedad civil, respondió sin vacilación: “¡Y cómo no hacerlo, si ha demostrado varias veces de lo que es capaz!”. Cuando se le hizo ver que parecía aún muy desorganizada y un poco lenta, señaló sonriendo: “Y sin embargo, se mueve...” (*La Jornada*, 25-26 de agosto de 1995). Las referencias a la “sociedad civil” son constantes en el discurso de los zapatistas. Encuentran amplio eco, pero también son fuente de confusión, dada la larga y retorcida historia conceptual y práctica de la expresión. Ver Bell (1968), Cohen y Arato (1992), Dahl (1961), Ferguson (1969), Lipset (1960) y Lummis (1996). El sentido que actualmente se le da procede de movimientos populares, lo mismo en Europa del Este que en América Latina, que no adoptaron las formas clásicas de organizaciones de clase o de partidos para sustituir regímenes autoritarios. Su denominador común es la autonomía de las organizaciones que los forman, su independencia del Estado y su antagonismo respecto a él. En México, dos momentos específicos reacreditan y dan nuevo sentido al término. La movilización y las iniciativas asociadas con el terremoto de 1985 definieron la sociedad civil como “el esfuerzo comunitario de autogestión y solidaridad, el espacio independiente del gobierno, en rigor la zona del antagonismo” (Monsiváis, 1987: 78-79). Tras un periodo de acumulación de fuerzas en silencio, en que la **insurgencia** sustituye a la **guerrilla** y la **liberación al desarrollo** y se acreditan las **organizaciones independientes**, la insurrección de 1994 prolonga el deslizamiento de 1917 (“el pueblo” como alternativa a “la nación”), de tal modo que “las formas de organización que se da el pueblo, aún provisional y eventualmente revocables, son las de la sociedad civil, cuya expresión define ‘la voluntad popular’” (Aubry, 1994: 9). La sociedad civil se define así como la esfera de la sociedad que se organiza en forma autónoma, en oposición a la esfera que ha sido establecida por el Estado y/o que está directamente controlada por él o se le asocia. No es un sustituto de otras expresiones que tienen la misma carga de antagonismo y semejante sentido político general. No es, por ejemplo, el “partido de vanguardia”, como agente del cambio histórico. A diferencia de una clase o partido que se levantan y buscan tomar el poder del Estado, para implantar desde él el régimen de su preferencia, la sociedad civil se otorga a sí misma el poder al levantarse, o para ser exactos, con su movilización hace efectivo el poder que ya tiene. En vez de ocupar el Estado y reemplazar a sus dirigentes, se mantiene contra él, lo marginaliza, lo controla. No está formada por masas: no es un rebaño, sino una multiplicidad de diversos grupos y organizaciones, formales e informales, de gente que actúa de consuno

Los zapatistas reivindican la autonomía desde su condición mayoritariamente indígena, pero piensan que el concepto “puede igualmente aplicarse a los pueblos, a los sindicatos, a los grupos sociales, a los grupos campesinos...” (Autonomedia, 1995: 298). Su lucha se orienta a crear espacios políticos en los que todos los grupos y comunidades discutan libremente sus ideas y establezcan su propia forma de autonomía. “Hemos presentado nuestras propuestas, pero hemos dicho repetidamente que no las impondremos a nadie” (*Ibid.*: 299). Es éste el sentido que se ha hecho continuamente explícito en *La Otra Campaña*, convocada por los zapatistas en 2005.

La demanda de autonomía de los pueblos indios implica, ante todo, respeto y reconocimiento para **lo que ya tienen**. No es una propuesta ideológica o una tierra prometida. “La autonomía no es algo que tengamos que pedirle a alguien o que alguien nos pueda conceder”, ha precisado un dirigente yaqui; “poseemos un territorio, en el que ejercemos gobierno y justicia a nuestra manera, lo mismo que capacidad de auto-defensa. Exigimos ahora que se reconozca y respete lo que hemos conquistado” (Tercera Reunión Nacional de la Asamblea Nacional Indígena por la Autonomía, ANIPA, Oaxaca, agosto de 1995).

Pero no sólo demandan reconocimiento y respeto para lo que ya tienen. No les basta que sus formas de existencia adquieran cobertura legal. Quieren que la sociedad se abra a la coexistencia armónica entre diversos pueblos y culturas. Aspiran a que sus prácticas cotidianas de gobierno, que les han permitido sobrevivir con todo en contra, dejen de ser vistas como reminiscencias del pasado. Su resistencia a la pesadilla neoliberal comprende la conciencia de que la democracia formal se sigue empleando para adormecer a la gente y mantenerla atrapada en ilusiones que no son nuevas ni liberales.

Esta noción de autonomía supone un gobierno propio, en el que se manda obedeciendo. Se ejerce en el ámbito de quienes lo integran, que

por una variedad de propósitos. Es la mejor protección contra la “tiranía de las mayorías” y no conduce a una dictadura burocrática a cargo de la “revolución”. Más allá del debate académico y político sobre el término ‘sociedad civil’, parece indudable, a estas alturas, que es capaz de expresar una variación histórica de contenido, en México y en otras partes, que le han impreso los movimientos populares al regenerar y transformar el sentido de su constitución autónoma (Williams, 1976: 86). Para una reflexión más amplia sobre la sociedad civil y sus expresiones actuales en México, Esteva (2001).

no delegan el poder en gobernantes que se “autonomizan” de los gobernados por el periodo de su mandato, como prescribe la democracia de representación. Las autoridades, responsables de las funciones específicas que se les encomiendan, son revocables en todo momento.

La administración de justicia, entre los pueblos indios, no es la aplicación descentralizada de normas comunes, cuya aplicación se confía a profesionales; sino el ejercicio de un régimen jurídico alterno, fundado en la vitalidad de la costumbre cambiante y según normas no codificadas. La “jurisdicción” no se establece como un ámbito de aplicación de las leyes generales o del régimen de gobierno centralizado, sino como un espacio realmente autónomo.⁵

La cuestión de la tierra, entre ellos, guarda poca relación con las instituciones que se ocupan de regularla, como mercancía artificial, en las sociedades modernas (Polanyi, 1992). Entienden su territorio como un ámbito de responsabilidad, a partir de una noción de horizonte –horizontal–, que acota su interacción con otros, con una actitud en que la ocupación no es equivalente a propiedad: su actitud cósmica ante la naturaleza, en la que se sienten inmersos, impide concebir la posibilidad de apropiársela de modo excluyente. Dentro del territorio de la comunidad, se asignan tierras a sus miembros sin convertirlas en propiedad privada. Los pueblos indios no cejan en su reivindicación de los territorios que se les han quitado, pero exigen ahora respeto a sus propias formas de concebir lo que se hace en ellos con la tierra y la propiedad. La lucha por la defensa del territorio contra corporaciones transnacionales, particularmente mineras, y contra otros megaproyectos, se extiende cada vez más en México y está en clara sintonía con las luchas semejantes que están cobrando vuelo en toda América Latina.

La capacidad de autodefensa de los pueblos indios expresa la decisión y capacidad de resistir, aún con armas, las intromisiones del mercado o el Estado en la vida comunitaria. No equivale a la función gubernamental de vigilancia, por la que se ocuparían de su propia se-

⁵ La etimología de la palabra *jurisdicción* recoge una tradición aún válida: el valor de la palabra, de lo que se dice. Aunque se ha introducido otra, en que “el papelito habla” y vivimos bajo la égida de la civilización textual, los pueblos mantienen viva una forma de existencia en que la fuerza de la oralidad desgarrar continuamente la costra textual formalista.

guridad, subordinados a las leyes generales y a los mandos jerárquicos del Estado.

Todo ello existe en numerosas comunidades indias y en menor grado en otros grupos, rurales o urbanos, tolerado en diversa medida por las autoridades. Pero se ha practicado siempre a contrapelo del régimen dominante, y está continuamente expuesto a contradicción y disolución al extenderse “el imperio de la ley” y la invasión administrativa de la vida cotidiana, junto con la explotación económica y el reino del “libre mercado”, ahora globalizado.

La reacción del Estado y los partidos contra la autonomía tiene buenos motivos pero malas razones. Es cierto que la lucha autonómica cuestiona las bases mismas del régimen jurídico-político que se implantó en México desde su nacimiento. Pero no lo es que contenga elementos de separatismo o fundamentalismo, ni que suponga la fragmentación del país o la formación de castas o estamentos “patrimonialistas”. Se trata de sustituir el pacto social heredado de la Revolución Mexicana de 1910, que el grupo en el poder está desmantelando desde arriba, dotando de nuevo sentido a la nación y fortaleciendo su unidad en un nuevo régimen político. La forma es siempre fondo. No puede reducirse la democracia a una mera forma con contenidos antidemocráticos. O es de forma y de fondo o no es.

El régimen de autonomía por el que se está luchando no surge como contrapeso del poder estatal, sino que hace a éste superfluo. En ese sentido, se aleja de la tradición autonomista europea, adaptada en Nicaragua y otras partes e impulsada en México por algunos grupos. El enfoque dominante hasta ahora encuadra la autonomía en el diseño actual del Estado y la ve como parte de un proceso de descentralización política, en el cual el “autogobierno” o “gobierno autónomo” no sería sino “un orden de gobierno específico, constitutivo del sistema de poderes verticales que conforma la organización del Estado” (Díaz Polanco, 1996: 109). Conquistar tal “autonomía” sería una victoria pírrica: se habría entregado la primogenitura por un plato de lentejas. A cambio de jurisdicción en un territorio administrativo, cuyas instancias “autónomas” absorberían competencias y facultades del Estado centralista, se consolidaría la estructura de éste, introduciendo en el seno de las autonomías de la gente, de sus sistemas de gobierno propio, el virus de su disolución. Cobra así claro sentido la expresión de un líder sumo, que opinó respecto del régimen establecido en esos términos en Nicara-

gua: “Tiene algunos elementos interesantes. Lo que estamos poniendo a prueba es ver si puede ser **realmente** democrático”.⁶

La lucha autonómica, en su versión sustantiva, modifica las implicaciones convencionales del derecho a la libre determinación, que en las

⁶ Comentario en el *Simposio Indoamericano de Jaltepec de Candoyoc*, en 1994, según versión transmitida al autor por Adelfo Regino. En la tradición inglesa moderna, *self-government* y *local autonomy* han llegado a ser equivalentes y expresan la articulación de las unidades locales a la administración estatal. La **descentralización** fue el expediente empleado por el Estado centralista para imponerse sobre el ejercicio independiente de las libertades locales, afianzar su control y hacer más eficiente su administración. En Inglaterra, tras el cercamiento de los ámbitos de comunidad (*the enclosure of the commons*), que afectó sus bases materiales de existencia, se disolvieron las bases sociales y políticas de aldeas y parroquias mediante la reforma de las leyes de pobres, en 1834. La intervención del poder central se completó con las leyes sobre poderes municipales (1835), sanidad (1848), escuelas obligatorias (1876) y gratuitas (1891), que culminaron en la ley sobre gobierno local (1888). La descentralización administrativa, la autoadministración (elección local de los funcionarios) y la democracia (participación de los ciudadanos en la orientación de las políticas estatales), permitieron **integrar** la vida local a la administración centralizada, cuya creciente complejidad debilitó continuamente el manejo descentralizado en los asuntos locales y acentuó su dependencia del centro administrativo (Cammeli, 1981). Estas tradiciones, en su versión de la Europa continental, fueron implantadas por los españoles en el territorio de lo que hoy es México como un instrumento de dominación. El municipio tuvo un claro carácter centralista, como forma descentralizada de ejercer la administración colonial. La resistencia de los pueblos indios a esa institución, hostil y ajena, cuyo carácter excluyente y forma vertical se mantuvieron en el México independiente y en el revolucionario, los llevó a consolidar y enriquecer estilos no formalizados de gobierno local propio, constituidos como lo opuesto a las instituciones centralistas. Cuando con el tiempo los pueblos indios se apoderaron de algunos de esos aparatos de gobierno, en ciertas zonas y nunca por completo, tendieron a refuncionalizarlos y a convertirlos en un gozne de relación con el Estado, en el que se reflejaban todas sus contradicciones con él. Su lucha actual no estaría buscando el acceso más democrático a las estructuras del Estado, sino el respeto a estilos y diseños que las rebasan. A la **descentralización** democrática, que no es sino una forma de alargar la correa del perro, opondrían el **descentralismo**, para contar con un auténtico gobierno propio, opuesto al *self-government*, un eufemismo para la integración democrática de todos al aparato estatal. Mientras la descentralización tiene como premisa una noción del poder que lo centraliza en la cúspide,

normas internacionales legitima la aspiración a la independencia política, en un Estado-nación propio o en el seno de otro ya existente. La autodeterminación cultural que enarbolan actualmente los pueblos indios combina la libertad y capacidad de determinarse en los espacios propios con la de determinar con otros pueblos y culturas formas de comunión cultural y política, basadas en un diálogo intercultural que trascienda el totalitarismo del logos propio del Estado-nación. En vez de que una cultura predomine sobre las demás, como en éste, se plantean construir un mito común a todas, una visión compartida, un nuevo horizonte de inteligibilidad. Esto exige reconstruir la sociedad desde su base, para que indios y no indios puedan finalmente ser lo que son en libertad, con democracia radical, dentro de un horizonte político que va más allá de las formas que ha adoptado hasta ahora el Estado-nación y su régimen político, asociado con el capitalismo.

En los Acuerdos de San Andrés quedó explícitamente expuesto este sentido y alcances de la lucha por la autonomía, como proceso de transformaciones en que se apela al procedimiento jurídico y político en el seno del Estado Mexicano...para trascenderlo. Esa postura se mantiene hasta ahora, en reivindicaciones y luchas de los pueblos indios y de muchos otros grupos, que desean organizar la transición de un régimen a otro y se empeñan en hacerlo pacíficamente, con recursos jurídicos y políticos consagrados en el actual. Innumerables episodios de los últimos años demuestran el accidentado camino que están siguiendo en ese empeño.

La disputa política actual

México fue fruto de una invención desafortunada. El país se convirtió en un Estado independiente antes de haberse constituido como nación (Wolf, 1958). Las ideas de nación que nutrieron el movimiento intelectual y político que llevó a la independencia de España se inspiraron en experiencias ajenas: “Casi nadie proyectaba a partir de las realidades

para delegar hacia abajo competencias, el descentralismo busca retener el poder en manos de la gente, devolver escala humana a los cuerpos políticos, y construir, de abajo hacia arriba, mecanismos que deleguen funciones limitadas en los espacios de concertación que regulen la convivencia de las unidades locales y cumplan para ellas y para el conjunto algunas tareas específicas.

mexicanas del momento” (González y González, 1974: 92). Tampoco se tomaban mayormente en cuenta la cultura, aspiraciones y esperanzas de la mayoría de las personas que habrían de convertirse en ciudadanos mexicanos. Cuando esas ideas ajenas se cristalizaron formalmente en el Acta Constitutiva de la Federación, el 31 de enero de 1824, quedaron reducidas al molde de los Estados que así se imitaba.

La continua obsesión por dar más sólidas raíces al proyecto nacional nunca pudo escapar de ese troquel, que ha operado como camisa de fuerza. Ninguna de las constituciones o proyectos nacionales de México reconoció la pluralidad fundamental del país. Se abrió así una disputa interminable entre los mexicanos, que es el origen de buena parte de los males que han agobiado a la República desde su nacimiento.

Guillermo Bonfil ubicó los motivos de esta disputa en un asunto de civilización: mostró las diferencias entre dos sectores de la sociedad mexicana, que denominó México imaginario y México profundo, reveló que sus contraposiciones se derivan de dos modos esencialmente distintos de pensar y comportarse. Llamó México imaginario al que forman las elites políticas e intelectuales del país: mexicanos que encarnan e impulsan el proyecto dominante desde la fundación del Estado mexicano, para construirlo en el molde de la civilización occidental. Denominó México profundo al formado por quienes se encuentran arraigados en formas de vida de estirpe mesoamericana, que no comparten el proyecto occidental o lo asumen desde una perspectiva cultural diferente (Bonfil, 1987: 9-10). El México profundo no está solamente formado por los pueblos indios, aunque surgió de ellos. Pertenece a él una amplia mayoría de la sociedad nacional, pero la minoría que forma el México imaginario crece continuamente y es cada vez más aguerrida.⁷ Según esta distinción, las contraposiciones económicas, ideológicas, partidarias o religiosas que se observan actualmente entre los mexicanos sólo

⁷ Esta clasificación de la sociedad mexicana no excluye ni evita la del análisis de clases convencional: la estructura de clases se reproduce en los dos sectores. El antagonismo con el capital tiene carácter diferente en cada uno. En el seno del México profundo no se plantea en general avanzar hacia el “paraíso obrero” que los socialistas ofrecieron en Occidente a los trabajadores y se convirtió, en la Unión Soviética y en los países del socialismo real, en el camino más cruel, largo y difícil para establecer el capitalismo. Conduciría a una forma de sociedad diferente que podría retomar y reinterpretar diversos elementos del pensamiento socialista.

podrán entenderse y resolverse si se enmarcan en el desafío que plantea la presencia de dos diferentes horizontes de inteligibilidad.

Dos civilizaciones significan dos proyectos civilizatorios, dos modelos ideales de la sociedad a la que se aspira, dos futuros posibles diferentes. Cualquier decisión que se tome para reorientar el país, cualquier camino que se emprenda con la esperanza de salir de la crisis actual, implica una opción a favor de uno de esos proyectos civilizatorios y en contra del otro (Bonfil, 1987: 9).

Antes de Bonfil, esta contraposición apenas había sido percibida. Después de su muerte, la adopción de sus términos distorsionó frecuentemente sus significados. En las elites pesa sobremedida la convicción de que todos los mexicanos están irremediabilmente inscritos en la matriz occidental. La inexactitud del término (con su oposición implícita a la matriz “oriental”, que nadie en México reivindica), ha contribuido a constituir este prejuicio, que niega la matriz civilizatoria de la mayoría de los mexicanos. Ha contribuido también a ello la afirmación del mestizaje como definición del ser nacional. El mestizaje es real y ha salvado al país de peligrosas obsesiones sobre “pureza racial”. Pero carece de base el supuesto generalizado de que la mezcla interminable de sangres y culturas, que hace mestizos a casi todos los mexicanos, determina que todos piensen y se comporten de la misma manera, conforme a la misma matriz civilizatoria, al mismo sistema mítico.

La transición política actual representa el paso a un nuevo régimen. Es una **transición revolucionaria**: comprende un cambio sustancial en el liderazgo político (en las personas y en la forma de constituirlo), así como en las relaciones políticas, económicas y sociales entre los mexicanos y su situación general (Pasquino, 1982: 145). Una vez más, se enfrentan la tradición popular y los usos de las elites al tratar de definir las características del nuevo régimen.

Autonomía y democracia

La aspiración autonómica no puede contenerse en la democracia formal. Como las mayorías tienen su propia concepción de lo que significa una democracia, la transición actual depende en gran medida de la noción de democracia que logre prevalecer. No se trata, simplemente, de un ajuste

del régimen actual o de la agonía del heredado de la Revolución, sino de la última fase de la vieja disputa histórica entre los mexicanos para definir el rumbo de la nación. El proyecto aún dominante trata de incorporarla plenamente al estilo heredado del siglo XX, para que se enfrente sin reza-gos políticos a la exacerbación de sus contradicciones en la era de la globalización. El otro intenta realizar la primera revolución del siglo XXI: una revolución democrática radical, basada en los ámbitos de comunidad.

El debate sobre la democracia se concentra usualmente en las **formas** necesarias para que la voluntad ciudadana se exprese libre y plenamente en las elecciones, y para que se le respete en el ejercicio del poder político y en la práctica de la administración pública. Domina la impresión de que “la democracia es formal o no es democracia” (Bove-ro, 1996). A pesar de esa impresión dominante, tal idea de democracia carece del prestigio histórico que se le atribuye: el propio Aristóteles, que se toma a menudo como referencia última, la vio como una forma corrupta e indeseable de gobierno. Así la percibió siempre una mayoría de personas razonables en todas partes.

Se han formulado argumentos fuertes contra esa democracia. Algunas objeciones han quedado resueltas, pero han aparecido otras, como las relativas a la nueva tecnología de la represión o al papel de los medios masivos en la vida política. Se argumenta, por ejemplo, que no se ha encontrado remedio a las nuevas formas de manipulación o control de los votantes, que hacen ilusoria la efectividad formal del sufragio. Otro campo de crítica moderna a la democracia se encuentra en el régimen de partidos, que logró controlar la democracia (Macpherson, 1977: 64). Los partidos manipulan a los votantes y mantienen un control elitista de las opciones del electorado. Y los partidos carecen de mecanismos efectivos para que los militantes controlen a los dirigentes: la democracia intra-partidaria brilla por su ausencia.

En vez del gobierno de la mayoría que repugnaba Aristóteles, se llama hoy democracia a un sistema oligárquico en que las elites partidarias y sus socios controlan al Estado. Quienes ayer resistían el sufragio, por temor a “la tiranía de las mayorías”, hoy lo defienden con pasión: los partidos y los medios impiden que aquellas gobiernen.

En el mundo real, el modelo democrático ha sido siempre elitista: asegura la reproducción de minorías autoelegidas. En una democracia, una pequeña minoría decide por los demás: es siempre una minoría del pueblo y casi siempre una minoría de los electores quien decide qué par-

tido ejercerá el gobierno; una minoría exigua promulga las leyes y toma las decisiones importantes. La alternancia en el poder o los contrapesos democráticos no modifican ese hecho.

La construcción de la democracia moderna fue un triunfo popular: reivindicó para el pueblo la soberanía y el poder que se atribuían los reyes. Pero se forjó así, al mismo tiempo, una nueva mitología política, según la cual las mayorías electorales serían capaces de orientar la acción política y determinar su resultado.

En todo caso, el cinismo, la corrupción y el desarreglo a que han llegado gobiernos y partidos en las sociedades democráticas, así como la continua inyección de miedo, miseria y frustración que aplican a sus súbditos, exige replantearse las instituciones dominantes, evitando lo que parece constituir un nuevo “fundamentalismo democrático” (Archipiélago, 1992). El Estado se ha convertido en un conglomerado de sociedades anónimas, cada una dedicada a promover su propio producto y servir a sus intereses propios. El conjunto produce “bienestar”, bajo la forma de educación, salud, empleo, etc. En su oportunidad, los partidos políticos reúnen a todos los accionistas para elegir un consejo de administración. Y estos accionistas no sólo son, ahora, empresas privadas nacionales o transnacionales, sino también grandes gremios profesionales a su servicio o al del Estado (como los trabajadores de la educación o la salud), que al defender sus intereses fortalecen el sistema del que derivan dignidad e ingresos y al mismo tiempo los mantiene bajo subordinación y control (Illich, 1978).

En los últimos treinta años los mexicanos hemos aprendido a identificar los límites de la democracia de representación, a la que hemos estado accediendo con dificultades y rezagos. Sabemos ya lo que ese régimen no puede dar. Necesitamos ahora examinar opciones de reconstrucción de la vida social, que escapen de la ilusión democrática sin caer en nuevas formas de despotismo o dictadura. Y esto puede implicar enfrentarse al vacío: no parece haberlas. En este punto, no sólo se tiene la sensación de que no hay respuesta: no hay siquiera debate.

Por otro lado, están las condiciones reales: el mundo se está cayendo a pedazos y quizás es el momento de venir con nuevas ideas o pensarlo todo de nuevo. No estamos en buenas condiciones, porque no hicimos la tarea por mucho tiempo, como colectividad. Pero éste puede ser el momento de impulsar las nuevas ideas.

El ideal democrático es hoy universal e indiscutible, pero desdibujado. Estar por la democracia carece ya de significado preciso y da lugar a posiciones muy distintas. La noción que domina en las clases políticas y en los medios, que dejan allá arriba todo el proceso democrático, nunca ha ejercido particular atracción para la mayoría de los mexicanos. Para quienes forman el pueblo, democracia es asunto de sentido común: que la gente común gobierne su propia vida. No se refiere a un conjunto de instituciones, sino a un proyecto histórico. No aluden a una forma específica de gobierno, sino a los asuntos de gobierno, a la cosa misma, al poder del pueblo. Se le ha estado llamando “democracia radical”. Aunque la expresión no se ha empleado mayormente en México, recoge bien experiencias y debates populares. Quienes se llaman a sí mismos “demócratas radicales” expresan con precisión su contenido.

Democracia radical significa democracia en su forma esencial, en su raíz... Desde el punto de vista de la democracia radical, la justificación de cualquier otro tipo de régimen es como la ilusión de la nueva ropa del emperador. Aún quienes han perdido su memoria política... pueden todavía descubrir que la verdadera fuente del poder está en ellos mismos. Democracia es... el fundamento de todo discurso político... Concibe a la gente reunida en el espacio público, sin tener sobre sí el gran Leviatán paternal ni la gran sociedad maternal; sólo el cielo abierto –la gente que hace de nuevo suyo el poder del Leviatán, libre para hablar, para escoger, para actuar (Lummis, 1996: 25).

Es una noción omnipresente en la teoría política y el debate democrático y a la vez peculiarmente ausente: se flirtea con ella y se le esquiva, como si nadie se animara a abordarla a fondo y de principio a fin; como si fuera demasiado radical o ilusoria: lo que todo mundo busca pero nadie puede alcanzar. Dada la retórica dominante, es útil tener presente que acaso el único manifiesto explícito por ella se encuentra en Marx:

En la monarquía tenemos el pueblo de la constitución; en la democracia la constitución del pueblo. La democracia es la solución al **acertijo** de todas las constituciones. En ella, no sólo **implícitamente** y en esencia sino **existiendo** en la realidad, se trae de nuevo la constitución a su base real, al **ser humano real**, al **pueblo real**, y se establece como acción del **propio** pueblo (Marx, 1975: 29).

Al examinar la experiencia de la Comuna de París, en *La guerra civil en Francia* (1970), Marx señaló con claridad que no se trata simplemente de apoderarse de la máquina estatal y emplearla para otros fines: es preciso demoler esa máquina, como hizo la Comuna, estableciendo en su lugar una democracia que Marx describió como alternativa práctica a la de representación: la Comuna “no había de ser un organismo parlamentario, sino una corporación activa, ejecutiva y legislativa al mismo tiempo”; la Comuna estaba compuesta “por concejales municipales... responsables y revocables en cualquier momento”; y la Comuna destruyó la centralización política, al dejar en una asamblea nacional “pocas, pero importantes funciones...cumplidas por funcionarios comunales.” Según Marx, el sufragio universal habría de ser utilizado por el pueblo organizado para la constitución de sus comunas, no para establecer un poder político separado. En el régimen así creado,

[...] se habrían devuelto al organismo social todas las fuerzas que hasta entonces venía absorbiendo el Estado parásito, que se nutre a expensas de la sociedad y entorpece su libre movimiento (Marx, 1975: 66-ss).

La democracia radical pretende que el poder del pueblo se manifieste en el ejercicio mismo del poder, no sólo en su origen o constitución. Se trata de vivir en el “estado de democracia”: mantener en la vida cotidiana esa condición concreta y abierta, mediante cuerpos políticos en que la gente pueda ejercer su poder. No existen opciones claras al respecto: por cien años dejamos de pensar, obsesionados con la disputa ideológica. Pero al buscarlas aparecen en la perspectiva comunidades urbanas o rurales y nuevas reformulaciones de la organización política.

Las comunidades aparecen como alternativa porque en ellas se restablece la unión entre la política y el lugar y el pueblo adquiere una forma en que puede ejercer su poder, sin rendirlo al Estado. Está resurgiendo la convicción de que “el futuro será de alguna manera un hecho comunitario. El socialismo tenía un ímpetu comunitario, pero se volvió colectivismo, burocracia y autodestrucción” (Esteva y Shanin, 1992: 7).

El estilo propiamente democrático, basado en comunidades urbanas y rurales, es manifiestamente imposible en la forma del Estado-nación centralista. Pero eso no significa, en modo alguno, que no pueda ser la base de funcionamiento de las sociedades contemporáneas. Es posible concebir y llevar a la práctica modalidades de organización política

en que se armonice la coexistencia de esas comunidades y se reserven algunas funciones generales, bien delimitadas, a cuerpos políticos que retengan el estilo realmente democrático de aquellas a la escala de las sociedades actuales, y en ellos se mande obedeciendo, como dicen los zapatistas.

Tal empeño contaría, además, con la oportunidad histórica para intentarlo: la función principal del Estado-nación, la administración de la economía **nacional**, desaparece rápidamente, a medida que todas las economías pierden sus contornos nacionales. El intento de transferir esa función a estructuras macro-nacionales no ha tenido demasiado éxito, pero resucita diversas formas de nacionalismo y reaviva el impulso por recuperar aquella función para comunidades y regiones. Se está generando así la tensión social y política que comienza a dar factibilidad al empeño de dar una nueva forma a los cuerpos políticos.

Al tiempo de consolidar y profundizar la democracia en las comunidades rurales y urbanas, necesitamos reivindicar el recurso al procedimiento jurídico y constitucional para dar nueva forma a la organización política del país, basándola en el poder del pueblo y en un pacto social que reconozca su pluralismo fundamental, que generalice el principio de “mandar obedeciendo” a todas las esferas de ejercicio del poder y que reduzca al mínimo indispensable, para funciones bien acotadas en la ley y en la práctica en cuerpos sometidos a control popular, los espacios en que el principio de representación sería reemplazado por el de servicio.

A medida que la catástrofe se convierte en crisis política y el Estado, como sociedad por acciones, pierde legitimidad, se reafirma la necesidad de un procedimiento constitucional.⁸ Igualmente, la pérdida de

⁸ La Constitución no constituye a la sociedad, sino a la inversa: es la sociedad la que constituye su Constitución. Por esa razón, “los problemas constitucionales no son, primariamente, problemas de derecho, sino de poder” (Lasalle, 1976: 5). La Constitución Mexicana vigente, cuyo articulado ha sufrido más de 500 cambios desde 1917 hasta la fecha, no refleja la correlación de sus factores de poder, la forma en que está organizado el poder en México. La Constitución misma se ha convertido en una traba a los empeños de muchos mexicanos, que están buscando reconstituir el orden social. Esta reconstitución implica cambios en los factores reales de poder, para organizar, con los procedimientos jurídicos apropiados, un Congreso Constituyente capaz de elaborar y promulgar una nueva Constitución. Ese es el sentido que puede atribuirse al *Programa Nacional de Lucha* que los zapatistas intentan articular en *La Otra Campaña*.

credibilidad de los partidos, como facciones rivales de accionistas, subraya la importancia de recurrir a los procedimientos contradictorios en política, a partir de los movimientos populares y de sus coaliciones de descontentos, que pueden hacer valer el poder de la gente sin entregarlo.

Todo esto, a mi entender, se encuentra plasmado en la lucha actual por la autonomía, que los zapatistas inscribieron en la agenda política nacional.

Como pueblos indígenas que somos –señalaron los zapatistas–, exigimos gobernarnos por nosotros mismos, con autonomía, porque ya no queremos ser súbditos de la voluntad de cualquier poder nacional o extranjero... La justicia debe ser administrada por las propias comunidades, de acuerdo con sus costumbres y tradiciones, sin intervención de gobiernos ilegítimos y corruptos (Autonomedia, 1995: 97).

Enfrentaron así el doble desafío de consolidarse en sus propios espacios y de proyectar ese estilo político al conjunto de la sociedad, sin imponerlo a nadie. Esta propuesta autonómica no es sino democracia radical, la cosa misma, el poder del pueblo. Con ella surge la posibilidad de dejar atrás el apotegma de Hegel, que desde 1820 preside el debate sobre la democracia: “El pueblo no está en condiciones de gobernarse por sí mismo”. Las comunidades zapatistas son prueba flagrante de lo contrario.

Cambiar la manera de cambiar

La práctica efectiva de la democracia radical exige disolver la separación entre medios y fines, eliminando así la contradicción entre eficacia y moral que resulta insuperable en la democracia formal. Sólo cuando se elimina la intermediación general y continua del estado centralista y el “imperio de la ley” (que legaliza el derecho y estatiza la ley) – (Bobbio, 1981), se hace posible construir cuerpos políticos a escala humana, en que pueda practicarse la virtud pública (Esteva, 1994 y 1996, Groeneveld, 1990; Illich, 1978; Lummis, 1996).

El cambio que ahora está planteado exige cambiar la manera de cambiar. El cambio mismo, no sólo su resultado, ha de estar troquelado en el molde de lo que se quiere. Si lo que se pretende es que la gente pueda

tomar en sus manos su destino, ha de ser ella misma la que se ocupe de realizar la transformación, sin rendir su voluntad, así sea provisional o transitoriamente, a líderes populares, vanguardias esclarecidas, partidos políticos o aparatos de poder. El sujeto activo del cambio, su protagonista, ha de ser al mismo tiempo causa y efecto del cambio mismo.

La mayor parte de los mexicanos no milita voluntariamente en partidos políticos. Muy pocos aspiran a ocupar un puesto público, una perspectiva que es para unos inaccesible y para otros indigna. Su profundo desencanto con los partidos ha intensificado su resistencia a que intervengan en las decisiones de grupo. En cuanto al voto, agregan ahora a su desconfianza tradicional por su validez, la experiencia de su inutilidad: lejos de producir los cambios deseables, propicia lo contrario.

A esa conciencia de buena parte de los mexicanos han estado apelando los zapatistas. Una sociedad profundamente descontenta y ansiosa de reacción carecía de cauces políticos adecuados para expresarse. Sin tener más opciones que las propuestas por el gobierno o los partidos, parecía condenada a la pasividad, a refugiarse en espacios locales para resolver problemas inmediatos, o cuando más a movilizaciones puntuales para impulsar causas específicas o adherirse a precandidaturas. Al dirigir a ellos su llamado, al margen de la militancia partidaria, los zapatistas les abren la oportunidad de forjar un nuevo estilo político, que ha de expresarse, ante todo, en el ejercicio directo, cotidiano y constante del poder de la sociedad. Rescatan así el sentido de la democracia como gobierno **por** la gente, poder del pueblo. Al poder estatal, único que interesa a los partidos, se opondría el poder del pueblo, lo que implica concentrarse en la capacidad específica de comunidades y barrios de gobernarse a sí mismos. Es una capacidad que a menudo se pierde al subordinarla a los intereses de un partido y que, a diferencia del ejercicio electoral, puede practicarse en todo momento y en los asuntos que interesan realmente a la gente, no sólo en los que define la tecnocracia.

Como la sociedad que se construiría en estos términos no tiene cabida en el formato del Estado-nación, la propuesta ha sido vista como amenaza a la nación o utopía irrealizable. Se exige hacer explícita y pública la alternativa que se plantea. Pero no tiene por qué ser así. Este movimiento no tiene por qué realizar ideal alguno u ofrecer una utopía alternativa a la ilusoria que ofrecen el gobierno y los partidos: le basta dar rienda suelta a sus propias fuerzas y crear condiciones para que,

desde la propia base social, se pueda construir la nueva sociedad con participación de todos.⁹

De otro lado, la acción transformadora no requiere adoptar como premisa una visión futura de la “sociedad en conjunto”; es preciso, por lo contrario, romper radicalmente con la tiranía de los discursos globalizantes que postulan visiones de esa índole. La “sociedad en conjunto”, actual o futura, no es sino el resultado de una multiplicidad de iniciativas y procesos, en su mayor parte impredecibles. Cuando más, puede vérselo como un horizonte o perspectiva del tipo arco-iris: como él, tiene colores brillantes y difusos y es siempre inalcanzable (Foucault, 1979).

El alcance de la autonomía y la perspectiva

Formas de autonomía, en las más diversas condiciones y con los más distintos grados, existen en todo México. Salvo en unos cuantos casos, en que existe una regulación explícita (como en la universidad), la condición autónoma es tolerada con dificultad por las autoridades y sólo se mantiene por la movilización social y la lucha política constante, lo que es causa de inestabilidad y frustración continuas e impide la consolidación y florecimiento de los espacios autónomos existentes.

La lucha actual por la autonomía es un empeño político de gran alcance, que comprende una redefinición de la transición política en que se encuentra el país, que los partidos y las elites quieren reducir a mera transa entre ellos, para dar lugar a una nueva configuración de la sociedad, que corresponda a su diversidad real. La forma y condiciones en que se plantea la lucha actual por la autonomía parten del reconocimiento fundamental del otro, de los otros, de los distintos. Se plantea abrirse hospitalariamente a ellos y basar en su diálogo eficaz, necesariamente intercultural, la comunión en que pueden basar su coexistencia armónica.

⁹ “La clase obrera no esperaba de la Comuna ningún milagro. Los obreros no tienen ninguna utopía lista para implantarla *par décret du peuple*. Saben que para conseguir su propia emancipación, y con ella una forma superior de vida... tendrán que pasar por largas luchas, por toda una serie de procesos históricos. No tienen que realizar ningunos ideales, sino simplemente dar rienda suelta a los elementos de la nueva sociedad...” (Marx, 1970: 72).

Impulsada por los pueblos indios, que aún la conducen, la lucha por la autonomía no queda contenida en sus movimientos: no es expresión del “movimiento indígena”, con finalidades y alcances propios. Es una lucha que define una propuesta de transformación capaz de enfrentar los desafíos contemporáneos y ofrecer una salida a las múltiples crisis con que empieza el siglo, en México y en el mundo, que los planteamientos convencionales no supieron prever y de la que no han sido capaces de imaginar una terminación. Actualmente, se realiza en el contexto de una crisis global dentro de la cual deben examinarse sus perspectivas.

Los mismos “líderes de opinión”, analistas y políticos que en los años noventa pregonaron el fin de los ciclos económicos e incluso adoptaban el lema al que se redujo a Francis Fukuyama: “el fin de la historia”,¹⁰ se apresuran hoy a reconocer su error. Pero al afirmar de nuevo la vigencia de los ciclos, introducen la expectativa de que pronto se dará la fase de expansión y se dedican a examinar ansiosamente todos los signos de recuperación.

Parece posible terminar de estabilizar la economía global y reducir las turbulencias financieras, pero será mucho más difícil reanimar la economía real. En 2009, el desempleo y el subempleo alcanzaron el nivel más alto desde los años treinta en Estados Unidos, en donde la mitad de las familias experimentó ya pérdida de empleo, reducción de horas de trabajo o disminución de salarios en el último año. Los expertos reconocen que la depresión económica se mantendrá por un largo periodo y quizás “para siempre”, –como sostiene el FMI– (FMI, 2009;

¹⁰ Es cierto que en los artículos de Fukuyama de 1989a y 1989b le hicieron famoso y en su libro (1992b), éste afirmó que la democracia liberal puede constituir el punto final de la evolución ideológica de la humanidad y la forma final de gobierno humano, con lo que se habría llegado al final de la Historia, a la meta de la sociedad humana. Ni siquiera se puede concebir algo mejor que el matrimonio del capitalismo con la democracia liberal y es imposible mejorar el ideal de la democracia liberal como forma de gobierno. Pero Fukuyama es un pensador sofisticado y debe evitarse cualquier simplificación de su pensamiento. Estaba reflexionando sobre la crítica de Nietzsche a la filosofía de Hegel y sobre su imagen del “último hombre”, el que carece de pasiones y prejuicios y no quiere asumir riesgos. “Es un ser gregario y temeroso, una bestia de consumo” (1992a: 10). Sin embargo, lo que circuló en los medios y se asentó en la percepción general fue la caricatura del “fin de la historia”, que correspondía al ánimo arrogante del gran capital al término de la guerra fría.

Krugman y Wells, 2010: 12). Una “nueva normalidad” definiría una era de alto desempleo, que para algunos sectores de la población es ya equivalente al de los años treinta.

Las crisis han sido históricamente empleadas contra la gente. La incertidumbre que provocan, la pérdida real de condiciones de subsistencia o el miedo a perder lo que se tiene, y el desorden característico de toda crisis profunda pueden paralizar a mucha gente y desarticular sus empeños o causar desconcierto y confusión en la mayoría. Las crisis, además, tienden a aparecer como producto de acciones del capital y de sus administradores, en que el conjunto de la población queda reducido al papel de meros espectadores. La crisis actual no sólo se presenta de esa forma, sino que además aparece como la culminación de un largo periodo en que los grandes y poderosos habrían estado conduciendo unilateralmente al mundo, conforme al diseño neoliberal, hasta esta desembocadura catastrófica.

Sin embargo, debe tomarse en cuenta que por lo general las estrategias del capital, incluyendo la crisis actual, han sido respuestas del capital a iniciativas y movilizaciones de la gente, que podría ahora emplear sus fuerzas y capacidades ya no sólo para resistir sino en una obra de transformación.¹¹

La estrategia de los poderes constituidos podría estar precipitando la liquidación del capitalismo, cancelando sus bases mismas de existencia, pero al mismo tiempo tendería a ampliar y profundizar el terrorismo de Estado que han estado preparando con diversos pretextos y toma la forma de un Estado de excepción no declarado que se extiende cada vez más...y comienza a declararse (Agamben, 2001; 2005). No sería propiamente la continuación del capitalismo con otros medios sino su negación autoritaria. Podríamos estar en la antesala de una forma enloquecida de ejercicio del poder, peor que los fascismos que conocemos, bajo la forma que la imaginación distópica de Orwell nos anticipó en *1984*. Es la situación en la cual política y policía se vuelven sinónimos (Comité invisible, 2007).

En toda era se enfrentan dificultades y crisis y en todas se superan, en un día o en cien años. Cuando aparecen crisis que ya no pueden ser resueltas en los términos propios de cada era, surge la necesidad his-

¹¹ En Esteva (2009b) trato de mostrar la medida en que la crisis actual fue motivada, y en cierta medida determinada, por la fuerza de la movilización social.

tórica de una nueva y se abre un parteaguas para pasar a ella. En eso estamos.

Termina ya la era que Wallerstein ha llamado la economía-mundo capitalista. Va a ser sustituida por otra. Pero la naturaleza y características de la nueva era no están escritas en las estrellas. La bifurcación está formada por posibilidades no sólo distintas sino contrapuestas. Necesitamos leerlas en el presente para poder optar, para que empiece la era que queremos y no la que tememos, mediante una articulación lúcida de los movimientos sociales que convierta en acción transformadora el descontento profuso, confuso y difuso que dejó el neoliberalismo.

Ante todo, como recomendaba Kohr, “en vez de centralización y unificación, tengamos localización económica”, una localización a cargo de nosotros, de la gente, no de las corporaciones o de los burócratas, más allá del libre comercio y del proteccionismo a la vez. Necesitamos reemplazar la integración de las grandes potencias y los mercados comunes con un sistema de diques de mercados locales interconectados pero altamente autosuficientes, cuyas fluctuaciones económicas podrán ser controladas por la propia gente (Kohr, 1993: 8).

Es preciso dismantelar burocracias ineficientes y corruptas, cada vez más incapaces de reaccionar en la forma en que se requiere, pero no para privatizar las funciones del Estado, como hicieron los neoliberales, sino para socializarlas: dejarlas en manos de la gente, al devolver a los cuerpos políticos una escala adecuada. En ella, la cuestión del género volverá a tener la posición central que nunca debió haber perdido.¹²

Es todo esto, por cierto, lo que parecen buscar actualmente muchos movimientos populares en México, que se resisten a rendir sus experiencias de autogobierno real a una democracia individualista y estadística, manipulada por partidos y medios, que en parte alguna ha sido capaz de cumplir lo que ofrecen sus defensores. Al viejo lema del centralismo democrático, están oponiendo el **descentralismo**:

¹² Como ha señalado Iván Illich, “la belleza social aparece cuando los elementos materiales de una cultura son del tamaño apropiado a su complementariedad concreta y dotada de género. Mantener este ‘medio’ dentro de los parámetros de tamaño que corresponden a su forma es necesario para la existencia y preservación de una relación cargada de género entre los dominios del hombre y la mujer” (Illich, 1982: 93).

parecen convencidos de que la democracia depende del localismo, de las áreas locales en que la gente vive. “Democracia no significa poner el poder en algún lugar distinto a aquel en que la gente está” (Lummis, 1996: 18).

La democracia radical que por ese camino se construye sólo podrá establecerse, plenamente, cuando exista una nueva constitución, formal y real, de la nueva sociedad. La transición sólo define un proceso de reconstrucción de espacios políticos, en que la gente pueda ejercer libremente su poder y articular sus iniciativas, al tiempo que desgarrar la mitología política dominante. En el curso de esa transformación, podrán surgir de las propias organizaciones populares los hombres y las iniciativas que restablezcan la autoconfianza. En el proceso se hará también posible utilizar conscientemente procedimientos de regulación, que reconozcan la legitimidad del conflicto de intereses, asignen valor apropiado al precedente y sean formulados por hombres ordinarios, reconocidos por las comunidades como sus representantes. Con base en una nueva Constitución, formulada por diputados constituyentes que no serían sino mandatarios de los poderes locales, podría recurrirse lúcidamente al procedimiento jurídico, dentro de un espíritu de oposición continua a la burocracia estatal o profesional, para llevar a cabo la transformación institucional que se requiere. Entre otras cosas, podrá modificarse por esa vía la organización del trabajo, para darle una forma convivial alternativa al modo industrial de producción, a cuya puerta Federico Engels inscribió: “*Lasciate ogni autonomia, voi che entrate!*” (“Dejad, al entrar, toda autonomía”).

La cuestión es central. Muchas iniciativas recientes de la sociedad civil han tenido éxito por haber adoptado estilos postindustriales de producción. La generalización del estilo político propio de la democracia radical traerá cambios profundos en la organización del trabajo, en la línea que desde hace décadas han planteado autores como Jacques Ellul, Paul Goodman, Iván Illich y Leopold Kohr. Por razones de espacio, no he podido abordar la cuestión aquí. Lummis (1996) la trata en relación explícita con la democracia radical. En la colección de *Opciones*, suplemento de *El Nacional* (enero de 1992 a febrero de 1994) aparecen numerosos textos que plantean las bases teóricas y prácticas del estilo postindustrial, así como experiencias recientes. Por todo el país se han estado extendiendo iniciativas que corresponden a esa concepción en casi todas las esferas de la vida cotidiana.

Todo esto puede ser un relato ilusorio si el descontento actual no logra transformarse en un impulso sereno y esperanzado que conduzca al levantamiento pacífico y democrático que en México se ha planteado desde que los zapatistas lanzaron *La Otra Campaña*.

Hace tiempo una imagen parecía capturar bien el panorama dominante. Estamos, la humanidad entera, en un gran barco que atraviesa por una agresiva tormenta. En el cuarto de máquinas se han reunido todos los dirigentes: políticos, científicos, financieros, intelectuales, activistas... Disputan intensamente entre sí sobre las decisiones a tomar y tan ocupados están en el debate que no se dan cuenta que el barco ha comenzado a hundirse. Arriba, en cubierta, donde se encuentra la gente, también hay disputa. No aparece el timón; algunos creen que todavía existe y luchan entre sí para apoderarse de él. Otros lo andan buscando, convencidos de que ha de andar por ahí. Algunos, desesperados, se lanzan al agua y empiezan a ahogarse. Los más, en pequeños grupos, en comunidades, construyen botes y balsas y se lanzan a navegar hasta que descubren que se encuentran en medio de un archipiélago y a sus playas se dirigen, para convertir cada isla en barco que les permita encontrar a otros.¹³

No funciona ya esta imagen. Refleja bien lo que está ocurriendo pero no lo que hace falta hacer. Es cierto que ya no hay capitán ni timón y que el barco se hunde. Es cierto que algunos, empeñados en su individualismo, se lanzan a aventuras insensatas en que se ahogan. Y es cierto, finalmente, que muchos grupos están inventando mundos autónomos en sus propios espacios locales, dedicados a crear relaciones sociales más allá del capital y en abierta resistencia al sistema político dominante.

Pero el horno no está para bollos. Esas iniciativas en pequeña escala son claro anticipo de la sociedad por venir, pero tienen que realizarse a contrapelo de un sistema agresivo y hostil que los acosa continuamente y les causa grave desgaste. John Berger señaló, no hace mucho, que si se viera forzado a usar una sola palabra para describir la situación actual

¹³ En “El mundo: siete pensamientos en mayo de 2003”, *Rebeldía*, N°. 7, p.10, mayo 2003, el subcomandante Marcos sugirió que, en el barco en que vamos todos, “hay quien se dedica a imaginar que el timón existe y a disputar su posesión. Hay quien busca el timón, seguro de que se quedó en alguna parte. Y hay quien hace de una isla no un refugio para la autosatisfacción, sino una barca para encontrarse con otra isla y con otra y con otra...”

recurriría a la imagen de la prisión. En esa estamos. Aprisionados. Ahí se nos confina. Bajo esas condiciones, no podemos esperar al florecimiento autónomo de iniciativas aisladas, por la capacidad de destrucción y opresión de que aún disponen allá arriba. Es cierto que pelear es abominable, pero no debe causar tristeza entregarnos a esta militancia. Al conectar nuestros deseos con la realidad, entretejiendo rabias y descontentos en la acción, en vez de delegarlas a través de procedimientos de representación teórica o política, les daremos cabal fuerza revolucionaria (Foucault, 1983: XIII).

Empieza así a ser posible pensar lo impensable: disolver la prisión del pensamiento único, el fatalismo de la costra capitalista dominante y hacer evidentes las inmensas cuarteaduras de la bóveda opresiva del capital y sus administradores. Podrá así establecerse con claridad que en los insumisos se encuentra la clave para que termine de caerse...

San Pablo Etla, Oaxaca, agosto de 2010

Bibliografía

- Agamben, G., 2001, *Medios sin fin: Notas sobre la política*, Ciudad Mudeco Pre-Textos, Valencia.
- _____, 2005, *Estado de excepción*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires.
- Albertani, C., G. Rovira y M. Modonesi, 2009, *La autonomía posible: Reinención de la política y emancipación*, México: UACM.
- Archipiélago, 1993, "La ilusión democrática" en *Archipiélago*, N° 9.
- Aubry, A., 1994, *¿Qué es la sociedad civil?*, San Cristóbal de Las Casas: INAREMAC.
- Autonomedia, 1995, *Ya basta! Documents on the New Mexican Revolution*, Autonomedia, Nueva York.
- Bell, D., 1968, *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*, The Free Press, Nueva York.
- Bobbio, N., 1981, "Derecho" en Bobbio, N. y N. Matteucci, *Diccionario de política*, FCE, México.
- Bonfil, G., 1987, *México profundo: una civilización negada*, SEP/CIESAS, México
- Bovero, M., 1996, "Entrevista" en *El Financiero*, 3 de mayo, México.

- Cammelli, M., 1981, "Autogobierno" en Bobbio, N. y N. Matteucci, *Diccionario de Política*, Siglo XXI, México.
- Cleaver, H., 2009, "Trayectorias de autonomía", en Albertani, C., G. Rovira y M. Modonesi, *La autonomía posible: Reinención de la política y emancipación*, UACM, México.
- Cohen, J. L. y A. Arato, *Civil Society and Political Theory*. Cambridge, Mass, MIT Press, Cambridge.
- Comité Invisible, 2007, *L'insurrection qui vient*. Arles: La Fabrique Editions.
- Dahl, R. A., 1961, *Who Governs? Democracy and Power in an American City*. New Haven: Yale University Press.
- Díaz Polanco, H., 1996, "La autonomía de los pueblos indios en el diálogo entre el EZLN y el gobierno federal" *Revista del Senado de la República*, No. 2, enero-marzo.
- Esteva, G., 1994, *Crónica del fin de una era*. México: Posada, México.
- _____, (1996), "Puentes para el cambio". Ponencia presentada en el Foro Especial para la Reforma del Estado, San Cristóbal de Las Casas, julio, Mecanog.
- _____, (1998), "Autonomía y democracia radical", en M. Bartolomé y A. Barabas, *Autonomías étnicas y Estados nacionales* (México: CONACULTA/INAH, México.
- _____, (2001), "Introducción", en Centro de Encuentros y Diálogos Interculturales (Ed.), *Experiencias organizativas de la sociedad civil en Oaxaca*, CEDI, Oaxaca.
- _____, (2002), "Sentido y alcances de la lucha por la autonomía", en S. Mattiace, E. Hernández y J. Rus (Eds.), *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*. México: CIESAS/IWGIA.
- _____, (2009a), "Otra mirada, otra democracia". Ponencia presentada en el Festival de la Digna Rabia, San Cristóbal de Las Casas, 2-5 de enero. Mecanog.
- _____, (2009b), "La crisis como esperanza". *Bajo el volcán*. 8, 14, 17-54.
- Esteva, G. y T. Shanin, 2006, *Pensar todo de nuevo: más allá del socialismo*. Oaxaca: Ediciones ¡Basta!
- Ferguson, A., (1969), *An Essay on the History of Civil Society*. Farnborough: Gregg International Publishers.

- Foucault, M., (1979), *Microfísica del poder*. Ediciones de La Piqueta, Madrid.
- _____, (1983), "Preface", en G. Deleuze y F. Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Fukuyama, F., (1989a), "The End of History?", en *The National Interest* no. 16 (Summer), 3-18.
- _____, (1989b), "A Reply to my Critics". *The National Interest* no. 18 (Winter), 21-28.
- _____, (1992a), "El hombre necesita el riesgo". *El Nacional*, 25 Mayo, 9.
- _____, (1992b), *El final de la Historia y el último hombre*. Planeta, Buenos Aires.
- González, L. y González, (1974), "El periodo formativo", en: Daniel Cosío Villegas *et al.*, *Historia mínima de México*, El Colegio de México, México.
- Groeneveld, S. *et al.*, (1990), *La declaración de Hebenhausen: Sobre el suelo*, Hebenhausen: S. Groeneveld *et al.*
- Illich, I., (1978), *La convivencialidad*, Posada, México.
- _____, 1982, *El género vernáculo*, Joaquín Mortiz/Planeta, México.
- Kohr, L., 1993, "Size Cycles", en *Fourth World Review*, 54, 1992. (Originalmente publicado en *El Mundo de San Juan*, 1958, y reproducido en *Opciones*, suplemento de *El Nacional*, no. 49, 26 de noviembre).
- Krugman, P. y R. Wells, 2010, "Our Giant Banking Crisis – What to Expect?", en *The New York Review of Books*, LVII, 8, May 13-26, 11-13.
- LaSalle, F., 1971, *¿Qué es una constitución?*, Editorial Ariel, Barcelona.
- Lipset, S. M., 1960, *Political Man: The Social Bases of Politics*. Garden City, N.Y.: Anchor Books
- Lummis, D., (1996), *Radical Democracy*. Ithaca y Londres: Cornell University Press.
- Marx, C., 1970, *La guerra civil en Francia*, Ricardo Aguilera Editor, Madrid.
- Marx, C. y F. Engels, 1975, "Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law", *Collected Works, III*, International Publishers, Nueva York.

- Macpherson, C.B., 1977, *The Life and Times of Liberal Democracy*, Oxford University Press, Oxford.
- Monsiváis, C., 1987, *Entrada Libre: Crónicas de la sociedad que se organiza*, Era, México.
- Pasquino, G., 1982, “Revolución”, en N. Bobbio y N. Matteucci, *Diccionario de política*, Siglo XXI, México.
- Peck, D., 2010, “How a New Jobless Era Will Transform America”. *Atlantic Monthly*, March, 42-56.
- Polanyi, K., 1992, *La gran transformación*, FCE, México.
- Williams, R., 1976, *Keywords. A Vocabulary of Culture and Society*. Nueva York: Oxford University Press, Nueva York.
- Wolf, E., 1958, “La formación de la nación: un ensayo de formulación”, *Ciencias Sociales*, 20/21/22, vol. IV, abril, Washington.

La autonomía: entre el mito y la potencia emancipadora

Por Mabel Thwaites Rey¹

Introducción

La belleza de la palabra “autonomía” reside en su potente evocación del ansiado campo de la libertad. Nombra la expresión sin condicionamientos, sin ataduras, sin restricciones, el actuar por voluntad propia y el pensar sin límites. Casi como su opuesto, la palabra Estado se asocia a las fronteras, los obstáculos, los constreñimientos, las imposiciones, la opresión. Es el ámbito temido de la represión. Pero las prácticas concretas en las que se expresan autonomía y Estado, libertad y coacción, presentan los matices, las sutilezas, las búsquedas y las contradicciones que conforman el material con que se construye la realidad, en su vital acontecer de materialidades y símbolos diversos.

En los años recientes, al calor de las luchas globales y locales, se ha extendido mucho la idea de que la emancipación social no debe tener

¹ Mabel Thwaites Rey es doctora en Teoría del Estado. Profesora titular de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires e investigadora del Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe de la UBA. Ha sido integrante del Comité editor de la Revista Doxa. Es autora y editora de numerosos libros, entre los que se destacan *La (des)ilusión privatista*, *La autonomía como búsqueda*, *el Estado como contradicción* y *Estado y marxismo. Un siglo y medio de debates*. Actualmente coordina el Grupo de Trabajo “El Estado en América Latina: continuidades y rupturas”, del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

como eje central la conquista del poder del Estado, sino partir de la potencialidad de las acciones colectivas que emergen y arraigan de la sociedad para construir “otro mundo”. La autonomía social *versus* el poder del Estado ha pasado a ser una dicotomía no sólo presente en los debates políticos y académicos, sino que ha adquirido singular operatividad en las prácticas sociales y políticas históricamente situadas.

Las páginas que siguen surgen a partir de la preocupación por indagar las potencialidades y los límites inherentes que tiene la búsqueda de autonomía para los colectivos sociales que forjan un horizonte emancipatorio. Así, tratamos de pasar revista a las distintas concepciones teórico-políticas de la categoría “autonomía” y a sus implicancias para la praxis social, en diálogo crítico con ciertas visiones autonomistas y a partir de la reivindicación de una perspectiva gramsciana para analizar y empujar las posibilidades de superación política y social del capitalismo.

I- La autonomía como mito y como posibilidad

1- Neoliberalismo y protesta social

La larga hegemonía neoliberal de las décadas de los ochenta y noventa, además de sus desastrosos efectos sociales, ha impactado de manera decisiva en las prácticas concretas en torno al poder y, como no podía ser de otro modo, sobre su forma de concebirlo y enfrentarlo. La noción de poder, en su acepción más corriente, remite a los formatos en que se expresa la capacidad de hacer o de imponer una voluntad sobre otra en las relaciones sociales. En términos políticos más acotados, el poder tiene que ver con las formas de autoridad y dominación que se inscriben en el Estado y, como contracara, también con las prácticas populares que se proponen impugnarlo, contestarlo y construir alternativas al capitalismo “realmente existente”.

A partir de la expansión de la “globalización” neoliberal, se puso fuertemente en cuestión al Estado-nación, ya no sólo en cuanto a su tamaño o formato, sino a su funcionalidad con relación al mercado mundial. Y si esto es relevante para el conjunto de los Estados nacionales, respecto a la periferia capitalista adquiere una dimensión crucial. Las políticas neoliberales, que corroyeron las bases económicas, sociales, políticas y

culturales de las débiles democracias latinoamericanas, tuvieron como eje la subordinación cada vez más profunda a la lógica de circulación y acumulación del capital a escala global (Borón, 2000). Esto implicó un acotamiento mayor de los márgenes de acción estatal para formular políticas públicas y, correlativamente, un resurgimiento, desordenado y contradictorio, de las prácticas sociales encaminadas a enfrentar o resolver los problemas planteados por la deserción estatal.

En ese marco, desde fines del siglo XX ha empezado a cobrar vitalidad una noción que hunde sus raíces en distintas tradiciones emancipatorias: la autonomía. Esto es, la idea de que la construcción política alternativa no tiene que tener como eje central la conquista del poder del Estado, sino que debe partir de la potencialidad de las acciones colectivas que emergen de y arraigan en la sociedad para construir “otro mundo” (Negri-Hardt, 2000, Holloway, 2001, Ceceña, 2002, Zibechi, 2003). Estas ideas no sólo circulan en el campo del debate político y académico, sino que han logrado variada encarnadura en múltiples expresiones sociales contestatarias. Desde el crecimiento de los movimientos opuestos a la forma de globalización impuesta por el capital —que alcanzaron sus picos de expansión en los Foros Sociales Mundiales y en las movilizaciones contrarias a las cumbres capitalistas en Seattle, Génova y Davos—, hasta el surgimiento de experiencias populares alternativas en América Latina, como el zapatismo, los movimientos indígenas ecuatoriano y boliviano y el de los Sin Tierra de Brasil, pasando por las luchas de los “piqueteros”, las asambleas populares y las fábricas recuperadas de Argentina post crisis de 2001, el abanico de instancias cuestionadoras del capitalismo “realmente existente” y sus formas económicas y políticas es amplio.

Pero, no obstante reconocer la revitalización que a las luchas emancipadoras aporta la noción de autonomía de los sectores populares respecto del sistema político dominante (instituciones estatales, partidos políticos, sindicatos), no puede dejar de señalarse cierta coincidencia con el énfasis puesto por el neoliberalismo en su prédica anti-estatista y anti-política. Esto es lo que Joachim Hirsch (2001) ha llamado “el totalitarismo de la sociedad civil”. Más aún, desde la prédica y las prácticas neoliberales se ha hecho un culto de la sociedad, llegándose a pregonar las ventajas de la “participación” en los asuntos comunes, como forma de acotar la capacidad de acción del Estado. No en vano una de las recetas principales del Banco Mundial en los años noventa, por ejemplo,

ha sido procurar la implicación de los sectores sociales involucrados en las políticas públicas, como una forma de sortear las burocracias y de ahorrar recursos.

La historia argentina reciente es ilustrativa de cómo cobran encarnadura tales modelos “teóricos” en situaciones “realmente existentes” y producen sus propias explosiones económicas, sociales y políticas. La crisis del modelo neoliberal instalado en 1976 por la dictadura militar y llevado a su máxima expresión durante la década de los noventa, estalló en Argentina a fines de 2001. El proceso de reforma estructural encarado en gran parte de los países de América Latina, y especialmente en Argentina por el gobierno de Carlos Menem (1989-1999), acentuó las desigualdades sociales y económicas de gran parte de la población de la región, aumentando a niveles sin precedentes la desocupación, la pobreza y la marginalidad social. En Argentina, las consecuencias de la apertura económica indiscriminada –ligada a la sobrevaluación del peso–, la privatización de los servicios públicos y del sistema jubilatorio, y la descentralización de funciones básicas como la educación y la salud, implicaron un cambio radical en el mapa social del país. El remate se dio con el colapso del régimen de convertibilidad, que desde 1991 había logrado una precaria estabilización de precios equiparando el dólar al peso. La salida caótica de este régimen ya agotado, impuesta por el FMI, los acreedores externos y la administración de George Bush, provocó una brutal devaluación y la caída en default de la deuda pública y llevó los índices de pobreza a superar, de modo inédito, el 50% de la población. Todo esto tuvo un impacto muy grande sobre las formas clásicas de concebir la lucha política y la protesta social que, a su vez, se engarza con los cambios operados a escala mundial (Thwaites Rey, 2003).

El 2001 fue un año crucial, signado por una caótica gestación de la crisis que tendría un punto culminante en las históricas jornadas del 19 y 20 de diciembre, cuando miles de personas se lanzaron a las calles del país a protestar y provocaron la caída del gobierno de Fernando De la Rúa. La consigna prototípica de esta etapa, “*que se vayan todos*” (QSVT), logró expresar el rechazo absoluto, visceral y virtualmente unánime al impotente gobierno –surgido como de “centro-izquierda” y desplazado rápidamente a la derecha del espectro político por sus decisiones en materia económica y social– y al modelo neoliberal. En el QSVT estaba contenida la demanda de que desapareciera toda la dirigencia

(política, sobre todo, pero también sindical, judicial, económica, etcétera) que había llevado el país al desastre.

Junto a una intensa activación de la participación popular en manifestaciones y acciones públicas de diverso tenor (desde los “cacerolazos”² y los “escraches”³ de los sectores medios pauperizados, hasta las protestas de las organizaciones de desocupados –“piqueteros”–), en esta etapa cobraron nuevo impulso las experiencias de autogestión de las fábricas recuperadas por los trabajadores (embrionarias antes de 2001 y con un desarrollo creciente tras la agudización de la crisis)⁴ y de los movimientos piqueteros (cuyo origen se remonta a 1996),⁵ a las que se sumaron

² Manifestaciones espontáneas de vecinos golpeando cacerolas y otros utensilios domésticos. En muchos se hicieron movilizaciones por las calles y en otros, la protesta se hizo desde las puertas, balcones y ventanas de las casas.

³ Fueron creados hacia finales de los noventa por las agrupaciones de hijos de desaparecidos (HIJOS), movimientos de derechos humanos y agrupaciones políticas, para denunciar la presencia de ex-represores en los vecindarios. Se trata de movilizaciones frente a las casas de personajes repudiados, que se extendieron en diciembre de 2001 hacia políticos y funcionarios de diversa procedencia.

⁴ Se contabilizaron unas 120 fábricas recuperadas, con unos 10.000 trabajadores, en una variada gama de ramas industriales y bajo distintas modalidades de gestión. Dentro de ese espectro se perfilaron de inmediato dos tendencias en la disputa por la orientación general del movimiento. Por un lado, el Movimiento Nacional de Empresas Recuperadas (MNER), y el posteriormente escindido Movimiento Nacional de Fábricas Recuperadas (MNFR). En ellos se agruparon la mayoría de las empresas ocupadas bajo formas cooperativas, con una fuerte influencia de la Iglesia, a través de la Pastoral Social, de miembros del Partido Justicialista (PJ) y de la Central de Trabajadores Argentinos (CTA). Por el otro, las empresas impulsoras de la Gestión Obrera Directa (GOD), con eje en la textil Brukman de la Capital Federal, la cerámica Zanón de la provincia de Neuquén y la minera reestatizada de Santa Cruz Río Turbio. Éstas apostaron a la gestión bajo control obrero, pero en torno a ellas también llegó a nuclearse un grupo de empresas autogestionadas bajo formas cooperativas, apoyadas por los movimientos de trabajadores desocupados, algunas asambleas populares y partidos de izquierda.

⁵ Las principales organizaciones piqueteras, en 2004 eran: **Federación de Tierra y Vivienda* (FTV), ligada a la Central de Trabajadores Argentinos (CTA), **Corriente Clasista y Combativa* (CCC), ligada al Partido Comunista Revolucionario (PCR/PTP), **Bloque Piquetero*, integrado por el *Polo Obrero (perteneciente al Partido Obrero), el *Movimiento Territorial de Liberación (MTL), que

las novedosas formas de auto-organización de los vecinos de los principales centros urbanos en “asambleas barriales” (a partir de diciembre de 2001).⁶ Si bien estas experiencias, que tuvieron su punto de mayor

a su vez tenía una parte mayoritaria vinculada al Partido Comunista y otra que se escindió, pero que siguió utilizando el mismo nombre, y el *CUBA (vinculado al Partido de la Liberación y a otros grupos). A su vez, el Bloque Piquetero integraba un agrupamiento mayor, el *ANT* con el **Movimiento Independiente de Jubilados y Desocupados* (MIJD, escisión de la CCC), el *Movimiento Sin Trabajo “Teresa vive” (MST, ligado al partido homónimo), y la *Agrupación 29 de Mayo, entre otros grupos. Por fuera de estos agrupamientos se contabilizaban: el *Frente de Trabajadores Combativos (ligado a varios partidos trotskistas como el MAS), *Movimiento Teresa Rodríguez (MTR) y *Barrios de Pie (escisión de la FTV respaldada por Patria Libre, luego devenida Libres del Sur). Dentro del llamado **Movimiento de Trabajadores Desocupados Aníbal Verón* (MTDs), se agruparon MTDs con desarrollo territorial en zona sur del Gran Buenos Aires y algunos grupos en Capital, La Plata y en Río Negro. Inicialmente, gran parte de ellos conformaron la llamada Coordinadora Aníbal Verón, pero luego sufrieron escisiones. Siguió en la Coordinadora los MTD de Lanús, Almirante Brown, José C. Paz, Ezeiza, La Cañada, La Plata, Berisso, los MTD capitalinos de San Telmo, Lugano, Barracas y Constitución y el MTD de Chipoletti, Río Negro. A su vez, prosiguieron con el nombre Aníbal Verón, pero abandonaron la Coordinadora, dos grupos. Uno es el que nucleaba a los MTD de Solano, Guernica y Allen (Neuquén), que tenían las posturas más ideológicamente autonomistas. El otro era el MTD de Florencio Varela, que sostenía posiciones más próximas al Gobierno de Néstor Kirchner. También estaban la *Unión de Trabajadores Desocupados (UTD) de General Mosconi, Salta, un grupo pionero en las posiciones autónomas y el *Movimiento de Unidad Popular (MUP), socialistas libertarios con gran desarrollo en La Plata. Como grupos más pequeños existían: el *Frente 20 de Diciembre, el *MTD Resistir y Vencer, el *MTD Solano Vive, el *MTD de La Matanza, y la *Coordinadora de Trabajadores Desocupados (CTD), que respondía a Quebracho y tenía actividad en La Plata y en algunos lugares de la zona sur del Gran Buenos Aires (Mazzeo, 2004).

⁶ Según una investigación del Centro de Estudios Nueva Mayoría, en marzo de 2002 existían en todo el país 272 asambleas. De ellas, 112 estaban en la Capital Federal (41% del total), destacándose con una mayor cantidad los distritos de clase media y media alta. Tal es el caso de Belgrano y Palermo (9 cada una), Almagro (7), Caballito y Flores (6 en cada caso). En cambio, en los distritos de nivel bajo, el fenómeno era mucho más débil. Un par de activistas barriales señalaba, a fines de 2002, que “Las asambleas nacieron y se desarrollaron en un contexto de falta de legitimidad política muy fuerte, de hecho fueron el espacio

auge en 2002, fueron declinando de manera dispar, aún constituyen un núcleo insoslayable para pensar nuevas formas de articulación del poder popular y también para identificar sus posibles límites.

En el contexto del pensamiento y las luchas anti-globalización en el nivel mundial, en Argentina también se intensificaron los debates en torno a la posibilidad de producir cambios radicales a partir de la acción de los nuevos actores emergentes de la protesta social. Uno de los aspectos más significativos de estos movimientos es que han sido leídos –por sus protagonistas, por sus mentores o por diversos analistas– como portadores de una potencialidad autonómica sobre la que podría fundarse un nuevo proyecto social, contrapuesto o alejado de las estructuras políticas (y principalmente estatales) existentes. Esto nos impone efectuar una revisión conceptual de las distintas cuestiones teóricas y prácticas que se ligan a la idea de autonomía.

2- Autonomía: un concepto de múltiples significados

A- Algunas definiciones teóricas

En primer lugar, podemos distinguir varias perspectivas sobre el concepto:⁷

- 1- Autonomía del trabajo frente al capital.** Se refiere a la capacidad de los trabajadores para gestionar la producción, con independencia del poder de los capitalistas en el lugar de trabajo. Se vincula a la autogestión de los trabajadores y, en algunas perspectivas, a la posibilidad de lograr un “comunismo alternativo”, que por su propia expansión, logre forjar una forma productiva superadora del capitalismo.⁸

que la sociedad, sobre todo la clase media, creó debido a la crisis de representación de los partidos políticos y los sindicatos. Sin embargo, las asambleas no son una opción a la hora de votar...” (Castagnino y Gómez, 2002).

⁷ Son muy agudas y enriquecedoras las reflexiones que, respecto de esta caracterización que proponemos, hace Massimo Modonesi en su libro *Subalteridad, Antagonismo, Autonomía* (2010).

⁸ Por ejemplo, los anarcosindicalistas aspiraban a crear, incluso dentro del capitalismo, “asociaciones libres de productores libres” que se implicaran en la lucha

- 2- **Autonomía en relación con las instancias de organización que puedan representar intereses colectivos (partidos políticos, sindicatos).** Plantea la existencia de organizaciones de la sociedad que no se someten a la mediación de los partidos y operan de manera independiente para organizar sus propios intereses. Conlleva la noción de auto-organización. La posición más radicalizada es la que rechaza cualquier forma de delegación y representación y reclama la participación individual directa en todo proceso de toma de decisiones que involucre lo colectivo. Apuesta, incluso, a bloquear la emergencia de liderazgos, acotando a la categoría de portavoces rotativos a quienes eventualmente hablan en nombre del colectivo.⁹
- 3- **Autonomía con referencia al Estado.** Supone la organización de las clases oprimidas de modo independiente de las estructuras estatales dominantes, es decir, no subordinada a la dinámica impuesta por esas instituciones. En algunas versiones implica el rechazo a todo tipo de “contaminación” de las organizaciones populares por parte del Estado burgués, para preservar su capacidad de lucha y autogobierno y su carácter disruptivo. En otras, supone el rechazo de plano a cualquier instancia de construcción estatal (sea transicional o definitiva) no capitalista.
- 4- **Autonomía de las clases dominadas respecto de las dominantes.** Se refiere a la no subordinación a las imposiciones sociales, económicas, políticas e ideológicas de éstas. Ganar autonomía, por ende, es ganar en la lucha por un sistema social distinto. Es no someterse pasivamente a las reglas de juego impuestas por los que dominan para su propio beneficio. Es pensar y actuar con criterio propio, es elegir estrategias auto-referenciadas, que partan de los

militante y se prepararan para asumir la organización de la producción sobre bases democráticas.

⁹ Éste suele ser un planteo compatible, a lo sumo, con organizaciones pequeñas, donde funciona fácilmente la relación cara a cara. Algunas organizaciones piqueteras, como los MTD de Solano, tienen esta posición. Pero incluso en el seno de los movimientos más defensores de la autonomía se han revelado problemas y se ha planteado la ineficacia de los agrupamientos que se niegan a darse estructuras organizativas más claras (lo que no quiere decir separadas, jerárquicas o rígidas). Se puede consultar, en este sentido, el trabajo de Guillermo Cieza (2002).

propios intereses y valoraciones. Esta postura está presente ya en el joven Gramsci, quien concebía a los Consejos de Fábrica como “*las propias masas organizadas de forma autónoma*”. Y es lo que los viejos autonomistas italianos llamaban “autovalorización”.¹⁰

Creemos que la posibilidad misma de este tipo de autonomía lleva aparejada toda una lucha “intelectual y moral”, como pensaba Gramsci, por vencer el proceso de fetichización que escinde el “hacer” del “pensar ese hacer”, para poder reproducirlo constantemente. Es preciso volver consciente la explotación, comprenderla, para imaginar un horizonte autónomo, que contemple los intereses mayoritarios y no los de quienes nos someten. Como señala Rauber, en un pasaje que recuerda las tesis de Sartre de 1954:¹¹

Ser sujeto de la transformación no es una condición propia de una clase o grupo social sólo a partir de su posición en la estructura social y su consiguiente interés objetivo en los cambios. Se requiere, además, del interés subjetivo, es decir, activo-consciente, de esas clases o grupos. Esto supone que cada uno de esos posibles sujetos reconozca, internalice esa, su situación objetiva y que además quiera cambiarla a su favor (Rauber, 2000).¹²

La condición de explotado, dice la autora, no impulsa a quien la padece, necesariamente, a luchar por cambiarla. Para interesarse en modificar su situación de explotación es preciso que tome conciencia de ella, que indague quién y por qué lo explota, que rompa la naturalización a través de la cual el sistema hegemónico logra mantenerlo en su condición subordinada. Recién entonces, en ese proceso de comprensión de

¹⁰ Ver especialmente el libro de Antonio Negri, *Dominio y sabotaje* (1979), Editorial El Viejo Topo, Barcelona. También en *El trabajo de Dionisos* (2003), de Negri y Hardt, se recupera este concepto: “el trabajo vivo no sólo rechaza su abstracción en el proceso de valorización capitalista y de producción de plusvalor, sino que a su vez plantea un esquema alternativo de valorización, la autovalorización del trabajo”.

¹¹ En *Materialismo y Revolución*, Sartre expresa que, por ejemplo, “no basta ser oprimido para creerse revolucionario”.

¹² “O sea, la noción de sujeto no remite a la identificación de quiénes son, sino que alude, sobre todo, a la existencia de una conciencia concreta de la necesidad de cambiar, a la existencia de una voluntad de cambiar y a la capacidad para lograr construir esos cambios (dialéctica de querer y poder)” (Rauber, 2000).

la realidad entran en la discusión el tipo de cambio que se reclama, sus condiciones de posibilidad y los medios para lograrlo. Es de este modo que comienzan a gestarse las bases para un pensamiento y una práctica autónomos.

La autonomía no brota espontáneamente de las relaciones sociales, hay que gestarla en la lucha y, sobre todo, en la comprensión del sentido de esa lucha. Así como la fetichización es un proceso constante, permanente, de ocultar la verdadera naturaleza de las relaciones sociales tras la fachada de la igualdad burguesa y los vínculos entre los hombres bajo el velo de la relación entre cosas (Holloway, 2002),¹³ la autonomía también es un proceso de “autonomización” permanente, de comprensión continuada del papel subalternizado que impone el sistema a las clases populares y de la necesidad de su reversión, que tiene sus marchas y contra-marchas, sus flujos y reflujos.

5- Autonomía social e individual. Es la visión que propugna una recomposición radical de las formas de concebir y actuar en el presente, a partir de poner en tela de juicio todas las instituciones y significaciones, en vistas a construir la emancipación plena. Se destaca la posición de Cornelius Castoriadis (1986):

[...] una sociedad autónoma es su actividad de autoinstitución explícita y lúcida, el hecho de que ella misma se da su ley sabiendo que lo hace [...] Si la autogestión y el autogobierno no han de convertirse en mistificaciones o en simples máscaras de otra cosa, todas las condiciones de la vida social deben ponerse en tela de juicio. No se trata de hacer tabla rasa y menos de hacer tabla rasa de la noche a la mañana; se trata de comprender la solidaridad de todos los elementos de la vida social y de sacar la conclusión

¹³ Holloway diferencia el “fetichismo duro” del “fetichismo-como-proceso”. El primero, al que critica, comprende el fetichismo como un hecho establecido, como una característica estable o reforzada de la sociedad capitalista. En cambio el segundo, que él propone como alternativa, entiende a la fetichización como una lucha continua, como algo siempre en discusión. Esto tiene implicancias teóricas y prácticas muy importantes. Para Holloway, “si el fetichismo fuera un hecho acabado, si el capitalismo estuviera caracterizado por la objetivación total del sujeto, entonces no habría manera en la que nosotros, como personas comunes, pudiéramos criticarlo. El hecho de que criticamos señala la naturaleza contradictoria del fetichismo (y por tanto nuestra propia naturaleza contradictoria) y proporciona evidencia de la existencia presente del anti-fetichismo (en el sentido de que la crítica se dirige contra él)” (Holloway, 2002).

pertinente: en principio no hay nada que pueda excluirse de la actividad instituyente de una sociedad autónoma.¹⁴

Para él, un ser autónomo o una sociedad autónoma consiste en la aparición de un ser que cuestiona su propia ley de existencia, de sociedades que cuestionan su propia institución, su representación del mundo, sus *significaciones imaginarias sociales* (Castoriadis, 1990). A partir de esa idea, ubica el contenido posible del proyecto revolucionario como la búsqueda de una sociedad organizada y orientada hacia la autonomía de todos. Es decir,

[...] crear las instituciones que, interiorizadas por los individuos, faciliten lo más posible el acceso a su autonomía individual y su posibilidad de participación efectiva en todo poder explícito existente en la sociedad (Castoriadis, 1990:137).

Para el autor, el proyecto social de *autonomía* exige individuos autónomos, ya que la institución social es portada por ellos. Entiende la autonomía individual como la participación igualitaria de todos en el poder, interpretando –este último término–, en el sentido más amplio. Desde allí, postula la posibilidad de que los seres humanos se muevan

¹⁴ Sigue Castoriadis: “De manera que si una nueva sociedad debe surgir de la revolución, sólo podrá constituirse apoyándose en el poder de los organismos autónomos de la población, poder extendido a todas las esferas de la actividad colectiva, no sólo a la “política” en el sentido estrecho del término, sino también a la producción y a la economía, a la vida cotidiana, etcétera. Se trata pues de autogobierno y autogestión (en aquella época yo las llamaba gestión obrera y gestión colectiva) que se basan en la autoorganización de las colectividades en cuestión. Pero, ¿autogestión y autogobierno de qué? ¿se trataría de que los presos autoadministraran las cárceles o los obreros las cadenas de armado? ¿tendría la autoorganización como objeto la decoración de las fábricas? La autoorganización y la autogestión sólo tiene sentido si atacan las condiciones instituidas de la heteronomía. Marx veía en la técnica algo positivo y otros ven en ella un medio neutro que puede ser puesto al servicio de cualquier fin. Sabemos que esto no es así, que la técnica contemporánea es parte integrante de la institución heterónoma de la sociedad, así como lo es el sistema educativo, etcétera. De suerte que si la autogestión y el autogobierno no han de convertirse en mistificaciones o en simples máscaras de otra cosa, todas las condiciones de la vida social deben ponerse en tela de juicio.”

y revolucionen su existencia social, sin mitos y utopías, por medio de *significaciones lúcidas y transitorias* (Malacalza, 2000). A este respecto, afirma que, del mismo modo que no hay sociedad sin mito, existe un elemento de mito en todo proyecto de transformación social. Alerta contra esa presencia, puesto que siempre es traducción de tradiciones heterónomas, ajenas al principio de *autonomía* (Castoriadis, 1993, Vol. I: 178). Todo proyecto de autonomía conlleva de forma simultánea el intento de conquistar la libertad y la igualdad. En tanto *significaciones sociales* y en su concreción, no puede haber libertad sin igualdad ni viceversa. Tampoco puede existir un límite externo al proyecto de *autonomía*, aunque la mayoría de las sociedades humanas tiendan a ocultarse a sí mismas que son las creadoras de sus límites.

Hay que afirmar vehementemente, contra los lugares comunes de cierta tradición liberal, que no hay antinomias, sino que hay implicación recíproca entre las exigencias de la libertad y de la igualdad (Castoriadis, *Ibíd*: 141).

Werner Bonefeld también adscribe a esta mirada radical.

El primer principio de la transformación revolucionaria es la democratización de la sociedad, es decir, la autodeterminación contra todas las formas del poder que condenan al Hombre a ser un mero recurso, restaurando el mundo humano para el Hombre mismo. La democratización de la sociedad significa esencialmente la organización democrática del trabajo socialmente necesario [...] La autonomía social, en resumen, significa la autodeterminación social en y por medio de las formas organizacionales de resistencia que anticipan en su método de organización el propósito de la revolución: la emancipación humana (Bonefeld, 2003: 209).

B- Posturas políticas e ideológicas

En segundo lugar, en un plano teórico distinto hay que distinguir, a su vez:

1- La autogestión y el auto-gobierno popular como horizonte de organización social superadora del capitalismo, como forma de expresión del socialismo al que se aspira a llegar como meta, una vez alcanzado el poder del Estado. Se contrapone a las nociones de “socialismo de Estado”, y pone énfasis en la idea de asociacio-

nes libres de trabajadores que se articulan en un espacio común. Esta noción aparece en muchos análisis que piensan la forma que debería adoptar el socialismo (Lucien Sève, Jaques Texier, Catherine Samary) o la estructura social autogestiva heredera de cierta mirada anarquista (Michel Albert).¹⁵

Texier, por ejemplo, afirma que:

El socialismo (o el comunismo) no anula las relaciones políticas, a pesar de que es verdad que transforma profundamente la cuestión del poder. La radicalización de la democracia es decir, etimológicamente, poder del demos, de la multitud. Lo que hay que abolir es, tanto la monopolización del poder como la heteronomía del pseudo-ciudadano. La democracia, autogobierno de las mujeres y de los hombres, es todavía una forma de poder que implica la autonomía de los trabajadores-ciudadanos: que se dotan a sí mismos de las normas que se imponen universalmente (Texier, s/f).¹⁶

Samary, por su parte, señala que:

El derecho al empleo y a la gestión del trabajo debe ser una obligación constitucional para cualquier sociedad socialista, un derecho del ser hu-

¹⁵ La economía participativa (Parecon en inglés) es el nombre de un tipo de economía propuesta como alternativa deseable al capitalismo. Los exponentes de esta perspectiva son Michael Albert, Robin Hahnel y Brian Dominick. Los valores que intenta conseguir son: equidad, solidaridad, diversidad y auto-gestión participativa. Las formas institucionales para conseguir estos objetivos incluyen la democracia directa, los complejos de trabajo equilibrados, la remuneración acorde al esfuerzo y sacrificio, y la planificación participativa.

¹⁶ Al iniciar su ensayo “Democracia, Socialismo, Autogestión”, Texier (s/f) dice: “Podemos situar el problema que nos ocupa de la siguiente forma: estando de acuerdo en que la sociedad alternativa al capitalismo se llama socialismo o comunismo, ¿qué rol debe jugar la democracia de una parte y la autogestión de otra? O bien para radicalizar nuestro interrogante: ¿el socialismo o el comunismo son concebibles sin democracia y sin autogestión? Sin duda, se nos podría objetar que el socialismo o el comunismo no están en verdad a la orden del día. A lo cual podríamos responder dos cosas: de una parte que esto puede no ser más que una apariencia, y que la necesidad de una alternativa al capitalismo se impone cada vez más en muchos espíritus; por otra parte, la cuestión del orden del día no es independiente de la claridad de las ideas en que podamos avanzar en materia de alternativa. De donde se deduce la necesidad de confrontar nuestras concepciones, teniendo en cuenta las lecciones de la experiencia y las de la teoría”.

mano dentro de una nueva carta universal (y no debe ser el resultado aleatorio de los mecanismos de mercado y de la propiedad privada). [...] El derecho de gestión de los medios de producción es un derecho de la persona asociado a su derecho al trabajo, un derecho político, de ciudadano-trabajador (sea cual sea el estatuto jurídico de la empresa en la que trabaja). No debe depender de la disposición de un capital-monetario (salvo en el caso de una empresa individual, evidentemente). La autogestión socialista (en tanto que derecho universal de los ciudadanos-trabajadores) es contradictoria con la lógica del accionariado popular (Samary, s/f).

2- La ampliación de formas autonómicas como anticipatorias del socialismo, como formas de construcción “ya desde ahora”¹⁷ de relaciones anti-capitalistas en el seno mismo del capitalismo, pero que sólo podrán florecer plenamente cuando se dé un paso político decisivo al socialismo, a partir de la conquista o la asunción del poder del Estado. Ésta podría identificarse como la línea “gramsciana” –que suscribimos–, y remite a la recuperación de las experiencias de auto-organización obrera y popular, como parte de la construcción del “espíritu de escisión” necesario para concretar la ruptura con el capitalismo, pero sin renunciar a la construcción de formas políticas alternativas (organización de “nuevo tipo” como “intelectual colectivo”).

3- La ruptura completa y presente de las formas de organización social capitalista, sean de producción o políticas –propiedad privada y democracia burguesa–. Es decir, se descarta completamente la conquista del Estado, por considerarlo irreductible y por entender que la lucha por el poder del Estado, en sí misma, es una forma de reproducir tal poder. Se postula el contra-poder (Negri)¹⁸

¹⁷ Hernán Oviña (2011) desarrolla este concepto como “política prefigurativa”, haciendo una lectura original y sugerente de los aportes de Antonio Gramsci y Lelio Basso.

¹⁸ Negri y Hardt (2002) sostienen, apoyándose en Spinoza, que la democracia absoluta (ilimitada e inconmensurable) es imposible de realizar por intermedio de las instituciones imperiales. La democracia revolucionaria no se corresponde más con el concepto de nación (al contrario, se define cada vez más por el combate contra la nación), ni tampoco con el concepto de pueblo. En cambio, postulan el concepto de contra-poder, que implica tres elementos: resistencia, insurrección y poder constituyente. Su contexto no es el Estado-nación sino los confines ilimitados del Imperio.

o el anti-poder (Holloway).¹⁹ Se glorifica la potencia autonómica de las masas populares y se concibe que el cambio radical se hará por fuera, autónomamente de las estructuras del Estado (Ceceña,²⁰ Zibe-

¹⁹ Las tesis principales del trabajo de Holloway pueden resumirse en: 1- Hay que cambiar el mundo. 2- Debemos partir de nuestro grito negativo, nuestro rechazo, nuestro NO a como son las cosas en el mundo en el que vivimos. Es el principio de la dignidad. 3- Nuestro desacuerdo surge de la propia experiencia, pero ésta varía. 4- Para comprender que el mundo está equivocado y luchar por cambiarlo no hace falta tener una idea acabada de como debe ser el mundo que queremos construir. 5- Tampoco hace falta la promesa de un final feliz. 6- Para cambiar el mundo no hay que luchar por el poder. 7- El poder no debe ser el objetivo de la lucha, porque la lucha por el poder degrada. 8- No debe, por ende, construirse un partido de los oprimidos encaminado a tomar el poder opresor para derrocarlo. 9- No se trata de luchar por el contra-poder, sino el anti-poder y la anti-política, que niegan al poder y a la política. Holloway dice: “La dignidad es la auto-afirmación de los reprimidos y de lo reprimido, la afirmación del poder-hacer en toda su multiplicidad y en toda su unidad. El movimiento de dignidad incluye una enorme diversidad de luchas contra la opresión, muchas de las cuales (o la mayoría) ni siquiera parecen luchas; pero esto no implica un enfoque de micro-políticas, simplemente porque esta riqueza caótica de luchas en una sola lucha por emancipar el poder-hacer, por liberar el hacer humano del capital. Más que una política es una anti-política simplemente porque se mueve contra y más allá de la fragmentación del hacer que el término “política” implica, con su connotación de orientación hacia el Estado y de distinción entre lo público y lo privado” (Holloway, 2002: 305).

²⁰ “El problema del poder es central para el zapatismo, lo mismo que para los otros movimientos revolucionarios, sólo que se asume de manera muy distinta. Para crear un mundo nuevo no se requiere la `toma del poder` sino la abolición de las relaciones de poder; no el uso de la fuerza sino el de la democracia. El poder comunitario se construye, no se impone [...] La construcción de un mundo nuevo no se alcanza conquistando una meta (la toma del poder). El discurso zapatista no contempla metas sino horizontes, no busca realizar el gran acontecimiento, La Revolución, sino vivir un proceso permanente de creación del mundo nuevo practicando la democracia como cultura del respeto a la otredad [...] El zapatismo no espera nada del Estado, tampoco de sus representaciones alternativas. Los zapatistas apuestan todo al pueblo, a la sociedad civil, a los excluidos, a los perseguidos, a los rebeldes. Sueñan con el mundo en el que caben todos los mundos y construyen cotidiana y pacientemente, con el concurso de todos, sin proyectos predeterminados, con la voluntad de los más. La utopía en el zapatismo no es un horizonte lejano sino la motivación de la práctica cotidiana. La

chi,²¹ Bonefeld).²² Aquí se engloban las posturas tributarias del anarquismo,²³ el marxismo libertario²⁴ y el “consejismo”,²⁵ en sus

revolución no se concibe como el sacrificio presente para llegar un día a alcanzar la meta trazada sino como un destejer madejas para ir simultáneamente tejiendo y dando cuerpo a eso que se entiende como el mundo nuevo” (Ceceña, 2001).

²¹ Dice Zibechi que “...la estrategia menos revolucionaria es la de cambiar el mundo desde el poder; porque la disposición de fuerzas necesarias para la toma del poder es la negación del cambio que queremos, supone eternizar dirigentes en las alturas, exagera la contradicción entre dirigentes y dirigidos, en vez de diluirla. Esta es una nueva ley de hierro de las revoluciones, avalada por todo un siglo de experiencias nefastas. Si algo demuestra el siglo XX es que es posible derrotar, incluso militarmente, a los opresores. Sólo se trata de persistir y esperar el momento. Pero el siglo pasado pone de relieve la imposibilidad de avanzar desde el poder hacia una sociedad nueva. El Estado no sirve para transformar el mundo. El papel que le atribuimos debe ser revisado” (Zibechi, 2003a: 202).

²² Para Bonefeld “...el capitalismo no puede ser superado por un cambio en el comando sino sólo por la abolición del acto de comandar. En lugar de tomar el poder se trata de la abolición del poder, no después sino durante la revolución misma [...] El proyecto de la emancipación humana y el de la toma del poder político son mutuamente excluyentes: el Estado no puede ser utilizado con el propósito de la emancipación humana [...] la dictadura del proletariado significa la auto-organización democrática de la sociedad en y por medio de la negación del Estado” (2003:194-195).

²³ Veamos algunos ejemplos de esta postura:

“En la medida en que la autonomía propone la autoorganización, rechaza las mediaciones exteriores (tipo partido de turno intentando dirigir a los «inmaduros» movimientos sociales). La gente es lo suficientemente lista para saber qué es lo que quiere y cómo lo quiere. Coherentemente con lo dicho, la autonomía opta por la toma de decisiones de forma asamblearia, por la democracia directa como forma posibilitadora (aún con sus limitaciones) de garantizar el respeto a la diversidad, frenar la jerarquización, el autoritarismo, la pérdida de independencia y autonomía en las luchas,... Lo que busca en definitiva la autonomía es que los seres humanos sean capaces de definir sus proyectos de vida, que sean ellos quienes gestionen y decidan, de la forma más democrática posible, cada uno de los aspectos que atraviesan nuestra cotidianeidad: desde el trabajo a la sexualidad, desde el ocio a la alimentación, etcétera” (Lucha Autónoma, Madrid, s/f, tomado de www.lahaine.org).

“La verdadera autogestión es la gestión directa (no mediada por ningún liderazgo separado) de la producción, distribución y comunicación social por los trabajadores y sus comunidades [...] El mundo sólo puede ser puesto de nuevo

variantes de autonomismo,²⁶ situacionismo,²⁷ “marxismo abierto”,²⁸ zapatismo,²⁹ etcétera. Estas perspectivas parten de un planteo radical

sobre sus pies por la actividad colectiva consciente de aquellos que construyen una teoría acerca de por qué está patas arriba” (Núcleos de Izquierda Radical Autónoma, 1975).

²⁴ “Dentro del movimiento libertario también aparecen líneas y corrientes que tratan de hacer frente a los aspectos más sectarios y dogmáticos del pensamiento anarquista y de tender puentes entre las diversas familias teóricas del socialismo: en Francia, Daniel Guerin lo intenta ya desde finales de los años cuarenta a través de su propuesta de un marxismo libertario, en el que trata de sintetizar la potencia del marxismo como herramienta de análisis con las prácticas organizativas libertarias, basadas en la autogestión y el antiautoritarismo. Esta línea de reflexión, coincidente en muchos puntos con el consejismo del holandés Anton Pannekoek, dará lugar a lo largo de las décadas siguientes a una serie de pequeños grupos y publicaciones que contribuirán en gran medida a la renovación del pensamiento anarquista y que ejercerán una importante influencia en el mayo francés [...] Este magma efervescente que comienza a bullir en la posguerra por debajo de la izquierda ‘oficial’ representada por los partidos socialista y comunista dará lugar a lo largo de las dos décadas siguientes a un denso cuerpo de ideas, reflexiones y prácticas en continuo conflicto y debate que se englobará en Europa bajo la etiqueta genérica de izquierdismo, en referencia a la ‘enfermedad infantil’ tan denostada por Lenin. Dentro de este magma, tendrán un importante papel tanto la Revolución China y el maoísmo, cuya fascinación se extenderá por Europa bajo la forma de una de las corrientes más mesiánicas del izquierdismo, como los procesos de descolonización y las ‘guerras de liberación’ del Tercer Mundo” (Verdaguer, 1999).

²⁵ Antón Pannekoek (1873-1960) es considerado el padre de esta corriente, dentro de la que también pueden incluirse las primeras reflexiones políticas de Karl Korsch y Georg Lukacs, así como los textos de Paul Mattick. Al respecto, pueden consultarse las siguientes fuentes: Pannekoek, Antón, *Los consejos obreros*, 1976. Antón Pannekoek y los consejos obreros, Antología a cargo de Serge Briçianer, 1969. Varios, “Consejos obreros y democracia socialista”, en Cuadernos de Pasado y Presente N° 33, Córdoba, 1972. De acuerdo a Pannekoek (1969), “las viejas formas de organización, sindicatos y partidos políticos, y la nueva forma de los consejos pertenecen a diferentes fases de la evolución social y tienen funciones muy diferentes. El objeto de las primeras era fortalecer la situación de la clase obrera dentro del sistema capitalista, y están relacionadas con el período de expansión de dicho sistema. La segunda tiene como fin la creación de un poder obrero, la abolición del capitalismo y de la división de clases de la sociedad; está relacionada al período del capitalismo agonizante. Dentro de un sistema as-

en torno a desterrar el papel de los Estados nacionales como ejes articuladores de las prácticas necesarias para derrocar al capitalismo. Más

cedente y próspero, la organización en consejos es imposible, ya que los obreros sólo se preocupan por mejorar sus condiciones de existencia, lo que permite la acción política y sindical. En un capitalismo decadente, presa de las crisis, este último tipo de acción es vano y el atarse a él no puede hacer otra cosa que no sea frenar el desarrollo de la lucha autónoma de las masas y de su autoactividad. En épocas de tensión y de rebelión creciente, cuando los movimientos de huelga estallan en países enteros y golpean la base del poder capitalista, o bien cuando después de una guerra o de una catástrofe política la autoridad del gobierno se desvanece y las masas pasan a la acción, las viejas formas de organización dejan su lugar a las nuevas formas de autoactividad de las masas”. Es muy oportuna la observación de Rooke: “Los marxistas contemporáneos no deben ‘fetichizar’ la experiencia de los consejos en un modelo atemporal para el cambio revolucionario, ni deben aceptar de manera acrítica los prejuicios antipartidarios o las posiciones ultraconsejistas, hechos que pueden relegar a los revolucionarios a una posición de voyeurismo intelectual [...] La cuestión es más bien aprender de qué manera la experiencia de los consejos apuntó más allá de la corriente principal del pensamiento sustitucionista de la ortodoxia marxista durante todo un período histórico, cómo planteó la posibilidad de unir teoría y práctica en un nivel más alto que el que tenía hasta ese momento” (Rooke, 2003:1137).

²⁶ Originado en la década de los sesenta en Italia, el autonomismo tiene como sus principales exponentes a Antonio Negri, Mario Tronti y Paolo Virno, entre otros. Para una reseña histórica, véase el recorrido que hace el propio Negri en la entrevista autobiográfica publicada bajo el nombre *Del obrero masa al obrero social. Entrevista sobre el obrerismo*, 1980; o el texto colectivo -escrito por Antonio Negri y otros compañeros de cárcel pertenecientes al Movimiento Autonomía Obrera- llamado “¿Te acuerdas de la revolución? Propuesta para una interpretación del movimiento italiano de los sesenta”, en *Crisis de la política*, 2003. También el artículo *El laboratorio italiano*, escrito por Michael Hardt, puede servir para esto. En esta amplia corriente autónoma también pueden incluirse los grupos feministas italianos y alemanes y, como señala Katsiaficas (2007), “un último significado de autonomía emerge a mediados de los setenta cuando en Alemania se daba una lucha prolongada en contra de la energía nuclear. Grupos de activistas comenzaron a autodenominarse autónomos para poner distancia frente a los grupos afines a los partidos Marxista-leninistas dentro del movimiento antinuclear, quienes negaban el valor de las formas espontáneas de resistencia militante. Cuando comenzaron a aparecer grupos radicales en el movimiento pacifista, la contracultura y los movimientos de ocupación, se agruparon en una formación multifacética que llegó a ser conocida como los

aún, algunas corrientes cuestionan la noción misma de trabajo,³⁰ no sólo como ha sido concebida por el orden burgués, sino como la pen-

Autónomos. Los Autónomos encarnaron lo que yo llamo “espontaneidad consciente”, en tanto sintetizaron creativamente las formas de democracia directa en la toma de decisiones y en la resistencia popular”. Para ampliar este análisis se pueden consultar el libro de George Katsiaficas: *The subversion of Politics. European Autonomous Movements and the Decolonization of Every Day Life*, 1997, Humanities Press International, Canadá.

²⁷ En un ensayo en el que da cuenta de la historia de la corriente situacionista, cuyo máximo exponente fue Guy Debord y su conocida obra *La sociedad de espectáculo* (también fue muy importante la obra de Vaneihem *Tratado del buen vivir para uso de futuras generaciones*), Carlos Verdaguer (1999) recuerda la creación de la Internacional Situacionista en julio de 1957, bajo el concepto de “construcción de situaciones”. En su texto fundante se sostiene que, para lograr un cambio liberador, hay que oponer concretamente, en toda ocasión, a los reflejos del modo de vida capitalista, otros modos de vida deseables; destruir, a través de medios hiperpolíticos, la idea burguesa de felicidad. Se trata de borrar los límites entre vida cotidiana y arte a través de la creación de ambientes momentáneos que pongan de manifiesto las cualidades pasionales de la existencia, revelando de esa forma la alienación y la miseria de la vida de pasividad, de no intervención, de mero espectáculo, que impone el ‘viejo mundo’. Para Verdaguer, “el discurso político situacionista, a pesar de sus cimientos marxistas, no estaba vertebrado en torno al determinismo histórico sino a la pasión y la voluntad. La revolución que propugnaban no estaba regida por la promesa de que la historia acabaría inevitablemente por ponerse de parte de los oprimidos, sino de que eso sólo ocurriría si cada persona tomaba las riendas de su propio destino, arremetiendo contra todos aquellos que se autoerigieran en sus salvadores. Sus demolidores análisis y propuestas no eran profecías, sino invitaciones apasionadas a tomar al pie de la letra la promesa de libertad contenida en el mito del progreso y a no dejarse engañar por las estrategias que ofrecía el viejo mundo para conseguirlo. No se ofrecían como la vanguardia final, sino como el fin de todas las vanguardias. No querían construir una nueva ideología, sino proponer herramientas para la crítica de todas las ideologías”. Cabe recordar que la *Internacional Situacionista* (que nunca llegó a contar con más de una docena de miembros) se auto-disolvió producto de sus propias contradicciones internas, plagadas de discusiones teóricas y políticas.

²⁸ Por lo menos desde mediados de los ochenta y durante toda la década de los noventa se consolidó un conjunto de ideas renovadoras, reunidas en la corriente que se dio en llamar “marxismo abierto” (Open Marxism), cuyos exponentes

só el marxismo. La conclusión a la que llegan, a partir de un análisis crítico que destaca tanto los cambios en la “realidad material” de las clases oprimidas (pérdida de centralidad de la clase obrera industrial y su transformación) como el descrédito en el que han caído las representaciones tradicionales –partidos políticos y sindicatos– es que la alternativa anti-capitalista debe tener una dimensión global (que no es exactamente lo mismo que “internacional”), acorde con la globalidad del capital y las formas de dominación imperial, y debe mantenerse ajena al Estado, a los partidos, a los sindicatos y otras organizaciones sociales.³¹ Esto, a su vez, tiene un fuerte impacto sobre las formas de

destacados, además de Holloway, son Werner Bonefeld, Richard Gunn, Kosmas Psychopedis, Peter Burham, Harry Cleaver y otros. Durante una larga década editaron la revista *Common Sense*, volúmenes colectivos bajo el título *Open Marxism* y diversos libros y artículos con interesantes aportes a la renovación teórica. John Holloway, uno de sus principales referentes, distingue entre el “marxismo cerrado”, dentro del cual se encuentran “todas aquellas corrientes de la tradición marxista que ven al desarrollo social como un camino predeterminado” (...) y “tienen en común una visión teleológica, funcionalista, determinista, del desarrollo histórico que impone límites a las posibilidades del futuro”; y el “marxismo abierto”, “que refiere al riguroso reconocimiento de la apertura de las categorías mismas, que están abiertas simplemente porque son concepciones de procesos abiertos” (...) “Si las categorías del análisis marxista son entendidas como categorías abiertas en este sentido, como conceptualizaciones de un mundo abierto, entonces cualquier noción de necesidad histórica o de ‘leyes del desarrollo económico’ simplemente se disuelven; y lo que nos quedan son las tendencias y los ritmos de la lucha” (Holloway, 1996).

²⁹ El Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) hizo su aparición pública el 1º de enero de 1994, el mismo día en que entraba en vigencia el Tratado de Libre Comercio (NAFTA) en México. Su dinámica de construcción implica un alejamiento respecto de las formas tradicionales de hacer política: a diferencia de los partidos y movimientos de izquierda clásicos, no propugnan la “toma del poder”, ni pretenden arrogarse el título de vanguardia. Tampoco ansían devenir un grupo corporativo, que peticiona demandas meramente particulares.

³⁰ Es interesante la postura del grupo alemán Krisis, contenida en su *Manifiesto contra el trabajo*, de junio de 1999.

³¹ El activista argentino Ezequiel Adamovsky (2003) plantea que con el término “autonomía” se hace referencia “al esfuerzo por ampliar la capacidad de autodefinirse y por crear espacios en donde podamos vivir de acuerdo a nuestras propias reglas. En términos prácticos, esto significa un cambio en la estrategia política, que ya no está exclusivamente centrada en la “toma del poder”, sino en

construcción de los movimientos que puedan encarnar las prácticas capaces de superar el capitalismo.³² En muchos casos, se postula la resistencia como método y fin en sí mismo de la lucha por transformar la realidad.³³

Desde una perspectiva crítica de estas posturas, Rodríguez Araujo señala que la exaltación del autonomismo tiene una profunda raigambre anarquista. Diferenciando a marxistas de anarquistas, este autor señala que éstos pensaban que:

[...] el poder político debe ser sustituido por la organización de las fuerzas productivas y el servicio económico, sin gobierno alguno. Y aquí interesa destacar en el discurso anarquista la presencia de la idea de que los seres

el desarrollo de un “contrapoder”. El origen de estas ideas/prácticas es variado. En el plano de las ideas, han tenido gran impacto la experiencia de los zapatistas, y autores como Antonio Negri y John Holloway, entre otros. Diferentes publicaciones y colectivos de acción y/o de pensamiento crítico han contribuido a la circulación de estos saberes; entre otros, Nuevo Proyecto Histórico, Colectivo Situaciones, El Rodaballo, Autodeterminación y Libertad, Intergalactika, Socialismo Libertario, las Rondas de Pensamiento Autónomo, los rosarinos de Grado Cero, etc., junto con una cantidad de intelectuales “solitarios”. Pero fundamentalmente, las características de esta nueva cultura nacen de la práctica, y de los fracasos del pasado”. Documento ¿Qué quedó del Que Se Vayan Todos?

³² Al respecto, Negri sostiene que “el acontecimiento teórico-cultural, que revalidará de nuevo ante los ojos de los contemporáneos la capacidad del pensamiento crítico para reinventarse a sí mismo es, tras la definitiva liquidación del movimiento socialista, la inteligencia de proponer un modelo organizativo que sepa responder a las urgencias de la postmodernidad, es decir, del nuevo proletariado inmaterial y cooperativo, lo cual apunta a la potencia de destruir las formas de dominio colocando en su lugar las asociaciones libres del cerebro colectivo” (Negri, 2003).

³³ “El contrapoder no es mucho más que el conjunto de resistencias a la hegemonía del capital. Es decir: una multiplicidad tal de prácticas que no es pensable en su unidad (y, a la vez, una transversalidad capaz de hacer producir resonancias –de claves e hipótesis–, entre diferentes experiencias de resistencia. La fórmula ‘resistir es crear’ da cuenta de la paradoja del contrapoder: de un lado la resistencia aparece como un momento segundo, reactivo y defensivo. Sin embargo, ‘resistir es crear’: la resistencia es lo que crea, lo que produce. La resistencia es, por tanto, primera, autoafirmativa y, sobre todo, no depende de aquello a lo que resiste” (Colectivo Situaciones, 2003).

humanos, incluso los consagrados trabajadores como sujetos históricos de la revolución socialista, sean capaces de renovarse radicalmente o de llegar a ser como los han imaginado sin ninguna base de realidad: personas confiables, no mezquinas ni codiciosas y capaces de organizarse en comunidades autogestionarias y libres siempre y cuando no exista el gobierno, el poder político, el Estado. Esta situación no ha ocurrido, ni siquiera en las comunidades zapatistas en Chiapas o en las comunidades Amish y Menonitas de Estados Unidos, Canadá y México, donde reconocen líderes y jerarquías a pesar de su supuesta horizontalidad (Rodríguez Araujo, 2002a).

Sostiene que las posiciones de lo que denomina “izquierda social” suelen ser antipartidos, antigobiernos y contrarias a la globalización neoliberal.

La izquierda social, a diferencia de la nueva izquierda de los años setenta del siglo pasado, no se refiere (en general) al socialismo, suele rechazar el marxismo y sus categorías analíticas sobresalientes, y se acerca más a las posiciones anarquistas que a otras de la larga historia de la izquierda (Rodríguez Araujo, 2002a).³⁴

Epstein observa –lo que podría ser aplicado a varios movimientos de autogestión en la Argentina– que muchos activistas del movimiento antiglobalización no ven a la clase obrera como una fuerza central del cambio social.

³⁴ Rodríguez Araujo observa acertadamente que “los anarquistas tenían coincidencias con los socialistas. También aspiraban al socialismo, pero a diferencia de los marxistas, que subrayaban la importancia de los obreros industriales, los anarquistas se referían como sujeto de cambio social a los mismos trabajadores, a los pequeños propietarios (rurales y urbanos), al lumpenproletariat y a otros sectores o clases sociales, sin tomar en cuenta sus contradicciones, su heterogeneidad” (Rodríguez Araujo, 2002a). Por eso, apunta que “no es casual que buena parte de esta izquierda social tenga cercanía a las posiciones anarquistas del pasado. Muchos de quienes componen esta izquierda social son lumpen-proletariat, pequeñoburgueses desposeídos y desesperados y campesinos pobres, y como bien señalaban Novack y Frankel, éstos eran los sectores sociales entre los cuales Bakunin buscaba la base social para su movimiento revolucionario” (Rodríguez Araujo, 2002b).

Los activistas del movimiento asocian anarquismo con la protesta indignada y militante, con una democracia de base y sin dirigentes, y con una visión de comunidades laxas y de pequeña escala. Los activistas que se identifican con el anarquismo son por lo general anti-capitalistas; y entre ellos algunos se reconocerían también como socialistas (presumiblemente de la variante libertaria), y otros no. El anarquismo tiene la contradictoria ventaja de ser más bien vago en términos de prescripciones sobre una sociedad mejor, y también de una cierta vaguedad intelectual que deja abierta la posibilidad de incorporar tanto a la protesta marxista contra la explotación de clases como a la indignación liberal contra la violación de los derechos individuales (Epstein, 2001).

Con una perspectiva emparentada con la de la autora canadiense puede leerse la posición de Callinicos (2003), quien señala que:

La debilidad fundamental de los movimientos es que han fallado realmente en movilizar la fuerza de la clase trabajadora organizada. Porque como la explotación capitalista consiste en el trabajo de los trabajadores, ellos tienen el poder colectivo para paralizarlo y aún más llevarlo hasta un fin. Más allá, sólo hemos tenido destellos de lo que esto podría ser, con la presencia de los contingentes de sindicatos en las grandes protestas anti-capitalistas y anti-guerra, y en las huelgas y en las protestas en los lugares de trabajo que se manifestaron frente a la invasión de Irak. Una razón por la que el movimiento necesita socialistas organizados es para ligar el amplio movimiento contra el neo-liberalismo con las batallas diarias de trabajadores contra su explotación. Cuando estas dos luchas se fusionen en un solo asalto contra el sistema, nosotros no diremos solo, 'Otro mundo es posible'. Nosotros lo haremos realidad.

Fernández Buey (2000) aporta otra mirada, al abogar por un diálogo enriquecedor –que para él ya de por sí está en las calles, en los movimientos sociales– entre las tradiciones marxista y anarquista, que se haga cargo de los aportes y fallas de cada una de ellas. Entiende que hay que pensar en una política cultural alternativa para el presente, que debería tener una agenda propia, autónoma, no determinada por la imposición de las modas culturales ni por el politicismo electoralista de los partidos políticos. Así, señala que:

[...] importa poco el que, al empezar, unos hablen de conquista de la hegemonía cultural y otros de aspiración a la cultura libertaria omnicompre-

siva. Lo que de verdad importa es ponerse de acuerdo sobre qué puede ser ahora una cultura alternativa de los que están socialmente en peor situación, una cultura autónoma que dé respuesta al modelo llamado “neoliberal” y a lo que se llama habitualmente “pensamiento único”. Por desgracia, la tradición politicista de unos y la tradición activista de otros no deja mucho tiempo todavía ni siquiera para pensar en lo que debería ser la agenda de una cultura ateneísta alternativa.

Mattini (2003b) critica fuertemente la división entre “izquierda social” (que estaría ligada a las luchas económicas o reivindicativas) y la “izquierda política” (los partidos). Refiriéndose a la experiencia argentina sostiene que:

[...] en esta época de desindustrialización, de dispersión social de la explotación capitalista, de entrada inestable de nuevos explotados y expulsión de otros, de una sociedad en donde el proletariado tiende a parecerse más a aquel que dio origen a la palabra, el romano, que al industrial de Marx, de tendencia a la disolución político, económica y jurídica de los Estados nacionales, esas fuerzas dejaron de ser constituidas y, por el contrario, en el conjunto de las naciones se están conformando fuerzas constituyentes de nuevas relaciones sociales posindustriales de las que no sabemos nada todavía.

Como hipótesis, Mattini aventura que:

[...] tenemos derecho a imaginar que la recreación de la civilización, la emancipación de los explotados ya no vendrá por la vía de los Estados nacionales, sino, tal vez, por la redefinición comunal. De modo que las categorías se nos vienen abajo. Y la realidad nos da en la cara cuando, contra todas las previsiones, las acciones más radicalizadas, verdaderamente radicalizadas (y no verbalistas o gestuales) se producen con un grado de espontaneidad que espanta a los dignos leninistas. De hecho ninguna de las marchas y demostraciones que organizaron las fuerzas todavía constituidas, con sus “vanguardias”, sean éstas sindicales o de izquierda a la cabeza, fueron más radicales que las que surgieron espontáneamente.

Podríamos concluir, sin embargo, que la nueva esperanza en cierto espontaneísmo rabioso, de impulso a la acción confrontativa de núcleos de excluidos, no ha logrado, por el momento, mucho más que renovar el espíritu libertario, que refrescar los aires enrarecidos durante décadas

de pensamiento único. Pero aún se ha avanzado bastante poco en la construcción de caminos capaces de configurar alternativas consistentes para disputar la dominación del sistema.

C- La autonomía “práctica”

En tercer lugar, desde otro costado teórico que consideramos fundamental es preciso analizar qué quiere decir la autonomía³⁵ en términos concretos de organización y gestión de los asuntos comunes. En este punto, se imponen las definiciones en torno a:

1. **Quién es el “sujeto” real o potencialmente autónomo:**
¿*el individuo, *la clase, *el grupo social, *la organización, *la multitud, *la comunidad, *el pueblo, *las masas, *la sociedad?.
¿Cómo se practica y extiende la autonomía? ¿Cómo se define y conforma su subjetividad?³⁶ ¿Qué se entiende por subjetividad³⁷ y subjetivación?³⁸

³⁵ Held sostiene que la autonomía “connota la capacidad de los seres humanos de razonar conscientemente, de ser reflexivos y autodeterminantes. Implica cierta habilidad para deliberar, juzgar, escoger y actuar entre los distintos cursos de acción, posibles en la vida privada al igual que en la pública” (Held, 1992: 325).

³⁶ Refiriéndose a los sucesos del 19 y 20 de diciembre de 2001, Lewkowicz critica tanto a las teorías reaccionarias como a las revolucionarias, pues a su entender “resultan incapaces de pensar en su novedad las nuevas estrategias de subjetivación” expresadas en esos días. Ello se debe, para él, a que “el sujeto de esa subjetivación no es el pueblo, las masas, los sectores medios o las clases, sino la gente. Sorpresivamente, la gente produjo una estrategia de subjetivación (...) La gente produjo un modo de subjetivación. Y por eso mismo, dejó de ser gente. Me parece que insistir con las nociones de pueblo, masa o sectores medios entorpece la lectura de los acontecimientos. El punto de partida ya no es el pueblo o las clases, sino la gente. Siendo así, será necesario pensar cuáles son los procedimientos activos que se inventa la gente” (2002: 130). Es interesante traer a consideración este enfoque, que incorpora la dudosa y despolitizante categoría de “gente” desde una perspectiva “situacionista”.

³⁷ Lewkowicz señala que “En medio de un lacanismo medio badiouista, o de un badiouismo medio lacaniano –ahí la continuidad filosófica es mortal–, a veces se escucha hablar de la política como cuestión subjetiva. La política pensada en esta línea es la dimensión de la subjetividad pura, o una experiencia en la cual la sub-

2. **Cuál es el alcance de la autonomía**, en qué “escala” se concibe su ejercicio: ¿la asociación voluntaria para un fin específico, la fábrica, la escuela, el barrio, la comunidad territorial, el municipio, la agrupación política, la nación, el planeta? En su caso ¿cómo se replicarían las prácticas autonómicas en colectivos sociales múltiples y complejos?
3. **Cómo se expresa la autonomía**, es decir, cuáles son las reglas de juego para la participación individual y colectiva en la toma de decisiones: ¿horizontalidad, asamblea, delegación, representación?
4. **Cuál es la forma democrática³⁹ de existencia de un colectivo autónomo**. El ideal perfecto de democracia directa, en el que todos participan, plenos de voluntad y conciencia, de las decisiones sobre asuntos colectivos -la historia lo enseña-, parecería sólo practicable en comunidades muy pequeñas y sencillas, cuya agenda de cuestiones comunes tiene un formato limitado.⁴⁰ También podría ser viable en ámbitos acotados, como un lugar de trabajo, una escuela, una organización social, una comunidad territorial, etcéte-

jetividad se afirma como pura subjetividad. En ese sentido, la política constituye un terreno privilegiado pues el carácter colectivo de la subjetivación le proporciona a la subjetividad su propio sostén. No la provee de un soporte en la objetividad de las cosas sino que el carácter colectivo de la subjetividad compartida o compuesta. Lamentablemente, también puede funcionar al revés: si es compartida, puede ser recuperada de modo alienado como pura objetividad” (2002: 118).

³⁸ Ferrara (2003) reinterpreta las posiciones de Badiou (1999) y del situacionismo para analizar la práctica de los piqueteros argentinos.

³⁹ Para ver los distintos modelos de democracia puede consultarse el texto clásico de David Held (1992), cuya primera edición en inglés es de 1987.

⁴⁰ Held dice que “La democracia directa requiere la igualdad relativa de todos los participantes, cuya condición clave es una diferenciación económica y social mínima. Consecuentemente, ejemplos de esa forma de ‘gobierno’ pueden encontrarse entre las aristocracias de las ciudades-Estado de la Italia medieval, entre ciertos municipios de los Estados Unidos y entre grupos profesionales muy selectos, por ejemplo, los profesores universitarios. Sin embargo, el tamaño, la complejidad y la total diversidad de las sociedades modernas hacen que la democracia directa sea simplemente inapropiada como modelo general de regulación y control político” (1992: 182).

ra.⁴¹ Sin embargo, también aquí se ponen en juego otras cuestiones que merecen una reflexión particular.

a. **¿Qué características y tamaño⁴² debe tener el espacio asambleario⁴³** donde todos puedan realmente emitir su opi-

⁴¹ Respecto a la experiencia asamblearia argentina, Castagnino y Gómez (2002) señalan: “Cada asamblea se organiza como quiere, no hay ninguna regla, hay algunas más organizadas que otras. Varias ocuparon lugares abandonados, otras siguen en la calle. Tampoco hay representantes fijos. En algunas se constituyeron comisiones, al estilo de los partidos políticos: de juventud, de cultura, de prensa, etcétera, que producen informes y propuestas que luego se votan en el plenario. En varios casos, las comisiones llegaron a ser mucho más dinámicas e importantes que la propia asamblea. La asamblea es una organización bastante particular, no hay ningún “jefe”. Lo que sí hay es gente que tiene más predicamento o actividad que otra. Tiene un grado de heterogeneidad y de horizontalidad que no se da en los partidos políticos”.

⁴² “Debido a su reducido tamaño, la horizontalidad en las asambleas no es un gran problema, en el sentido de que no es imposible, por la cantidad de miembros, que todos puedan expresarse. Por supuesto, es muy difícil que hablen todos sobre un tema en particular pero las asambleas fueron siempre democráticas, al estilo griego: siempre se rotaron los oradores y los moderadores, se hacen listas de oradores y hay cierta cantidad de minutos para que cada uno diga lo que piensa, pero con elasticidad. El sistema de oratoria fue cambiando y depende de cada asamblea, pero en general se pone un equipo de sonido en la esquina, uno se anota y dice sobre qué tema quiere hablar, se votan propuestas. En definitiva, la gente pide la palabra y habla, hay quienes hablan bien y quienes no; quienes quieren opinar y quienes aportan información. Hay algunos que tienen un discurso más político, otro más social, otro más barrial. Por supuesto, cada uno puede hablar sobre el tema que le plazca; sin embargo, en general, se suele determinar el tiempo para un tema específico, considerado de importancia por todos, y que sólo se anoten los que quieran hablar de este tema; después hablarán todos los demás. La discusión se interrumpe demasiado si todo el mundo habla de lo que quiere y cuando quiere” (Castagnino y Gómez, 2002).

⁴³ El teórico alemán Max Weber no creía que la democracia directa fuera imposible en todas las circunstancias, pero pensaba que sólo podía funcionar si se daban las siguientes condiciones: 1) limitación local, 2) limitación en el número de participantes, 3) poca diferenciación en la posición social de los participantes. Además presupone 4) tareas relativamente simples y estables y, a pesar de ello, 5) una no escasa instrucción y práctica en la determinación objetiva de los medios y fines apropiados (Economía y Sociedad, 1984).

nión razonada y escuchar y evaluar los argumentos de los demás, para alcanzar la mejor decisión posible?⁴⁴ ¿Es necesario que estén y participen todos para que una decisión sea legítima? ¿Basta con que estén notificados? ¿Quién está habilitado, entonces, para definir el momento y el lugar? ¿El que no va, delega la representación o preserva su capacidad de decisión? ¿Hay un deber de participar en las decisiones y acciones colectivas o es un derecho que se ejerce o no? ¿Las personas deben influir en las decisiones en proporción a cómo son afectadas por ellas? ¿Qué es lo que legitima una decisión tomada en un ámbito asambleario: el espacio mismo definido como abierto o el número de participantes, o una combinación de los dos? ¿Y quién y cómo decide esto?

- b. **¿Qué recursos intelectuales y de información deben poseer los miembros** de ese colectivo que toma decisiones para estar en igualdad real de condiciones, a la hora de decidir? Si la opinión de todos sobre todo es equivalente, ¿existe el derecho a argumentar una propuesta en función de saberes específicos sobre la cuestión en juego? Quienes están directamente afectados por una cuestión, ¿deberían o no tener mayor incidencia en la decisión final?

En este punto, Albert hace un aporte interesante, al sostener que la autogestión es que todos tengan una influencia en la toma de decisiones proporcional al grado en que les afectan las consecuencias de esa decisión. Dice que:

[...] el objetivo de auto-gestión es que cada participante tenga una influencia sobre las decisiones en la proporción en que les afectan. Para conseguir eso, cada participante debe tener fácil acceso al análisis relevante de los resultados esperados y debe tener un conocimiento general y una

⁴⁴ Refiriéndose a la conformación voluntaria de colectivos, Jitrik (2009) señala que “al cabo de un tiempo –en las Asambleas es muy breve– las reuniones se convierten muy pronto en escenarios de disputas incomprensibles, las voces se elevan y los que las tienen más bajas renuncian y dejan libre el terreno a quienes hablan más alto o bien a quienes aguardan con paciencia que se muestre una vez más que hacer funcionar un colectivo es una ilusión democrática destinada inevitablemente al fracaso”.

confianza intelectual suficientes para entender ese análisis y llegar a sus conclusiones en función de ello. La organización de la sociedad debería asegurar que las fuentes de los análisis estén libres de intereses y prejuicios. Entonces, cada persona o grupo involucrado en una decisión debe tener los medios organizativos para conocer y expresar sus deseos, así como los medios para valorarlos de forma sensata (Albert, 2000?).⁴⁵

Acordamos con esta disposición a la búsqueda de un espacio autonómico real, en el sentido de permitir que cada uno tenga la posibilidad efectiva de tomar parte de aquello que lo involucra. Pero el problema está, precisamente, en cómo se conforma, se construye, se avanza hacia una sociedad en la que todos sus miembros tengan capacidades reales de involucramiento equivalente, en términos de disposición de información y capacidad de discernimiento equiparable en algún punto.

- c. En muchas perspectivas autogestivas de tipo asambleario u horizontal hay un “enamoramamiento” muy grande de la forma misma, sin tener en cuenta estas dos cuestiones y una tercera: **la vocación real, la voluntad de participación activa y plena** de los miembros del colectivo potencialmente habilitado

⁴⁵ Albert introduce un tema relevante: la información y la decisión. “La información relevante para las decisiones tiene dos orígenes: 1) El conocimiento del carácter de la decisión, su contexto y sus implicaciones más probables, y 2) El conocimiento de cómo se siente cada persona sobre esas implicaciones y concretamente cómo valoran las diferentes opciones. El primer tipo de conocimiento es a menudo muy especializado (...) Pero el segundo tipo de información relevante está siempre diversificado, puesto que cada uno de nosotros somos individualmente los mayores expertos sobre nuestras propias valoraciones (...) Así pues, siempre que las conclusiones del conocimiento especializado sobre las implicaciones puedan ser diseminadas suficientemente de forma que todos los participantes puedan valorar la situación y llegar a formarse su propia opinión con tiempo para expresarla en la decisión, cada persona implicada debería tener un impacto proporcional a los efectos que tendrá tal decisión en ellas. Cuando eso sea imposible por alguna razón, entonces puede que tengamos que funcionar temporalmente según otras normas que cedan la autoridad por algún tiempo, aunque en formas que no subviertan el objetivo previo en general. Por supuesto, es la desviación de lo deseable la que tiene la obligación de probar su necesidad, y la implicación de distribuir el conocimiento para permitir la auto-gestión es evidente” (Albert, 2000?).

para tomar una decisión que lo afecte. Aquí es preciso tener en cuenta que, mas allá de su intención de separar el poder entre quienes deciden y quienes obedecen, los mecanismos de delegación y representación, en las sociedades modernas, también conllevan formas de resolver la organización de las múltiples y complejas tareas que éstas demandan. La participación activa depende de una pluralidad de circunstancias.

En primer lugar, el implicarse personalmente en aquello que tiene algún interés social depende de percepciones y valoraciones subjetivas. Alentar el compromiso y gestar posibilidades concretas de involucramiento en los asuntos comunes corresponde, en todo caso, al territorio de la lucha ideológica y política, pues raramente emergen de una conciencia abstracta ni, menos aún, de la experiencia individual directa. En toda acción individual dirigida a lo colectivo pesan una serie de cuestiones que implican costos y beneficios. Es indudable que la no delegación, y la participación directa en la toma de decisiones y en la implementación de las acciones tiene el beneficio de la posibilidad de hacer valer las opiniones e intereses propios y, aunque sean total o parcialmente desechados, a lo que se emprenda se le otorgará legitimidad por haber sido partícipe de la decisión colectiva. También en el ejercicio del control directo de lo actuado se acotan las posibilidades de torcer o malversar lo decidido por los ejecutores.

Pero la participación común también tiene costos en términos personales. Porque implica que hay que dedicarle tiempo a la acción colectiva, restado a otras actividades. Como dice Cernotto (1998), en una sociedad enajenada como la capitalista, donde la gente tiene que destinar la mayor parte de su tiempo a ganarse la vida y a atender como pueda a su familia, más que falta de voluntad, lo que suele haber es falta material de tiempo para emplearlo en acciones colectivas. Más aún, esa misma sociedad compleja nos atraviesa en órdenes muy variados que requerirían nuestro involucramiento decisional activo: como trabajadores, en nuestro ámbito laboral y sindical, como padres, en la escuela de nuestros hijos, como estudiantes, en nuestras instituciones, como vecinos, en los problemas barriales, como usuarios de servicios, en los vaivenes de cada uno de ellos, etc., etc. Y esto es extensivo, también, a los colectivos territoriales que, en apariencia, tienen la potencialidad de resolver todos los aspectos de su vida en la misma comunidad. Aún en

éstos sus participantes estarán atravesados por diversas singularidades convocantes y serán forzados a elegir a cuál de esas múltiples acciones posibles le destinan sus energías.

En segundo lugar, la participación en asuntos comunes, por sí misma, no dice nada acerca del contenido ético-político de la acción. Se puede participar por motivos y para acciones de lo más diversas e, incluso, antagónicas. La cuestión en juego aquí, entonces, se define en torno a las prácticas emancipatorias, que suponen una voluntad de cambio que trasciende la mera gestión de lo que “está y es”, como es y está dado por la realidad presente.

- d. Esto nos lleva a hacer una digresión pertinente respecto a un aspecto interesante: la **participación** está profundamente ligada a la categoría de autonomía, pero no deben confundirse como idénticas. En las últimas décadas ha venido creciendo desde la sociedad civil una propensión a una mayor participación, sea en el reclamo de derechos sociales concretos, como de injerencia en la formulación, ejecución y control de las políticas públicas. Se han desarrollado, en distintos ámbitos y lugares, prácticas participativas de diversa relevancia y significación, cuya entidad, en términos de experiencia de lucha y aprendizaje autonómico, puede ser destacada.

Sin embargo, es preciso tener en cuenta que el neoliberalismo también ha puesto especial énfasis, por ejemplo, en la promoción de la participación de los beneficiarios de los programas sociales. Pero con propósitos muy claros: abaratar los costos de las políticas públicas mediante el trabajo comunitario no rentado o mal remunerado y el forzar la competencia entre comunidades pobres para lograr subsidios escasos. Como destaca Restrepo (2003):

El conjunto de la estrategia (neoliberal) busca desactivar el potencial radical de las ansias de participación social y popular, mediante el quiebre de la externalidad entre el mercado y el Estado con los sectores populares [...] La oferta de participación neoliberal debilita la autonomía y la organización social de las comunidades atendidas [...]

En las políticas públicas de tipo “social” de los años noventa en América Latina, se fue incorporando de manera paulatina y creciente la

cuestión de la participación de los beneficiarios y sus organizaciones en los planes sociales, sobre todo a instancias de los organismos de financiamiento internacional –como el Banco Mundial o el BID–. Éstos comenzaron a poner como condición para el otorgamiento de financiación en planes sociales la participación de los destinatarios. Ello también ha tenido un fuerte impacto en la aceleración de la creación de organizaciones no gubernamentales (ONG) –el llamado “tercer sector”–, alentadas bajo el supuesto de que la sociedad civil es un espacio libre de las pugnas políticas y el clientelismo. Se entronizó así un discurso que hizo de este tipo de organización societal el *non plus ultra* de la eficiencia asignativa y retribución equitativa, en contraste con la ineficiencia y corrupción estatales. Se construyó una visión de las ONG como “buenas por naturaleza”, en contraposición a los partidos y gobiernos, promotores de apatía y falta de compromiso. A esta bondad intrínseca se le agregó la potencialidad de promover la participación y la profundización democrática (Serrano Oñate, 2002).

Tras estos postulados se esconde la pretensión de despolitizar las demandas y protestas sociales, en el sentido de redireccionarlas del reclamo al Estado a la auto-responsabilización, moralmente plausible, por el destino propio. Como complemento, la difusión de la figura del “voluntariado” social aparece como la vía moderna de la beneficencia o caridad cristiana. Como la meta fundamental es ahorrar en gasto público directo (destinando menos recursos a metas sociales) e indirecto (por la vía de la desburocratización), detrás de la figura del voluntariado o de las asociaciones civiles está el afán de suplantar la provisión de bienes universales entendidos como derechos, por la donación caritativa (y discrecional) y la auto-procuración de los bienes y servicios básicos para la subsistencia. Por eso, más allá del discurso de participación societal contrario al Estado y anti-político, a veces más explícito y otras velado por una fraseología “políticamente correcta”, las prácticas concretas se suelen alejar bastante de los objetivos declamados. La realidad de las ONG es bastante más compleja y su ubicación en el contexto de las relaciones sociales, políticas y económicas resulta muy controvertida.

Porque al mismo tiempo que se fue avanzando en el discurso “pro participación”, se lo hizo en el sentido de debilitar a las organizaciones gremiales tradicionales de representación de intereses, junto a la ausencia de los instrumentos efectivos para que el involucramiento participativo pudiera ser tangible y operara de manera efectiva sobre la rea-

lidad. Si la participación comprende una gama que va desde consultarle a alguien si está de acuerdo con lo que se va a hacer, y hacerlo de todas maneras, pasando por la participación en la gestión de programas, hasta llegar a la autogestión de los interesados en la definición, implementación y control de sus proyectos, lo que ha primado, cuanto más, es la primera variante, que asegura el control social de los involucrados (Manzanal, 2004).

Como plantea Serrano Oñate:

[...] aunque la realidad nunca es de un solo color, el panorama actual, nos guste o no, se asemeja más al de las ONG adaptándose al sistema como ejecutoras de políticas compensatorias o supletorias del Estado que al de ONG luchando por la transformación del orden local o mundial, junto a los pueblos o a los sectores oprimidos de la sociedad (Serrano Oñate, 2002: 67).

En un estudio de Arellano y Petras (1994) se advierte que la reestructuración del Estado, combinada con las ONG como ejecutoras de la “ayuda al desarrollo” de organismos de crédito multilaterales (como el Banco Mundial o el BID) y otras organizaciones internacionales públicas y privadas, contribuyeron a debilitar más que a fortalecer a las organizaciones de base. Puede concluirse entonces que el afán de la participación social por fuera de las instancias estatales no conduce por sí solo ni a la autonomía ni al reforzamiento de la sociedad civil *vis a vis* el Estado. Por el contrario, puede debilitar la capacidad de los sectores populares para obtener recursos imprescindibles para su subsistencia y desarrollo.

Por eso debemos advertir que la potencialidad autonómica de la participación implica una lucha “intelectual y moral” trascendente, una batalla que se da en prácticas concretas, pero iluminadas por un sentido de trascendencia cuya ausencia puede colocar a la acción colectiva en el derrotero de la gestión de lo realmente existente, y para hacerlo persistir tal cual está.

3- Potencialidad y límites de la autonomía

A- Razones de frustración

Más allá de la voluntad de sus actores, hay varias razones que pueden frustrar las experiencias de participación autogestiva desarrolladas en el seno de la sociedad civil:

a. No definición de tareas

La reacción anti-jerárquica y anti-liderazgos puede impedir seriamente la definición clara de tareas y, o se termina remplazando esta ausencia organizativa explícita con la emergencia de caudillismos espontáneos que resuelven lo que hay que hacer y/o lo ejecutan, o todo se diluye en discusiones inorgánicas e improductivas. Por otra parte, la insistencia en el consenso total que suelen plantear las posturas más “duras” en términos de las relaciones autonómicas, por ejemplo, amén de ser en sí mismo algo problemático, sólo tendría alguna chance de practicarse cuando se trata de un número de personas participantes relativamente pequeño y sobre un tema no urgente. Cuando la cantidad de involucrados es más amplia, la completa unanimidad raramente es posible (y ni siquiera puede decirse que sea deseable). De ello se sigue que es absurdo sostener el derecho de una minoría a obstruir constantemente a la mayoría, por miedo a una posible tiranía de la mayoría; o imaginar que tales problemas desaparecerán si se evita la conformación de “estructuras”.

Ninguna sociedad –ni grupo asociativo– puede evitar contar en alguna medida con la buena voluntad y el sentido común de sus integrantes. Los eventuales abusos que pudieran cometer los designados para realizar tareas pueden ser conjurados mediante formas de participación autogestiva, pero hay que asumir alguna forma de organización. Tampoco se puede prescindir, si se pretende un mínimo grado de eficacia, de la división de tareas, ni de la existencia de algunos “núcleos activos” que impulsen con su compromiso la acción del conjunto. Acordamos con Epstein (2001), cuando señala que:

Los movimientos necesitan líderes. La ideología antiliderazgo no puede eliminar a los conductores, pero puede llevar a un movimiento a negar

que tiene conductores, dificultando así el control democrático sobre aquellos que asumen roles de conducción y conspirando también contra la formación de vehículos de reclutamiento de nuevos líderes cuando los existentes están demasiado cansados como para continuar.

En esta línea es pertinente el planteo del Grupo Latina (2002):

No hay algo que se pueda llamar grupo “sin estructura”, sino simplemente diferentes tipos de estructuras. Un grupo no estructurado acaba generalmente siendo dominado por una camarilla que posea alguna estructura efectiva. Los miembros no organizados no tienen modo de controlar a esta élite, especialmente cuando su ideología anti-autoritaria les impide admitir que existe.

Criticando las posturas de anarquistas y consejistas, sostiene que al no reconocer el dominio de la mayoría como un respaldo suficiente cuando no se puede obtener la unanimidad, a menudo ellos caen en la incapacidad:

[...] de llegar a decisiones prácticas si no es siguiendo a líderes de hecho que están especializados en manipular a la gente para llevarla a la unanimidad (aunque sólo sea por su capacidad para aguantar reuniones interminables hasta que toda la oposición se ha aburrido y se ha ido a casa). Al rechazar quisquillosamente los consejos obreros o cualquier otra cosa con alguna mancha de coerción, generalmente se acaban contentando con proyectos mucho menos radicales que compartan un mínimo denominador común.

Por otra parte, esto se entronca con un viejo tema: la vanguardia. Si por ésta se entiende al grupo autoerigido como conductor y portador de verdades esenciales y que, como tal, solo pretende imponer sus decisiones iluminadas e inapelables al conjunto seguidor, es indudable que resulta rechazable, siempre y en todo tiempo y lugar. Esto quiere decir que no solo es recusable la imagen de los viejos partidos de izquierda, que se conciben a sí mismos como intérpretes fidedignos y puros de lo que es conveniente hacer y pensar, sino a otras formas más actuales y, al parecer más sutiles, de vanguardismo. Pregonar el autonomismo como verdad absoluta y nuevo credo implica la existencia de algún portador de esa verdad, que no es autoevidente en el accionar de los sujetos (ni individuales ni colectivos), sino que es explicada y revelada por quienes

están en disposición intelectual de formularla y de empujar para que las prácticas concretas se apeguen a aquello considerado como afirmante de la “autonomía”.

Sin embargo, hay otra forma de concebir la existencia de un núcleo de avanzada:⁴⁶ es la que lo refiere al grupo más activo, más dispuesto a asumir responsabilidades, a comprometerse en la organización colectiva, a trascender lo inmediato y a ejecutar acciones para el conjunto. Así entendido, va de suyo que su presencia es imprescindible para el avance de cualquier proyecto. La experiencia histórica macro y micro social enseña que sin organización y sin el compromiso de un soporte mínimo para sostener la labor de un colectivo (cualquiera sea su tamaño), los impulsos para la acción se terminan diluyendo. Es en este sentido que puede decirse que sin “vanguardia”, sin el grupo que mira y avanza más allá, que piensa por dónde seguir, que propone alternativas, que puede servir de ejemplo, que se compromete a fondo con la tarea común, es difícil que se articule una acción colectiva relevante. Pero aquí vale, de nuevo, una salvedad. Es “vanguardia”, en el “buen sentido” propuesto, sólo aquel núcleo que logra encarnar y articular la necesidad y la aspiración del colectivo al que refiere. Es el que puede aportar una interpretación para la acción que se revele a la altura de las circunstancias que la configuran, que marca los caminos que el conjunto está en condiciones de transitar, que está, en suma, un paso más adelante para mirar los obstáculos e imaginar las salidas. No puede estar, si es que se pretende al servicio del conjunto, tan por delante o por encima de las aspiraciones y posibilidades de la mayoría que plantee caminos tal vez deseables como metas, pero imposibles de seguir con los pasos del hombre común. Y éste es el peligro que acecha a ciertas posturas tan éticamente abnegadas, tan preñadas de una moral superior que se supone ontoló-

⁴⁶ En una intervención sobre vanguardias políticas y artísticas, Tarcus plantea algunos interrogantes muy oportunos: “¿Está agotado cualquier concepto de vanguardia? Sin extremarla en una concepción sustituita, ¿no es necesaria, hasta inevitable, algún tipo de avanzada política o artística, un sector que aventura, avanza, explora, utopiza, arriesga más allá de lo que se atreve el conjunto social? ¿No es, en definitiva, productivo históricamente aquel sector capaz de mantener una práctica y un programa a contrapelo del orden hegemónico, buscando establecer algún tipo de continuidad entre las luchas del pasado y las del futuro?” (Tarcus, 2003: 22).

gicamente presente en los sectores populares, que terminan sin poder expresar la complejísima realidad en la que están inmersos.

b. Ausencia de enlaces

La ausencia o insuficiencia de instancias que enlacen de manera consistente las luchas parciales y les den sentido de unidad relevante, trascendente, que permita constatar algún grado de acumulación del esfuerzo colectivo realizado. Esas instancias, sean en el nivel local, nacional o internacional, sólo pueden ser construidas en base a denominadores comunes basados en la confianza y la buena fe. Sin confianza, no hay formas de delegación y coordinación posibles.⁴⁷ Esta reflexión vale especialmente a la hora de conformar organizaciones políticas capaces de aunar la más amplia apertura a la expresión autónoma y activa del conjunto de sus miembros, como a las gestiones efectivas desde las estructuras de poder. Porque sin sentido de pertenencia a un colectivo –por compartir ideales y proyectos– y confianza básica en la integridad y buena fe de sus miembros, no hay posibilidad de acción colectiva relevante alguna.

La autonomía no puede equivaler a atomización desorganizada ni a primacía de la pulsión individual, por más libertaria que sea. La autonomía no tiene por qué renunciar a encontrar puntos de síntesis, que aunque provisorios, vivos, cambiantes, deben permitir la acción, avanzar, crear; debe evitar la parálisis de la discusión eterna o el regodeo en los matices abstractos. De lo contrario, lo que triunfa siempre es el *statu quo* de un sistema de dominación injusto y crecientemente aberrante, que se nutre de la división de los oprimidos.

Al respecto, podemos tomar lo que plantea Epstein con relación a la lucha antiglobalización:

⁴⁷ Jitrik (2009) advierte los peligros latentes en las organizaciones que no tienen claro el rumbo de su accionar: “si hay de por medio una cuestión de poder aunque sea sólo enunciativo, comienzan las disconformidades, (y) en lugar de dirigir la imaginación hacia procedimientos más eficaces para lograr mejores resultados de una acción, el tiempo útil se disipa en la exhibición de desconfianzas, en la exigencia de rendición de cuentas, en el examen de intenciones, en principio siempre perversas, hasta culminar en la división, el antagonismo y la parálisis”.

Hay razones para temer que el movimiento antiglobalización resulte incapaz de ampliarse de la manera que esto requeriría. Una nube de mosquitos es buena para hostigar, para perturbar el desenvolvimiento plácido del poder y hacerse de ese modo visible. Pero probablemente hay límites para el número de personas que estén dispuestas a adoptar el papel del mosquito. Un movimiento capaz de transformar estructuras de poder tendrá que involucrar alianzas, muchas de las cuales probablemente necesitarían de formas más estables y duraderas de organización que las que existen hoy en el movimiento “antiglobalización”.

Como refiere esta autora, la ausencia de esas estructuras es, precisamente, una de las razones para la reticencia de mucha gente a participar. Y agrega que:

[...] si bien el movimiento antiglobalización ha desarrollado buenas relaciones con muchos activistas sindicales, es difícil imaginarse una alianza firme entre el movimiento sindical y el movimiento antiglobalización sin estructuras más consistentes de toma de decisiones y de rendición de cuentas de las responsabilidades que las que hoy existen (Epstein, 2001).⁴⁸

Pero la cuestión es más compleja aún, a la hora de coordinar y avanzar en las luchas que se dan en planos internacionales. Se ha alabado mucho la conformación de “redes” que articulan las acciones y reivindicaciones de distintos movimientos sociales del planeta. Algunos se constituyen como organizaciones no gubernamentales transnacionales, que tienen una densidad y estructura muy grande, con muchos activistas y disponibilidad de recursos para actuar. Varios autores han alertado que, aunque las redes suelen ser horizontales y recíprocas, también exhiben asimetrías en su seno, lo que plantea serios problemas de representatividad y de un ejercicio real y pleno de la democracia interna. Uno de los problemas es que no siempre queda claro quién debe participar en la toma de decisiones acerca del liderazgo y de las políticas (Sikkink,

⁴⁸ Pensando en la realidad de los países desarrollados del norte, sostiene que “una alianza entre el movimiento antiglobalización y las organizaciones de color, y los sindicatos, requeriría grandes cambios políticos dentro de estos últimos. Pero también exigiría probablemente cierta relajación de los principios antiburocráticos y antijerárquicos de parte de los activistas del movimiento antiglobalización” (Epstein, 2001).

2003). Si bien muchas de las cuestiones principales que deben decidirse en redes se toman por consenso, la construcción misma de tal consenso constituye un dilema en sí. Aguiton (2002) advierte que, aunque se dejen de lado las estructuras jerárquicas tradicionales, el riesgo de las redes es que las organizaciones más grandes terminen por aplastar a las más pequeñas. Con ello se subraya que no hay panaceas organizativas que, por su mero nombre, consigan conjurar los múltiples peligros que acechan a las prácticas sociales.

Con referencia a la experiencia asamblearia argentina, Adamovsky (2003) coincide al observar que:

[...] una de las asignaturas pendientes es la de la coordinación de los diferentes movimientos sociales, es decir, la de encontrar la manera de dotar a las redes que venimos tejiendo de una solidez y capacidad de articulación mayores [...] También los piqueteros y el movimiento de fábricas recuperadas ensaya formas de coordinación. Pero en general siguen siendo demasiado vulnerables y poco efectivas.

Como explicación, arriesga que los movimientos sociales han tenido que luchar permanentemente contra las manipulaciones de los partidos de izquierda, pero reconoce como una limitación propia la incapacidad de encontrar estructuras de coordinación más efectivas. La observación más aguda de este militante asambleario es, sin embargo, la siguiente:

Otra debilidad, quizás más importante, es que estamos perdiendo nuestros canales de contacto con la realidad del común de la gente. Existe el peligro de que terminemos viviendo en nuestra propia burbuja de activismo radical, si no cambiamos rápidamente de dirección y dejamos de ocuparnos de temas y de hablar con palabras que sólo se refieren a nosotros mismos. Hacer política radical no consiste en pelearse para ver quién es más bolchevique, sino en saber escuchar y escucharse, y avanzar siempre al paso del movimiento del conjunto de la sociedad (o al menos de porciones significativas de ella).⁴⁹

⁴⁹ En otro documento, Adamovsky (2003a) observa que “existen dos enemigos de la autonomía y la horizontalidad: los grandes números y las grandes distancias. Es muy difícil mantener una dinámica asamblearia efectiva si participan cientos de personas, o si éstas no viven lo suficientemente cerca como para reunirse regularmente. Siempre que ese es el caso, surge alguien que propone jerarquizar y centralizar la conducción del movimiento, es decir, abandonar la

En el movimiento piquetero también aparecieron conflictos intensos a la hora de definir estrategias para la acción en común. Es ilustrativo de esta tensión un comunicado anunciando la desvinculación del MTD de Solano⁵⁰ de una de las coordinadoras de los distintos grupos piqueteros, la llamada Aníbal Verón:

En aras de la unidad no podemos entregar nuestra autonomía. En este caso, nos retiramos porque no aceptamos prácticas que reproducen lógicas del sistema, la coordinadora hoy tiene dirigentes y representantes mediáticos que no los elegimos y que se van transformando en una dirección política. Asumimos los planes de lucha nacidos desde la necesidad y de la convicción de todos los compañeros. Rechazamos las acciones como formas de protesta folclóricas o mediáticas. Decidimos consolidar organizaciones territoriales en lugar de privilegiar la creación de superestructuras. Seguimos reivindicando la construcción horizontal, autónoma, que busca las decisiones a partir del consenso. Creemos en la coordinación y la articulación de las experiencias de luchas diversas, radicalmente opuestas a cualquier forma de dominación o prácticas centralizadas [...] No nos proponemos ser los organizadores de la lucha. Queremos integrarnos en la lucha. No es nuestra la estrategia de un organismo que se haga cargo de la protesta. Queremos protestar. Una panadería, un taller de talabar-

horizontalidad para ganar en efectividad. Para solucionar este dilema, los movimientos sociales horizontales están desarrollándose en todo el mundo en estructuras de coordinación y organización en red. Una red es una trama de vínculos voluntarios y laxos entre personas u organizaciones autónomas. (...) Una red habitualmente se establece cuando los grupos participantes (o “nodos”) encuentran que tienen algún interés en común, y que pueden intercambiar información o recursos, y actuar coordinadamente. Los nodos pueden debatir a la distancia, y llegar a consensos que les permitan tomar decisiones unificadas. Pero esto no implica que cada uno pierda o delegue su capacidad de decidir por sí mismo: la horizontalidad y la autonomía se mantienen”.

⁵⁰ Según su propia definición “El Movimiento de Trabajadores de Desocupados de Solano, es un movimiento popular, reivindicativo social y político, integrado por mujeres y hombres trabajadores desocupados. En cada uno de los siete barrios que componen el movimiento se realizan asambleas semanales, siendo éstas el ámbito de discusión y decisión por excelencia. Nuestra lucha es por TRABAJO, DIGNIDAD Y CAMBIO SOCIAL. Nuestros principios y acuerdos organizativos son: LA AUTONOMÍA, DEMOCRACIA DIRECTA Y HORIZONTALIDAD. Por eso decimos que en el movimiento no tenemos dirigentes, secretario general o cargos algunos que privilegien a ningún compañero por sobre otro”.

tería, un área de salud, la educación popular, son para nosotros lugares donde el cambio social se va creando. Junto con el pan, con las sandalias, con la promoción de la vida, se habrán de transformar las condiciones subjetivas que nos atan a un sistema que nos esclaviza [...] Firmemente tomamos partido por la construcción de la horizontalidad, entendida como una relación social, no simplemente como un criterio organizativo. Reivindicamos la autonomía como una práctica concreta, en la que el interés, las necesidades y el compromiso de los compañeros definen los cursos de acción.⁵¹

En estas palabras queda reflejada con total claridad la disputa concreta que se plantea a la hora de poner en práctica ideales autonómicos, que parecen estar bastante por encima de las posibilidades promedio de los colectivos sociales a los que se convoca a la acción “de nuevo tipo”.

c. Falta de recursos

La imposibilidad de darle continuidad a las acciones por falta de recursos materiales⁵² y organizativos básicos para proseguir en los términos que se propusieron. Muchas experiencias autogestivas se frustran cuando son superadas sus capacidades de acción por la magnitud de las tareas que se proponen, o por la dimensión de los poderes que deben enfrentar para llevarlas a cabo. Esto quiere decir que su fracaso no siempre es atribuible al desgaste de la participación democrática sino, amén de a la falta de coordinación política de acciones y reivindicaciones, a la carencia de recursos para llevar a la práctica las decisiones tomadas.⁵³

⁵¹ El comunicado fue emitido el 25 de septiembre del 2003.

⁵² En un estudio sobre las ONG, Revilla Blanco observa que “todas las organizaciones necesitan para llevar a cabo sus acciones tener recursos que pueden extraer de los que participan en las organización (incluyendo el resultado de sus actividades), de otros ciudadanos que aunque no participan en la organización contribuyen con cantidades de dinero o de trabajo, de las administraciones públicas, de organizaciones internacionales y supranacionales y de entidades privadas” (2002: 36).

⁵³ En un encuentro realizado en agosto de 2003 en Montevideo, Uruguay, el economista Daniel Olesker analizó la situación de los emprendimientos productivos alternativos en ese país, y que puede hacerse extensiva a los de Argentina. Destacó cinco fortalezas de las unidades recuperadas: la voluntad de los traba-

Entre estos recursos está la imprescindible capacitación para llevar a la práctica tareas complejas. No por querer democratizar, por más sinceramente que se lo pretenda, se logrará efectuar una real transferencia de saberes y capacidades que, inicialmente, no están parejamente distribuidos.⁵⁴ Por más sistema igualador que se ambicione implementar, el proceso de aprendizaje que involucra el pasar de la voluntad de participar, de hacer, de crear para el colectivo del que se forma parte, a la capacidad concreta y específica de hacerlo, implica un trecho transicional cuya duración dependerá de una serie variable de circunstancias. En todos los casos, será preciso diseñar una forma de transferir conocimientos hacia quienes no los poseen, y va de suyo que hay una gran can-

jadores de conservar el empleo y de emprender un largo camino de esfuerzos; su conocimiento del proceso productivo, ya que suelen ser los obreros manuales los que emprenden este camino; la inexistencia de un afán de lucro, más allá de la propia supervivencia y de la obtención de ganancias para reponer equipos; el frecuente legado tecnológico dejado por las empresas cerradas y, por último, la solidaridad del movimiento obrero y cooperativo, sin la cual no habrían podido ponerse en marcha. En cuanto a las debilidades, apuntó otras cinco: la falta de financiamiento, que redundaba en la carencia de capital de giro, sobre todo en los tramos iniciales de la recuperación productiva; la estructura tributaria del país, que hace imposible que sean declaradas de interés nacional; las condiciones de oligopolio que imponen las grandes empresas y dificultan a las autogestionadas el acceso a los mercados; la legislación imperante que requiere de largos trámites que conspiran contra la puesta en marcha del proyecto; y las dificultades de los nuevos cooperativistas para gestionar y administrar la empresa, ya que deben atender multitud de tareas en las que no tienen experiencia (citado por Zibechi, 2003b).

⁵⁴ Son muy ilustrativas, en este sentido, las palabras de un militante de un MTD, Oscar, sobre la apatía observada en muchos de sus compañeros: “Tal vez sea más fácil trabajar cuatro horas y cobrar 150 pesos, que empezar a pensar en entrar a un proyecto productivo, que exige iniciativa y responsabilidad. Por ahí pasa el miedo, a lo mejor”. Y respecto a que discutir las cosas colectivamente tampoco es una solución automática, otro militante, el “Vasco”, dijo: “A veces en las asambleas hay unos silencios que son de lo más comunicativos. Los compañeros no quieren hablar y el ambiente se pone más cerrado que culo de muñeca de porcelana. Así como otras veces las asambleas son entusiastas, participativas, y votamos reverendas cagadas”. En Dilemas y novedades en los MTD. El día después de los subsidios, 1/6/2004, aparecido en <http://www.lavaca.org/actualidad/actualidad690.shtml>.

tividad de ellos que requieren especializaciones y acreditaciones formales que demandan largos y esforzados períodos de adquisición. Otros, en cambio, pueden estar al alcance de la mayoría si la organización se pone como objetivo alcanzarlos.

Pero la cuestión es aún más compleja, porque no se trata sólo de apuntar a repartir equitativamente tareas agradables y desagradables, para que nadie tenga que cargar con lo más feo. En primer lugar, porque la definición misma de lo que es “agradable” o no de hacer, amén de algunos parámetros objetivos, también depende de valoraciones subjetivas. Hay actividades para cuya realización se involucran vocaciones y largos períodos de estudio o adiestramiento, que no todos están en condiciones de hacer o no tienen el deseo de hacerlo. Otras ocupaciones, más sencillas o tediosas, incluso pueden proporcionar satisfacción a quien las realiza. La cuestión siempre reside en determinar las condiciones bajo las cuales puedan acotarse al mínimo los aspectos rutinarios, riesgosos y desagradables y en definir las formas de compensación material y simbólica adecuada para cada tipo de actividad. Y, fundamentalmente, se limite la posibilidad de que en la división y ejecución de tareas diversas se someta o subordine a algunos en beneficio de otros.

d. Idealización de la autogestión

La autogestión de los trabajadores (que se expresa en el amplio movimiento de fábricas recuperadas y en los emprendimientos productivos de las organizaciones piqueteras, por ejemplo) ofrece la oportunidad de profundizar una experiencia de superación de las relaciones jerárquicas de explotación. Pero no hay que olvidar, con relación al caso argentino, que estas prácticas autogestivas crecieron como consecuencia de una crisis profunda que determinó el descomunal crecimiento del desempleo y el abandono de la producción por parte de muchos capitalistas individuales de sectores no dinámicos de la economía que no pudieron, no supieron o no quisieron competir (Martínez y Vocos, 2002). El horizonte, sin embargo, no puede ser solo ganar áreas marginales de producción, ni suponer que la base económica quedará reducida a la producción de subsistencia. Ésta puede servir como refugio y aprendizaje de organización, pero es muy aventurado pensar que puedan conformar las bases materiales para la superación de las reglas mismas del

capitalismo. De lo contrario, se corre el riesgo de postular un camino hacia estructuras pre-capitalistas, que apunten a satisfacer consumos mínimos y elementales de la población, como refugio para sobrevivir. Y ello podrá tener un eco poético de altruismo exacerbado, pero no parece un fundamento firme para una organización social inclusiva, pero desarrollada y compleja, que supere verdaderamente al capitalismo como forma de reproducción social y de satisfacción de necesidades materiales y simbólicas.

Por otra parte, en un contexto dominado por las relaciones económicas, sociales y políticas capitalistas, los intentos de organización alternativa de la producción siempre enfrentarán el acecho de los determinantes de la estructura dominante. Las discusiones en torno a cómo lograr productividad sin explotación o autoexplotación, o cómo distribuir cargas y beneficios de manera equitativa, estarán presentes más allá de la forma que adopte el emprendimiento: cooperativa o control obrero. Lo mismo puede decirse de la relación con el mercado, porque mientras sus reglas generales sigan primando, los emprendimientos “de nuevo tipo” se toparán con los límites que aquel impone, no sólo respecto a lo que se comercia (circulación de mercancías) sino a cómo se organiza la producción misma.

Adamovsky observa muy bien que, en parte como reacción contra la política estatista de la vieja izquierda, que en su afán por “tomar el poder” termina creando partidos a veces más autoritarios que el propio Estado capitalista, hay sectores del movimiento social argentino que desarrollan una línea de autonomismo un poco ingenua.

En alguna jornada de reflexión escuché a un asambleísta, por ejemplo, decir que la autonomía pasa por crear microemprendimientos productivos, y desligarnos totalmente del Estado en una especie de “sociedad paralela”. Sin duda esto es importante, pero no creo que la emancipación pase sólo por aprender a fabricar nuestros propios dulces en conserva, ni simplemente por crear formas de defensa contra los ataques del Estado.

Adamovsky observa acertadamente que, ya en el siglo XIX, los socialistas Fourieristas e Icarianos se dedicaron a fundar cientos de comunidades paralelas (los llamados “falansterios”), que se autosustentaban en todos los terrenos (producción, educación, leyes propias, etc.). Recuerda que muchas de estas comunidades llegaron a agrupar a varios cientos de personas, incluso miles, y algunas duraron tanto como 70 u 80 años,

[...] pero invariablemente terminaron disolviéndose, no por la represión estatal, sino bajo la presión del capitalismo: los hijos o nietos de sus fundadores simplemente prefirieron irse al mundo exterior.

Por eso advierte que el capitalismo del siglo XXI impone todavía muchas más restricciones y presiones que el de hace 150 años y que, por eso, la estrategia de la “sociedad paralela” (por lo menos así entendida), es hoy inviable.

Coincidimos con su planteo cuando destaca que:

[...] es fundamental comprender que la verdadera autonomía se pelea todo a lo largo de la sociedad (incluyendo el Estado). Aclaro de nuevo aquí, para que no haya malentendidos: creo que la construcción de autonomía, lo que algunos llaman “contrapoder”, tiene que ser el horizonte fundamental de nuestra táctica política. Pero para cambiar el mundo tenemos que encontrar la forma de desapoderar el Estado, y reemplazarlo por otra forma de relación social. Las asambleas de barrio, las fábricas autogestionadas, los microemprendimientos no capitalistas son fundamentales. Pero una sociedad nueva no se sostiene sólo con eso.

B- La autonomía mitificada

En ciertas perspectivas, radicalizar la democracia se emparenta con una suerte de construcción de mitos en torno a la participación autónoma, autogestiva u horizontal. Así, se inventan seres maravillosos que se involucran en cada cosa que les compete y, de allí, se miden las conductas de todos los demás. Frente a esta tentación, tienen razón los zapatistas, cuando dicen que todos “somos revolucionarios porque somos personas comunes”. El problema es que tampoco en esta perspectiva termina de quedar claro el modo en que la práctica común consigue hacerse consciente de su papel revolucionario, en primer lugar, y después logra impactar de forma efectiva sobre la realidad social que se pretende cambiar de modo radical.

a. La batalla por la horizontalidad

Aún si se intentan construir, de manera consciente, los ideales anti-capitalistas en las prácticas cotidianas, existen problemas muy básicos

que condicionan desde su origen la posibilidad misma de materializarlos. Hay muchas experiencias concretas alentadas por los ideales libertarios de autonomía, horizontalidad y democracia directa. Es plausible y alentador que haya grupos que decidan asumir en sus acciones presentes tales principios e ideales. Pero la cuestión subsistente sigue siendo su extensión, replicabilidad y, por ende, viabilidad, como opción política y no como elección individual o colectiva en pequeña escala o aislada.

Cuando el nucleamiento piquetero más ligado a los principios autonomistas, el MTD de Solano, por ejemplo, plantea la necesidad de hacer “un esfuerzo por dejar de lado los condicionamientos que nos impone la verticalidad, el sentido jerárquico y del poder en el que nacimos y nos desenvolvemos”, da en la tecla con un punto central para cualquier organización que pretenda, no sólo ser autónoma de otras determinaciones de poder, sino construir relaciones sociales de nuevo tipo. También concordamos con su idea de concebir a la horizontalidad:

[...] como una búsqueda, como un proceso de constitución de nuevas relaciones sociales, que destruya los valores del capitalismo y sean generadoras de una nueva subjetividad. Por eso tenemos que decir que estamos aún lejos de llegar a una horizontalidad plena y la vemos más como un desafío en la lucha de cada día.

Sin embargo, la forma en que se libra esa batalla desde un asentamiento territorial de desocupados, desde una comunidad indígena, desde un agrupamiento urbano de tipo asambleario, o desde una fábrica recuperada por los trabajadores, no son las únicas en las cuales es imperativo plantearse el camino hacia una transformación completa, ni tampoco son fácilmente replicables. Porque la complejidad social involucra diferentes niveles y estructuras que demandan múltiples formas de acción y exigen distintas alternativas. Mazzeo (2004) observa, atinadamente, que “en nuestro país, y en el resto de América Latina, la fuerza de trabajo es difícil de ubicar en términos de clase rígidos”. El desarrollo capitalista periférico no ha redundado en la homogeneización de la fuerza de trabajo sino, por el contrario, contribuyó a delinear una estructura social altamente segmentada. Por eso en la actualidad, más que de un proceso de reducción o disolución de la clase obrera, lo que se hace visible es el crecimiento de un tipo de heterogeneidad que la debilita y limita sus potencialidades.

b. El sujeto de la emancipación

Pero hay que resaltar que el mundo del trabajo “clásico”, aún degradado por la desocupación y la precarización, sigue siendo un espacio decisivo de socialización en la sociedad capitalista. Y la relación capital-trabajo, si bien ha variado de formatos, no ha perdido su potencial conflictivo central. Ello no significa desconocer que:

[...] la tesis de la centralidad obrera terminó favoreciendo en muchos casos a las interpretaciones de tipo estructuralista que veían a las conductas y a las prácticas sociales como determinadas unilateralmente por la posición que los sujetos ocupaban en el terreno de la producción. Estas concepciones, sumadas a las que sostenían la noción de externalidad de la política en relación a la clase obrera hicieron que la izquierda terminara compartiendo nociones axiales de la cultura política dominante (Mazzeo, 2004).

Es cierto, entonces, que las nuevas condiciones en que se expresa la relación capital-trabajo exigen formas renovadas y originales de intervención política, capaces de dar cuenta de la diversidad y del carácter plural de los nuevos sujetos (de la clase). Sin embargo, creemos que todavía continúa en la cabeza de los trabajadores (obreros y empleados) insertos en las distintas variantes de actividades regidas por la lógica de reproducción capitalista (y más allá de las nunca saldadas discusiones en torno a si están en la esfera de la producción o de la circulación de bienes y servicios), la capacidad de librar batallas decisivas, vinculadas a los nudos centrales de disputa en el capitalismo “realmente existente”.

Poniendo entre paréntesis la antigua disputa por descubrir el “núcleo duro” del sujeto capaz de enfrentar la dominación capitalista, lo que parece más relevante es luchar por construir, en todos los terrenos posibles, los canales apropiados para permitir la participación efectiva y consciente de todos los sectores sociales oprimidos por las formas de dominación capitalista dominantes, cuando tal participación es necesaria, cuando es imperativa. Porque la experiencia enseña que son muchas las personas que quieren participar en las grandes decisiones (de su lugar de trabajo, de su gremio, de su barrio, de su ciudad, de su país), en aquello que define cuestiones importantes que pueden afectarlas en su vida cotidiana o en sus perspectivas futuras. Cuanto más cercano y directo es el asunto que le incumbe a una persona, mayor suele ser su

propensión a involucrarse de algún modo y a reclamar activamente su derecho a decidir.⁵⁵ Esto se puede ver claramente en los momentos de crisis, o en los francamente insurreccionales, como pasó en Argentina desde diciembre de 2001 hasta los primeros meses de 2002, cuando enormes cantidades de personas salieron a las calles a ejercer con su cuerpo su potestad decisional.

c. Más allá del altruismo evangélico y la “labor terapia”

Por eso es indudable que hay que combatir con fuerza el sustituisimo extremo de los formatos clásicos de representación –que acotan al mínimo o, incluso, anulan, la potestad decisoria de las mayorías– y procurar la apertura de ámbitos genuinos de participación popular, donde se decida aquello que verdaderamente cuenta, en terrenos que superan las definiciones de “social”, “político”, “cultural”, “gremial”, etcétera.⁵⁶ En

⁵⁵ En este punto, discrepamos con la postura de un grupo activo en el movimiento asambleario argentino, los rosarinos de “*gradocero*”, que en un documento afirman: “La “singularidad” de la asamblea quizá sea, justamente, que es un espacio de “autoorganización abstracta”, que no surge a partir de una tarea específica. Nunca se sabe del todo qué rumbo puede ir tomando una asamblea, si su próxima actividad será una compra comunitaria, un escrache, una encuesta o la participación en una marcha. La asamblea puede funcionar como el espacio donde uno va para encontrarse con otros y generar espacios de “autoorganización específica” (por ejemplo, las comisiones de trabajo) surgidos, éstos sí, a partir de una actividad concreta”. Tomado del sitio de internet <http://www.argentina.indymedia.org/news>.

⁵⁶ Es relevante, en tal sentido, la postura de Adamovsky: “Sabemos lo que no queremos: no queremos que la democracia se reduzca a elegir candidatos cada cuatro años como quien elige un cepillo de dientes en el supermercado. No queremos la partidocracia ni el parlamentarismo actuales. No queremos líderes iluminados, ni “representantes” que nos quiten nuestra capacidad de decidir por nosotros mismos. No queremos delegar poder en un compañero, para que con el tiempo ese compañero lo acumule y se transforme en otro mandón más. No queremos burocracias sindicales, ni los partidos jerárquicos y autoritarios de la vieja izquierda. Cuando nos encontramos en las calles y descubrimos las formas de funcionamiento asamblearias y de coordinación en red, nos aferramos a ellas como a un pequeño tesoro. Las defendimos todo este tiempo con uñas y dientes contra los que querían arrebatárnoslas o vaciarlas de contenido. Y está muy bien

tal sentido, la autonomía puede concebirse como el poder de decidir y ejecutar políticas (Cieza, 2002), ya que lo que siempre está en juego es la definición del sentido de la vida en común.

Pero hay que distinguir las situaciones en las que no hay delegación que valga, como son los picos de crisis, de movilización intensa o insurreccionales, de las etapas en que hay que gestionar lo cotidiano. Es difícil perpetuar los momentos catárticos de la crisis, donde el impulso de la acción participativa no se delega, porque al estadio máximo de tensión le sigue siempre el tiempo de reflujo, en el cual se decanta el núcleo activo “movilizador y movilizado” y aparecen las formas de delegación. Por eso es improbable que, llamando al reunionismo activista y desilusionándose luego por la escasez de convocatoria, o apelando a un grado de conciencia de larga maduración se resuelva la compleja cuestión de la acción colectiva.⁵⁷

que lo hayamos hecho, y que lo sigamos haciendo, porque es la base sin la cual nunca avanzaremos en el camino de la emancipación. Pero es importante que sepamos que con eso solo no alcanza. Nos falta pensar y experimentar formas efectivas y realistas de gestión de lo social a gran escala. Nos falta encontrar la forma de vincularnos a la política estatal, e incluso a la electoral, sin que ellas nos terminen absorbiendo. Creo que ésta es la pregunta del millón, no sólo en Argentina, sino en muchos otros países, donde la protesta social y el activismo están más vivos que nunca (como en Italia, Francia o España, e incluso EEUU y Canadá), y sin embargo, en el plano de la alta política, parece que no pasara nada. Vamos por el buen camino, y desde el 19 y 20 (diciembre 2001) hemos caminado un largo trecho; pero quizás haya que reconocer que estamos mucho más atrás de lo que pensábamos, y que nos falta mucho por inventar. Un anticapitalismo efectivo no puede quedarse en la denuncia permanente, o en la mera crítica testimonial: es necesario que desarrollemos alternativas posibles, que tengan sentido para las personas comunes (y no sólo para nosotros los activistas) sin por ello perder su radicalidad“ (Adamovsky, 2003).

⁵⁷ Es interesante el planteo del MTD de Solano respecto a la horizontalidad. Ellos sostienen que ésta se refiere a una forma de hacer y actuar colectivamente, de conjunto, socialmente. Por eso señalan lo fundamental que es pensarse formando parte de un colectivo. Dicen: “Para ello, uno de los desafíos es avanzar en la superación de la condición de individuo como nos la ha impuesto el capitalismo. Es decir el condicionamiento a desenvolvemos como entes aislados y por sí mismos, auto centrados, egoístas, en suma individualistas. Condición indispensable para el afianzamiento del poder dominante. Por lo tanto asumimos la horizontalidad como una relación social entre desiguales, que se constituye co-

Más probable es que la cuestión clave pase, en cambio, por librar la “batalla intelectual y moral” para superar las barreras que impone el sistema dominante y, a su vez, imaginar, impulsar y poner en práctica canales específicos que permitan expresar las opiniones y elecciones en torno a los asuntos relevantes y aportar verdaderamente a la construcción de lo decisivo. Se trata, en suma, de recrear el espacio de la “polis” como ámbito de decisión de todo aquello que importa, y de romper con la falaz división entre lo económico-privado y lo político-público.

Haciendo un balance de la experiencia de las asambleas barriales, Ouviaña (2004) aporta una reflexión interesante:

La lucha por la defensa y expansión de ‘espacios públicos no estatales’ se fue convirtiendo en motor activador de la dinámica vecinal. Esto ha estado vinculado a la gestación de una nueva subjetividad, constituyente de relaciones que restablecen un sentido comunitario y desprivatizador en la propia vida cotidiana en ese territorio en disputa que es el barrio. En este sentido, se han logrado generar proyectos materiales que intentan afianzar la autonomía del colectivo barrial con respecto a la lógica capitalista, potenciando la capacidad humana del hacer. Las revitalizadas comisiones de trabajo y economía solidaria apuestan a desoír –no sin dificultades y tentaciones– las ‘loas’ mercantiles y estatalistas que pugnan por desarticular o domesticar los embriones de autogestión asamblearia, plasmados en emprendimientos productivos, de distribución y consumo de diferente envergadura.

Esta experiencia es, leída en términos de las formas anticipatorias gramscianas, de una riqueza incuestionable. Porque subraya el profundo espíritu gregario y de acción colectiva que anida en amplios segmentos de la población. Pero también es preciso considerar que la gran mayoría de las personas –atribuladas por el padecimiento cotidiano de ganarse la vida– no suele participar en forma genérica, es decir, por el solo interés de “participar”, sino a través de canales y situaciones concretas, cuando entiende que su involucramiento activo cobra algún

lectivamente en función del conjunto, superando la centralidad del poder”. Pero aquí vale la advertencia del referente del movimiento social, Guillermo Cieza (2003): “combinar adecuadamente decisiones tomadas democráticamente con asignación horizontal de responsabilidades garantizando una ejecución coherente (en tiempo y forma), representa un problema, la cuestión de la democracia horizontal”.

sentido. A partir de estas realidades definidas es que se abre la posibilidad de expresión y contribución democrática para la elaboración de las estrategias de resolución de los problemas comunes. Para que esta posibilidad no se frustre es preciso generar, con hechos, el convencimiento de que las acciones encaminadas a modificar la realidad son el resultado de la propia participación junto a la de otros y no, en el mejor de los casos, la consecuencia de una “interpretación” por parte de la dirigencia.⁵⁸ Y también que la participación apunta a modificar realidades que trasciendan la inmediatez del ámbito en el que se actúa. De lo contrario, las acciones pueden quedar atadas a la no despreciable –en tanto ética– labor de las organizaciones no gubernamentales y los diversos tipos de voluntariados sociales, pero poco aportarán a los cambios fundamentales que el impulso autonómico propicia.

Porque no se trata sólo de “participar”, a la manera de deber moral impuesto por la solidaridad con el igual o con el más débil (rasgo, por ejemplo, de la caridad del buen cristiano),⁵⁹ o de labor-terapia para ocupar el tiempo libre o ensayar nuevas formas de afectividad y lazos

⁵⁸ Refiriéndose a la experiencia de la Coordinadora de Organizaciones Populares Autónomas (COPA), Cieza (2003) señala que “ésta es una experiencia muy nueva, que tiene menos de un año, pero que nos permitió comprobar que efectivamente hay una reivindicación común de la autonomía asentada en seis pilares básicos: lucha, autogestión, democracia, formación, solidaridad y horizontalidad. Esos principios organizativos no sólo son acuerdos, son vivencias en cada movimiento. Por lo que cualquier integrante de un movimiento autónomo a lo mejor no puede explicar satisfactoriamente un concepto, pero seguro está convencido (con ese convencimiento que solo da la práctica y su revisión) de que sin lucha no se hacen valer derechos ni se puede cambiar nada, de que siempre tenemos que tratar de sostener por nosotros mismos las actividades del movimiento y los proyectos productivos o comunitarios, de que las decisiones se toman entre todos y en las asambleas, de que hay que capacitarse para opinar con fundamento, de que toda nuestro trabajo tiene el sentido solidario de hacer entre todos para que todos podamos salir adelante, de que no tenemos jefes, sino compañeros a los que se les delega responsabilidades”.

⁵⁹ Dicho sea de paso, ésta es, precisamente, la propuesta de militante con la cual concluyen Negri y Hardt (2002) su libro IMPERIO: “Existe una antigua historia que puede servirnos para ilustrar la vida futura de la militancia comunista: la de San Francisco de Asís. Consideremos su obra. Para denunciar la pobreza de la multitud, adoptó esa condición común y en ella descubrió el poder ontológico de una nueva sociedad”.

sociales, aunque estas modalidades no tengan, en sí mismas, nada de censurable. Lo que parece adquirir un sentido más trascendente, sin embargo, es la participación, el involucramiento activo en tanto disputa por la definición y la ejecución de acciones clave para el conjunto social del que se forma parte.

d. La delegación por confianza

Por otro lado, la participación no puede excluir el concepto básico de *confianza*, que incluye también algún grado de *delegación*⁶⁰ en distintos niveles y acciones. Esto vale tanto a la hora de conformar organizaciones “políticas” capaces de aunar la más amplia apertura a la expresión autónoma y activa del conjunto de sus miembros, como a las gestiones efectivas desde las estructuras de poder. Sin *sentido de pertenencia* a un colectivo –por compartir ideales, metas, perspectivas, intereses o proyectos– y confianza básica en la integridad y buena fe de sus miembros, no hay posibilidad de acción colectiva relevante alguna. Porque ninguna sociedad –ni grupo asociativo– puede evitar contar en alguna medida con la buena voluntad y un sentido *en común* de sus integrantes. El hecho es que los abusos que pudieran llegar a cometer los designados para la realización de determinadas tareas pueden conjurarse con mecanismos de control definidos y, además, son menos posibles bajo las formas de participación autogestiva plena y generalizada que bajo cualquier otra forma de organización de tipo representativo-jerárquica.⁶¹

⁶⁰ Aguitton (2002) plantea que las nuevas formas de articulación de la lucha mundial se caracterizan por el funcionamiento en redes y el consenso, y son proclives a una forma de delegación que supone que quienes conocen mejor una problemática, porque les es propia, sea a quienes se les “deleguen” ciertas tareas o que conduzcan las definiciones centrales atinentes a aquella.

⁶¹ Al respecto, Samary destaca un problema central: “¿A través de qué mecanismo democrático se puede proceder a la elección? ¿Quién debe decidir y a qué nivel? Se sabe bien que hoy no hay respuesta única (y estable) a esta cuestión que exige un examen concreto. Se puede avanzar un principio de “subsidiaridad” democrática (partir del escalón local y delegar el poder de decisión al escalón superior en todos los casos en que esto parezca más eficaz). Se puede también retener en una primera aproximación, que aquellos y aquellas que son los más concernidos por una elección dada deben poder beneficiarse de un procedimiento privilegiado (derecho de veto). Muchos debates (desde la famosa “paradoja

Pero el desafío mayor es lograr constituirlos y hacerlos perdurar como forma alternativa de relación social (y política), y no como mera ilusión militante de un grupo que se encierra sobre sí mismo al no poder replicar, en seres de carne y hueso, su convocatoria libertaria moralmente superior.

Aquí resulta especialmente relevante –y esperanzadora- la observación de Ouviaña (2004):

Numerosos vecinos que quizás no participan más, físicamente, de la asamblea de su barrio, mantienen todavía una vinculación permanente con ella a través de variadas redes de intercambio y apoyo que exceden en demasía a la propia reunión semanal. A tal punto esto es así que en varias ocasiones, ocurre que el arraigo territorial de la asamblea es inversamente proporcional a la cantidad de miembros que la componen.

La “delegación por confianza” es también un concepto práctico cuya dimensión teórica aún no ha sido suficientemente explorada. Un punto central a dilucidar, siempre en situaciones concretas, es en qué medida la delegación es una actitud de reconocimiento a la labor de otros en beneficio común, que se suple con formas activas de solidaridad cuando ésta es pertinente, o es un mero desentendimiento de las responsabilidades propias en la gestión que involucra al colectivo. La experiencia argentina es rica para abordar en detalle esta cuestión. Por ejemplo, en

de Condorcet”) han subrayado la dificultad de hacer aparecer un criterio y un mecanismo democráticos que permitan pasar de la expresión individual de las opciones a un “optimum social”. Una de las cuestiones previas sería saber qué se entiende por esto: se sabe que el optimum llamado de Pareto implica que ningún individuo se sienta humillado por una elección (aunque sea preferido por millares de otros individuos...). Amartya Sen, y bastantes otros con él, han señalado la pobreza de una definición del optimum y de las aproximaciones basadas sobre un tal “individualismo metodológico”. La ampliación de los horizontes (en los procedimientos de decisión por búsqueda de consenso en muchas cuestiones); las prioridades de formación (para reducir los efectos de la delegación del poder y permitir una mejor conducción de las elecciones); la reducción de las diferencias de riqueza y de formación y más ampliamente el acceso de todos a los medios de información y de existencia de base (para no convertir en formal la igualdad de oportunidades y de derechos fundamentales)...todos son elementos que han sido subrayados como exigencias éticas, colectivas, puntos de apoyo sólidos de una democracia económica”.

el caso de los movimientos piqueteros, ha estado muy presente desde su origen la necesidad de la participación concreta en cortes y movilizaciones para obtener los subsidios y recursos pretendidos por todos, especialmente en el momento en que esa actividad movilizatoria apunta a la obtención de lo reclamado. En este sentido, sólo sería admisible la “delegación” por parte de quienes tienen motivos atendibles (ancianos, enfermos, mujeres solas con muchos hijos, etcétera) para no participar en las acciones colectivas. También es comprensible que la organización distribuya las ventajas que obtiene entre quienes, pudiendo hacerlo, se implicar en su consecución. Aquí hay que considerar, además, que el origen de los piqueteros se remite al imperativo de interpelar en forma activa al Estado para que provea los recursos mínimos de subsistencia, expropiados por la propia política económica gubernamental y en ausencia de políticas que brinden una verdadera cobertura universal. Otra discusión pendiente, sin embargo, es hasta qué punto la participación piquetera, tal como se la conoció en la mayoría de las agrupaciones existentes, pudo eludir la reproducción de las lógicas clientelares que acompañan históricamente las prácticas políticas predominantes entre los sectores populares, impulsadas por los aparatos partidarios burgueses. La autonomía, equivalente a la facultad de decidir sin condicionamientos externos de ningún tipo, es un territorio a conquistar más que una cualidad natural a dejar fluir. Se gana en el proceso de lucha y en el debate ideológico que le otorga sentido.⁶²

En el caso de las fábricas recuperadas, el origen de la acción colectiva ha sido la necesidad de preservar una fuente de trabajo amenazada, situación que afecta en forma directa al conjunto de personas involucradas. Aquí se hace palpable que la participación de los interesados en la acción colectiva es imprescindible. El problema, más profundo y complejo, se plantea a la hora de definir tareas y responsabilidades para poner en marcha el tipo de actividad de que se trata, lo que involucra, en muchos casos, conocimientos especializados de no tan sencillo traspaso. El surgimiento de estas experiencias se liga a la debacle productiva que el modelo neoliberal provocó en Argentina. También su supervivencia quedó atada a las posibilidades de interpelar al Estado y a otras orga-

⁶² Una interesante lectura de la práctica militante en el movimiento piquetero argentino, puede encontrarse en *De Cutral Có a Puente Pueyrredón. Genealogía de los Movimientos de Trabajadores Desocupados*, de Mariano Pacheco (2010).

nizaciones sociales para procurarse recursos legales y materiales que permitieran la continuidad de la experiencia.

Las asambleas barriales constituyen, en cambio, el caso más puro de acción colectiva en común encaminada a producir cambios que, se los reconozca así o no, involucran la dimensión de la representatividad y la política. Son una forma de construcción de un vehículo apto para canalizar demandas y anhelos sociales, alternativo al formato tradicional –y desgastado– de los partidos políticos. Su irrupción en la escena pública no en vano coincidió con un momento de agudísima crisis de la representación política tradicional (diciembre de 2001) y de devastación económica inédita en el país, con masas de hambrientos hurgando la basura en busca de alimento. No es casual, tampoco, que una parte significativa de los asambleístas autoconvocados fueran ex militantes o simpatizantes de partidos o agrupaciones políticas (en general, de izquierda) de los cuales se alejaron, pero que conservaron el anhelo de volver a integrar un colectivo capaz de actuar en el terreno de la praxis social. Y otra porción se correspondiera con el tipo de personas sensibles frente al sufrimiento ajeno y que se plantearan la acción voluntaria y solidaria como opción de vida. Lo que nos deja abierto un interrogante: las asambleas ¿podrían encuadrarse como una suerte de nuevo voluntariado social o como un proto-partido diferente a los formatos tradicionales? ¿O aportarían, acaso, a la construcción de un “espacio público no estatal” de nuevo tipo?⁶³

En Argentina, la llegada al poder político del Estado del movimiento político encabezado por el ex presidente Néstor Kirchner, abrió nuevos escenarios e interrogantes para las prácticas autónomas como las descritas. Porque junto a la recuperación económica y el crecimiento del empleo, desde la conducción estatal se respondió a ciertas demandas históricas de los movimientos populares, a la par que se desplegó una clara estrategia para subsumir en la mediación estatal la potencialidad radical y autónoma de aquellos. Este proceso está en plena disputa y exige más que nunca la comprensión y análisis riguroso del complejo escenario abierto, por parte de los militantes populares de raigambre autonomista.

⁶³ Para un balance pormenorizado y teóricamente bien fundado de la experiencia asamblearia argentina, ver Ouviaña (2008).

Breve reflexión final

Uno de los principales aportes de los movimientos autónomos es el haber puesto en cuestión y debate la naturaleza de los espacios donde se define lo colectivo, donde se discuten y confrontan intereses, percepciones, sueños, metas, ideales de organización de los asuntos comunes. Y dónde y cómo, sobre todo, se toman las decisiones que afectan la vida de todos y todas. La política, al desbordar los márgenes estrechos del Estado, cobra una dimensión más amplia y más rica y gana potencialidad emancipatoria.

Si la discusión sobre la democracia –y las llamadas “transiciones”– cobró centralidad tras la debacle de las dictaduras latinoamericanas en los ochenta, los estragos causados por las recetas neoliberales de los noventa abrieron nuevos senderos de prácticas e interrogaciones acerca de su significado en la región. Quedó así expuesto que la democracia no es sólo una forma de debate y toma de decisiones, opuesta al autoritarismo y valorable porque en ella puede participar la totalidad de quienes conforman el colectivo que la sostiene, sino algo mucho más importante aún. Porque si hay una activa, amplia y efectiva participación popular, la resolución colectiva será el resultado genuino de las preferencias establecidas como mejores o prioritarias entre todos y así sostendrán su validez. Está claro también que la “cuestión democrática” no se agota en los procedimientos institucionalizados, ni éstos tienen un formato unívoco. Con reglas formalmente democráticas se pueden llegar a tomar decisiones reaccionarias, si en la conformación de las definiciones colectivas prevalecen visiones regresivas. La clásica cuestión de la ideología y de la disputa intelectual y moral por el sentido de la acción colectiva está en la base de esta problemática. Lo decisivo, sin embargo, es que solo una verdadera promoción de la más amplia participación popular y el estímulo incesante al involucramiento consciente y activo en los “asuntos comunes”, solo una efectiva expansión de instancias autónomas de gestión de lo colectivo en cuestiones centrales, solo un ejercicio regular y obstinado de prácticas en ámbitos comunes de distinto tamaño y alcance, pueden poner freno a soluciones lesivas para los sectores populares. De ahí, entonces, la impugnación a la idea de que el formato representativo es la única forma válida de articulación democrática en las sociedades complejas. Porque es precisamente la complejidad, expresada en la multiplicidad de voces, la diversidad de

miradas, la maraña de cuestiones y problemas, la densidad de intereses en disputa, la que reclama una expansión de formatos democráticos, de constelaciones autónomas, que se vayan articulando a partir del respeto a su singularidad y en virtud de aquello que tienen de común.

Las prácticas autónomas, horizontales, de democracia directa, tienen un vasto territorio a desbordar desde cada lugar donde se libra una batalla por ampliar derechos, por construir espacios alternativos de disputa “intelectual y moral”, por desplegar prácticas anticipatorias del mundo que se aspira construir. Tienen, también, el enorme desafío de coordinarse, de entrelazarse, de poder pensar y conformar una totalidad que las trascienda, a la vez que las incluya y contenga en su diversidad. Dependerá, entonces, de la capacidad de librar batallas cada vez más importantes y articuladas que se haga materialmente factible ese horizonte de autonomía y emancipación por el que se lucha.

Bibliografía

- Adamovsky, Ezequiel, 2003a, “Hipótesis sobre el “Piquete Urbano” y las formas de coordinación asamblearias”, mimeo, 7 de enero de 2003, Buenos Aires.
- _____, 2003b, *¿Qué quedó del Que Se Vayan Todos?*, mimeo, 17 de mayo de 2003, Buenos Aires.
- Aguiton, Christophe, 2002, “Los sindicatos ya no pueden funcionar como pirámides”, entrevista en diario *Clarín*, 22 de septiembre de 2002, Buenos Aires.
- Albert, Michel, 2000?, “La autogestión como objetivo”, cuarto ensayo de la serie *Un movimiento por una economía participativa*, tomado del sitio de internet Znet <http://www.zmag.org/Spanish/parecono4.htm>
- Albertani, Claudio, 2003, “Las trampas de Imperio. Antonio Negri y la desconcertante trayectoria del obrerismo italiano”, en *Revista Bajo el Volcán*, N° 6, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México.
- Almeyra, Guillermo, 2003, “EZLN: un viraje importante”, en *Diario La Jornada*, México.
- Arellano, S. y J. Petras, 1994, “Organizaciones No Gubernamentales y reducción de la pobreza en Bolivia”, en *Development and Change*, N° 25.

- Badiou, Alain, 1999, *El ser y el acontecimiento*, Manantial, Buenos Aires.
- Bonefeld, Werner, 2002, "Estado, revolución y autodeterminación", en Bonefeld y Tischler (comp.), *A 100 años del ¿Qué hacer?*, Ediciones Herramienta y Universidad Autónoma de Puebla, Buenos Aires.
- Boron, Atilio A., 2000, *Tras el búho de Minerva. Mercado contra democracia en el capitalismo de fin de siglo*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- _____, 2001, "La selva y la polis. Reflexiones en torno a la teoría política del zapatismo", en *OSAL*, N° 4, Buenos Aires.
- _____, 2002, "Imperio: dos tesis equivocadas", en *OSAL* N° 7, Buenos Aires.
- Bricianer, Serge, 1969, *Antón Pannekoek y los consejos obreros*, Antología, Editorial Schapire, Buenos Aires.
- Callinicos, Alex, 2003, "Izquierda radical. Antiimperialismo, anticapitalismo y revolución", en *Socialist Worker - Panorama Internacional*, publicado en *Argenpress* el 7 de octubre de 2003.
- Castagnino, Pablo y Juan Gómez, 2002, "Las asambleas barriales, un invento argentino", en www.basta-ya.com.ar.
- Castoriadis, Cornelius, 1957, "Movimiento obrero: entre el socialismo y la barbarie", fragmentos de "Balance, perspectivas, tareas", publicado en *Socialisme ou Barbarie*, N° 21, marzo de 1957.
- _____, 1986, "La cuestión de la autonomía social e individual", en *Contra el poder*, No. 2, junio 1998, Madrid. También en <http://www.magma-net.com.ar/Textos.htm>
- _____, 1990, *El mundo fragmentado*, Editorial Caronte, Altamira, Buenos Aires.
- _____, 1993, *La institución imaginaria de la sociedad*, Vol I y II, Editorial Tusquets, Buenos Aires.
- Ceceña, Ana Esther, 2001, "Por la Humanidad y contra el Neoliberalismo. Líneas centrales del discurso zapatista", en *OSAL*, N° 3, Buenos Aires.
- _____, 2002, "Rebeldías sociales y movimientos ciudadanos", en *OSAL*, N° 6, Buenos Aires.
- Cernotto, Diana, 1998, "La política de espaldas a la política", en *Administración Pública y Sociedad*, Publicación Periódica del IIFAP, N° 11.
- Cieza, Guillermo, 2002, "Argentina: Ideas para el debate sobre los nuevos movimientos sociales autónomos", ponencia presentada en el

- Taller Autogestionado sobre Reconstrucción del Movimiento Popular en el Foro Social - Buenos Aires. En http://www.lahaine.org/internacional/ideas_autonomos.html
- Colectivo Situaciones, 2001, "Doce tesis sobre el anti-poder", en *Contrapoder. Una introducción*, Ediciones De Mano en Mano, Buenos Aires.
- _____, 2002, 19 y 20. *Apuntes para el nuevo protagonismo social*, Ediciones De Mano en Mano, Buenos Aires.
- _____, 2003, "Causas y azares", borrador de investigación N° 4, 18 de mayo de 2003, mimeo, Buenos Aires.
- Cunill Grau, Nuria, 1997, *Repensando lo público a través de la sociedad: nuevas formas de gestión pública y representación social*, Editorial Nueva Sociedad, Caracas.
- Epstein, Barbara, 2001, "El Anarquismo y el movimiento Antiglobalización", en *Monthly Review*, Vol. 53, N° 4, Versión en castellano (inérita) de Isabel Stratta.
- Fernández Buey, Francisco, 2000, "Sobre marxismo y anarquismo", en *La Insignia*, España.
- Ferrara, Francisco, 2003, *Más allá del corte de rutas. La lucha por una nueva subjetividad*, La Rosa Blindada, Buenos Aires.
- Freeman, Jo, c.1970, "The Tyranny of Structurelessness", (1972-73). *Berkeley Journal of Sociology* 17: 151-165. Versión en castellano: "La tiranía de la falta de estructuras", en http://www.nodo50.org/mujeresred/feminismos-jo_freeman.html
- Gramsci, Antonio, 1987, *Cuadernos de la cárcel*, Editorial Era, México.
- Grupo Latina, 2002, Grupos Latina-Asociación Latinoamericana de Cooperación, <http://groups.msn.com/170697/autonomia1> (Mensaje original) Enviado: 13 de enero de 2002.
- Held, David, 1992, *Modelos de democracia*, Alianza Editorial, México.
- Hirsch, Joachim, 1999, "Transnacionalización y renacionalización. Estado nacional, nacionalismo y conflicto de clases", en Revista *Herramienta*, N° 10, Buenos Aires.
- _____, 2001, *El Estado nacional de competencia. Estado, democracia y política en el capitalismo global*, Universidad Autónoma Metropolitana, México.
- Holloway, John, 1996, "Historia y marxismo abierto", en Revista *Periferias*, N°1, Buenos Aires.

- _____, 2001, “El zapatismo y las ciencias sociales en América Latina”, en *OSAL*, N° 4, Buenos Aires.
- _____, 2002, *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Colección Herramienta y Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Buenos Aires.
- Jitrik, Noel, 2009, “Colectivos”, en diario *Página 12*, 11/06/09.
- Katsiaficas, George, 2006, “El significado de la autonomía” (2006). Tomado de la página web del autor: <http://www.erosseffect.com/spanish/mexicospanishtalk.htm>
- Krisis, 1999, “Manifiesto contra el trabajo”, publicado en la página web de *Rebelión*, 13 de julio del 2002, original en: <http://www.krisis.org>
- Lewkowicz, Ignacio, 2002, *Sucesos argentinos. Cacerolazo y subjetividad postestatal*, Paidós, Buenos Aires.
- Lobato, Mirta y Juan Suriano, 2003, *La protesta social en la Argentina*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Malacalza, Susana, 2000, “La autonomía del sujeto: Diálogo desde una perspectiva de Trabajo Social con Cornelius Castoriadis”, La Plata, mimeo.
- Martínez, Oscar y Federico Vocos, 2002, “Las empresas recuperadas por los trabajadores y el movimiento obrero”, mimeo, Buenos Aires. Ver website del Taller de Estudios Laborales (TEL).
- Manzanal, Mabel, 2004, “Hace falta una política rural estratégica que integre al país”, entrevista en *Diario Clarín*, 7 de marzo, Buenos Aires.
- Mattini, Luis, 2003a, “Izquierda ‘política’ e izquierda ‘social’”, tomado del website de *Rebelión*, 27 de marzo de 2003.
- _____, 2003b, “Autogestión productiva y asambleísmo”, tomado de www.lafogata.org. (21 de junio de 2003).
- Mazzeo, Miguel, 2004a, *Piqueteros. Notas para una tipología*, FYSyP y Manuel Suárez Editor, Buenos Aires.
- _____, 2004b, “Qué (no) Hacer. Apuntes sobre la nación, la sociedad, el Estado, el poder y el sujeto posleninista”, mimeo, Buenos Aires.
- Meiksins Wood, Ellen, 2000, “Trabajo, clase y Estado en el capitalismo global”, en *OSAL*, N° 1, Buenos Aires.
- _____, 2003, “Capitalist Empire and the Nation State: A New U.S. Imperialism?”, en *Against The Current*, ATC #106, Vol. XVIII, No. 6, September-October 2003.

- Modonesi, Massimo (2010), *Subalternidad, Antagonismo, Autonomía: Marxismos y subjetivación política*, CLACSO-Prometeo, Buenos Aires.
- Negri, Antonio, 1979, *Dominio y sabotaje*, Editorial El Viejo Topo, Barcelona.
- _____, 1980, *Del obrero masa al obrero social. Entrevista sobre el obrerismo*, Editorial Anagrama, Barcelona.
- _____, 2003a, “Pensar el antagonismo”, 26 de junio, tomado de www.lafogata.org.
- _____, 2003b, “¿Te acuerdas de la revolución?. Propuesta para una interpretación del movimiento italiano de los sesenta”, en *Crisis de la política*, Editorial El cielo por asalto, Buenos Aires.
- Negri, Antonio y Michael Hardt, 2001, *Imperio*, Paidós, Buenos Aires.
- _____, 2002, “La multitud contra el Imperio”, en *OSAL*, junio de 2002, Buenos Aires.
- Núcleos de Izquierda Radical Autónoma, 1975, “Construyendo tu propia teoría revolucionaria (manual para principiantes)”, publicado por primera vez en *The Spectacle*, Estados Unidos en 1975, adaptado y ampliado por Spectacular Times, Reino Unido en 1985 y traducido en Chile en septiembre de 2002, publicado en el website de *Rebelión*, 3 de octubre de 2002.
- O’Donnell, Guillermo, 1984, “Apuntes para una Teoría del Estado”, en Oszlak, Oscar (comp.), *Teoría de la burocracia estatal*, Paidós, Buenos Aires.
- Oszlak, Oscar y Guillermo O’Donnell, 1982, “Estado y políticas estatales en América Latina: hacia una estrategia de investigación”, en *Revista Venezolana de Desarrollo Administrativo*, N° 1, Caracas.
- Ouviña, Hernán, 2002, “Las Asambleas barriales: apuntes a modo de hipótesis de trabajo”, en *Revista Bajo el Volcán* N° 5, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México.
- _____, 2004, “Las Asambleas barriales en tiempos de reflujo”, en *Argenpress*, 13 de febrero de 2004.
- _____, 2008, “Las Asambleas barriales y la construcción de lo ‘público no estatal’: la experiencia en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires”, en Levy, Bettina y Gianatelli, Natalia (comp.) *La política en movimiento. Identidades y experiencias de organización en América Latina*, CLACSO, Buenos Aires.

- _____, 2011, “Especificidades y desafíos de la autonomía urbana desde una perspectiva prefigurativa”, en *Pensar las autonomías*, Bajo Tierra Ediciones/ Sísiso, México.
- Pacheco, Mariano (2010) *De Cutral Có a Puente Pueyrredón. Genealogía de los Movimientos de Trabajadores Desocupados*, El Colectivo-Desde el Subte, Buenos Aires.
- Pannekoek, Antón, 1976, *Los consejos obreros*, Editorial Proyección, Buenos Aires.
- Poulantzas, Nicos, 1980, *Estado, poder y socialismo*, Siglo XXI, México.
- Rauber, Isabel, 2000, *Construcción de poder desde abajo. Claves para una nueva estrategia*, Propuesta Comunista, PCPE, Valencia.
- Restrepo, Darío, 2003, “Las prácticas participativas: entre la socialización y la privatización de las políticas públicas”, en Revista del CLAD, *Reforma y Democracia* N° 25, Caracas.
- Revilla Blanco, Marisa, 2002, “Zona peatonal. Las ONG como mecanismos de participación política”, en Revilla Blanco (comp.), *Las ONG y la política*, Itsmo, Madrid.
- Rodríguez Araujo Octavio, 2002a, “Izquierdas e izquierdismo”, tomado del website de *Rebelión*, 11 de junio de 2002.
- _____, 2002b, “La izquierda en el mundo, problemas y perspectivas”, tomado del website de *Rebelión*, 14 de octubre de 2002.
- _____, 2002c, “Sobre Cambiar el mundo sin tomar el poder. Una crítica a Holloway”, en *La Jornada*, 10 de noviembre de 2002, México.
- Rooke, Mike, 2003, “La dialéctica del trabajo y la emancipación humana”, en W. Bonefeld y S. Tischler, *A 100 años del ¿Qué hacer?*, Ediciones Herramienta, Buenos Aires.
- Roux, Rinha, 1998, “Las razones del Manifiesto”, en *Ética y Rebelión. A 150 años del Manifiesto Comunista*, La Jornada Ediciones, México.
- Sève, Lucien, s/f, “¿Alternativa socialista o aspiración comunista?”, en www.espaimarx.org
- Samary, Catherine, 1999, “Los fines y los medios: ¿Qué proyecto autogestionario socialista?”, en www.espaimarx.org
- _____, (s/f) “Propiedad- Estado – Democracia”, en www.espaimarx.org.
- Sartre, Jean Paul, 1954, *Materialismo y revolución*, Editorial Eucalión, Buenos Aires

- Serrano Oñate, Maite, 2002, "Las ONGD en la encrucijada: del Estado del bienestar a la franquicia del Estado", en Revilla Blanco (comp.), *Las ONG y la política*, Itsmo, Madrid.
- Sikkink, Kathryn, 2003, "La dimensión transnacional de los movimientos sociales", en Elizabeth Jelin (comp.), *Más allá de la nación: las escalas múltiples de los movimientos sociales*, Libros del Zorzal, Buenos Aires.
- Tarcus, Horacio, 2003, "Vanguardias argentinas", mesa del 2 de diciembre de 2002, en *Vanguardias argentinas. Ciclo de mesas redondas del Centro Cultural Rojas*, Libros del Rojas, Buenos Aires.
- Texier, Jacques, s/f, "Democracia, socialismo, autogestión", en www.espaimarx.org.
- Thwaites Rey, Mabel, 1994, "La Noción Gramsciana de hegemonía en el convulsionado fin de siglo", en Lo Giudice, Ferreyra y Thwaites Rey, *Gramsci mirando al sur*. Editorial K&ai, Buenos Aires.
- _____, 2003a, *La (des) ilusión privatista. El experimento neoliberal en la Argentina*, EUDEBA, Colección Extramuros, Centro Cultural Rojas, Universidad de Buenos Aires.
- _____, y Andrea López, 2003b, *Fuera de control. La regulación 'residual' de los servicios privatizados*, Editorial Temas, Buenos Aires.
- _____, 2003c, "La autonomía como mito y como posibilidad", en *Cuadernos del Sur*, N° 36, Buenos Aires.
- Verdaguer, Carlos, 1999, "Construir la revuelta. Contexto y orígenes de la Internacional Situacionista (1957-1971)", escrito en Madrid entre 1997 y 1999. Una versión de este texto apareció recogida en el boletín *BIS*, N° 24 (otoño 1999), editado por la Sociedad Libre para la Difusión del Saber.
- Wallerstein, Immanuel, 2003, "¿Qué significa hoy ser un movimiento anti-sistémico?", en *OSAL*, N° 9, Buenos Aires.
- Weber, Max, 1984, *Economía y Sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Wright, Erik Olin, 1983, *Clase, crisis y Estado*, Editorial Siglo XXI, Madrid.
- Zibechi, Raúl, 2003a, *Genealogía de la revuelta*, Nordán Comunidad-Letra Libre, Montevideo.
- _____, 2003b, "Primer Encuentro de Fábricas Recuperadas", en *Argenpress*, 13 de agosto de 2003.

Problemas de la política autónoma: pensando el pasaje de lo social a lo político*

*Ezequiel Adamovsky*¹

Primera parte: Dos hipótesis sobre una nueva estrategia para la política autónoma

Me propongo presentar aquí algunas hipótesis generales relativas a los problemas de estrategia de los movimientos emancipatorios anticapitalistas. Me interesa pensar las condiciones para dotarnos de una política emancipatoria efectiva, con capacidad para cambiar radicalmente la

* Ezequiel Adamovsky: “Problemas de la política autónoma: pensando el pasaje de lo social a lo político”, publicado originalmente en *Indymedia Argentina* en marzo de 2006. <http://argentina.indymedia.org/news/2006/03/382729.php>. Se publica sin cambios.

¹ Ezequiel Adamovsky es historiador y ensayista anticapitalista. Estudió historia en la Universidad de Buenos Aires –donde también da clases– y se doctoró en la Universidad de Londres. Como activista ha estado involucrado en el movimiento estudiantil y, más recientemente, en el movimiento de asambleas populares que surgió en Buenos Aires tras la rebelión de 2001. Miembro de colectivos y redes de resistencia global, participó también del proceso del Foro Social Mundial. Además de sus publicaciones académicas, ha escrito sobre cuestiones relativas a las luchas anticapitalistas para revistas y sitios web de varios países. Ha publicado, entre otros, los libros *Anticapitalismo para principiantes* (2003) y *Más allá de la vieja izquierda: seis ensayos para un nuevo anticapitalismo* (2007). e.adamovsky@gmail.com

sociedad en que vivimos. Aunque no tendré espacio para analizar aquí casos concretos, estas reflexiones no son fruto de un ejercicio meramente “teórico”, sino que parten de un intento por interpretar las tendencias propias de una serie de movimientos en los que he tenido ocasión de participar –el de asambleas populares en Argentina o algunos procesos del Foro Social Mundial y otras redes globales– o que he seguido de cerca en los últimos años –como el movimiento piquetero en Argentina o el zapatista en México.

Daré por sentados, sin discutirlos, tres principios que considero suficientemente demostrados, y que distinguen la política anticapitalista de la de la izquierda tradicional. Primero, que cualquier política emancipatoria debe partir de la idea de un sujeto múltiple que se articula y define en la acción común, antes que suponer un sujeto singular, pre-determinado, que liderará a los demás en el camino del cambio. Segundo, que la política emancipatoria necesita adquirir formas prefigurativas o anticipatorias, es decir, formas cuyo funcionamiento busque no producir efectos sociales contrarios a los que dice defenderse (por ejemplo, la concentración de poder en una minoría). Tercero, que de los dos principios anteriores se deriva la necesidad de cualquier proyecto emancipatorio de orientarse hacia el horizonte de una política autónoma. Es una ‘política *autónoma*’ aquella que apunta a la autonomía del todo cooperante, es decir, a la capacidad de vivir de acuerdo a reglas definidas colectivamente por y para el mismo cuerpo social que se verá afectado por ellas. Pero es una ‘política autónoma’ porque supone que la multiplicidad de lo social requiere instancias políticas de negociación y gestión de diferencias, es decir, instancias que no surgen necesaria ni espontáneamente de cada grupo o individuo, sino que son fruto de acuerdos variables que cristalizan en prácticas e instituciones específicas.

Cuadro de situación: la debilidad de la política autónoma

Desde el punto de vista de la estrategia, los movimientos emancipatorios en la actualidad se encuentran, esquemáticamente, en dos situaciones. La primera es aquella en la que consiguen movilizar una energía social más o menos importante en favor de un proyecto de cambio social radical, pero lo hacen a costa de caer en las trampas de la política heterónoma. Por ‘política heterónoma’ refiero a los mecanismos políticos a través

de los cuales se canaliza aquella energía social de modo tal de favorecer los intereses de los poderosos, o al menos de minimizar el impacto de la movilización popular. Hay muchas variantes de este escenario:

–Por ejemplo el caso de Brasil, en el que un vasto movimiento social eligió construir un partido político, adoptó una estrategia electoral más o menos tradicional, logró hacer elegir a uno de los suyos como presidente, sólo para ver toda esa energía reconducida hacia una política que rápidamente olvidó sus aristas radicales y se acomodó como un factor de poder más dentro del juego de los poderosos.

–Otro ejemplo es el de algunos grupos y campañas con contenidos emancipatorios que, como algunas secciones del movimiento ambientalista, sindical, feminista, gay, de derechos humanos, por la justicia global, etc., se convierten en un reclamo singular, se organizan institucionalmente, y maximizan su capacidad de hacer *lobby* desligándose del movimiento emancipatorio más amplio y aceptando –si no en teoría, al menos en sus prácticas– los límites que marca la política heterónoma.

La segunda situación es la de aquellos colectivos y movimientos que adoptan un camino de rechazo estratégico de cualquier vínculo con la política heterónoma, pero encuentran grandes dificultades para movilizar voluntades sociales amplias o generar cambios concretos:

–Por ejemplo, los movimientos sociales autónomos que sostienen importantes luchas (incluso muy radicalizadas y hasta insurreccionales), pero que al no desarrollar modos de vincularse con la sociedad como un todo y/o resolver la cuestión del Estado, terminan pereciendo víctimas de la represión o de su propio debilitamiento paulatino, o sobreviven como un pequeño grupo encapsulado y de poca capacidad subversiva.

–Otro ejemplo es el de algunas secciones del movimiento de resistencia global, con gran capacidad de hacer despliegues importantes de acción directa, pero que, al igual que el caso anterior, encuentran límites a su expansión en su poca capacidad de vincularse con la sociedad como un todo.

–Finalmente, existen colectivos radicales que pueden reivindicar diferentes ideologías (marxismo, anarquismo, autonomismo, etc.), pero que se encapsulan en una política puramente ‘narcisista’; es decir, están más preocupados por mantener su propia imagen de radicalidad y ‘pureza’ que por generar un cambio social efectivo; funcionan muchas veces como pequeños grupos de pertenencia de escasa relevancia política.

Estas dos situaciones constituyen una distinción analítica que no debe hacernos perder de vista la cantidad de grises que hay entre ellas, los interesantísimos experimentos de nuevas formas políticas que hay por todos lados, y los logros importantes que muchos grupos pueden exhibir. A pesar de las observaciones críticas que he hecho, todas estas opciones estratégicas nos pertenecen: son parte del repertorio de lucha del movimiento social como un todo, y expresan deseos y búsquedas emancipatorios que no podemos sino reconocer como propios.

Y sin embargo, es indudable que necesitamos nuevos caminos de desarrollo para que la política autónoma pueda salir del *impasse* estratégico en el que nos encontramos. Por todas partes existen colectivos que, en su pensamiento y en sus prácticas, intentan salir de este *impasse*. El viraje estratégico iniciado por los zapatistas recientemente con su Sexta Declaración es quizás el mejor ejemplo, pero de ningún modo el único. Lo que sigue es un intento por contribuir a esas búsquedas.

Hipótesis uno:

Sobre las dificultades de la izquierda a la hora de pensar el poder (o qué ‘verdad’ hay en el apoyo popular a la derecha)

Partamos de una pregunta incómoda: ¿por qué, si la izquierda representa la mejor opción para la humanidad, no sólo no consigue movilizar apoyos sustanciales de la población, sino que ésta incluso suele simpatizar con opciones políticas del sistema, en ocasiones claramente de derecha? Evitemos respuestas simplistas y paternalistas del tipo “la gente no entiende”, “los medios de comunicación...”, etc., que nos llevan a un lugar de superioridad que ni merecemos, ni nos es políticamente útil. Por supuesto, el sistema tiene un formidable poder de control de la cultura para contrarrestar cualquier política radical. Pero la respuesta a nuestra pregunta no puede buscarse sólo allí.

Más allá de cuestiones coyunturales, el atractivo perenne de la derecha es que se presenta como (y al menos en algún sentido realmente es) una fuerza de *orden*. ¿Pero por qué el orden habría de tener tal atractivo para quienes no pertenecen a la clase dominante? Vivimos en una sociedad que reproduce y amplía cada vez más una paradójica *tensión constitutiva*. Cada vez estamos más ‘descolectivizados’, es decir, más atomizados, crecientemente aislados, convertidos en individuos sin vín-

culos fuertes con el prójimo. Al mismo tiempo, nunca en la historia de la humanidad existió una interdependencia tan grande en la producción de lo social. La división social del trabajo ha alcanzado una profundidad tal, que a cada minuto, aunque no lo percibamos, nuestra vida social depende de la labor de millones de personas de todas partes del mundo. En la sociedad capitalista, las instituciones que permiten un grado de cooperación social de tan grande escala son, paradójicamente, aquellas que nos separan del prójimo y nos convierten en individuos aislados y sin ninguna responsabilidad frente a los otros: el mercado y el (su) Estado. Ni al consumir, ni al votar un candidato tenemos que rendir cuentas frente a los demás: son actos de individuos aislados.

Tal interdependencia hace que la totalidad de lo social requiera, como nunca antes, que todos hagamos nuestra parte del trabajo en la sociedad. Si un número incluso pequeño de personas decidiera de alguna manera entorpecer el 'normal' desarrollo de la vida social, podría sin grandes dificultades causar un caos de amplias proporciones. Para poner un ejemplo, si un campesino decide que hoy no trabajará su tierra, no pone en riesgo la labor o la vida de su vecino; pero si el operador de la sala de coordinación del sistema de subterráneos o de una central eléctrica decide que hoy no irá a su trabajo, o si el corredor de la bolsa de valores echa a correr un rumor infundado, su decisión afectaría las vidas y las labores de cientos de miles de personas. La paradoja es que justamente el creciente individualismo y la desaparición de toda noción de responsabilidad frente al prójimo incrementa como nunca las posibilidades de que, de hecho, haya quien haga cosas que afecten seriamente las vidas de los demás sin pensarlo dos veces. Nuestra interdependencia real en muchas áreas vitales contrasta, paradójicamente, con nuestra subjetividad de individuos socialmente irresponsables.

Como individuos que vivimos sumidos en esta tensión, todos experimentamos en mayor o menor medida, consciente o inconscientemente, la *angustia por la continuidad del orden social* y de nuestras propias vidas, en vista de la vulnerabilidad de ambos. Sabemos que dependemos de que otros individuos, a quienes no conocemos ni tenemos cómo dirigirnos, se comporten de la manera esperada. Es la angustia que el cine pone en escena una y otra vez, en cientos de películas casi calcadas en las que un individuo o grupo pequeño –por maldad, afición al crimen, locura, etc.– amenaza seriamente la vida de otras personas hasta que alguna intervención enérgica –un padre decidido, un superhéroe,

las fuerzas de seguridad, un vengador anónimo, etc.– vuelve a poner las cosas en su lugar. El espectador sale del cine con su angustia aplacada, aunque la tranquilidad le dure sólo un momento.

Como en el caso del cine, el atractivo político de los llamados al orden que lanza la derecha deriva de esa angustia por la posibilidad del *desorden catastrófico*. Y desde el punto de vista de un individuo aislado, da lo mismo si quien entorpece la vida social o personal es simplemente otro individuo que lo hace por motivos antojadizos, o un grupo social que lo hace para defender algún derecho. No importa si se trata de un delincuente, un loco, un sindicato en huelga, o un colectivo que realiza una acción directa: cuando cunde el temor a la disolución del orden social, prosperan los llamados al orden. Y la derecha siempre está allí para ofrecer su ‘mano dura’ (aunque sean sus propias recetas las que han producido y siguen profundizando el riesgo de la anomia).

De nada vale protestar contra esta situación: es constitutiva de las sociedades en las que vivimos. No se trata meramente de una cuestión de actitud, que pueda remediarse con mayor ‘educación’ política. No hay ‘error’ en el apoyo a la derecha: si se percibe un riesgo que amenaza la vida social, la opción por el ‘orden’ es perfectamente racional y comprensible *en ausencia de otras factibles y mejores*. En otras palabras, en el atractivo del orden hay una ‘verdad’ social que es necesario tener bien en cuenta. Seguramente los medios de comunicación y la cultura dominante ponen importantes obstáculos a la prédica emancipatoria. Pero creo que gran parte de nuestras dificultades a la hora de movilizar apoyos sociales tiene que ver con que raramente tenemos aquella ‘verdad’ en cuenta, por lo que las propuestas que hacemos de cara a la sociedad suelen no ser *ni factibles, ni mejores*.

Sostendré como hipótesis que la tradición de izquierda, por motivos que no tendré ocasión de explicar aquí, ha heredado una gran dificultad a la hora de pensar el orden social y, por ello, para relacionarse políticamente con la sociedad toda. La dificultad señalada se relaciona con la imposibilidad de *pensar la inmanencia del poder respecto de lo social*. En general, la izquierda ha pensado el poder como un ente pura y solamente parasitario, que coloniza *desde afuera* a una sociedad entendida como colectividad cooperante que existe previa e independientemente de ese ente *externo*. De allí la caracterización, en el marxismo clásico, del Estado y del aparato jurídico como la ‘superestructura’ de una sociedad que se define fundamentalmente en el plano económico. Tam-

bién de allí deriva la actitud de buena parte del anarquismo, que tiende a considerar las reglas que no emanen de la voluntad individual como algo puramente externo y opresivo, y al Estado como una realidad de la que fácilmente podría prescindirse sin costo para una sociedad que, se supone, ya funciona *completa* bajo el dominio estatal. Algo de esto hay también en algunas lecturas del autonomismo, que tienden a considerar la cooperación *actual* de la multitud como suficiente para una existencia autoorganizada, con sólo que el poder se quite de en medio. Es también lo que muchos de nosotros perdimos de vista al adoptar la distinción que hace John Holloway entre un *poder-sobre* (el poder entendido como capacidad de mando) y un *poder-hacer* (el poder entendido como capacidad de hacer) como si fueran dos 'bandos' enfrentados y claramente delimitados. Por el contrario, hoy sabemos que el hecho de que usemos *la misma palabra* para referir a ambos evidencia, precisamente, que, con frecuencia, ha sido el *poder-sobre* el que ha reorganizado los lazos sociales de modo de expandir el *poder-hacer* colectivo (en otras palabras, su papel no es meramente parasitario y exterior a la sociedad).

Lo que nos importa aquí es que, en los tres casos mencionados, se adopta, desde el punto de vista estratégico (y también en la 'cultura militante', en la forma de relacionarse con los demás, etc.) una actitud de pura hostilidad y rechazo del orden social, de las leyes y las instituciones; unos lo hacen en espera de un nuevo orden a instaurar luego de la Revolución, otros en la confianza en que lo social ya posee un 'orden' propio que hace de cualquier instancia política-legal-institucional algo innecesario.

Quizás en alguna época tuviera algún sentido estratégico pensar el cambio social de esta manera, como una obra fundamentalmente de *destrucción* de un orden social, de su legalidad y de sus instituciones, luego de la cual reinaría lo social directamente autoorganizado, o, en todo caso, se construiría un orden político diferente. En la Rusia de 1917, por ejemplo, podía pensarse en destruir los lazos organizados por el Estado y el mercado, y esperar que algo parecido a una sociedad permaneciera todavía en pie. De cualquier forma, un 85% de la población todavía desarrollaba una economía de subsistencia en el campo, en gran medida en comunas campesinas, y se autoabastecía tanto en sus necesidades económicas, como en lo que refiere a las regulaciones 'políticas' que garantizaban la vida en común. En ese escenario, podía prescindirse con costos relativamente soportables tanto del Estado como de las

instituciones de mercado. (Pero aún así, debe decirse, la desarticulación de ambos durante el llamado ‘comunismo de guerra’ causó la muerte por inanición de decenas de miles de personas y la aparición de prácticas de canibalismo, entre otras calamidades).

Hoy, sin embargo, el escenario ha cambiado completamente. No existe ya, salvo marginalmente, ninguna sociedad ‘debajo’ del Estado y del mercado. Por supuesto que existen muchos vínculos sociales que suceden más allá de ambos. Pero los vínculos principales que producen la vida social hoy están *estructurados a través del mercado y del Estado*. Ambos han penetrado transformando de tal manera la vida social, que no hay ya ‘sociedad’ fuera de ellos. Si por arte de magia pudiéramos hacer que ambos dejaran de funcionar súbitamente, lo que quedaría no sería una humanidad liberada, sino el caos catastrófico: agrupamientos más o menos débiles de individuos descolectivizados aquí y allá, y el fin de la vida social. (La ‘multitud cooperante’ teorizada por el autonomismo no debe entenderse, en este sentido, como una ‘sociedad’ que ya existe allí *por fuera* del Estado-mercado, sino como una presencia *primera* de lo social que, en su resistencia al poder, construye las condiciones de posibilidad para una vida emancipada).

De esto se deriva que plantear una estrategia política de cambio radical en exterioridad total al mercado y al Estado es plantearla en exterioridad total a la sociedad. Una política emancipatoria que, como programa explícito y/o como parte de su ‘cultura militante’ o su ‘actitud’, se presente como una fuerza *puramente destructiva* del orden social (o, lo que es lo mismo, como una fuerza que sólo realiza vagas promesas de reconstrucción de otro orden luego de la destrucción del actual), no contará nunca con el apoyo de grupos importantes de la sociedad. Y esto es así sencillamente porque los prójimos perciben (correctamente) que tal política pone seriamente en riesgo la vida social actual, con poco para ofrecer a cambio. En otras palabras, propone un salto al vacío para una sociedad que, por su complejidad, no puede asumir ese riesgo. Se comprende entonces la dificultad de la izquierda de articular vastas fuerzas sociales en pos de un proyecto de cambio radical: la gente no confía en nosotros, y tiene excelentes motivos para no hacerlo.

A la hora de repensar nuestra estrategia, es indispensable tener en cuenta esta verdad fundamental: el carácter *constitutivo e inmanente* de las normas e instituciones que, sí, permiten y organizan la opresión y la explotación, pero que también y al mismo tiempo estructuran la vida

social toda. En vista de lo anterior, no es posible seguir presentando a la sociedad una opción que signifique meramente la destrucción del orden actual y un salto al vacío animado por vagas promesas. Necesitamos, por el contrario, presentar una estrategia (y una actitud o cultura militante acorde) que explicita el camino de *transición* que permita reemplazar al Estado y el mercado por *otras formas de gestión de lo social*; formas con el suficiente grado de eficacia y en la escala necesaria como para garantizar la continuidad de la profunda división del trabajo que hoy caracteriza nuestra vida social (me refiero, por supuesto, a la división del trabajo que potencia la cooperación social, y no a la que funda las divisiones de clase). En otras palabras, es necesario pensar una estrategia política que apunte a reemplazar el Estado y el mercado por *instituciones de nuevo tipo* capaces de gestionar el cuerpo social. Me refiero a *instituciones políticas* que garanticen la realización de las tareas sociales que, por su complejidad y escala, el cuerpo social espontáneamente no está en condiciones de resolver.

La conclusión de lo anterior es que ninguna política emancipatoria que pretenda ser efectiva puede plantear su estrategia, explícita o implícitamente, *en exterioridad* al problema de la *gestión* alternativa (pero actual y concreta) de lo social. No existe política autónoma ni autonomía sin asumir responsabilidad por la gestión global de la sociedad realmente existente. Dicho de otro modo, no hay futuro para una estrategia (o una actitud) puramente destructiva que se niegue a pensar la *construcción* de alternativas de gestión *aquí y ahora*, o que resuelva ese problema o bien ofreciendo una vía autoritaria y por ello inaceptable (como lo hace la izquierda tradicional), o bien con meros escapes a la utopía y al pensamiento mágico (como el ‘primitivismo’, la confianza en el llamado a ‘asambleas’ cada vez que deba tomarse cualquier decisión, o en ‘hombres nuevos’ altruistas que espontáneamente actuarán siempre en bien de los demás, etc.). Para evitar confusiones: no estoy sugiriendo que los anticapitalistas debamos ocuparnos de gestionar el capitalismo actual de manera un poco menos opresiva (como supone la opción ‘progresista’). Lo que intento argumentar es que necesitamos presentar opciones estratégicas que se hagan cargo de la necesidad de tener dispositivos políticos *propios*, capaces de gestionar globalmente la sociedad *actual* y de evitar así la disolución catastrófica de todo orden, mientras caminamos hacia la instauración de un mundo sin capitalismo.

Hipótesis dos:

Sobre la necesidad de una 'interfase' que permita pasar de lo social a lo político

Sostendré como segunda hipótesis que la formulación de un nuevo camino estratégico que se haga cargo del problema recién expuesto –es decir, que no sea puramente destructivo, sino también *creativo*– requiere pensar, explorar, y diseñar colectivamente una 'interfase' autónoma que ligue a nuestros movimientos *sociales* con el plano *político* de la gestión global de la sociedad. No está implícito en esta afirmación el prejuicio típico de la izquierda tradicional, que piensa que la autoorganización social 'está bien', pero que la política 'de verdad' pasa por el plano partidario-estatal. No hay en la idea de la necesidad de un 'pasaje de lo social a lo político' ninguna valoración de este plano como más importante que aquel. Por el contrario, intento argumentar que una política autónoma debe estar firmemente anclada en procesos de autoorganización social, pero necesita expandirse hasta 'colonizar' el plano político-institucional. Permítanme explicar qué es eso de la 'interfase'.

En la sociedad capitalista, el poder se estructura en dos planos fundamentales: el plano social general (biopolítico), y el plano propiamente político (el Estado). Llamo 'biopolítico' al plano social en general, siguiendo a Foucault, porque el poder ha penetrado allí, en nuestras vidas y relaciones cotidianas, de un modo tan profundo que ha transformado a ambas de acuerdo a su imagen y semejanza. Las relaciones mercantiles y de clase nos han ido moldeando como sujetos de modo tal, que reproducimos *nosotros mismos* las relaciones de poder capitalistas. Cada uno de nosotros es agente productor de capitalismo. El poder ya no domina desde afuera, parasitariamente, sino *desde adentro* de la propia vida social.

Y sin embargo, en el capitalismo ese plano biopolítico no resulta suficiente para garantizar la reproducción del sistema: requiere también de un plano que llamaremos 'político' a secas: el del Estado, las leyes, las instituciones, etc. Es este plano político el que garantiza que las relaciones biopolíticas en las que descansa el capitalismo funcionen aceítadamente: corrige desviaciones, castiga infracciones, decide cómo y hacia qué lugar direccionar la cooperación social, se ocupa de realizar tareas de gran escala que el sistema necesita, monitorea todo, y funciona como punta de lanza para que los vínculos biopolíticos capitalistas penetren

cada vez más profundo. En otras palabras, el plano político se ocupa de la *gestión global de lo social*; bajo el capitalismo lo hace asumiendo una forma estatal.

En el capitalismo actual, el plano social (biopolítico) y el estatal (político) cuentan con una ‘interfase’ que los conecta: las instituciones representativas, los partidos, las elecciones, etc. A través de estos mecanismos (lo que suele llamarse ‘la democracia’) el sistema garantiza un mínimo de legitimidad para que la gestión global de lo social pueda realizarse. En otras palabras, es la interfase ‘eleccionaria’ la que asegura que la sociedad en general acepte que haya un cuerpo especial de autoridades que decidan sobre los demás. Pero se trata de una interfase *heterónoma*, porque crea esa legitimidad no en función del todo cooperante (la sociedad), sino en beneficio de sus clases dominantes. La interfase heterónoma canaliza la energía política de la sociedad de modo de impedir su auto-determinación.

Sostendré que la nueva generación de movimientos emancipatorios que está emergiendo desde hace algunos años viene haciendo formidables avances en el terreno *biopolítico*, pero encuentra dificultades para pasar de ese plano al *político*. Existen innumerables movimientos territoriales y colectivos de toda clase en todo el mundo que vienen poniendo en práctica formas de organización y de lucha que desafían los principios que rigen la vida social capitalista. La ‘biopolítica’ de estos movimientos *crea* –aunque sea en el ámbito local y hasta ahora en pequeña escala– relaciones humanas de nuevo tipo, horizontales, colectivistas, solidarias, no-mercantiles, autónomas, al mismo tiempo que lucha por *destruir* el capitalismo. Pero no hemos encontrado hasta ahora una estrategia política que nos permita trasladar estos valores y formas de vida al terreno de la gestión global de lo social, cosa indispensable para poder generar cambios más sólidos, profundos y permanentes en la sociedad toda. En otras palabras, nos falta desarrollar una interfase de nuevo tipo, una interfase autónoma que nos permita articular formas de cooperación política de gran escala, y que conecte nuestros movimientos, nuestros colectivos y nuestras luchas con el plano de la gestión global de lo social. Hemos rechazado correctamente la interfase que nos proponía la izquierda tradicional –los partidos (sean electorales o de vanguardia) y los líderes iluminados–, por comprender que se trataba de una interfase *heterónoma*. Para decirlo de otro modo, era una interfase que, en lugar de colonizar el plano político con *nuestros* valores y formas de vida

emancipatorios, funcionaba colonizándonos a nosotros con aquellos de las élites y de la clase dominante. Pero nos falta todavía pensar, explorar y diseñar una interfase autónoma: sin resolver esta cuestión, temo que nuestros movimientos no lograrán establecer lazos más amplios con la sociedad toda y permanecerán en estado de permanente vulnerabilidad frente al poder. La estrategia de la Sexta Declaración zapatista lleva la promesa de avances importantes en este sentido.

* * *

Segunda parte: La interfase autónoma como institución de nuevo tipo

¿En qué consistiría una interfase *autónoma*? ¿Qué nueva forma de organización política, diferente de los partidos, nos permitiría articular a gran escala la cooperación de vastos sectores del movimiento emancipatorio? ¿Cómo hacer para que tenga la efectividad necesaria como para hacerse cargo de la gestión global de lo social y, así, pueda convertirse en un instrumento estratégico para la superación del Estado y del mercado? Son éstas preguntas que el propio movimiento social ya se está haciendo intuitivamente, y que sólo él podrá resolver. Lo que sigue son algunas ideas para pensar colectivamente la cuestión. Comencemos con algunos principios generales.

Tesis 1:

Sobre la necesidad de una ética de la igualdad

Ya que no pueden pensarse normas e instituciones para seres abstractos, sin tener en cuenta sus costumbres y valores (es decir, su cultura específica), comencemos con una tesis sobre la nueva cultura emancipatoria.

Una de las grandes tragedias de la tradición de izquierda fue (y sigue siendo) su rechazo a pensar la dimensión ética de las luchas emancipatorias. En general, tanto en sus teorías como implícitamente en sus prácticas, la actitud típicamente de izquierda reduce el problema de la ética –es decir, la cuestión de los principios que deben orientar las buenas acciones, distinguiéndolas de las malas– a un problema meramente epistemológico. En otras palabras, las acciones políticas se consideran

implícitamente ‘buenas’ si se corresponden con lo que indica una ‘verdad’ conocida previamente. Lo éticamente bueno/malo se reduce así a la ‘línea’ correcta/incorrecta. Así, la cultura de izquierda rechaza implícitamente toda ética de cuidado del otro (me refiero al otro *concreto*, el prójimo), reemplazándola por el compromiso con una verdad derivada de una ideología que afirma defender a un otro *abstracto* (la humanidad). Los efectos de esta ausencia de ética se observan constantemente en las prácticas: militantes abnegados y de buen corazón con frecuencia se permiten, en nombre de su ‘verdad’, acciones manipulativas y faltas de respeto que resultan inaceptables para cualquier persona común (que, como consecuencia, prefiere mantenerse lo más lejos posible de aquellos militantes). Implícitamente, se trata de una postura elitista que dificulta la cooperación entre iguales. Alguien que se reclame poseedor de la verdad no malgastará su tiempo en escuchar a los demás ni estará dispuesto a negociar consensos. Una política emancipatoria, en consecuencia, debe estar firmemente asentada en una ética radical de la igualdad y de responsabilidad frente al (y cuidado del) otro *concreto*. En este plano, para crear, difundir y hacer carne una ética emancipatoria, queda una enorme tarea por hacer. Muchos movimientos, sin embargo, ya están recorriendo ese camino: una inversión de la relación entre ética y verdad similar a la que aquí proponemos es la que expresa el eslogan zapatista “caminar al paso del más lento”.

Tesis 2:

La horizontalidad requiere instituciones

Un problema fundamental que bloquea el desarrollo de nuevas formas organizativas reside en dos creencias erróneas: 1) que las estructuras organizativas y las normas más o menos firmes de algún modo atentan contra la horizontalidad y el carácter ‘abierto’ de las organizaciones, y 2) que cualquier división del trabajo, especialización y delegación de funciones atenta contra la horizontalidad y/o la autonomía. Los movimientos con vocación horizontal en Argentina y en otros sitios ya hace tiempo se cuestionan tales creencias.

Cualquiera que haya participado en alguna organización de tipo horizontal, incluso pequeña, sabe que, en ausencia de mecanismos que protejan la pluralidad y fomenten la participación en pie de igualdad, la

‘horizontalidad’ pronto se convierte en un terreno en el que predominan los más fuertes o mejor preparados. También sabe lo frustrantes y de alcances limitados que pueden ser las estructuras asamblearias en las que *todos* están forzados a tomar siempre *todas* las decisiones –desde la estrategia más general, hasta el cambio de un enchufe. La ‘tiranía de la falta de estructura’, como la llamó hace tiempo una feminista norteamericana, desgasta nuestras organizaciones, subvierte sus principios, y las hace ineficaces.

Este problema se hace evidente toda vez que un colectivo o movimiento adquiere una escala mayor. Mientras lo integren pocas personas –digamos, menos de 200 o 300– el problema de la división de tareas y la asignación de roles que implican algún grado de ‘representación’ se resuelve por mecanismos personales e informales. Alguna gente comienza espontáneamente a desempeñar esas funciones, y el colectivo lo alienta y permite tácitamente porque es necesario. Como esa asignación de tareas no es electiva ni explícitamente acordada, con frecuencia el colectivo encuentra difícil controlar a quienes las desempeñan, y asegurar que no acumulen experiencia, contactos, credibilidad, en suma, *poder*, a costa de los demás. Las tensiones que de ello derivan suelen aparecer como cuestiones personales que, sin embargo, entorpecen, debilitan y con frecuencia destruyen el colectivo. Por otra parte, cuando el tamaño del grupo supera la escala del contacto cara a cara y del conocimiento personal entre todos los miembros, la ausencia de reglas impersonales de funcionamiento, de formas acordadas (y controladas) de delegación y de división de tareas, limita seriamente el trabajo colectivo.

A diferencia de lo que suele pensarse, las organizaciones horizontales y autónomas necesitan *mucho más* de las ‘instituciones’ que las organizaciones jerárquicas. Éstas siempre pueden contar, en última instancia, con la voluntad del líder para resolver conflictos, asignar tareas, etc. Por ello, y para pasar del plano biopolítico al político, los movimientos y colectivos autónomos necesitan desarrollar *instituciones de nuevo tipo*. Por ‘instituciones’ no refiero a jerarquías burocráticas, sino simplemente a un conjunto de acuerdos respecto a pautas de funcionamiento, formulados como reglas explícitas, y dotados de las estructuras organizacionales que garanticen su efectivo funcionamiento. Esto incluye:

- a) Una división del trabajo razonable, indispensable para potenciar la escala de la cooperación. Si todos son responsables de todo al mis-

mo tiempo, nadie resulta responsable de nada. La división de tareas también lleva implícita una división clara entre tipos de decisiones que tomarán individuos o grupos de trabajo (aunque siempre ‘fiscalizables’ por los demás), y otras que tomará el colectivo en su conjunto. Esta división del trabajo, sin embargo, debe estar fundada en los valores del movimiento: las tareas y responsabilidades deben repartirse de modo tal que no resulte –como sucede en los partidos políticos– que algunos acumulen siempre las tareas calificadas y enriquecedoras (tomar decisiones, hablar en público, etc.), mientras que otros sólo desempeñan funciones tediosas y repetitivas (hacer pintadas o vender el periódico). Existen diversas formas para garantizar que esto no suceda, desde esquemas de tareas rotativas, hasta la asignación de un balance de tareas para cada uno, de modo que todos siempre desempeñen al mismo tiempo un poco de tareas enriquecedoras y otro poco de rutinarias.

- b) Formas atenuadas de representación y delegación. La crítica justa a los representantes que terminan ‘sustituyendo’ al representado nos ha llevado, en algunos casos, a rechazar la representación *toda* en favor de supuestas prácticas de democracia directa. Sin embargo, la creencia en que se pueda organizar cooperación y acción colectiva a gran escala sin apelar a *ninguna* forma de delegación no es otra cosa que pensamiento ‘mágico’.

No siempre es útil o posible que nadie en particular actúe como vocero del grupo, o que todos tomen una decisión de extrema urgencia, u ocupen un puesto en una mesa de negociaciones, etc. El problema de la representación no es que *haya* representantes, sino que éstos se conviertan en *un grupo especial* permanente, que se distinga y separe del colectivo. Una institución de nuevo tipo debe incluir acuerdos previos acerca de quiénes desempeñarán funciones de voceros, delegados o representantes en diversos ámbitos o situaciones, y a partir de qué mecanismos democráticos y transparentes serán designados. Pero también deben existir reglas claras que limiten las posibilidades de que los favorecidos en un momento se transformen en ‘dirigentes profesionales’, fijos, con una capacidad de afectar las decisiones del conjunto mayor que la de los demás. Nuevamente en este caso, existe una gama de recursos organizacionales para garantizar esta cuestión, desde los cargos rotativos o por sorteo, hasta la limitación temporal del desempeño de una función,

etc. Por lo demás, debe desarrollarse al máximo la capacidad de organizar procesos colectivos de toma de decisión para los asuntos importantes. En este sentido, una institución de nuevo tipo debe avanzar hacia el reemplazo del modelo del líder o dirigente –típico de los partidos– al del ‘facilitador’, capaz de utilizar sus saberes y habilidades no para tomar decisiones por los demás, sino para colaborar con la organización de procesos colectivos de deliberación.

- c) Una demarcación clara de los derechos que corresponden a los individuos y a las minorías, de aquellos que corresponden al colectivo o a la mayoría. La creencia según la cual una organización colectiva debe absorber o negar la individualidad de sus miembros (o, dicho de otro modo, que cada persona debe ‘disolverse’ como individuo para entrar a un colectivo) es no sólo autoritaria, sino poco realista. En cualquier forma de cooperación social subsiste una tensión ineliminable entre los deseos y necesidades de la persona –o de un grupo minoritario de personas– y aquellos del colectivo. Una organización de nuevo tipo no puede funcionar imaginando que esta tensión no existe, ni pretendiendo suprimirla. De lo que se trata es de acordar colectivamente qué espacios de derecho y atribuciones permanecerán en la esfera individual o minoritaria (por ejemplo, poder expresar públicamente una disidencia sin temor a ser expulsado, o abstenerse de participar en una acción colectiva que genere conflictos éticos), y cuáles serán patrimonio exclusivo del colectivo.
- d) Un procedimiento justo y transparente de manejo de conflictos. En cualquier organización surgen inevitablemente conflictos, tanto de intereses y opiniones políticas, como simplemente personales. Al no ser reconocidos como legítimos, el mal manejo de estos conflictos es una de los motivos que más afectan la continuidad de la cooperación entre los movimientos emancipatorios. Es fundamental que una organización de nuevo tipo cuente con reglas claras para garantizar un tratamiento lo más justo posible para las partes de cualquier conflicto. También aquí hay un largo acervo de experiencias que pueden aprovecharse: técnicas de mediación, formas de ‘división de poderes’ de modo tal que ninguna parte en conflicto sea ‘juez y parte’ al mismo tiempo, etc.

Tesis 3:

Una organización política que ‘imite’ las formas biopolíticas

Las formas políticas de organización, en el sentido en el que las hemos definido en este ensayo, suelen establecer una relación ‘mimética’ con las formas biopolíticas. En otras palabras, cristalizan mecanismos institucionales y normativos que copian o ‘imitan’ ciertas formas que son inmanentes a la auto-organización social. Esto, sin embargo, no significa que sean neutrales: por el contrario, su variable forma específica puede direccionar la cooperación social en un sentido que, o bien refuerza las relaciones heterónomas (*poder-sobre*), o bien lo hace en favor de otras autónomas (un *poder-hacer* emancipado). El andamiaje político-institucional del capitalismo es un buen ejemplo de esto.

La estructura política de los inicios del Estado capitalista –la época de los Estados absolutistas– ‘imitaba’ casi perfectamente la forma piramidal típica de las relaciones puramente heterónomas: una relación vertical de mando-obediencia. No casualmente, la estructura piramidal de los Estados (y luego también la de las escuelas, hospitales, empresas, etc.) ‘copiaba’ la jerarquía piramidal de mando de los ejércitos, que a su vez había solidificado en una jerarquía de ‘grados’ militares un diferencial primordial de poder entre los antiguos guerreros del medioevo. Así, el poder de mando estaba centralizado y concentrado en la cima de la pirámide –el rey–, que comandaba una estructura piramidal de funcionarios que paulatinamente dejaron de ser de origen noble. En ocasiones, sin embargo, el rey seguía compartiendo alguna atribución política con el consejo o ‘parlamento’ que representaba a su clase dominante, la aristocracia terrateniente/mercantil/guerrera.

Por motivos que no podemos explicar aquí –pero que tienen que ver tanto con las propias necesidades del capitalismo como con la presión de las clases subalternas– esa estructura estatal primera fue evolucionando hasta adquirir la forma institucional que hoy conocemos. Así, la estructura piramidal básica fue incorporando otros dispositivos institucionales que ‘imitaban’, al menos parcialmente, *otras* formas de cooperación no-jerárquicas presentes en el cuerpo social. Los parlamentos, ahora ‘democráticos’, permitieron así incorporar una mayor pluralidad de voces e intereses políticos en un dispositivo deliberativo que, si bien ‘imitaba’ las formas asamblearias propias de la democracia verdadera, estaba cuidadosamente controlado por un marco institucio-

nal que limitaba sus alcances. Otro ejemplo: el sistema de selección de los funcionarios a través de elecciones competitivas ‘democráticas’ entre partidos permitió canalizar los impulsos de auto-organización política y el natural agrupamiento de afinidades en una nueva estructura jerárquica que los conectaba así con la pirámide estatal primordial. Más recientemente, para recuperar legitimidad, algunos Estados han incluso establecido mecanismos a través de los cuales se abre parcialmente la toma de decisiones políticas –siempre de poca importancia– a colectivos auto-organizados que *no pertenecen* al aparato estatal, incluso si son de tipo horizontal (asociaciones vecinales, cooperativas, ONGs, movimientos sociales, etc.). Los experimentos de presupuesto participativo son un buen ejemplo. Lo que importa para nuestros propósitos es que todo el andamiaje institucional del Estado capitalista combina formas jerárquicas (piramidales) y formas no-jerárquicas (deliberativas u horizontales) de modo tal de poner la energía de cooperación social en un marco jerárquico y heterónimo. Así, incluso bajo el capitalismo las formas no-jerárquicas y autónomas resultan indispensables para organizar la energía social; sin embargo, rodeadas por un marco institucional piramidal y sobredeterminadas por el poder, son utilizadas para canalizar esa energía en favor de una política heterónoma. Tras toda la parafernalia pseudo-participativa, el Estado sigue siendo ante todo aquella vieja pirámide de la época absolutista.

La sociedad emancipada del futuro seguramente invertirá la relación actual entre formas jerárquicas y horizontales, de modo tal que aquellas, de ser necesarias, estarán incluidas en un diseño político-institucional que las ponga al servicio de éstas. Existen autores que vienen desarrollando un importante trabajo de imaginación de instituciones de nuevo tipo tanto para reemplazar al Estado (por ejemplo Stephen Shalom, en www.zmag.org/shalompol.htm) como al mercado (por ejemplo Michael Albert, en su libro *Parecon* y en www.lavaca.org/notas/nota379.shtml, www.parecon.org). Lo que me interesa aquí es pensar, en función de *una estrategia para el presente*, cómo crear una nueva forma de organización política que pueda funcionar como ‘interfase autónoma’ en el sentido explicado más arriba.

La hipótesis principal en este punto es que un diseño institucional de nuevo tipo podría desarrollarse ‘imitando’ las formas biopolíticas que nuestros movimientos *ya vienen* explorando. En otras palabras, el trabajo colectivo de diseño institucional –que seguramente llevará muchos

años de ensayo y error— puede orientarse identificando aquellas encrucijadas en las que la auto-organización autónoma florece y se expande, y aquellas otras en las que cae víctima de sus propias tendencias jerárquicas y heterónomas, para instituir dispositivos políticos que se apoyen en (y potencien a) aquellas, a la vez que sorteen, limiten o eliminen a éstas. Se trata de pensar un dispositivo organizacional que, en lugar de contener, parasitar o reprimir al movimiento social, se ocupe de facilitararlo, de protegerlo, y de dotarlo de herramientas más efectivas a la hora de organizar la cooperación entre iguales a gran escala. Se trata, asimismo, de pensar una organización de nuevo tipo que pueda hacerse cargo de la gestión global de lo social.

Nuestras nuevas organizaciones políticas podrían pensarse como una ‘imitación’ del funcionamiento de las redes biopolíticas cooperantes (es decir, de la forma primordial que se opone a la de la pirámide del poder). Permítanme explicarme. Desde hace algunos años, científicos del campo de las ciencias naturales y de las ciencias de la información vienen desarrollando las llamadas ‘Teorías de la complejidad’, que, entre otras cosas, permiten entender un fenómeno llamado ‘emergencia’. Emergencia refiere a un conjunto de acciones autónomas de múltiples agentes en el plano local que generan una pauta de comportamiento global o general que nadie planea ni dirige, y que sin embargo es perfectamente racional y efectiva. Cada agente local sigue sus propias reglas, pero en la interacción con otros agentes locales, con los que se contacta en red, emergen patrones de acción colectiva que pueden aprender, evolucionar y adaptarse efectivamente al medio sin que nadie las controle o dirija, y de formas inesperadas. Las redes ‘hacen cosas’ colectivamente, sin que nadie esté allí gritando órdenes. Procesos de ‘emergencia’ se observan en una variedad de fenómenos naturales, desde el comportamiento de algunos tipos de hongos hasta el vuelo de las bandadas de pájaros. También se han observado en la vida social, desde los patrones de crecimiento de las ciudades, hasta el ejemplo de los ejemplos: Internet.

El ejemplo de las redes y el fenómeno de emergencia fue inmediatamente utilizado como analogía para pensar la acción política de aspiraciones no jerárquicas. Muchos tendimos a considerar las estructuras en red y sus comportamientos en el nivel biopolítico como un ‘modelo’ suficiente para pensar y organizar una nueva estrategia emancipatoria. Las redes parecían ofrecer un modelo no-jerárquico ni centralizado, flexible, de cooperación no-competitiva. Como parte de los debates den-

tro del movimiento emancipatorio, muchos apostamos a la idea de las ‘redes laxas’, y nos opusimos a cualquier intento de reencauzar las redes dentro de formas jerárquicas. La esperanza entonces era que la propia vida de la red, librada a su desarrollo espontáneo, instituiría un mundo emancipado (o, al menos, zonas de autonomía más o menos extensas).

La experiencia acumulada en los últimos tiempos parece indicar que, en esa esperanza, pecábamos de ingenuidad. Quisiera argumentar que las estructuras en red efectivamente proveen un ‘modelo’ indispensable para describir la ‘vida cotidiana’ –si se me permite la imagen– del movimiento en su plano social general (biopolítico). Pero el pasaje al plano político, sobre cuya irreductibilidad argumentábamos más arriba, requiere pensar y desarrollar *instituciones de nuevo tipo* que potencien y protejan los fenómenos de emergencia y auto-organización. Son tales instituciones las que pueden pensarse según la hipótesis de la ‘imitación’ de la forma red.

Para intentar clarificar este concepto, tomemos el ejemplo de Internet. El marco técnico y la estructura reticular de Internet han ofrecido inesperadas oportunidades para la expansión de la cooperación social espontánea en escalas nunca antes alcanzadas. La existencia de extensas ‘comunidades inteligentes’ de desarrollo espontáneo, no jerárquico ni centralizado, en las que se borran las distinciones entre emisores y receptores, ha sido ampliamente documentada en la red de redes. Y sin embargo, el propio funcionamiento de Internet genera también tendencias hacia la concentración de la información y los intercambios. No me refiero aquí a las varias formas en que los Estados y las corporaciones todavía controlan aspectos importantes del funcionamiento técnico de la red, sino a fenómenos de surgimiento de ‘lugares de poder’ que son inmanentes al propio ciberespacio. En el esquema de red abierta, cualquier punto de la red puede conectarse libre e inmediatamente con cualquier otro. Y sin embargo, casi todos nosotros utilizamos portales y motores de búsqueda como Google, que a la vez facilitan la conectividad –y con ello expanden las posibilidades de cooperación y el *poder-hacer*– y centralizan los flujos. Portales como Google tienen así un papel ambivalente: si bien, en cierto sentido, ‘parasitan’ la red, son también parte fundamental de la arquitectura de Internet. Por ahora, los efectos de esta concentración de flujos en el sentido de un ejercicio de *poder-sobre* por parte de Google son poco perceptibles. Aunque corporativo, el servicio tiene pocas restricciones y es gratuito. Pero potencialmente esa

concentración fácilmente puede traducirse –y ya se está traduciendo– en una jerarquización de los contactos en la red. Valgan como ejemplo los recientes acuerdos de Google y Yahoo con el gobierno Chino para controlar y censurar los accesos de los cibernautas de ese país. Por otro lado, desde hace tiempo es posible pagar a Google para aparecer en lugares prominentes en las búsquedas, cosa que restringe la conectividad con nodos que no puedan o quieran pagar.

¿Qué hacer con una institución como Google (y Yahoo, etc.)? Nos sirven para hallarnos entre nosotros, pero el propio uso que nosotros le damos pone en manos corporativas resortes de poder que se vuelven en nuestra contra. ¿Qué hacer? Respondo con una humorada. La estrategia de la izquierda tradicional indicaría que el Partido debe ‘tomar Google’: desplazar a sus dueños, eliminar Yahoo y cualquier otra competencia corporativa, y ‘poner Google al servicio de la clase obrera’. Pero las consecuencias autoritarias y la ineficacia de esta estrategia son bien conocidas. Por otro lado, una estrategia libertaria ingenua podría ser destruir Google, Yahoo, etc. e impedir luego el surgimiento de cualquier nodo que concentrara (incluso en pequeña escala) los flujos de información. Pero el resultado de esto sería el virtual derrumbamiento de Internet y de las experiencias de cooperación que la red permite. Todos podríamos *en teoría* comunicarnos con todos, pero en la práctica sería enormemente difícil hallarnos entre nosotros. En ausencia de opciones mejores, y ante el colapso de la cooperación social, todos terminaríamos arrojándonos en brazos del primer proto-empresario que nos ofreciera un nuevo Google...

¿Cómo operaría en este ejemplo (confesadamente tonto) la estrategia de una política autónoma como la que venimos persiguiendo? Lo haría identificando las encrucijadas de la red de cooperación que Internet articula, y los lugares de poder y de centralización que (como Google) esa misma red produce. Identificadas las tendencias inmanentes que pudieran dar lugar al surgimiento de formas de *poder-sobre*, la estrategia de una política autónoma sería la de generar una alternativa organizativa que permita realizar eficazmente las funciones que Google desempeña en favor del *poder-hacer*, poniendo cualquier concentración de flujos que fuere necesaria dentro de un marco institucional que garantice que esa concentración no subvierta los valores emancipatorios que la ‘vida cotidiana’ (biopolítica) de la red de redes promete. Se trata de pensar y desarrollar un diseño político-institucional (que por ello trasciende las posibilidades espontáneas o ‘biopolíticas’ de los nodos de la propia red) que

proteja la red de las tendencias centralizadoras/jerarquizantes. Pero una estrategia autónoma no protege a la red de esas tendencias negándolas, sino reconociéndolas y asignándoles un lugar subordinado dentro de un andamiaje institucional ‘inteligente’, de modo que podamos mantenerlas bajo control. La tesis de la ‘imitación’ de la forma biopolítica reticular refiere precisamente a tal forma de operación institucional ‘inteligente’.

Imaginando un modelo organizativo de nuevo tipo

Cambiando lo que haya que cambiar, el ejemplo de los problemas de Internet puede trasladarse al del movimiento emancipatorio en su conjunto. Existe hoy, aunque incipiente, una red laxa de movimientos sociales conectada a nivel global. También existen dentro de esta red, como parte de su funcionamiento inmanente, lugares de centralización y de poder que desempeñan un papel ambivalente, comparable al de Google. El Foro Social Mundial, las iniciativas ‘Intergalácticas’ de los zapatistas, algunas ONGs, e incluso algún gobierno nacional han colaborado para expandir la conectividad de la red y, con ella, las posibilidades de ampliar su capacidad cooperante. Pero, por su propia concentración de los flujos, estos polos de atracción son también potencialmente peligrosos para la red, ya que pueden convertirse en la vía de ingreso de una política heterónoma.

¿Cómo plantear una estrategia de política autónoma en este contexto? ¿Quién lo haría, y cómo? La hipótesis de la ‘interfase autónoma’ es un intento de pensar las condiciones generales que hagan posible responder esa pregunta. Va de suyo que cualquier estrategia debe desarrollarse en y para situaciones concretas. Lo que sigue no pretende ser una receta ni un modelo, sino sólo un ejercicio imaginativo destinado a expandir nuestros horizontes de búsqueda.

Hemos dicho que una organización de nuevo tipo que pueda convertirse en una interfase autónoma debería a la vez tener un diseño anticipatorio (es decir, estar de acuerdo con nuestros valores fundamentales) y poseer la capacidad de ‘colonizar’ las estructuras jerárquicas existentes para –según convenga– neutralizarlas, reemplazarlas por otras, o ponerlas a funcionar en un marco político-institucional nuevo, de modo que habilite un camino hacia la vida emancipada. En términos prácticos, ambos imperativos suponen que lo fundamental de una organización de

nuevo tipo sería su capacidad de articular formas de cooperación social no-opresivas, sólidas y de gran escala.

Aunque pueda sonar novedoso, la tradición de luchas emancipatorias ha ensayado en el pasado la creación de formas similares a la interfase autónoma de la que venimos hablando. El ejemplo más desarrollado y famoso fue el de los soviets durante las revoluciones rusas de 1905 y 1917. Como creación autónoma de los trabajadores, los soviets surgieron en principio como órganos de coordinación de la lucha. En el curso de las revoluciones, y sin proponérselo de antemano, los soviets desempeñaron al mismo tiempo funciones de ‘doble poder’ o, para decirlo en los términos que hemos empleado en este ensayo, de ‘gestión global de lo social’. Los soviets estaban conformados por ‘diputados’ enviados por cada grupo en lucha, en un número que variaba de acuerdo a su tamaño. Ofrecieron así un ámbito abierto y múltiple de encuentro y deliberación horizontal para diversos sectores sociales –soldados, campesinos, obreros, minorías nacionales–, y diversas posturas políticas; a diferencia de las organizaciones partidarias existentes entonces, que exigían a sus miembros pertenencia exclusiva y hacían política en competencia unas con otras, el soviet era un ámbito de cooperación abierto a todos. A la vez, los soviets se ocuparon de organizar cuestiones tales como el abastecimiento en las ciudades, el sistema de transportes, la defensa en la guerra, etc. Su prestigio derivaba de ambos aspectos: de su ‘representatividad’ de los múltiples sectores en lucha y su carácter prefigurativo, y de su capacidad de ofrecer una alternativa real de gestión.

La estrategia de la interfase soviética frente al poder estatal fue variando durante la revolución de 1917: durante la fase de ‘colaboración’ cooperaron críticamente con el Gobierno Provisional, presionándolo desde afuera; en la fase de ‘coalición’, los soviets decidieron designar ellos mismos algunos de los ministros de ese gobierno; en Octubre finalmente optaron por deshacerse directamente del Estado anterior y designar un gobierno ‘de comisarios del pueblo’ propio. Durante ese proceso la dinámica de auto-organización soviética había ido multiplicándose (de forma no competitiva, a diferencia de los partidos) con la creación de cientos de soviets en todo el país que confluían en el Congreso Panruso de los Soviets, órgano depositario de la mayor legitimidad revolucionaria.

Cierto, la experiencia de los soviets se vio muy pronto frustrada. El gobierno designado por ellos pronto terminó, paradójicamente, vacian-

do de contenido a los propios soviets e instaurando una dictadura de partido único. No es éste el lugar de examinar los motivos de ese fracaso. Valga sugerir, sin embargo, que además de la responsabilidad central de los bolcheviques por haber ahogado a sangre y fuego la democracia en los soviets, quizás haya sido la propia institucionalidad marcadamente 'delegativa' de éstos la que haya facilitado el proceso. En efecto, la particular estructura institucional soviética descansaba en representantes delegados que, a su vez, elegían un Comité Ejecutivo de menos miembros que, en la práctica, concentraba mucho del conocimiento y la autoridad para tomar las decisiones más importantes. Quizás haya sido a través de esa distancia respecto de sus representados que se coló una nueva forma de *poder-sobre*. Quizás haya colaborado también la ausencia de una ética de la igualdad.

Como quiera que haya sido, lo que nos importa aquí es el ejemplo histórico de una interfase autónoma, capaz tanto de articular la cooperación entre movimientos en lucha, como de hacerse cargo de la gestión global de lo social; su itinerario puede indicarnos posibilidades y peligros para la política emancipatoria del presente. Enseñanzas similares podrían extraerse también de la experiencia de los zapatistas (en particular de su invención de las Juntas del Buen Gobierno).

¿Cómo podríamos imaginar una interfase para los tiempos actuales? Imaginemos una organización diseñada, como el soviets, para ser un *espacio abierto*, es decir, que acepte a todos quienes quieran participar (dentro de ciertos criterios, por supuesto) y que su propósito sea el de proporcionar una arena deliberativa. En otras palabras, una organización que no defina de antemano qué hacer, sino que ofrezca a sus miembros el espacio donde decidirlo colectivamente. Imaginemos que esta organización surge definiéndose de manera amplia como un espacio de coordinación de luchas anticapitalistas, antirracistas, anti-patriarcales y antisexistas; llamémosle 'Asamblea del Movimiento Social' (AMS).

La AMS está conformada por un vocero por cada colectivo aceptado como miembro (los individuos que quieran participar deberán agruparse previamente en colectivos). Tal como los soviets, es la propia Asamblea la que decide qué organizaciones acepta como miembros, buscando hacer lugar a la mayor multiplicidad posible de grupos sociales (obremos, mujeres, estudiantes, indígenas, gays, etc.) y tipos de organización (colectivos, sindicatos, ONGs, partidos, movimientos, etc.). A diferencia

del soviet, las organizaciones-miembro más grandes no gozarían de un número mayor de voceros, sino que se asignaría a cada organización una cantidad de ‘votos’ proporcional a su valor para la AMS. Por ejemplo, el vocero de un pequeño colectivo de arte político podría tener derecho a dos votos, mientras que el de un gran sindicato de obreros metalúrgicos podría tener derecho a 200. La asignación de ‘capacidad de voto’ estaría en función de una serie de criterios pre-establecidos, decididos colectivamente, que podría así reconocer las diferencias de tamaño, antigüedad, aporte a la lucha, valor estratégico, etc., de cada grupo, según una ecuación que también garantice que ningún grupo tenga una capacidad de votos tal que le permita condicionar unilateralmente las decisiones. La AMS intentaría trabajar por consenso, o al menos estableciendo la necesidad de mayorías calificadas para tomar ciertas decisiones importantes. En el caso en que hubiera que votar alguna decisión en particular, cada organización-miembro podría decidir de qué manera utilizar su capacidad de voto. Así, el sindicato podría usar todos sus 200 votos en favor de la postura de, digamos, llamar a una acción directa contra el gobierno; pero también, en caso de estar internamente dividido, podría optar por representar la postura de su minoría, de modo que, por ejemplo, 120 votos podrían ir en favor de la acción directa, y 80 en contra. De esa manera, la forma de funcionamiento de la AMS no estaría estimulando la homogeneización forzada de las posturas y el divisionismo de cada organización-miembro.

Formalmente, las decisiones importantes dentro de la AMS permanecerían en manos de cada organización-miembro. Ellas mismas establecerían la modalidad de su relación con sus propios voceros –algunas preferirían delegarles su capacidad de decisión, otras no. En cualquier caso, la AMS pondría en funcionamiento mecanismos de toma de decisiones que permitan que cada organización tenga la oportunidad de debatir internamente los temas importantes y mandar luego expresamente a sus voceros. También, mediante métodos electrónicos, existiría la posibilidad de expresar voz y votos a distancia para aquellas organizaciones que no puedan tener a sus voceros presentes por algún motivo, o para aquellas que lo tengan presente pero quieran, de todos modos, seguir las discusiones y definirse ‘en tiempo real’.

Las decisiones que la AMS tomara no comprometerían la autonomía de cada organización-miembro, las que mantendrían su propia ‘soberanía’ a la hora de definir sus propias luchas y acciones. La AMS no

pretendería tener la representación exclusiva del movimiento social, ni exigiría a sus miembros pertenencia exclusiva. Podría haber más de una organización del estilo de la AMS, y sus miembros podrían eventualmente superponerse sin que esto resultara un problema. Estaría en el interés de todos los miembros cooperar con cualquier otra organización que represente al movimiento social.

La AMS no tendría autoridades en el sentido fuerte, es decir, ‘dirigentes’. Elegiría sí a varios equipos de ‘facilitadores’ para ocuparse de diversas funciones, por ejemplo:

- 1) recibir y evaluar peticiones de nuevas incorporaciones y recomendar a la AMS si aceptarlas o no, y con cuánto derecho a voto;
- 2) mantener debidamente fiscalizado y en funcionamiento el mecanismo de voto a distancia;
- 3) ocuparse de las finanzas;
- 4) desempeñarse como voceros de prensa;
- 5) visitar a otras organizaciones para invitarlas a ingresar a la AMS;
- 6) participar como voceros o representantes en tal o cual espacio político;
- 7) funcionar como moderadores y negociadores en caso de conflictos entre grupos-miembro;
- 8) gestionar los cursos de formación política que la AMS ofrece;
- 9) tomar decisiones tácticas o prácticas en casos de urgencia;
- 10) ejercer un poder parcial de veto para decisiones que contradigan seriamente los principios fundamentales de la AMS;
- 11) ocuparse de motorizar campañas específicas decididas por la AMS (por ejemplo, contra la guerra, contra la violencia contra las mujeres, etc.).
- 12) etcétera.

Los cargos de facilitador podrían tener una duración limitada, y rotar entre las diferentes organizaciones-miembro, para evitar acumulación de poder y las típicas peleas de protagonismo entre dirigentes.

¿Para qué serviría una organización de estas características? Dependiendo del contexto político, podría servir para varios fines. Supongamos un contexto en el que la AMS recién comienza a funcionar, es un grupo relativamente pequeño de organizaciones, con poco impacto social. En ese contexto la AMS podría funcionar como una especie de

‘cooperativa política’, en la que cada grupo aporta algo de sus recursos –contactos, experiencia, conocimientos, dinero, etc.– para fines en común: defenderse de la represión, organizar una manifestación, iniciar una campaña de esclarecimiento contra un tratado de libre comercio, etc. El trabajo en común, por otro lado, contribuiría a fortalecer los vínculos de la red más general de movimientos sociales.

Supongamos ahora un contexto un poco más favorable. Viendo que la AMS efectivamente funciona y permite articular formas de cooperación útiles para todos y en sintonía con los valores emancipatorios, muchas agrupaciones antes renuentes se han integrado. La AMS ha crecido y agrupa ya a un número importante de organizaciones de todo tipo; su voz, por otro lado, ya se ha hecho escuchar en la sociedad en general, y sus mensajes se siguen con cierto interés. En este contexto la ‘cooperativa política’ podría funcionar para movilizar influencia capaz de incidir *directamente* en la política estatal. La AMS podría, por ejemplo, amenazar al gobierno con huelgas y acciones callejeras si se firma el tratado de libre comercio. Podría también, si lo creyera conveniente, llamar a un boicot electoral en las próximas elecciones. O, alternativamente, podría decidir que es conveniente, estratégicamente hablando, participar en las elecciones legislativas presentando candidatos propios. Fiel a sus principios, esos candidatos serían sólo ‘voceros’ de la AMS, sin derecho a actuar por iniciativa individual, y sin derecho a ser reelectos luego de su período. En caso de resultar electos senadores o diputados, se limitarían a llevar la voz y el voto decididos por la AMS. En este caso, la ‘cooperativa política’ serviría para agrupar fuerzas con fines electorales, y para distribuir luego las ‘ganancias’ obtenidas (es decir, la incidencia en la política estatal) entre todas las organizaciones-miembro. Como los candidatos se presentaron a elecciones no como individuos sino como voceros del colectivo, la ‘acumulación’ política sería en favor de la AMS en su conjunto. Al ver la capacidad de cooperación así desplegada, y los controles que la AMS establece para que sus candidatos no se transformen en una casta de políticos profesionales, crecería el prestigio de la organización a ojos de la sociedad toda.

Supongamos un contexto todavía más favorable. La AMS ya tiene una larga experiencia de trabajo en común. Ha ampliado a varios miles el número de sus organizaciones-miembro. Ha perfeccionado sus procedimientos de toma de decisiones, de negociación de consensos y de división de tareas. Ha contribuido a difundir una nueva ética militante.

Tiene un aceitado mecanismo para resolver conflictos, y un eficaz sistema de controles para evitar que un individuo o grupo acumule poder a costa de todos. Sus discusiones y posturas políticas se escuchan con gran atención en la sociedad toda. La estrategia de boicot electoral ha dado sus frutos, y el gobierno y los partidos políticos pierden rápidamente credibilidad. O, alternativamente, la estrategia de ‘colonizar’ partes del Estado con gente propia ha dado resultado, y vastas secciones del Poder Legislativo y algunas del Ejecutivo están bajo control de la AMS. En cualquier caso, los mecanismos del Estado han perdido legitimidad, y un poderoso movimiento social presiona por cambios radicales: por todas partes hay desobediencia, huelgas, acción directa. En este caso, la ‘cooperativa política’ podría servir para preparar el siguiente paso estratégico, proponiéndose como alternativa (por lo menos transicional) de gestión global de lo social. La estrategia a seguir puede variar: la AMS podría continuar ‘colonizando’ los mecanismos electorales que ofrece el sistema, y tomando paulatinamente en sus manos más y más resortes de gestión. O podría, alternativamente, promover una estrategia insurreccional. O una combinación de ambas.

Claro, esto se trata tan sólo de un ejercicio imaginativo destinado solamente a ejemplificar cómo podría funcionar una interfase autónoma. En este caso hipotético, la AMS habría funcionado a la vez como institución capaz de organizar la cooperación de las voluntades emancipatorias, y como institución capaz de hacerse cargo de la gestión global de lo social *aquí y ahora*. Su estrategia consistió, primero, en desarrollar una institucionalidad que ‘imita’ las formas múltiples en que se estructuran las redes cooperantes (un espacio abierto y múltiple, aunque políticamente reglado) y su carácter prefigurativo (un espacio horizontal y autónomo que expande el *poder-hacer* sin concentrar *poder-sobre*). En segundo lugar, desarrolló una estrategia ‘inteligente’ de lectura de la configuración de los lazos de cooperación presentes en la sociedad actual, identificando las encrucijadas en las que el *poder-sobre* desempeña un papel ambivalente (es decir, aquellas operaciones del Estado que estructuran vínculos en alguna medida útiles o necesarios) para poder así ofrecer una alternativa de gestión superadora (autónoma), y no meramente destructiva. A diferencia de los Partidos –incluyendo los leninistas–, que ‘colonizan’ al movimiento social con las formas de la política heterónoma, la organización de nuevo tipo que llamamos AMS entró en interfase con las estructuras estatales ‘colonizándolas’ con la

lógica de la autonomía, ‘drenando’ su poder en otros casos, o simplemente destruyéndolas cuando hiciera falta.

Naturalmente, esto no pretende ni podría ser el modelo de un engranaje perfecto: la AMS no requiere, para su funcionamiento, estar integrada por seres ‘angelicales’. Por supuesto que se filtrarían luchas de poder en su seno, y que habría conflictos de todo tipo. Por supuesto que una institución tal no resolvería, de una vez y para siempre, la tensión implícita en la distancia entre lo social y lo político. La política emancipatoria seguiría siendo, como lo es hoy, una apuesta trabajosa y sin garantías por intervenir en la ambivalencia intrínseca de la vida social para resolver cada situación en el sentido de la expansión de la autonomía. El beneficio de una institución de nuevo tipo tal sería que esas luchas, conflictos y tensiones estarían a la vez reconocidos y reglados de modo tal de que no destruyan inevitablemente la cooperación. Lo que hicimos fue un mero ejercicio imaginativo, excesivamente simplificado. No se me escapan sus varios flancos débiles (por mencionar sólo uno, el planteamiento estratégico fue pensado sólo para el plano de la política a nivel del Estado-nación, ignorando los condicionantes y oportunidades del plano de la política global). Pero aunque no sea más que un ejercicio imaginativo, espero que pueda contribuir para expandir el horizonte de posibilidades que se abre a la hora de enfrentar la pregunta crucial de la estrategia emancipatoria: *qué hacer*.

Buenos Aires, marzo de 2006.

Las zonas grises de las dominaciones y las autonomías

Raúl Zibechi¹

Tanto los Estados como los movimientos antisistémicos confluyen, y compiten, en los mismos territorios por ganar el apoyo de los sectores populares y, de ese modo, impedir que sus adversarios los adopten como aliados. Las autonomías no son espacios consolidados, inexpugnables para las dominaciones. Todo lo contrario: son espacios-tiempos en disputa, interpenetrados por el otro, de modo que la imagen de una fortaleza asediada no sirve para describir el conflicto real en curso, ya que se trata de territorios gelatinosos, con límites imprecisos, porosos, cambiantes.

Una parte sustancial de las estrategias imperiales, diseñadas tanto por el Pentágono como por el Banco Mundial, apunta a debilitar los espacios autónomos de los de abajo a través de una amplia gama de estrategias. En otros tiempos, los Estados acostumbraban destruir

¹ Raúl Zibechi: periodista uruguayo, analista internacional, miembro del semanario *Brecha* de Uruguay. Columnista de *La Fogata Digital* y del diario mexicano *La Jornada*. Participa como docente e investigador sobre movimientos sociales en la Multiversidad Franciscana de América Latina. Es activo colaborador con organizaciones sociales, barriales y medios de comunicación alternativos. Entre sus publicaciones se encuentran: “Dispersar el poder: los movimientos como poderes antiestatales” (2006), “Genealogía de la revuelta: Argentina” (2003), “La Mirada Horizontal: movimientos sociales y emancipación” (1999); “La revuelta juvenil de los 90, las redes sociales en la gestación de una cultura alternativa” (1997); “Los arroyos cuando bajan, los desafíos del zapatismo” (1995).

los hornos de pan que tenían los obreros en sus viviendas, así como la producción de cerveza en sus domicilios y las huertas familiares, de modo de forzarlos a acudir a las fábricas para que sus únicos medios de subsistencia fueran los salarios. No era una maldad particular de los dominadores, sino el único modo de vencer las resistencias plebeyas a ingresar a esos espacios fabriles (ruidosos, demasiado fríos o demasiado calientes, rígidamente controlados) donde pierden toda noción de tiempo y de autonomía.

Sólo separándolos de sus medios de producción, y en lo posible alejándolos de familias y vecinos, o sea desarraigándolos de sus vidas anteriores, los capitalistas consiguieron conducir a millones de hombres, mujeres y niños a esas terribles cárceles pobladas de máquinas. La historia de la lucha de clases es, también, la del combate por ganar espacios de autonomía, por un lado, y para obturarlos, por otro. Cuando los de abajo consiguen abrir algunas grietas en la dominación, tanto materiales como simbólicas, se sienten en condiciones de lanzar desafíos a los de arriba o, por lo menos, de resistir en mejores condiciones.

Lo anterior ha sido comprendido en toda su importancia por las élites. Por eso aplican políticas especialmente destinadas a neutralizar los espacios-tiempos autónomos de los de abajo. Quiero traer dos ejemplos de cómo se aplican esas técnicas de control de poblaciones en espacios abiertos. La primera procede de una zona rural, el Cauca de Colombia donde habita el pueblo nasa organizado en la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte (ACIN). El segundo caso sucede en poblaciones periféricas de Santiago de Chile, donde los gobiernos democráticos se han propuesto destruir la organización autónoma de los pobladores que consiguieron derrotar a la dictadura de Augusto Pinochet. Confío que este intercambio con militantes organizados puede ser de utilidad para enfrentar los desafíos que atraviesan los movimientos en este período tan complejo.

La cara oculta del Plan Colombia

En algunas raras ocasiones, las clases dominantes dejan ver sus intenciones más profundas, el trasfondo oscuro de sus políticas que, durante la mayor parte del tiempo, camuflan con retórica y declaraciones de buena voluntad. Cuando eso sucede, es porque la crisis de legitimidad

por la que atraviesa la dominación impone acciones y decisiones drásticas que, naturalmente, dejan al descubierto aquellos rasgos que saben ilegítimos (e inaceptables), que en períodos de paz social son cuidadosamente protegidos con los envoltorios al uso ofrecidos por la hipocresía que permite y avala la cultura democrática. El Plan Colombia tiene esa virtud. Muy en particular, la segunda versión del plan titulada “Estrategia de fortalecimiento de la Democracia y el Desarrollo Social 2007-2013”.²

La llamada Doctrina de Acción Integral (DAI), núcleo duro del diseño de la guerra, muestra los principales avances en materia de estrategia realizados por los núcleos más destacados del pensamiento militar que, nos guste o no, siguen siendo las principales usinas de planificación política de las élites globales y, muy en particular, de las estadounidenses. Parece imprescindible, por tanto, tomar muy en serio sus propuestas, puesto que entre los objetivos centrales de quienes se sitúan en la cúspide del sistema-mundo figura “taponar todos los poros de la sociedad por donde emerge la vida en su afán libertario”, con el objetivo de “controlar, disuadir o eliminar cualquier tipo de resistencia” (Ceceña, 2004: 34-35). La *guerra de espectro completo* abarca todas las facetas de la vida, por lo que se trata de una *acción integral* que no deja fuera ningún aspecto de la vida.

Las líneas que siguen son reflexiones basadas en el “Anexo 2. Elementos de la Doctrina de Acción Integral” del citado documento oficial del Departamento Nacional de Planeación. Antes de eso, me parece necesario dejar de lado la consideración, a menudo simplista y siempre simplificada, de que las afirmaciones que allí se vierten son meras hojas de parra que encubren objetivos y estrategias inconfesables. Por el contrario, creo que en sólo dos páginas se sintetizan de modo brillante las ideas que rigen la acción de las élites del mundo.

El primer punto a considerar, es que la DAI es una respuesta seria a las limitaciones de la acción militar como única forma de actuación en el combate a los adversarios del Estado o, si se prefiere, para consolidar la presencia del aparato estatal. En paralelo, se reconoce que el primer paso necesario para instalar el Estado en los territorios que resisten sigue siendo la fuerza armada, que es la que permite despejar el territorio

² Departamento Nacional de Planeación. Dirección de Justicia y Seguridad, Bogotá, febrero de 2007.

de enemigos para ejercer el control estatal, pero con el agregado de que esa acción armada *por sí sola*, es insuficiente. Para los estrategas militares,

[...] es preciso desarrollar herramientas y mecanismos que le permitan al Estado hacer uso combinado e integral de su fuerza legítima y de la acción social, en su objetivo de ir consolidando, progresivamente, el control del territorio nacional (*Ibíd.*: 87).

Por consolidación del control territorial se entiende “el escenario en el que se ejerce plenamente la autoridad del Estado y se permite el libre funcionamiento de todas sus instituciones y agencias” (*Ibíd.*). En este punto, se apela al conocido argumento de Weber de que el núcleo duro del Estado es la burocracia civil y militar. Pero hay un agregado, que a mi modo de ver constituye la clave de la estrategia: el control territorial de la fuerza armada debe permitir “la acción social del Estado”. O sea, y éste es el segundo y decisivo aspecto, no se trata de controlar porque sí, el control no es el objetivo final sino el funcionamiento de las instituciones y, de modo muy particular, aquellas vinculadas a la acción social. Tan importante es esto, que se menciona la “obligatoriedad” de incluir la dimensión social en todas y cada una de las operaciones de las fuerzas militares y policiales.

La DAI opera a través de nueve principios. El primero y más importante es la protección de la población y la satisfacción de sus necesidades básicas. El tercer punto señala que hay total interdependencia entre las acciones militares y sociales, a tal punto que “el fracaso de una impide el éxito de las demás”. Y el cuarto principio agrega que “el esfuerzo militar es secundario al esfuerzo político y social” (*Ibíd.*: 88). Y aquí vale la pena detenerse.

Hasta ahora los estrategas militares pensaban al revés: que la acción político-social, iniciada en las fuerzas armadas de Estados Unidos por impulso de Robert McNamara, complementaba la acción militar. Ahora su pensamiento produjo un giro copernicano, ya que la consideran más importante que la cuestión militar, a tal punto que lo militar se subordina a lo político y lo social. Es fácil detectar en ese viraje una lectura correcta de los fracasos en Vietnam, y más recientemente de las dificultades que enfrentan en Irak y Afganistán. En la nueva versión, el esfuerzo militar ofrece seguridad para “permitir el trabajo de las instituciones de acción social con la población”. Porque, como señala el principio sexto,

“la acción social es la que en definitiva creará las condiciones de estabilidad para la consolidación del control territorial” (*Ibíd.*).

En suma, la acción militar es la que establece, o restablece, el funcionamiento de las instituciones de control y disciplinamiento que garantizan la estabilidad. Pero el control no es el objetivo final, ni siquiera la estabilidad. Son medios para permitir un fin ulterior: la acumulación de capital que redundará en un fortalecimiento de las instituciones, además de acrecentar el propio capital. Los estrategas militares aplican la máxima de Mao Tse Tung de que “el poder nace del fusil”, pero le agregan que el fusil es insuficiente para mantener el poder. Para ello, es necesario que funcionen las instituciones de acción social, todas las agencias que confluyen en los territorios de las periferias para poner en marcha el “combate a la pobreza”.

El octavo principio parece calcado, también, de la acción de los revolucionarios. “Lo local es lo estratégico. Esfuerzos y resultados en lo local tienen un efecto estratégico” (*Ibíd.*). Y en la América Latina de hoy lo local son las periferias urbanas y ciertas áreas rurales donde la presencia estatal es débil, siendo este el tercer punto que me parece necesario destacar. ¿Qué quiere decir, en este contexto, “lo local”?

Por la experiencia que hemos recogido, lo local son las organizaciones sociales de base. En la etapa actual, cuando camadas enteras de la población acuden irregularmente a los tradicionales espacios de disciplinamiento y control (escuela, cuartel, fábrica, hospital...), el trabajo a cielo abierto con la población resulta el modo de control más idóneo, y el único posible, para conseguir los efectos deseados. Sucede que quienes mayor experiencia tienen en ese tipo de trabajo son las organizaciones sociales (ONGs, fundaciones, asociaciones, grupos políticos y sociales, sindicatos) y los movimientos sociales (organizaciones de indígenas, campesinas, barriales y territoriales). Para la estrategia de la *acción integral* el trabajo con estos colectivos es fundamental, por varias razones: tienen gran legitimidad entre la población, cuentan con años de experiencia, conocen por tanto los códigos y las culturas populares e indígenas. El objetivo de cooperar, de modo directo o indirecto con los hacedores de la *acción integral* coloca todos esos saberes, doblemente situados en territorios y clases sociales, al servicio de esa estrategia.

De ahí que la política de “seguridad democrática” del gobierno de Álvaro Uribe, esté empeñada en contar con las más diversas vías de contac-

to y colaboración con el amplio universo de colectivos del abajo. Cuanto más importantes sean y mayor legitimidad tengan, más interesante es para estas estrategias esa colaboración. En caso de no conseguirla por las buenas, siempre están disponibles acciones armadas represivas, legales o ilegales, para ablandar a sus dirigentes. Esto es exactamente lo que sucede en Colombia.

A continuación quiero reproducir un largo intercambio, iniciado hace ya más de dos años, con comuneros y comuneras indígenas del norte del Cauca, jóvenes luchadores sociales nasa, y con Manuel Rozenal, un experimentado combatiente por la libertad. El ejemplo que voy a relatar es importante porque se refiere al pueblo nasa del Cauca, que ha jugado un papel determinante en inspirar y movilizar la resistencia y una agenda popular que se consolida en la Minga de Resistencia Social y Comunitaria. El territorio indígena del Cauca en la actualidad sufre las consecuencias directas de un plan integral de ocupación con el que pretenden dismantelar todo el proceso político organizativo que se opone, resiste y construye su plan de vida como alternativa al modelo económico transnacional. “Liberar” ese territorio de la molesta resistencia india, es requisito previo para los planes de las grandes multinacionales que buscan convertir los bienes comunes en mercancías.

La Minga, dice Manuel, nace de la resistencia india pero además del reconocimiento de que “nos necesitamos mutuamente para sobrevivir y vivir con dignidad”. Por eso la Minga incluye junto a los indígenas del Cauca, delegadas y delegados de todo el país y de diversas organizaciones y procesos sociales. La Minga se propone, como trabajo colectivo de los pueblos, consolidar autonomía e identidad desde y en el territorio; resistir para defender lo anterior representado en el plan de vida; y tejer con otros pueblos y procesos. Son la esencia del Plan estratégico –trabajado desde el análisis y la reflexión en un proceso de formación colectiva– que convoca y da origen a la Minga.

En 2004, la Minga se da a conocer, luego de años de planificación, a través de la primera movilización: el Primer Congreso Itinerante Indígena y Popular en el que se expone y se comparte el sentido de la agenda que se mantiene con la Minga de Resistencia Social y Comunitaria hasta el 2008, convencido de que si los pueblos no tienen agenda propia, los obligan a vivir bajo la agenda del opresor. Por ello, se convocó a tejer colectivamente una agenda de los pueblos. Esto queda plasmado

en la introducción al Mandato Indígena y Popular de septiembre de 2008.³

La Minga liderada por la ACIN en coordinación con el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), consigue convocar a otros sectores no indígenas y se consolida como el corazón de la resistencia al modelo. La consulta contra el TLC (Libertad para la Madre Tierra), la Cumbre de organizaciones y movimientos sociales, la Visita por el País que queremos y otras acciones más explican los miembros del Tejido:

En ese contexto, el Tejido de Comunicación de la ACIN se convierte en una estrategia esencial para el proceso de la Minga porque se fortalece con el firme propósito de lograr comunidades informadas, conscientes y movilizadas. Informar, reflexionar, decidir y actuar con las comunidades es el rol fundamental del Tejido de Comunicación. Dentro del territorio, su función es aportar al proceso de informar (información/ formación) a las bases para que reflexionen sobre su realidad local, tomen decisiones y actúen en consecuencia y en coherencia a sus mandatos y al contexto. Hacia afuera, teje con otros pueblos y procesos, y expresa la conciencia de la Minga a través del intercambio de dolores, de saberes y de alternativas que se hilan en la palabra que ejerce y que nombra. Tener palabra y caminarla. Recorre pueblos, montañas, comunidades. Hace videoforos, radio, conferencias, Internet. Participa de movilizaciones, convoca respaldos y se hace solidaria con otros pueblos y procesos fuera y dentro de Colombia.

Parece evidente que un proceso organizativo de esta envergadura no podía dejar impávidos a los hacedores de la política de seguridad democrática. Las respuestas del Estado, en el marco de su doctrina de acción integral, operaron de inmediato para neutralizar la resistencia indígena. Dejo ahora la palabra a mis interlocutores, durante un largo trecho:

La respuesta integral contra este proceso, viene desde Acción Social de la Presidencia de la República, a través del Centro de Coordinación de Acción Integral (CCAI),⁴ que tiene la Doctrina de Acción Integral como expresión local. Igualmente, el Programa de Acción Social implementa y financia con el apoyo de la embajada de Estados Unidos (20% del costo),

³ http://www.nasaacin.org/mandato_indigena_popular.htm

⁴ <http://www.accionsocial.gov.co/contenido/contenido.aspx?catID=127&conID=817>

la sustitución de cultivos de coca por uno de los cinco monocultivos de agrocombustibles y cacao. Si se rehúsan, la alternativa es fumigación.

En 2006 el norte del Cauca es definido como una de las zonas prioritarias para la implementación del Plan Colombia bajo los pretextos que ya se conocen, pero la evidencia no sólo demuestra la ocupación del territorio ancestral, sino también el sometimiento de los pueblos, con el fin de integrarlos a los intereses del capital transnacional, y el fortalecimiento de las instituciones asistencialistas. Sumado a esto, el proceso organizativo como todos los demás, enfrenta grandes contradicciones con el régimen, con la insurgencia armada e internamente, con sus propios mandatos y posiciones: una confrontación entre quienes buscan transformar a conciencia para lograr cambios estructurales desde las bases y quienes consideran que el neoliberalismo ya ganó, que la tarea es conseguir recursos y replegarse para que no sigan agrediendo al proceso.

El desarrollo de esta contradicción explica lo que viene sucediendo, ya que se observa una sofisticada confluencia de “zanahoria” y “garrote”, coordinada como acción social alrededor de una estrategia militar, que en lo esencial incluye varias organizaciones, entre éstas ASONASA y OPIC, que meten el dedo en la llaga para robarse militantes y colocarlos en contra del movimiento indígena. ASONASA⁵ es una organización cristiana fundamentalista, penetra el territorio, aprovecha la pobreza y la angustia de la gente, promete y trae recursos a cambio de que comuneras y comuneros indígenas abandonen la organización. Reciben respaldo del Gobierno y dividen de manera efectiva a las comunidades desde las bases. La OPIC (Organización Pluricultural de los Pueblos Indígenas de Colombia), recibe todo el respaldo del Gobierno, que organiza su lanzamiento en el Coliseo de Popayán con presencia del Ministro del Interior.⁶ La OPIC pretende dividir al proceso indígena en el Cauca, quitarle legitimidad y recoge una estrategia económico-religiosa. De otro lado, surgen simultáneamente grupos y organizaciones como los denominados Nietos de Quintín Lame, Abelino Ul y Lorenzo Ramos que en este contexto de agresión y de sometimiento, se posicionan fuertemente contra las políticas del gobierno, pero también han desplegado una fuerte campaña de difamación en contra de la ACIN y el CRIC. Llama la atención el accionar de estas organizaciones que además convocan asambleas y congresos ampliamente financiados por ONGs.

⁵ http://actualidad.hemeracomunicar.org/index.php?option=com_content&view=article&id=7727:debemos-evitar-el-resentimiento-entre-indigenas-asonasa&catid=101

⁶ <http://web.presidencia.gov.co/sp/2009/marzo/21/10212009.html>

De igual forma, ADEL,⁷ ADAM,⁸ Vallen Paz⁹ y otras iniciativas económicas similares, con recursos de cooperación internacional y vinculadas a Acción Social de la Presidencia llegan al territorio. Ofrecen recursos a cambio de integración a cadenas productivas. Reconocen territorios geoculturales, más que municipales, y definen nichos productivos con ventajas comparativas y competitivas. La población, bajo la estructura político-organizativa propia, produce para un mercado transnacional que garantiza acceso y compra. La mano de obra barata y comprometida se ofrece como ventaja al igual que el proceso organizativo. Son algunos líderes reconocidos y respetados los que llegan a legitimar este tipo de proyectos con las bases, sin ningún tipo de análisis, discusión y debate abierto, porque son sólo ellos los que hablan de lo “bueno y lo necesario” que es meterse al proyecto. Asimismo, algunas autoridades indígenas comienzan a aprobar iniciativas como el Plan Departamental de Aguas y otros, en contravía de las decisiones de asambleas. La presencia creciente de ONGs en el territorio, generando dependencia de líderes (económica, política y de todo tipo) a través de apoyos, recursos para viajes y gastos, entre otros. Se cierran espacios de reflexión y decisión colectiva, con plena participación de un liderazgo seducido por prebendas y “oportunidades”.

Se radicaliza la acción cívico-militar por parte del ejército con brigadas de atención médica y dental y otras actividades. Crece la presencia militar. La insurgencia, por su parte, también aumenta su presencia y accionar contra el proceso y su reclutamiento. Las acciones de la insurgencia brindan pretexto para mayor presencia militar. La insurgencia empuja a campesinos y a indígenas contra el proceso. No asume la agenda de la Minga, pretende utilizarla y de hecho divide el proceso y termina beneficiando intereses corporativos. Las contradicciones se agudizan, se polariza el proceso internamente. Hay judicialización y señalamiento de voces conscientes y se desata una acción de propaganda contra el proceso con montajes y acusaciones por narcotráfico, terrorismo y vínculos con la insurgencia, donde no sólo líderes indígenas y representantes de organizaciones sociales y populares resultan afectados, sino también compañeros y apoyos importantes del movimiento indígena como Héctor Mondragón, que es señalado y se ve obligado a dejar nuevamente el país para conservar su vida.

El resultado de todas las intervenciones al proceso se hace aparente con la movilización de octubre-noviembre de 2008 de la Minga de Resistencia

⁷ <http://www.pnud.org.co/sitio.shtml?apc=aCa020031--&x=51701>

⁸ <http://www.adam.org.co/adam/que-es-adam/index.aspx>

⁹ http://www.corporacionvallenpaz.com/index_files/Cacao.html

Social y Comunitaria. Hacia afuera, una fuerza enorme, pero adentro, ya se evidenciaban dos proyectos: uno reivindicativo que busca conseguir proyectos y recursos del Estado y las ONGs y ganancias político electorales, o sea “replegarse”. Otro transformador que mantiene la agenda frente al modelo con los cinco puntos de la Minga, resultado de recoger, reflexionar, intercambiar y acordar con las bases, específicamente desde el norte del Cauca. Pese a que algunos líderes del Cauca y ONGs rechazan la agenda, y a la propaganda terrorista de los medios masivos, el Tejido de Comunicación logra posicionarla. Así los cinco puntos de la Minga son aceptados finalmente, aunque unos los aprovechan para intereses particulares y electorales. El problema mayor es que no son solamente unos líderes los que son cooptados, sino todo el proceso. Situación que queda a la vista en la Minga de 2009, donde la batuta ya la tiene una comisión política conformada además por miembros de varias ONGs, en la que se toman decisiones como cambiar el sentido de la agenda de la Minga. En esta nueva agenda ahora se prioriza la violación de los derechos humanos y la resistencia al modelo económico transnacional se ubica casi de última.

Entonces el gobierno anuncia que no es contraparte sino aliado de la Minga. La Comisión Política insiste en reunirse con el gobierno, pero evita los espacios de debate y discusión al interior del movimiento. Ante esto, el Tejido de Comunicación hace un esfuerzo de formación con la agenda de la Minga, desde la reflexión para la lectura crítica constructiva que permita avanzar con la agenda, a pesar de los inconvenientes presentados. Esfuerzo que es rechazado y en ocasiones hasta estigmatizado por algunas autoridades indígenas de la organización regional y de la misma ACIN. Situación que afecta un poco el trabajo del equipo de comunicación, pero que en últimas, como tiene el respaldo de las bases con las que viene caminando, insiste en continuar el acompañamiento y el intercambio con las mismas. Por esto después de la Minga de 2008, propuso un Congreso Zonal para motivar lo que se había avanzado con la agenda de la Minga y para construir mecanismos concretos que permitieran seguir resistiendo frente a la agresión integral del régimen contra el proceso, abordar las contradicciones, pero además consolidar el plan de vida de los pueblos. Infortunadamente los líderes vinculados a las ADEL (Agencias de Desarrollo Económico Local) y a las ONGs y a lo político-electoral, cambian la agenda y se hace solamente una evaluación de programas. Una vez más se desperdicia una oportunidad valiosa de la que se hubiera sacado el mejor resultado para avanzar y fortalecer el movimiento indígena.

Para completar el cuadro, las ADEL son aprobadas sin debate en asambleas. Los candidatos son elegidos evadiendo la decisión colectiva. Se llama a la población a apoyar candidatos independientemente de sus

programas. Los vínculos con ONGs se fortalecen y el éxito se mide por la capacidad para conseguir recursos. Al terminar la movilización de la Minga de 2008, se inicia nuevamente una estrategia sistemática de persecución desde todos los ámbitos contra voces críticas y contra quienes defienden el plan estratégico y la agenda de la Minga. En este contexto, la torre de comunicaciones del Tejido es atacada, se atenta contra Aida Quilcué asesinando su marido, el Tejido es marginalizado y cuatro de sus miembros son atacados y es aquí donde el fundador y primer Coordinador del Tejido y asesor-gestor de todo el proceso que llevó al surgimiento de la Minga y a la planificación estratégica de la ACIN ante la agresión neoliberal, debe salir nuevamente del país en septiembre de 2009 por señalamientos absurdos a través de la Revista Cambio.¹⁰ Queda apartado del movimiento sin mayor respaldo ni pronunciamiento desde el movimiento indígena.

En lo local, se vive la crisis del sistema mundo. De una parte, el territorio, va quedando en poder de mafias armadas, vinculadas a todos los grupos armados. El narcotráfico y la violencia son las principales formas del capital. La población queda atrapada en órdenes de mafiosos y violentos. Santander de Quilichao se convierte en la población con mayor consumo de heroína en el país y el mayor número de “desechables”. Insurgencia, narcotraficantes, paramilitares, parapolíticos, combinan fuerzas, desplazan, someten y gobiernan. De esta manera se consolida el territorio bajo el Plan Colombia. Esto facilita la entrada de transnacionales mineras, madereras, del agua y otras. Hay una ética mafiosa que se apodera del proceso. Vale quien consigue. Es un sentido práctico que somete. La tendencia es volver a los caciques de la colonia que recogen riquezas y tributos para el patrón imperial. El proceso colectivo que se basa en la recuperación del territorio, el establecimiento de autonomía y relaciones sociales propias, los modelos productivos autónomos y el Tejido con la agenda de la Minga, está en la conciencia de la gente, pero aparece sometido a la agresión y a la ruptura. A pesar de esto, el Tejido se fortalece siendo reconocido con el Premio Bartolomé de las Casas, por el proceso continuo de informar, reflexionar, decidir y actuar con las comunidades.

La idea de compartir estas reflexiones y autocríticas, no es para hacernos daño y mucho menos para romper el proceso, sino para aprender a reconocer nuestros errores y superarlos desde la colectividad, con el único propósito de consolidar nuestro plan de vida. De nada valdría tapar y seguir como si nada. Por el contrario, esto agudizaría la crisis que estamos viviendo y sería el suicidio del proceso. Nuestro deseo es que se reabran los espacios de análisis y reflexión, para decidir y equivocarnos juntos.

¹⁰ http://movimientos.org/enlacei/show_text.php3?key=13852

El debate nos hace fuertes y nos hace libres. No hay nada final. Entre la mafiosidad de un nuevo orden civilizatorio autoritario y violento y la capacidad extraordinaria de confrontar al capital y generar alternativas...

Hasta aquí las palabras de mis interlocutores nasa y de Manuel. Quiero resaltar su valor, personal y político porque, más allá de que pueda compartirse o no, tienen el valor de la crítica que se hace desde adentro y poniendo el cuerpo. En los movimientos el sentido común lleva a criticar al enemigo, a la burguesía, el imperialismo, las fuerzas armadas; pero raras veces encontramos auto-crítica. Sin embargo, no veo otro modo de crecer: avanzamos cuando somos capaces de desprendernos de aquello que hemos interiorizado de nuestros opresores. Es un paso doloroso, tenaz, difícil, incierto. Es la autonomía; ni más ni menos.

Control social en Chile

Mucho antes del 27 de febrero de 2010, un brutal terremoto social se había abatido sobre los pobres de Chile, de modo muy particular y selectivo sobre aquellos que viven en las barriadas periféricas y se organizan para cambiar-se; para modificar su lugar en el mundo y, de ese modo, transformar el mundo. En sentido estricto, no fue un terremoto, ni siquiera una sucesión de movimientos telúricos –aunque es sentido y vivenciado de ese modo por muchos de quienes habitan el sótano de la sociedad chilena– sino la implementación de un proyecto político-social fríamente calculado y milimétricamente ejecutado para destruir la sociabilidad popular y, así, impedir que los de abajo vuelvan algún día a cuestionar la dominación como lo hicieron a comienzos de la década de 1970.

Las dos décadas que gobernó la Concertación fueron el momento elegido por las élites para poner en marcha su ambicioso proyecto de control social. A grandes rasgos, consiste en dos grandes ejes complementarios: por arriba, o sea en el escenario grande, democracia electoral con derechos restringidos y omnipresencia de la burocracia estatal armada, con lo que la dominación gana la estabilidad necesaria para lubricar la acumulación de capital; y en los microescenarios donde aún es posible –y necesaria– la rebeldía social, se aplica una doble pinza sobre los movimientos consistente en represión, directa e indirecta, y políticas sociales destinadas a dividir a los de abajo, cooptando, com-

prando o institucionalizando. En este sentido, el escenario macro y el micro apuntan al mismo objetivo con herramientas distintas. Abajo es mucho más visible el doble discurso, y lo es de modo muy particular en aquellos lugares donde aún se resiste, porque allí hay menos margen para encubrir las realidades con discursos.

En los intercambios que mantuve con dos activistas sociales, Consuelo Infante de La Legua y Nico Acevedo sobre su experiencia en La Victoria, mostraron cómo operan las políticas sociales en los territorios que jugaron un papel determinante en la construcción del sujeto popular desde la década de 1950, en la ofensiva de los abajo contra las clases dominantes en los sesenta y setenta, y en la resistencia a la dictadura militar en los ochenta. Ambas poblaciones fueron emblemáticas y enseñaron las potencialidades de los sectores populares de Chile. No es casualidad que hayan sido elegidas por los gobiernos de la Concertación para intervenirlas policialmente a comienzos de la década de 2000.

Nico se refiere a “una política estatal que ha dividido a las organizaciones sociales y las hace competir por fondos concursables, que no resuelven las necesidades estructurales sino que atacan la prevención o la sensación inmediata; por ejemplo, frente a la inseguridad o delincuencia que se iluminen las plazas o se instalen focos más potentes”. El Plan Cuadrante del Ministerio del Interior divide los barrios de modo caprichoso, un diseño desde arriba sin consultar a los vecinos, con el objetivo de trazar tabiques artificiales pero necesarios para consolidar la fragmentación. Mientras unas organizaciones son seducidas para colaborar con el Estado, cooperación que en no pocas ocasiones se convierte en delación, los que se resisten son aislados incluso por las mismas organizaciones que antes trabajaban más o menos unidas por el barrio o por objetivos más amplios. La experiencia de la Radio 1° de Mayo es más que elocuente y me exime de mayores comentarios. En los hechos, la intervención estatal en La Victoria consiguió poner frente a frente a la junta de vecinos y al Centro Cultural Pedro Mariqueo, sin duda una victoria del ministerio y del gobierno y una derrota para el barrio. “Las juntas de vecinos son organizaciones absolutamente funcionales sin arraigo social real, sirven para repartir regalos de Navidad que entrega el municipio”, dice Consuelo en base a su experiencia en La Legua. Pero las organizaciones de base más autónomas tampoco pudieron eludir los problemas. “Las organizaciones culturales pasaron de ser un bastión poderoso de resistencia y de identidad, a un nuevo mendigo de los

dineros estatales y municipales”, señala quien ha sido activa en la Casa de Cultura del barrio. Agrega que a ocho años de la intervención, se constata

[...] pérdida de control territorial de los vecinos de sus cuadradas, pues por seis meses se descansó en la seguridad que ofrecía Carabineros, y al cabo de ese tiempo, cuando las patrullas retrocedieron, ya estaban deslegitimadas las fuerzas propias y el terreno quedó cedido en la mayoría de los casos a los narcos.

Los relatos de La Victoria y La Legua son casi idénticos. La intervención debilitó y dividió la organización popular local pero no mejoró el problema del narcotráfico que fue la excusa del Estado para intervenir los barrios. Pero el mayor daño, y en eso coincido tanto con Nico como con Consuelo, es la profunda desmoralización que provocaron entre la gente. La droga se extiende imparable, entre otras razones, porque el Estado destruyó las redes colectivas de contención, aniquiló la autoestima individual y colectiva, al punto que las organizaciones que sobreviven “carecen de mística” como sucede en La Legua.

En ambos barrios existe plena conciencia de que el objetivo final es expulsar a la población para crear barrios “normales”, o sea fruto de la especulación inmobiliaria de terrenos de gran valor de mercado por su proximidad con el centro de Santiago. Sin embargo, para poder expulsarlas hay que derrotarlas. Y aquí aparece la terrible y demoníaca potencia destructiva de esta democracia electoral: allí donde fracasó el terror militar, ya que la represión no hizo más que enraizar la resistencia, está en vías de triunfar la alianza entre el mercado y el Estado. Ese triunfo sólo es posible aplicando “políticas sociales” ancladas en el “combate a la pobreza” que desde hace medio siglo es uno de los medios más sofisticados de los de arriba para derrotar a los de abajo.

Entre los múltiples problemas que visualizan Nico y Consuelo en sus respectivos territorios, hay un aspecto difícil de abordar pero que está muy presente en los dos relatos/análisis que he citado brevemente: la delincuencia y muy particularmente el narcotráfico. Creo que éste es un tema central para quienes buscamos cambiar el mundo, que muchas veces no acertamos a encuadrar con criterios propios y en la mayor parte de las ocasiones nos limitamos a repetir los lugares comunes divulgados por los medios masivos y las clases dominantes. Creo que es necesario hacernos algunas preguntas, dolorosas por cierto. ¿Existe alguna rela-

ción entre la expansión de las drogas ilegales (las legales como la televisión son estimuladas) y la derrota del proyecto de transformación de los setenta? ¿Quiénes son los delincuentes y traficantes del barrio? ¿Son personas como nosotros? ¿Son personas exitosas o son los vencidos por el mercado?

Tengo una hipótesis que no puedo demostrar, que nace de observar la regularidad de comportamientos en barrios periféricos de varios países de la región. A grandes rasgos dice así: si fuéramos capaces de volver a poner en pie prácticas de transformación social, si hubiera capacidad de retomar la lucha por la revolución, creo que la mayor parte de esos jóvenes que ahora están en el tráfico y el consumo de droga, lo dejarían para incorporarse a la lucha. Como verán, es apenas una hipótesis. Sin embargo, pienso que estos chicos, los truhanes que hay en cada barrio, buscan lo mismo que buscaba mi generación en los setenta: ser reconocidos como personas, o sea autoestima, y algún ingreso que les facilite un proyecto de vida propio, o sea autonomía. En aquellos años era común revestir la búsqueda de autonomía y autoestima, algo que todas las generaciones anhelan, con un discurso ideológico y con los ropajes de la revolución. Cada período histórico tiñe los deseos generacionales con los colores más adecuados a los valores y los modos, y modas, de la época.

¿Qué culpa tienen esos “pibes chorros”¹¹ si hoy el discurso hegemónico es el del triunfo individual y el consumo? ¿Hemos sido capaces de construir otra cosa? Siempre es más sencillo culpar al sistema que revisar a fondo las propias limitaciones. ¿Acaso mi generación no desembarcó masivamente en ONGs y otras instituciones para empedrar sus exitosas vidas con el triunfo individual y el consumo? La diferencia es que ellos, o sea muchos de los que fueron mis compañeros de militancia, revisten sus proyectos individualistas con discursos “políticamente correctos”: hablan de cambiar el mundo desde las instituciones y enarbolan un lenguaje que no hace más que desprestigiar los valores que alguna vez orientaron sus pasos.

En este período tan promisorio pero tan complejo, donde a la crisis de la hegemonía estadounidense puede suceder la crisis del sistema capitalista, los movimientos del abajo se enfrentan a enormes disyuntivas que les implican diariamente elecciones de las que no pueden escapar.

¹¹ Jóvenes ladrones.

Optar una y otra vez por la autonomía y el camino no institucional, conlleva la nefasta consecuencia del aislamiento y la represión. Como muestra el ejemplo zapatista, por más empeño en hilar fino para eludir ambos hechos, en algún momento resulta imposible zafar de uno y otra. Para quienes siguen empeñados en cambiar el mundo, el camino por delante no es sólo difícil sino algo más: las élites del mundo están empeñadas en destruir físicamente a los colectivos y pueblos que se resisten a ser dominados. Nunca antes la aurora del mundo nuevo y la posibilidad del genocidio estuvieron tan cerca, en el tiempo y en el espacio.

Julio de 2010

Bibliografía

Ceceña, Ana Esther, 2004, “Militarización y resistencia” en revista *OSAL* No. 15, Buenos Aires, CLACSO, septiembre-diciembre
Departamento Nacional de Planeación. Dirección de Justicia y Seguridad, 2007, *Estrategia de Fortalecimiento de la Democracia y el Desarrollo Social*, Bogotá, febrero.

Especificidades y desafíos de la autonomía urbana desde una perspectiva prefigurativa

La propuesta ningunista es crear vehículos anti-complacencia de auto-enseñanza o sea, una suerte de ejercicios que involucran a la insurrección contra la vida cotidiana, pero desprendidos de toda reactividad, manteniéndose así como una experiencia afín a la travesura y desprovista de todo intento de inducir a los otros sobre cómo deben o no vivir, pero... aprendiendo uno mismo en el proceso.

Modificar incluso, el paisaje, en busca de una sintonía.

Roy Khalidbahn*

Hernán Ouviaña¹

¿Es posible la construcción de la autonomía en ámbitos urbanos? Para quienes vivimos y activamos políticamente en ciudades, ésta no es una

* Seudónimo de Rodrigo Sierra, joven que junto con otros tres compañeros falleció el 16 de diciembre de 2006 en una alcantarilla del barrio de Belgrano (ubicado en la zona norte de la Ciudad de Buenos Aires), ante una inesperada lluvia torrencial que los sorprendió mientras ejercitaban una de sus tantas *derivadas urbanas subterráneas*, en el interior de un drenaje pluvial recién descubierto. La policía, tan estúpida como los medios de comunicación masiva, expresó en aquella ocasión que “fue una travesura ridícula, que les terminó costando la vida. Por eso, no descartamos que hayan estado bajo los efectos de narcóticos”. Que su angustiante búsqueda de una ciudad distinta les costó la vida, no cabe duda; lo que sí debemos cuestionar es esa caracterización, ignorante, de las fuerzas de represión estatales que, ante la incompreensión de lo que constituye un acto situacionista, optan por definir esta trágica intervención política, como demente o bien inducida por los efectos de la droga. La madre de Rodrigo, si bien llegó a expresar que fue “una estupidez” lo que hicieron aquel día, reconoció que tanto su hijo como los amigos “tenían una filosofía en cuanto a que la ciudad moldea a la gente, y decían que había que cortar la cotidianidad para ser creativos”. A ellos va dedicado este texto.

¹ Hernán Ouviaña es politólogo. Profesor de la Universidad de Buenos Aires y de la Universidad Nacional de Mar del Plata e investigador del Instituto de Estudios

pregunta retórica, sino una angustia cotidiana y hasta existencial. ¿Cuál es la especificidad de este tipo de territorialidades? ¿Qué tienen de distintivo y qué de homologables a los espacios rurales donde se ensayan a diario formas de vida potencialmente autónomas? Las líneas que siguen no pretenden dar respuesta a estos interrogantes, sino ante todo ordenar algunas ideas y explicitar ciertos problemas invariantes, que se nos presentan al momento de pensar-hacer política desde una perspectiva autónoma en las urbes. Serán, pues, balbuceos, pistas e incertidumbres que apuntan a compartir impresiones e inconvenientes personales y, especialmente, colectivos, en esa sinuosa búsqueda por reinventar la praxis emancipatoria de cara a este novísimo milenio que despunta en Nuestra América. Comenzaremos dando cuenta de las diferencias existentes entre los ámbitos rurales y los urbanos, para luego reseñar brevemente algunas de sus características en común, y poder plantear a modo de cierre los desafíos de encarar una estrategia política autónoma en las ciudades desde una perspectiva prefigurativa.

Especificidades y rasgos en común

Después de la rebelión popular del 19 y 20 de diciembre de 2001 en Argentina, se tornó un lugar común en el seno de los movimientos sociales ligar las diversas formas de expresión de esta nueva radicalidad política (en especial a movimientos de trabajadores desocupados y asambleas barriales), con experiencias como las del zapatismo en Chiapas. Recuerdo una charla-debate en la Universidad Popular de las Madres de Plaza de Mayo, organizada tiempo después de aquellas jornadas, de la que participé como expositor junto con Michel Albert y Claudio Katz. El título nos empujaba de por sí a la polémica: *Del zapatismo a los piqueteros*. El tránsito de una lucha a la otra resultaba, en el nombre mismo de la actividad, exento de diferencias, particularidades, tensiones

de América Latina y el Caribe (UBA). Ha sido miembro del Colectivo La Rabia y del Consejo de redacción de la Revista Cuadernos del Sur. Actualmente integra el Bachillerato Popular “La Dignidad” de Villa Soldati. Ha participado de diversas experiencias autónomas, y coordinado talleres de autoformación en el marco de movimientos sociales de Argentina y América Latina. Es autor de numerosos artículos centrados en las nuevas formas de construcción política, así como del libro *Zapatismo para principiantes*. Mail: hernanou@hotmail.com

y desencuentros. Existía una linealidad que nos hacía ruido, más allá de las solidaridades que profesábamos con ambas experiencias. Por eso respondí provocativamente en mi intervención, con una ampliación del título original de la charla: *Del zapatismo a los piqueteros: un camino escabroso*, postulando a modo de pregunta si *había algún tipo de continuidad entre la práctica política del zapatismo y la de los piqueteros*. El interrogante lanzado dejaba de lado, para aplacar contradicciones, a aquellos movimientos y grupos piqueteros no “autónomos”. A lo largo de la exposición me referí a los movimientos de trabajadores desocupados que, desde una construcción territorial cotidiana de nuevas relaciones sociales, no dependían de ningún partido político ni central sindical, y aspiraban a autonomizarse de manera creciente tanto del Estado como del mercado.

Mas allá de la discusión que se generó en aquel entonces, la pregunta lanzada en esa ocasión siguió resonando no sólo en mi cabeza, sino como problema general de la militancia argentina y, más agudamente, de los movimientos sociales y organizaciones de base emergentes en la nueva coyuntura latinoamericana abierta tras la debacle parcial del neoliberalismo. Y acaso hoy haya cobrado mayor centralidad aún, de cara a los debates actuales en torno a las formas de construcción autónomas. *¿Qué similitudes se pueden hallar entonces entre los movimientos de carácter urbano, y aquellos de raíz rural, indígena y comunitaria? ¿Son eventualmente parte de una misma lucha? Y si lo son, ¿qué rasgos distintivos los caracterizan? Sin duda lo son, en la medida en que forman parte de esa “bolsa de resistencias” que tan bien caracterizó el Sub hace años. No obstante, responden a diferentes territorialidades en disputa, en tanto y cuanto la irrupción del zapatismo –y de un sin fin más de movimientos de raigambre indígena-campesina– remite a un conjunto de pueblos e identidades étnicas cuyo ámbito central de confrontación y autoafirmación se asienta en espacios comunitarios rurales. Como han planteado los compañeros bolivianos del Grupo Comuna, más que frente a movimientos sociales, en estos casos estamos en presencia de verdaderas sociedades en movimiento, esto es, de movimientos societales que involucran a una civilización ni plenamente integrada a la lógica capitalista, ni del todo disuelta. Sin embargo, en el marco de este sano debate, algunos intelectuales llegaron emparentar las luchas rurales con las libradas en las grandes ciudades, caracterizando a estas últimas como parte de un “zapatismo urbano” emergente.*

John Holloway, por ejemplo, dedicó todo un año de su Seminario en Puebla para definir este nuevo concepto. A pesar de lo sugerente de este tipo de planteos, nuestra intención es comenzar en un sentido inverso, de-construyendo esa supuesta afinidad, y planteando especialmente los elementos que expresan una diferenciación considerable entre ambas experiencias. Veamos pues cuáles son los más destacados:

La primera ruptura de este puente que –muchas veces de manera un tanto forzada– se intenta establecer, está dada por *los respectivos territorios habitados*. Los zapatistas, así como otras experiencias similares de Latinoamérica, cuentan con un espacio geográfico (pero también lingüístico, hablando el tzotzil, tzeltal, zoque o tojolabal, que al decir de Carlos Lenkersdorf encarna toda una cosmovisión civilizatoria alternativa a la capitalista, debido a que se configura a partir de la intersubjetividad, y no en función de una oposición tajante entre sujeto-objeto), donde recrear y ensayar nuevas relaciones productivas en un sentido amplio, que por ejemplo les permite tener como piso de su construcción política el autoconsumo –aunque más no sea parcial o temporario– colectivo y familiar, o la educación y la toma de decisiones autónoma a escala comunitaria y regional (a través de, por ejemplo, los Municipios Autónomos y las Juntas de Buen Gobierno). Esta conjunción de ámbitos de autodeterminación, desde ya atravesados por dinámicas contradictorias que distan de mantenerse en “estado puro” o armonía invariante, les ha permitido recuperar, o bien fortalecer, la unicidad cultural, e incluso en algunos casos lingüística y étnica, sin descuidar en paralelo el respeto por la diversidad constitutiva que los alimenta.

En efecto, los zapatistas, al igual que buena parte de los pueblos indígenas en resistencia, tienen tierras comunales en donde crían animales y cultivan alimentos básicos para la subsistencia (*nada más, y nada menos*). Claro que la ley del valor impregna en parte este tipo de cotidianidades, pero su intensidad es menor, en la mayoría de los casos en donde estamos en presencia de una comunidad en lucha, que la de los espacios urbanos. Los movimientos autónomos que existen en las ciudades no cuentan con un territorio geo-político propio (salvo en una escala por demás micro, como en el caso de ciertos edificios, cooperativas de vivienda y predios “recuperados”), ni con una instancia autónoma de envergadura (los desocupados piqueteros del conurbano bonaerense, por ejemplo, conviven en sus barrios con punteros y políticos clientelares, que en general dominan esos espacios a su antojo). Las ciudades, o

bien –aunque en menor medida– la periferia urbana, dificultan por lo tanto la construcción comunitaria, por el territorio *específico* en el que se realiza esta tarea. Solemos olvidar que las ciudades como tales no son autosuficientes: es decir, que requieren sí o sí del auxilio del campo para solventarse en todos los planos. En la larga historia de la humanidad, lo contrario no ha ocurrido prácticamente nunca. Y es que el devenir de nuestras sociedades, desde antaño estuvo signado por lo rural como territorio en donde desarrollar la vida misma. Sólo recientemente, al calor de la consolidación de la modernidad colonial-capitalista, pasaron a cobrar creciente centralidad las urbes. Como nos recuerda Paul Singer, lo que caracteriza al campo, en contraste con la ciudad,

[...] es que puede ser –y efectivamente muchas veces ha sido– autosuficiente. La economía natural es un fenómeno esencialmente rural. En el campo se practica la agricultura y, en determinadas condiciones, todas las demás actividades necesarias para el mantenimiento material de la sociedad. El campo puede, de esta manera, subsistir sin la ciudad y en realidad precede a la ciudad en la historia. Ésta sólo puede surgir a partir del momento en que el desarrollo de las fuerzas productivas es suficiente, en el campo, para permitir que el productor primario produzca más de lo estrictamente necesario para su subsistencia. Es solamente de ahí en adelante que el campo puede transferir a la ciudad el excedente de alimentos que posibilita su existencia (Singer, 1975).

En segundo lugar, el campo, la selva y las montañas, así como *las comunidades rurales en general, son territorios donde el Estado ostenta una considerablemente menor presencia cotidiana en tanto cúmulo de relaciones de poder simbólico-materiales*. En el caso específico de los zapatistas, si bien no se encontraba totalmente ausente, es sabido que el Estado comenzó a llegar de forma descarnada (vale decir, como aparato represivo) a las comunidades rebeldes especialmente *luego* del levantamiento del 1 de enero de 1994. Su presencia resultó ser ante todo coercitiva, aunque desde hace años incursiona bajo la forma solapada de políticas sociales “asistencialistas”, que apuntan a desmembrar los focos autogestivos y anti-estatales que han germinado desde aquel entonces en Chiapas. Podemos afirmar que *el Estado tiene una centralidad y presencia mucho mayor en la urbe* (es enemigo inmediato y, simultáneamente, inevitable interlocutor diario), tanto en un sentido negativo (dependencia de la continuidad en el tiempo, por ejemplo, de

los proyectos que despliegan los movimientos y colectivos, en función de los “recursos” que obtienen o arrancan del Estado a través de sus luchas) como positivo (capacidad más aguda de desestabilizarlo, a partir de una confrontación abierta, o bien de rebeliones populares contra su encarnadura “material”, en tanto la ciudad oficia de centro neurálgico del poder gubernamental). Si lo concebimos en los términos de Antonio Gramsci como un *Estado integral*, resulta claro que en las ciudades su dimensión consensual (constituida por el conjunto de instituciones de la sociedad civil, que gestan y difunden una concepción del mundo, compeliendo a la población a validar el orden social dominante) resulta mucho más estructurante de la realidad. Podríamos incluso preguntarnos si en aquellos ámbitos rurales en resistencia, los grupos sociales y pueblos indígenas pueden ser caracterizados como plenamente *subalternizados*, o si más bien deberían definirse como oprimidos y/o explotados, que se ubican parcialmente por fuera de –y en tensión permanente con– ese universo de significación que en las ciudades nos configura, condiciona y fragmenta de manera integral. La distinción no resulta ociosa, por cuanto esta relación de relativa ajenidad y extrañamiento, respecto de la hegemonía y la concepción del mundo liberal que ha sido internalizada por la población de las ciudades, nos plantea un rasgo específico de este tipo de colectividades territoriales y, consiguientemente, una estrategia política diferenciada.²

Asimismo, en el ámbito rural –y sin caer en idealizaciones– *existen vínculos colectivos y lazos comunitarios* que preceden al propio Estado. De hecho, el origen mismo del zapatismo puede entenderse a partir de esta particularidad: como una respuesta al intento de desarticular relaciones y espacios comunitarios (por ejemplo, a través de la disolución de la figura ejidal, tras la modificación en 1992 del artículo 27 de la Constitución Nacional). La “milpa” es un claro ejemplo de ese espacio colectivo de trabajo, así como el “tequio” o la “minga” en otras latitudes de Latinoamérica, inexistentes en las ciudades. Incluso en las *áreas y barrios*

² Quizás aquí radique uno de los *obstáculos estructurales* de la expansión del zapatismo hacia los ámbitos urbanos. La “jungla de cemento” requiere, tal vez, de una estrategia política específica respecto de la que han venido desplegando en las comunidades en resistencia del sur de México; en particular en lo atinente al territorio de lucha, a la relación con el Estado, a la temporalidad distintiva de las grandes ciudades, así como a la complejidad que habita los espacios de articulación política a escala nacional.

periféricos, donde existen numerosos puentes e interconexiones con el mundo rural debido a la composición social y étnica de quienes allí habitan (en muchos casos, provenientes de zonas rurales o con una cierta continuidad de sus formas de vida comunitaria, como supo consignar Bonfill Batalla en ese maravilloso libro que es *México profundo*), este tipo de prácticas actualmente sólo tiene una encarnadura parcial (que, no obstante, desde ya no debemos desestimar en términos de radicalidad política) y día a día se ven cada vez más acechadas y desvirtuadas por su creciente subsunción a la lógica mercantil y estatal.

Pero además, en especial en aquellas territorialidades rurales donde han logrado persistir este tipo de relaciones comunitarias, *late en ellas una memoria larga y de mediano plazo* (acumulada generación tras generación por una colectividad humana que, con el transcurrir de los siglos, muta y se actualiza, tendiendo puentes con las luchas anti-coloniales del pasado y sin dejar de reclamar en tanto pueblo “el derecho a la diferencia y la supresión de la desigualdad”), que resulta difícil encontrar en los ámbitos urbanos, por lo general signados por una *memoria de corta duración*, si es que ésta existe como tal. En un plano más general, podría decirse que en las ciudades la hegemonía civil de la que hablaba Gramsci permea entonces de manera mucho más aguda las subjetividades de las personas (que son eso: individuos y no un *nosotros* a partir del cual construirse como crisol de “yoes”), desde la manera de vestirse y lo que se consume, hasta el carácter, pasando por la gramática normativa (o “formas correctas del buen hablar”, de acuerdo a la irónica definición de Gramsci).³ No es que esto no opere en las

³ La *gramática normativa*, retomando a Gramsci, hace referencia a las formas en que las relaciones de dominio co-constituyen a –y se cristalizan en– nuestro lenguaje cotidiano, moldeando la subjetividad de tal manera que resulte acorde a las relaciones sociales que solventan el status quo capitalista, así como también los vínculos patriarcales, coloniales, racistas o ecodidas hegemónicos. No es posible, desde esta perspectiva, desacoplar al lenguaje del contexto social y político dentro del cual su gramática está necesariamente inmersa. La introyección, por parte de la mayoría de la población, de su propia subordinación a estas múltiples relaciones de poder, está dada también por la predominancia de un conformismo gramatical, que establece “normas” o juicios de corrección y sanción (una especie de “censura intersubjetiva”) al momento de simbolizar la realidad que nos circunda, neutralizando aquellas gramáticas alternativas y alterativas. Un claro ejemplo de este proceso lo constituye el lenguaje patriarcal, colonialista e instru-

comunidades indígenas, pero al constituir parte de aquellas instancias que René Zavaleta ha denominado *abigarradas*, se superponen –sin confluencia plena– mundos de vida, temporalidades, lenguajes y cosmovisiones que, en los espacios urbanos, se encuentran casi totalmente ausentes, salvo en ciertas *zonas y suburbios de la periferia*, que ofician de cobijo a las poblaciones rurales forzosamente radicadas allí, como consecuencia de las políticas de despojo de tierras y derechos colectivos en el campo.⁴

En cambio, *en las ciudades y los grandes centros de concentración urbana, se resiste intentando crear espacios y relaciones comunitarias que territorialicen relaciones sociales de nuevo tipo*. Las metrópolis nos compelen a existir como átomos dispersos, sumidos en una temporalidad homogénea que involucra un quiebre violento de las personas entre sí, así como de ellas con respecto a la naturaleza, que deviene un mero “recurso” a explotar. Se es ciudadano (en el cielo estatal) y con-

mental que predomina incluso en buena parte de la militancia de izquierda. Si la ideología (dominante) se materializa sobre todo en actos, el impugnar este tipo de prácticas enajenantes al interior del campo popular, supone inevitablemente edificar de forma simultánea una *nueva gramática*, que permita prefigurar en el hoy esos otros universos de significación pos-capitalistas anhelados.

⁴ Si bien no podemos desarrollarla, cabe plantear como hipótesis tentativa que tanto en las barriadas periféricas como en las zonas periurbanas, donde la frontera entre campo y ciudad resulta más difusa, y la población que allí vive proviene (directa o indirectamente) de ámbitos rurales en los que los lazos comunitarios tienen un rol fundamental, *existe mayor probabilidad de recrear, sobre nuevas bases simbólico-materiales, ese mundo de vida comunal y potencialmente anti-capitalista*. Es importante tener en cuenta que en muchos países de Latinoamérica, la mayor parte de los indígenas habitan en centros urbanos: en la ciudad de Santiago (Chile), hay por ejemplo más del doble de mapuches que en las comunidades del sur del país; en El Alto (Bolivia) se han asentado cientos de miles de aymaras; en Lima (Perú), también se ha producido una “indianización” de los barrios de la periferia, producto de los desplazamientos forzados desde la Sierra como consecuencia del terrorismo de Estado y de las políticas de despojo de tierras, al igual que en Guatemala. Por último, el Distrito Federal en México cobija a alrededor de un millón de personas de raíz indígena, diseminadas en infinidad de intersticios donde late y subsiste, contradictoriamente, el modo de vida rural. No obstante, este tipo de *territorialidades grises o sincréticas* (asediadas cada vez más por la dinámica de acumulación capitalista) no niega las características distintivas de las grandes ciudades que intentamos problematizar.

sumidor (en la tierra mercantil), con intereses y valores individuales y egoístas, profundamente internalizados. Las personas que trabajan juntas no viven necesariamente cerca una del otra, y la gente que vive cerca muchas veces no tiene ningún contacto entre sí, y a veces ni siquiera se conoce. Por contraste, el zapatismo y otras experiencias rurales como el MST de Brasil, han logrado la construcción de instancias políticas de contra-poder que tienen como precondition *la creación y experimentación de vínculos socio-políticos no escindidos de lo cotidiano*. A nivel municipal y regional gestionan –claro está, no sin ambivalencias y dificultades– sus propias vidas (en términos educativos, económicos, políticos, culturales y sanitarios). Por eso no es una expresión del todo irónica el afirmar que los zapatistas no “activan” ni “militan”, como suele hacerse en las ciudades o los barrios. Antes bien, su propia *forma de vida* supone una tensión inherente (y en un contexto signado por una fase de nuevo imperialismo, donde la acumulación por despojo asume creciente centralidad, también involucra un *antagonismo* cada vez mayor) con respecto a los valores y relaciones sociales capitalistas. Esto trae aparejado la *constitución de una subjetividad diferente* en ambos casos. En la ciudad, ella es mucho más contradictoria, casi diríamos esquizoide.

Ahora bien, más allá de estas diferencias (y de otras que no podemos desarrollar), existen también una serie de tendencias y *rasgos en común* que emparentan, particularmente en las últimas dos décadas, a los movimientos sociales urbanos con los de tipo rural. Reseñaremos a continuación y de manera breve algunos de ellos, para luego plantear cuáles son los desafíos de las formas de construcción autónomas en las ciudades:⁵

Apelación a la acción directa. La acción directa –expresada en *es-craches*, cortes de carreteras, puentes y calles, bloqueos de accesos a empresas e instituciones estatales, ocupaciones de predios, quema de comisarías y procesos de deliberación pública– se ha instalado como una de las formas más efectivas y contundentes que invocan estos movimientos y organizaciones, sean urbanos o rurales, para visibilizar sus conflictos e interpelar a los centros de poder. En casi todos los casos, esta práctica implica una ausencia de las mediaciones tradicionales, en

⁵ En este punto, se retoman y profundizan las características desarrolladas en Ouviaña (2009).

particular aquellas vinculadas con el Estado y los partidos políticos.⁶ No obstante, es importante entender que estos procesos no deben asimilarse con un “espontaneísmo” puro o total. Si bien muchas de estas experiencias y espacios autónomos surgieron de esta forma, fueron generando instancias de planeación, coordinación y sedimentación de sus prácticas en común, aunque aún son incipientes los ámbitos de *enlace transversal* que excedan la lógica identitaria original de cada uno de estos movimientos.

Crítica del vanguardismo. Si los partidos políticos y buena parte de las organizaciones revolucionarias del pasado siglo se caracterizaron por una constante autoproclamación de vanguardia, pretendiendo dirigir o hegemonizar las diferentes luchas, la mayoría de estas experiencias se alejan de esta concepción. De ahí que, siguiendo a Ezequiel Adamovsky (2003) podamos decir que, al igual que las células, cada uno de estos espacios y proyectos en curso crecen por multiplicación, “no tanto aumentando el número de personas y la cantidad de recursos de *un* grupo, sino impulsando la creación de nuevos nodos”. Esto se evidencia en la actitud del crisol de experiencias autogestivas y comunitarias desplegadas a lo largo y ancho de nuestro continente: en cada caso, lejos de buscar acumular poder a través de la suma de adherentes y militantes (precepto básico de cualquier partido político), apuestan a que germinen experiencias similares, llegando a aportar recursos y compañeros para que puedan fructificar, y a oficiar en no pocas ocasiones de *retaguardia* para su sostenimiento en el tiempo. En muchos casos, este anti-vanguardismo expresa asimismo una concepción anticorporativa de la lucha que se libra. La resonancia de la consigna zapatista “para todos todo, para nosotros nada” es clara en organizaciones como la Unión de Trabajadores Desocupados de Gral. Mosconi (con fuerte inserción

⁶ Al respecto, es sintomático el eslogan utilizado durante 2002 y 2003, bajo el contexto de mayor efervescencia de estas dinámicas destituyentes en Argentina que exigían “¡que se vayan todos!”, por parte de los Centros de Gestión y Participación del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires, con un claro propósito de (re) integrar bajos parámetros estrictamente institucionales este tipo de protestas. En aquel entonces, a modo de “contrapuesta”, los anuncios de publicidad estatal rezaban “¡Que se vengan todos... los vecinos!”, frase con la cual se llegaron a empapelar decenas de paredes de los barrios más convulsionados luego de la rebelión de diciembre de 2001.

en el norte de Argentina) cuyo principal referente suele expresar: “primero el pueblo y después nosotros”.

Dinámica asamblearia y prefigurativa. Los medios de construcción de estos movimientos no son “instrumentalizados” en función de un fin futuro, por benéfico que éste sea. Antes bien, sus objetivos tienden a estar contenidos en los propios medios que despliegan en su devenir cotidiano, de manera tal que la distancia entre ambos vaya acortándose. Es por ello que podemos expresar que la horizontalidad y la autodeterminación no son horizontes lejanos a los cuales se accedería sólo tras el “triumfo revolucionario”, sino prácticas concretas y actuales que estructuran, aunque a tientas, la acción de los integrantes de cada colectivo en resistencia. Y es en este sentido que la dinámica asamblearia presente en las diversas experiencias autónomas, prefigura en pequeña escala la sociedad futura, materializando aquí y ahora embriones de relaciones sociales superadoras de la barbarie capitalista. En efecto, si bien no en todos los casos ni con la misma intensidad, se evidencia una tendencia a generar espacios de discusión y toma de decisiones más democráticos, potenciando así la autodeterminación personal y grupal. Estas instancias asamblearias operan como mecanismos fundamentales para circular y transparentar la información, y como ámbitos privilegiados para el proceso de deliberación colectiva. Asimismo, la proliferación de espacios que se definen como “autoconvocados”, ajenos a los partidos políticos, da cuenta del carácter expansivo de esta dinámica. Como supo sintetizar un desocupado del MTD de Lanús: “una de las cosas que más nos cautivó fue la forma organizativa, que la cosa se manejara en asambleas, que nadie tuviera el cargo comprado, que todos fueran removibles” (MTD-CTD Aníbal Verón 2000). No obstante, vale la pena advertir que la horizontalidad no debe concebirse como una “técnica o metodología a aplicar”, sino que –como veremos en el siguiente apartado– opera como un principio político que es tanto punto de partida como búsqueda constante, camino y horizonte a alcanzar. A eso se refiere el MTD de Guernica cuando suele afirmar que “es un desafío en el día a día, más que una realidad ya hecha”.

Creación de una nueva institucionalidad socio-política. A contrapele de algunas lecturas antojadizas que pretenden negar lisa y llanamente cualquier organicidad, por mínima que sea, denunciándola como una burocratización enajenante de las potencias desplegadas, los diversos colectivos y movimientos autónomos han generado instancias sólidas

que permiten sostener en el tiempo y fortalecer los diversos proyectos y espacios de lucha, a la vez que anticipan en el presente los gérmenes de la sociedad futura. Al margen de sus particularidades y asimetrías, constituyen en todos los casos una nueva manera de organizarse más allá del Estado y el mercado, si bien en tensión permanente con ambos. A distancia, fundan y sostienen una nueva institucionalidad socio-política, aunque tendiente a la generación de un espacio público y comunitario que no es equiparable al estatal. Si entendemos a las autonomías (con minúscula y en plural) como los procesos a través del cuales nos oponemos a las normas y las instituciones de los *otros*, sean éstos el Estado, los capitalistas o el sentido común burgués, estos movimientos sociales y territorios en lucha pueden pensarse bajo la fisonomía de un solidificado archipiélago de prácticas y valores alternativos a la red de opresión que solventa al capitalismo.

Anclaje territorial y reconstrucción-defensa de lazos comunitarios. Podemos definir a la territorialización como aquel proceso que tiende a la autoafirmación de diferentes actores sociales y políticos en un espacio no sólo físico sino además simbólico y cultural. Más allá de las diferencias en este punto que hemos planteado al comienzo del texto, coincidimos con Raúl Zibechi (2005) en que, frente al proceso de licuefacción del capital caracterizado por el pasaje de un régimen de acumulación fabril fordista hacia uno centrado en la especulación financiera, los colectivos autónomos y nuevos movimientos sociales se constituyen en territorios propios que, aunque con un desarrollo desigual, involucran una “nueva espacialidad” diferente de la hegemónica, con posibilidades de duración en el tiempo. El proceso de quiebre y reestructuración propio del entramado capitalista no sólo tuvo en las últimas décadas una imbricación económica, sino también profundamente social y política, lo que trajo aparejada una profunda modificación de los límites entre lo público y lo privado, motorizada por el proceso de privatizaciones de ciertos servicios públicos y la descentralización de determinadas funciones estatales, signada simultáneamente por una profunda “crisis de representación” que involucró tanto a los partidos políticos tradicionales como a las organizaciones sindicales. La reconstrucción, o bien el mantenimiento y expansión de lazos y espacios comunitarios, puede entenderse como la base principal a partir de la cual se configuran territorialmente –sobre nuevos parámetros– relaciones productivas, imaginarios sociales y vínculos colectivos que se proyectan como for-

mas autonómicas, anticipatorias de una nueva sociedad poscapitalista en ciernes, sea en ámbitos urbanos o rurales.

Recuperación del espacio público en términos no estatales. Cada uno de estos movimientos, colectivos y organizaciones, tiende a producir, o bien consolidar, espacios que ya no son estrictamente ni estatales ni privados, sino más bien social-comunitarios. En tanto instancias de “desprivatización” de lo social, permiten recuperar la idea de lo público como algo que excede a (y hasta se contrapone con) lo estatal.⁷ El hecho de que la mayoría de estas experiencias funcione en ámbitos abiertos, en muchos casos reapropiándose de terrenos anteriormente sumidos en una lógica privada, no hace más que reafirmar esta hipótesis. La recuperación activa de lo “público”, tan imprescindible para la superación de la dinámica mercantil propia de la sociedad capitalista, es practicada a diario en estos ámbitos de experimentación.⁸ Así, en el caso de las asambleas barriales, las juntas de vecinos y los consejos comunales existentes en varios países latinoamericanos, reformulando el planteo del movimiento feminista, podría decirse que evidencian de manera aguda cómo “lo vecinal es político”, por lo que aquello que tanto desde el Estado como desde el mercado es considerado un problema individual, emerge como una cuestión colectiva, a resolver públicamente en el ámbito de la comunidad.

Transformación de la subjetividad y vocación contra-hegemónica. Partimos de caracterizar a la subjetividad, siguiendo a Ana María Fer-

⁷ Este eje resulta de particular importancia en la discusión actual sobre qué hacer con las empresas privatizadas, particularmente en los países donde existe una vocación pos-neoliberal. Si bien tiende a ser hegemónica la propuesta de su mera “re-estatización”, cabe pensar en formas alternativas de control social directo, sobre la base de la expansión de instancias democráticas de (auto)gestión colectiva, donde emerjan como protagonistas centrales tanto los usuarios como los empleados que en ellas trabajan.

⁸ No casualmente el Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires ha respondido a la presencia masiva y cotidiana de los movimientos sociales en las calles pos rebelión de diciembre de 2001, con la creación de un *Ministerio del Espacio Público*, que regula y controla este tipo de espacios, encorsetándolos bajo los previsible parámetros estatales. En la actualidad, una de las principales funciones de este ministerio consiste en el enrejado de plazas y parques, acompañado de la instalación de garitas policiales y cámaras filmadoras en lugares estratégicos de la ciudad.

nández (2006), no como un fenómeno meramente discursivo o mental, sino en tanto proceso de producción que engloba “las acciones y las prácticas, los cuerpos y sus intensidades”. En este sentido, la densidad de las experiencias vivenciales del crisol de grupos y movimientos sociales latinoamericanos, han ido conformando una sociabilidad en buena medida irreductible a las retóricas del poder dominante, constituyendo en no pocas ocasiones un verdadero punto de no retorno. A modo de ejemplo, el caso de varias empresas “recuperadas” en Argentina es emblemático al respecto: tras la ocupación del espacio laboral, aparece la percepción (en muchos ocasiones impensable hasta ese momento) de que es posible producir sin patronos, vale decir, de manera autónoma.⁹ Algo similar acontece en el devenir “desnaturalizante” de las restantes organizaciones y proyectos autogestivos, en donde el proceso mismo de lucha funda nuevos universos de significación.¹⁰ Ahora bien, de manera simultánea –aunque con distintos niveles de sistematización e incidencia– se percibe una vocación por construir una concepción del mundo alternativa a la hegemónica, que apueste a descorporativizar las resistencias, al tiempo que disputa los valores y formas de percepción de la realidad que internalizan los sectores populares, todo ello desde una perspectiva prefigurativa que edifique en la cotidianeidad de los barrios y comunidades en lucha una “gramática normativa” diferente, así como prácticas anticipatorias de la nueva realidad que pugna por nacer de las entrañas del viejo orden.

⁹ Esto se constata en los comentarios de Celia, una trabajadora textil de la fábrica Brukman: “estamos aprendiendo a producir por nosotras mismas, sin patronos ni capataces, sin dirigentes y dirigidos. Ya probamos este fruto prohibido, ¡y no vamos a dejarlo!” (...) “Me di cuenta que las mujeres no estamos sólo para cocinar y lavar la ropa, que damos para mucho más. Y ahora que me di cuenta... no pienso parar” (entrevista publicada en la revista *Travesías*, Buenos Aires, marzo 2003).

¹⁰ Así, por ejemplo, la asamblea barrial de Scalabrini Ortiz y Córdoba (ubicada en la Ciudad de Buenos Aires), manifestaba en uno de sus boletines vecinales durante el año 2002: “nos dimos cuenta que no podemos salir de esta situación cada uno por la suya, que tenemos que hacer algo entre todos. Hemos dado el primer paso: romper el aislamiento”. Y concluía: “queremos meter la nariz y las manos en lo que siempre nos dijeron que era prerrogativa de otros; de los especialistas, nuestros ‘representantes’, los políticos profesionales”.

Desafíos e hipótesis alrededor de la autonomía urbana

A sabiendas de su carácter múltiple, en esta última parte vamos a aludir y problematizar, sobre todo, a movimientos y espacios *urbanos* ya que, como expresamos en el apartado anterior, los ámbitos de tipo *rural* suponen –entre otras características distintivas– una dinámica diferente tanto en un plano espacio-temporal como por la preexistencia (o no) de lazos comunitarios en el territorio simbólico-material habitado. Resulta un lugar común expresar que si en las décadas pasadas la mayoría de las luchas remitieron al espacio laboral –predominantemente el fabril– como ámbito cohesionador e identitario, en los últimos veinte años (como mínimo) las modalidades de resistencia social tendieron a exceder la problemática del trabajo, anclándose más en prácticas de tipo territorial, antagónicas con respecto al proceso de globalización capitalista en curso. Al margen de sus particularidades, podría además afirmarse que todas ellas expresan un cierto desencanto en relación a los partidos políticos y, en especial, al Estado, como espacios únicos de canalización y resolución de sus demandas. Asimismo, difieren de las organizaciones tradicionales por lo que Slavoj Žižek (2000) llama “una cierta autolimitación, cuyo reverso es un cierto excedente”. Es decir que, si por un lado son renuentes a entrar en la disputa habitual por el poder, subrayando su resistencia a convertirse en una estructura partidaria rígida que aspire a devenir en futura mayoría gubernamental, por el otro dejan en claro que su meta es mucho más radical, en tanto luchan por una transformación integral del modo de actuar y de pensar. En función de esta dinámica, en el marco de buena parte de estas experiencias de construcción autónomas se fueron generando lo que James Scott denominó “espacios sociales apartados de la semántica del poder”, donde cobraron vida y se expandieron, no sin contradicciones y ambivalencias, relaciones sociales opuestas tanto a la dinámica mercantil como a la jerarquización “estado-céntrica”.

Hechas estas aclaraciones, vale la pena insistir en que las hipótesis y caracterizaciones que plantearemos no son producto de una reflexión personal, sino ante todo la síntesis de una búsqueda colectiva. Nuestras conjeturas alrededor de las prácticas autónomas en ámbitos urbanos, forman parte de un intercambio y socialización de saberes y experien-

cias en común, compartido durante los últimos quince años con activistas e integrantes de algunos de estos espacios.

En primer lugar, consideramos que *el cambio social debe concebirse de manera bifacética, esto es, simultáneamente en términos de impugnación y autoafirmación propositiva*. La creación de gérmenes de poder popular tiene que realizarse en el hoy, pasando de una inevitable lógica “luddista” centrada en la impugnación del orden dominante, a una que ceda paso a la edificación prefigurativa, sin esperar para ello la “conquista del poder”. Esto nos renvía a la dialéctica entre reforma y revolución que intentaremos abordar más adelante, y que remite a problematizar cómo engarzar la lucha por necesidades concretas y cotidianas, con la constitución *ya desde ahora* del horizonte estratégico anhelado.¹¹ Y nos obliga, a la vez, a reactualizar el debate en torno a la “transición al socialismo” sobre nuevas bases. ¿Cómo pensar en rupturas, grietas, fisuras, y embriones que anticipen, en diferentes dimensiones e intensidades, la sociedad futura? Un problema no menor al intentar responder esta pregunta, consiste en que los clásicos del marxismo han teorizado la transición al socialismo, en buena medida, como un proceso que comienza *a posteriori* de la “toma del poder”. Casi sin excepciones, se ha priorizado el derrotero que *conecta* a la sociedad “posrevolucionaria” (identificada como aquella que emerge de la destrucción del Estado capitalista y la expropiación de los medios de producción a la burguesía) con el comunismo. Sin embargo, poco y nada se ha problematizado en torno al arduo y multifacético proceso de transición que haga posible *esta* transición. Dicho en otros términos: ¿qué hacemos en el mientras tanto? ¿A través de qué estrategias y tácticas conquistamos ese momento bisagra que dista de presentarse como cercano?

A partir de estos interrogantes, creemos que *la horizontalidad no puede convertirse en el método-fetiché que estructure los nuevos for-*

¹¹ Como han expresado desde el Espacio de Género del Movimiento Teresa Rodríguez *La Dignidad* (organización territorial con fuerte presencia en los barrios marginales de la Ciudad de Buenos Aires): “cuando luchamos contra el patriarcado, no estamos poniendo en debate solamente el modelo de sociedad que aspiramos a crear en el futuro, sino también el tipo de vínculos que vamos forjando en el ‘aquí y ahora’ de nuestras organizaciones; el modelo de sociedad que ‘prefiguramos’ en nuestras prácticas actuales” (MTR *La Dignidad*, Documento interno para debatir en el Plenario general del 18 de diciembre de 2010).

matos organizativos urbanos. Partimos de considerar que no existe horizontalidad en “estado puro”, sino más bien variados y fluctuantes grados de acercamiento a ella, entendida como un horizonte al cual nunca se llega plenamente (algo así como el proyecto de Ícaro, hijo de Dédalo, que de acuerdo a la mitología griega, en su afán por alcanzar al sol, quemaba sus alas producto del calor que lo arreciaba al acercarse pasionalmente a él). En general lo que se constata en los movimientos y colectivos autónomos son momentos o actos de horizontalidad, y especialmente *relaciones y formas-proceso que la prefiguran* sin llegar jamás a plasmarla de manera integral. Y es que la horizontalidad es a la lucha, lo que el oxígeno a los seres humanos y a la naturaleza: algo sin lo cual no podemos mantenernos vivos. No obstante, es sabido que el aire que respiramos está viciado, contaminado de sustancias tóxicas, plagado de gérmenes y agentes nocivos. Pues bien, algo similar acontece con la horizontalidad que intentamos ejercer. La mayor parte de las experiencias de construcción autónomas en las ciudades, en el transcurso mismo de la lucha, fueron percatándose de que la horizontalidad, si bien imprescindible como valor ético para la edificación permanente de nuevos vínculos, no puede, bajo ningún concepto, devenir en “fetiche” remedio de todos los males. De ahí que la modalidad implementada en casi todos los casos haya sido combinar métodos de participación directa y discusión colectiva, con la designación rotativa de delegados, referentes o “voceros” que permitan llevar a cabo las actividades consensuadas, o bien trasladar inquietudes, propuestas y cuestionamientos a otras instancias de mayor articulación.

Esta forma de construcción, en tanto contradicción *en movimiento* (por su carácter dinámico y pro-activo) y movimiento *contradictorio* (debido a su “impureza” constitutiva), desde ya no está exenta de la posible generación de liderazgos ni de la escisión entre dirigentes y dirigidos. Lo fundamental es sincerarse (por ejemplo, no hacer pasar ni *contrabandear*, una reunión informativa, como si fuese una asamblea deliberativa y democrática) y explicitar la existencia de asimetrías de información, experiencias disímiles, concentración de conocimientos, vínculos interpersonales y cuotas de poder desiguales, así como rigidización de roles y de funciones, para ir erosionándolos a partir de la adquisición de confianza, la socialización y la rotación creciente de tareas, en paralelo al aprendizaje grupal y personal, todo ello en pos de consolidar en el tiempo un colectivo habitado por la diversidad, que

desde ya no comienza de cero a lo Sísifo, sino que se retroalimenta y oxigena en función de los desafíos cotidianos que la propia realidad del grupo y del “entorno” plantea. En tal caso, habrá que saber cabalgar la contradicción y mantenerse en estado de alerta constante. Y sobre todo, durante este sinuoso tránsito, las instituciones, espacios y prácticas en la que se encarne el proyecto autónomo deberán contener mecanismos que, desde el inicio mismo y en forma progresiva, obturen la burocratización y la división del trabajo. Si bien no con la misma intensidad y generalización, en cada uno de los proyectos emancipatorios que se ensayan a escala continental hay sobrados ejemplos de este tipo de iniciativas.

La autoafirmación (la construcción de un espacio “público no estatal” o socio-comunitario), necesariamente, tiene que aspirar al mismo tiempo a la composición, a grados crecientes de articulación. Como ha expresado Daniel Bensaid (2004),

[...] la complejidad de las divisiones sociales, la multiplicidad de las resistencias, la intersección de las identidades plantean de una forma nueva el problema de su unidad y su convergencia.

De ahí que remate proponiendo que

[...] si la pluralidad de los movimientos sociales se impone como un hecho irreversible, la idea de su ‘autonomía relativa’ debería, por lo mismo, derivar en una unidad (al menos relativa); concebida no como una evidencia espontánea, sino como un trabajo estratégico de unificación.

La vocación universalista (estamos tentados de decir: federativa) no debe confundirse con el vicio invariante de la vieja izquierda: el hegemónismo. Éste es un balance que hicieron los propios zapatistas con la Sexta Declaración de la Selva Lacandona. Por ello, si bien es importante el planteo que vienen sosteniendo muchos colectivos y movimientos de que lo central de la lucha no es sólo (ni principalmente) *la confrontación con el otro* (sea éste el capital o el Estado) sino *la construcción de un mundo propio*, esta posición cobija el peligro del aislacionismo. Por contraste, si algo ha tenido de interesante e irradiador el zapatismo desde su génesis, ha sido precisamente su propuesta pendular y complementaria de, por un lado, apostar al fortalecimiento interno (a través de la creación y consolidación de espacios de autogobierno conectados

orgánicamente a la vida cotidiana, como “modus vivendi”) y, por el otro, intentar generar de manera constante *instancias de articulación y confluencia*, en niveles que simultáneamente excedan y contengan la dimensión local y regional de sus luchas. La cuestión es cómo resignificar esta certera dinámica bifronte, creando alianzas pluri-identitarias y cambiantes, en donde ninguna de las fuerzas socio-políticas que las conforme tenga más derecho a hegemonizar, que el que le da su comportamiento concreto y fluctuante en cada coyuntura histórica (Castells, 1979).

Algunos compañeros suelen hablar de la necesidad de generar *islas anti-capitalistas*. No dudamos de sus buenas intenciones, pero tal vez sea más correcto *apostar a la construcción de archipiélagos que escamoteen el encapsulamiento al que nos compele el capitalismo*, y a modo de redes, respeten la diversidad de los tejidos y nodos que las constituyen, pero permitan potenciarlos y edificar en el mediano y largo plazo un continente sin centro (o cuanto menos con múltiples instancias de coordinación decisoria descentrada). Es una metáfora más apropiada, y sin duda menos insular, aunque pueda parecer un oxímoron. Articular, pues, sobre la base de prácticas de afinidad o de una constelación de luchas, y no en función de criterios de cercanía ideológica. Y es que la *sobre-ideologización de los ámbitos de coordinación* (esto es, el estructurarlos a partir de coincidencias ideológicas o programáticas, que terminan siendo meramente superficiales por su excesiva abstracción respecto de la situación específica que se vive) *ha obturado históricamente la posibilidad de encontrarse y (re)conocerse a partir de necesidades, intereses, prácticas y deseos comunes*. Una vez más, quizás haya que acudir aquí a la educación popular, no como “técnica” que hace milagros, sino en tanto concepción de la construcción de sujetos políticos que se asientan en una pedagogía de la pregunta y en el respeto de lo plural, para lograr sortear este entuerto. Más allá de pensar desde y a partir de lo múltiple, la cuestión sería cómo dar el paso de la *multiplicidad de sujetos* en lucha, hacia la proyección de un *sujeto múltiple* que, no obstante, continúe estando habitado por la diversidad, esto es, sin que se imponga la homogeneización como parámetro de articulación y confluencia de experiencias disímiles y ricas en sí mismas. A sabiendas de este desafío, ¿de qué manera contribuir entonces a una propuesta contra-hegemónica, sin caer en la tentación hegemónica?

*La noción de irradiación¹² puede ser una bella metáfora para responder a este interrogante, y a la vez, romper con la invariante vocación de la izquierda clásica que centra su estrategia en la “cientización”. Irradiar equivale a disputar hegemonía sin ánimo vanguardista; a convidar una concepción del mundo y, por qué no, una modalidad de lucha, sin pretender liderar ese proceso ni autoproclamarse referencia exclusiva de él; una especie de *potlatch* que regala o comparte –ejercicio de traducción mediante– prácticas, experiencias y saberes “sin más”, esto es, no con un ánimo de acumulación, sino en pos de multiplicar y fortalecer espacios de resistencia habitados por lo múltiple. De lo que se trata, en último término, es de *buscar cómplices*, no de iluminar a masas adormecidas. Para ello, resulta fundamental entender que toda práctica política es profundamente pedagógica: la dialéctica de enseñanza-aprendizaje, así como el carácter recíproco y dialógico de la construcción política, son centrales para dilucidar el por qué de las derrotas del campo popular y su aislamiento casi sin excepciones. Una pedagogía de la escucha que se anime a balbucear, más que a repetir fórmulas programáticas, que se “contamine” de otros saberes, vivencias y luchas, que aprenda de –y aprehenda a– esos mundos alternativos y, en función de ese rico proceso, vaya recién elaborando consignas y propuestas de acción estratégica, productoras de sentido. Una práctica que irradie y resuene en función de la profundidad e intensidad de la experiencia que se convida, y no tanto de acuerdo a la cantidad de personas o grupos que participen de ella, o de la repercusión mediática que logre. Porque una de las pocas certezas de la nueva izquierda es que *el programa político no puede preceder a los sujetos autónomos, y éstos no pueden constituirse sino a partir de las luchas y territorios en disputa que habitan y edifican en común.**

Al mismo tiempo, consideramos que *si bien la política emancipatoria ya no debe ser pensada estratégicamente desde el Estado, resulta imposible concebirla sin tenerlo en cuenta y vincularse de manera asi-*

¹² Retomamos críticamente este concepto, recreándolo, del marxista boliviano René Zavaleta, para quien la “irradiación” remite a la capacidad de una fuerza social o grupo subalterno, de incidir más allá de su entorno inmediato, con el propósito de aportar a una articulación hegemónica que trascienda su condición particular y sus demandas específicas. Una consigna que de manera directa apele a esta vocación anti-corporativa y de expansión no hegemónica es el “Para todos todo, para nosotros nada” de los y las zapatistas.

dua con él, aunque más no sea como mediación inevitable de nuestra resistencia (y subsistencia) diaria, instancia que atraviesa y condiciona las potencias expansivas de nuestra construcción autónoma, o dimensión antagonica que deberá ser desarticulada en un contexto de ofensiva revolucionaria (entendida en su faceta material que condensa un conjunto de aparatos burocrático-militares). Es por ello que, con el correr del tiempo, muchas experiencias autónomas de tinte autorreferencial, mostraron las variadas dificultades que se presentan al intentar constituir comunidades cuasi insulares, cuyo horizonte inmediato terminó siendo, en no pocas situaciones, lo que Miguel Mazzeo denominó irónicamente el “socialismo en un solo barrio”. De ahí que valga la pena recordar que la lucha es *en* y (sobre todo) *contra* el Estado como relación de dominio, lo que implica pugnar por clausurar sus instancias represivas y de cooptación institucional, ampliando en paralelo aquellas cristalizaciones que, al decir de Mabel Thwaites Rey (2004), tienden potencialmente a una sociabilidad colectiva. Esta lectura supone sin duda poner en cuestión tanto la concepción restringida de la política que predomina en la vieja izquierda, como la escisión tajante entre lo público y lo privado que es parte del sentido común dominante. Respecto de este último punto, Manuel Castells ha expresado que

[...] toda la evolución política en el capitalismo avanzado se encamina justamente hacia la puesta en cuestión de esa separación entre lo público y lo privado, entre lo reivindicativo y lo político, entre la sectorialización institucional *exclusiva* de las voluntades políticas. La aspiración creciente hacia la *autogestión* quiere decir concretamente esto: la capacidad de los movimientos sociales autónomos a incidir directamente en el funcionamiento del sistema político. Y esto es particularmente importante en un ámbito como el de la política urbana, en que la mayoría de las decisiones dependen de la gestión directa o indirecta del Estado en sus diferentes niveles (Castells, 1979).

Quizás pueda sonar provocativo, pero no está de más explicitar que *no podemos pensar en términos excluyentes, especialmente en los ámbitos urbanos, el apostar a formas de construcción autónomas y, al mismo tiempo, el establecer algún tipo de vínculo con lo estatal*. Más que una opción dicotómica entre mantenerse totalmente al margen del Estado, o bien subsumirse a sus tiempos, mediaciones e iniciativas, de lo que se trata, ante todo, es de diferenciar claramente lo que constituye

en palabras de Lelio Basso (1969) una *participación subalterna* –que trae aparejada, sin duda, la integración creciente de los sectores populares al engranaje estatal-capitalista, mellando toda capacidad disruptiva real–, de una *participación autónoma y antagonista*, de inspiración libertaria y prefigurativa. Esta última, a nuestro parecer resulta central (y casi diríamos: inevitable) en las ciudades, y requiere reestablecer un nexo dialéctico entre, por un lado, las múltiples luchas cotidianas que despliegan –en sus respectivos territorios en disputa– los diferentes actores del campo popular y, por el otro, el objetivo final de trastocamiento integral de la civilización capitalista, de forma tal que cada una de esas resistencias devengan mecanismos de ruptura y focos de contrapoder, que aporten al fortalecimiento de una visión estratégica global y reimpulsen al mismo tiempo aquellas exigencias y demandas parciales, desde una perspectiva emancipatoria y contra-hegemónica.

En contraposición, desestimándolo como lugar y momento importante de la lucha de clases, muchos grupos y movimientos autónomos han terminado cayendo –paradójicamente, en una óptica simétrica a la de la izquierda ortodoxa– en la tentadora *eseidad* que concibe al Estado como un bloque monolítico y sin fisuras, al que hay que ignorar, o bien asaltar remotamente cual fortaleza enemiga. Así fue como esta retórica cobró protagonismo en los infinitos y desgastantes debates al interior de asambleas barriales, movimientos de trabajadores desocupados e incluso empresas recuperadas en el caso argentino, pero también en otros países y ciudades donde el significativo autonomía arraigó en prácticas concretas de insubordinación. En todos los casos, esta prédica hizo foco en la denostación del Estado *per se* como institución parasitaria y totalmente externa a las relaciones sociales en las cuales estaban inmersos los variados proyectos de comunitarismo y autogestión. Una paradoja resultó ser la regla en muchos emprendimientos productivos, culturales, educativos y políticos impulsados desde abajo: el “imperativo categórico antiestatal” terminó minando, en no pocas ocasiones, las bases de sustentación mismas de estos embriones de poder popular. Con *ese* tipo de autonomismo, creemos, es preciso polemizar en los ámbitos urbanos. Aquel que pretende construir el cambio social ignorando que, si bien el Estado expresa el poder político dominante y como tal es un garante –no neutral– del conjunto de relaciones constituyentes de la totalidad social, las formas en que se materializa no deben ser ajenas. De lo contrario, el paso adelante que podrían haber significado las

numerosas construcciones de base en plazas, barrios, escuelas, asentamientos y fábricas, como formas de auto-organización alternativas a las de los partidos políticos y sindicatos tradicionales, quizás no hubiesen devenido, en buena medida, un páramo en la actual coyuntura de repliegue en varios países latinoamericanos.

En función de lo dicho, cabe por lo tanto *recuperar la clásica dinámica de combinar las luchas por reformas sin perder de vista el objetivo estratégico de la revolución*, como faro estructurador de nuestras prácticas urbanas que, en el “mientras tanto” de un contexto adverso o una correlación de fuerzas negativa, permita ir abriendo brechas que impugnen los mecanismos de integración capitalista, y prefiguren en pequeña escala espacios de comunitarismo autónomo, convirtiendo así, embrionariamente, *el futuro en presente*. Porque como supo expresar André Gorz hace varias décadas, no es necesariamente reformista

[...] una reforma reivindicada no en función de lo que es posible en el marco de un sistema y de una gestión dados, sino de *lo que debe ser hecho posible* en función de las necesidades y las exigencias humanas (Gorz, 2008).

Antes bien, este tipo de iniciativas, en la medida en que se asienten en la presión popular y la movilización constante de los de abajo, puede oficiar de camino que, en su seno, alimente y ensanche al porvenir por el cual se lucha, acelerando su llegada.

A modo de cierre, quizás resulte interesante reseñar una experiencia reciente de un movimiento autónomo que desarrolla su trabajo territorial en la periferia de Rosario, una entrañable ciudad argentina ubicada en la provincia de Santa Fe. Esta organización, llamada GIROS, integra a su vez el Movimiento Nacional Campesino-Indígena, y es parte de la red global *Vía Campesina*, pero tiene la particularidad de ser de carácter urbano. Sin descuidar la labor de (re)construcción comunitaria que realizan a diario, han logrado dar una pelea en el Concejo Deliberante (algo así como un Parlamento local) para que se sancione una ordenanza municipal que prohíba la figura de barrio privado o cerrado y club de campo, en constante expansión en Argentina. Lo curioso es que este proyecto, presentado por ellos, se llama “Ya Basta!”, y expresa como pocos, aquella complementariedad entre *lucha cotidiana* y *objetivo final* que planteamos como necesaria para potenciar nuestra práctica emancipatoria en las ciudades. Claro que no existe en GIROS una mira-

da inocente y paternalista del Estado, aunque tampoco una concepción monolítica que niegue toda posibilidad de incidir políticamente en él. Diríamos que *contradicción* (algo constitutivo del Estado, si lo entendemos como condensación material e inestable de una correlación de fuerzas) y *asimetría* (característica que, en tanto relación social de dominación política, no puede convertirse en su reverso –como pregona cierto populismo en auge– so pena de disolverse en tanto tal), son dos rasgos distintivos de lo estatal que no resultan ajenos a la praxis territorial de GIROS, movimiento que solventa su construcción en una delicada dialéctica entre reforma y revolución.

Así explican el por qué del proyecto:

La propuesta es presentada por un movimiento social autónomo y es votada por casi la mayoría de los bloques de un Concejo que no se caracteriza por debatir problemáticas profundas sobre la vida en las sociedades urbanas. Mucho menos, si se cree que esas problemáticas solo existen en las comunidades rurales. En las ciudades la territorialización persigue objetivos similares a los de los grandes monopolios agroindustriales: uso intensivo de suelo y de capital construyendo grandes emprendimientos privados. Santa Fe, como todas las provincias del país, ha sido parte del proceso de privatización de la tierra a manos de emprendimientos privados llamados, sin eufemismos, Barrios Privados. Rosario Golf, Aldea Tenis, Los pasos del jockey, etc. La brecha urbana con Nombre, Apellido y Dirección. ¿El mecanismo? Disfrazar la concentración de la tierra bajo el título de ‘Convenio Público Privado’. Convertir a los territorios en mercancía, permitiendo la acumulación de un bien común como la tierra, en pocas manos, formando monopolios, amparándose en la eficiencia de la inversión privada. El Estado asume un rol ‘promotor’, que en el mejor de los casos recibe migajas a cambio de la entrega de grandes porciones de tierra.

El documento concluye expresando que

[...] el problema de fondo, la concentración de la tierra, sigue abierto. Y, esperamos, con nuestra mirada encima. Así nació el Ya basta!, aquel 15 de julio en una histórica caminata donde se unieron movimientos urbanos y campesinos para gritar que ‘Los monopolios no gobiernan la ciudad’. Para luchar, como quería Gramsci, por una Ciudad Futura” (Movimiento GIROS, 2011).

Ojalá que este pequeño-gran ejemplo, así como en un plano más general los planteos formulados en este texto, sirvan de disparadores para debatir las potencialidades y los obstáculos de las formas de construcción autónoma en los ámbitos urbanos, sin perder de vista su especificidad, ni encapsulando sus capacidades expansivas. Sería bueno, para ello, comenzar a mirarnos el ombligo ciudadano como buenos exploradores urbanos, para problematizar nuestra vida cotidiana y ver si desde una nueva matriz civilizatoria, es posible alimentar a ese nuevo mundo que late, contradictoriamente, en el subsuelo de nuestro cemento. Porque frente a la tentación de preguntarnos si la solución a este dilema estriba en una “vuelta al campo”, tal vez la respuesta haya que buscarla en aquel bello poema escrito por Juan Gelman, que expresa sin tapujos que *no hay que irse ni quedarse, sino resistir(se)*. En eso andan, sin duda, los movimientos y colectivos urbanos de Nuestra América, más allá de sus inevitables tropiezos e involuntarios errores.

Bibliografía

- Adamovsky, Ezequiel, (2003), *Anticapitalismo para principiantes. La nueva generación de movimientos emancipatorios*, Era Naciente, Buenos Aires.
- Basso, Lelio, (1969), “La partecipazione antagonistica”, en *Neocapitalismo e sinistra europea*, Laterza, Bari.
- Bensaid, Daniel, (2004), *Cambiar el mundo*, Ediciones Catarata, Madrid.
- Castells, Manuel (1979) *Ciudad, democracia y socialismo*, Editorial Siglo XXI, Madrid.
- EZLN, (2006), *Sexta Declaración de la Selva Lacandona*, México.
- Fernández, Ana María, (2006), *Política y subjetividad. Asambleas barriales y fábricas recuperadas*, Editorial Tinta Limón, Buenos Aires.
- Gorz, André, (2008), “Reformas no reformistas”, en *Crítica de la razón productivista*, Editorial Catarata, Madrid.
- Gramsci, Antonio, (2000), *Cuadernos de la Cárcel*, Editorial Era, México.
- Mazzeo, Miguel, (2005), *¿Qué (no) hacer?*, Editorial Antropofagia, Buenos Aires.

- Movimiento GIROS, (2011), “Lo que ayer fue alambre, mañana puede ser semilla”, 6 de enero de 2011, Rosario. Reproducido en www.prensa-defrente.org.
- MTD-CTD Aníbal Verón, (2000), *Trabajo, dignidad y cambio social*, Buenos Aires.
- Ouviña, Hernán, (2009), “La autonomía urbana en territorio argentino. Apuntes en torno a la experiencia de las asambleas barriales, los movimientos piqueteros y las empresas recuperadas”, en Albertani, Claudio, Guiomar Rovira y Massimo Modonesi (coord.), *La autonomía posible. Reinención de la política y emancipación*, UACM, México.
- Scott, James, (2000), *Los dominados y el arte de la resistencia*, Editorial Era, México.
- Rivera Cusicanqui, Silvia, (2003), *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechua. 1900-1980*, Editorial Aruwuyiri, La Paz.
- Singer, Paul, (1975), *Economía Política de la urbanización*, Editorial Siglo XXI, México.
- Thwaites Rey, Mabel, (2004), *La autonomía como búsqueda, el Estado como contradicción*, Editorial Prometeo, Buenos Aires.
- Zavaleta, René, (1984), *Bolivia hoy*, Siglo XXI, México.
- Zibechi, Raúl, (2005), “Espacios, territorios y regiones: la creatividad social de los nuevos movimientos sociales en América Latina”, en Revista *Contrahistorias* 5, México.
- Zizek, S., (2000), *Mirando al sesgo. Una introducción a Jacques Lacan a través de la cultura popular*, Editorial Paidós, Buenos Aires.

Agitado y revuelto: del “arte de lo posible” a la política emancipatoria¹

BENJAMÍN ARDITI²

Resumen

Este artículo explora la persistencia de la agitación en políticas de emancipación. Polemiza con la caracterización que hace Bismarck acerca de la política como “arte de lo posible”, que fue retomada posteriormente como consigna por el realismo político. También toma distancia de las visiones escatológicas de la emancipación del tipo que asociamos con el jacobinismo. El propósito de esto es desestabilizar las fronteras entre lo posible y lo imposible y entre política revolucionaria y no revolucionaria. La agitación no es un remanente incómodo de la política caliente de

¹ Una versión previa de este artículo se publicó bajo el título de “Stirred and shaken: a symptomatology of the ‘art of the possible’” en la Revista Inglesa de Teoría Crítica *Parallax*, Vol. 11, Nº. 4, 2005, pp. 12-22. Esta es una versión revisada y expandida incluida en mi libro Arditi, Benjamín, 2010, *La política en los bordes del liberalismo: Diferencia, populismo, revolución, emancipación*, Gedisa, Barcelona.

² Benjamín Arditi es profesor en la Facultad de Ciencias Políticas de la UNAM. Es autor de *La política en los bordes del liberalismo: diferencia, populismo, revolución, emancipación* (Gedisa 2010) y del volumen editado *¿Democracia post-liberal? El espacio político de las asociaciones* (Anthropos 2005). Edita la serie de libros de teoría política “Taking on the Political” de Edinburgh University Press. Su investigación gira en torno a política post-liberal, política viral y formas post-hegemónicas de la política. Correo electrónico: barditi@unam.mx

antaoño, sino que sobrevive como periferia interna de la política institucional en democracias liberales. Funciona como un síntoma que impide el cierre de la política en un esquema plenamente normalizado o, lo que es igual, la agitación en combinación con la política emancipatoria hace surgir la “acontecimentalidad” del acontecimiento y permite vislumbrar el papel de lo imposible. Esto me permite introducir posteriormente una definición mínima de emancipación como disputa acerca de si las condiciones actuales impulsan o dañan la igualdad y la libertad, y si otro mundo es o no posible.

Palabras clave: agitprop, emancipación, revolucionar, Benjamin, Rancière.

“*Agitprop*”, la palabra surgida de la contracción de agitación y propaganda política, solía ser parte integral de las actividades de los movimientos radicales que buscaban cambiar el orden establecido. Consistía en sacudir a las masas para llevarlas a la acción. Casi siempre se seguía un mapa de navegación partidista que apuntaba al socialismo o en pos de diversas iniciativas anarquistas; aunque más tarde movimientos fascistas y populistas también incorporaron el *agitprop* en su práctica política. Los activistas hacían *agitprop* de distintas maneras: ya fuera ensalzando las virtudes de la línea del partido entre los sindicatos, vendiendo periódicos de su agrupación en las calles, publicando panfletos que atacaban tanto al gobierno como a los ricos y poderosos o denunciando a la sociedad de clases como causa directa de la situación miserable de la mayoría de la gente. Tal era su función pedagógica: educar a las masas para la acción.

Estos activistas también enfrentaban a sus adversarios, organizaban huelgas y manifestaciones y, a veces, también se embarcaban en la así llamada *propaganda armada* que consistía en realizar acciones directas con un propósito ejemplar —el asalto a bancos para financiar las actividades de la organización o el poner bombas en instalaciones gubernamentales para amedrentar al enemigo y suscitar el entusiasmo entre sus seguidores. Tal era la función política e ideológica de la agitación. Tanto los aspectos pedagógicos como los ideológico-políticos buscaban dar cuenta de la aptitud y capacidad del grupo para dirigir el movimiento y, a la vez, mostrar que un mundo distinto era posible y deseable. Todo esto hacía que *agitprop* fuera una parte integral de la política emancipatoria. Hoy por hoy, el término *agitprop* ha perdido mucho de su lustre. A excepción de pequeños grupos en la periferia ideológica de la

política, la mayoría de la gente prácticamente lo ha abandonado. Sobrevive apenas como un término chic entre *hacktivistas* y escritores radicales de *blogs* culturales o en las narrativas de historiadores y antiguos simpatizantes del socialismo y el sindicalismo. El discurso en torno a la emancipación, algo que fue central para la política radical desde 1789 hasta 1968, ha pasado a ser visto como una suerte de anacronismo en el marco del consenso liberal-democrático imperante.

La política radical y clasista ha dado paso a los “partidos atrapa todo” (*catch-all parties*) que buscan ocupar el centro del espectro político. La agitación ha sido reemplazada por charlas motivacionales y la propaganda se ha convertido en mercadeo electoral de la mano de administradores profesionales de campaña. El ex presidente de Estados Unidos, Gerald Ford, describe el panorama político resultante de todo esto, de manera nada halagüeña, al decir que nos encontramos hoy en un escenario dominado por “candidatos sin ideas que contratan a consultores sin convicciones para dirigir campañas sin contenido” (Carlson, 1999). Ford exagera, o por lo menos así nos gustaría que fuera, pero identifica una tendencia política que ahora incluye a organizaciones de centro-izquierda que han aceptado la economía de mercado y que no tienen reparos en postular una agenda de capitalismo con un rostro más humano.

Existen, claro, otras razones para explicar el aparente deceso de la agitación política, por lo menos entre grupos de la izquierda. Una de ellas es que la brújula política que señalaba el camino al socialismo ya no resulta ser tan clara como antes. El desencanto con el así llamado *socialismo realmente existente* del antiguo bloque soviético y China durante las décadas de los setenta y de los ochenta y la ausencia de proyectos capaces de generar entusiasmo duradero tras el colapso de la mayoría de esos regímenes mermó considerablemente el capital teórico y empírico del socialismo. Hoy resulta difícil saber en qué consiste una política emancipatoria en un escenario dominado por la política convencional y salpicada por ocasionales arrebatos de indignación bienintencionada acerca del estado de cosas en el mundo. Aquellos quienes alzan su voz están motivados por la expectativa de que otro mundo es posible, pero se tropiezan con dificultades a la hora de articular cómo debiera ser ese mundo o qué debe hacerse para que ese mundo se haga realidad. Otra razón es el hecho de que una buena parte de lo que solía pasar por radicalismo político se ha desplazado de los movimientos de masa a los campus universitarios, especialmente en el mundo anglosajón. Allí

ese radicalismo encontró un cómodo nicho gracias a la respetabilidad académica que adquirieron el posmarxismo y los llamados estudios culturales. Esto ha creado una fachada de activismo político, una suerte de activismo político en paralaje dado que se manifiesta a través de discusiones intelectuales sofisticadas en torno a temas de moda como: el debate sobre el concepto de multitud, el tratamiento de la alteridad o el estatuto de la subalternidad y los estudios poscoloniales. Por último, relacionado con lo anterior, durante los diez o más años en los que el tema de la diferencia (de género, sexo, raza o etnia) funcionó como santo y seña de la política progresista, el radicalismo se mantuvo incómodamente cerca del moralismo de la política de la identidad y la corrección política que emergieron como efectos programáticos de las guerras culturales de las décadas de los ochenta y de los noventa.

Lo sorprendente es que esto no significa que la agitación política haya perdido relevancia para las pulsiones emancipatorias o que la razón cínica y la desilusión dominen de manera incuestionable. Lo que ha ocurrido es que ya no coincide con una función específica dentro de una organización (algo así como una sección o secretariado de agitación y propaganda) y tampoco está sujeta a un estilo insurreccional de hacer política, de manera que cualquier recuperación del término implicará una suerte de rompimiento con el sentido general que tenía en su contexto original. Todavía hay lugar para la agitación o, si se quiere, para el “agitado y revuelto” mencionado en el título de este artículo en alusión al riguroso modo de preparación del cóctel preferido de James Bond. Sólo que aquí, en vez del famoso “shaken, not stirred” –agitado, *no* revuelto– del superagente, he optado por la conjunción “y” para resaltar la fuerza y actualidad de la agitación en las políticas de emancipación.

La codificación realista de lo posible

Podemos empezar a indagar acerca de esta permanencia de la agitación examinando el comentario hecho por Bismarck: “la política es el arte de lo posible”, frase que da a entender que uno debe optar por un curso de acción que busque lograr aquello que en efecto es viable en una situación dada o bajo circunstancias que no escogimos. Es difícil no coincidir con esta aseveración excepto por el hecho de que lo que realmente se quiere decir cuando se habla del “arte de lo posible” es que la política es

un código que sólo puede ser descifrado por un lenguaje realista. Esto se debe a que, en política, los intereses predominan por sobre los principios. Para los realistas, el mundo está regido por la lógica de los resultados y quienquiera que juegue a la política debe basar sus razonamientos en hechos y no en ideologías, debe anteponer los intereses nacionales o partidistas a las ideas más amplias acerca del bien y debe respaldar tales intereses recurriendo (o, por lo menos, amenazando con recurrir) al uso de la fuerza. Esto explica por qué consideran que la búsqueda de un “deber ser” normativo o el proponerse metas que no guardan proporción con nuestros recursos es un empeño quizá bien intencionado pero esencialmente ingenuo y generalmente ineficaz. En política, hacer lo correcto es hacer lo posible, cosa que por definición significaría también abrazar al realismo.

El realismo se apropia de la aseveración de Bismarck, entre otras cosas, porque él mismo creía que el arte de lo posible era un arte que los realistas desempeñaban mejor. Pero los realistas no son un grupo homogéneo. El príncipe Salina, personaje en la novela *El gatopardo* de Giuseppe di Lampedusa, representa el arquetipo de la variante cínico-conservadora del realismo cuando alega que “algo debe cambiar para que todo siga igual”. Esto describe lo que se conoce como *gatopardismo*, entendido como la búsqueda de cualquier cosa que uno quiera lograr mediante compromisos y acomodados dentro del *status quo* o el arte de mover las piezas de manera tal que los cambios en realidad no lleguen a afectar un estado de cosas en donde los ricos y poderosos del momento tengan la sartén por el mango. En el gatopardismo no tiene cabida la política emancipatoria y en éste la agitación desempeña un papel puramente instrumental en las luchas de poder entre grupos de interés. El realismo también es compatible con un tipo de política menos conservadora. Si lo posible alude a lo que es viable, entonces un cambio radical –por ejemplo, intentar cambiar el *status quo* si las circunstancias son propicias para ello– debe ser parte integral de la estructura de posibilidades que ofrece el arte de lo posible. En el ámbito de la alta política de las relaciones interestatales, cambiar el *status quo* podría significar instituir algo similar al tratado de Westfalia, que creó el marco de referencia para el sistema interestatal de los siguientes 300 años, o también puede ser entendido como un mero cambio de la posición relativa de los distintos Estados a través de guerras y alianzas dentro del marco westfaliano. Lo primero es revolucionario, aunque no necesariamente eman-

cipatorio, mientras que lo segundo es banal, ya que lo único que hace es glorificar una perturbación entrópica que simplemente reproduce el código que gobierna un juego político consistente en el incesante cambio de la geometría del poder entre los Estados. La agitación, en el caso de que se hubiera dado, ocurría dentro de los límites de un radicalismo conservador que mantenía el código intacto. Los bolcheviques, por el contrario, ilustran una variante radical de lo posible, supuestamente desde una perspectiva emancipatoria. Esto se debe a que, en la coyuntura de 1917, ellos se dieron cuenta de que una revolución era factible y procedieron en consecuencia. Para ellos la agitación era un medio para precipitar la confluencia de la gente en un proyecto de cambio a través de los múltiples y frecuentemente discontinuos sucesos que hoy agrupamos bajo el rótulo de revolución rusa.

No importa por cuál sabor del realismo nos inclinemos, igual quedan dudas acerca de cuán convincente es su concepción acerca del arte de lo posible, aunque sólo sea porque su criterio para identificar lo factible parece ser tan sencillo. Bastaría con desembarazarnos de visiones normativas y de las así llamadas expectativas ideológicas y estaríamos listos para proceder. Pero, ¿será que en realidad todo es tan sencillo? Me surgen no pocas reservas sobre esta manera aparentemente *a*-normativa y *a*- (antes que anti) moral de asumir la política, la menor de ellas es que la decisión de evitar las visiones normativas y las expectativas ideológicas como cuestión de principios se convierten tácitamente en una suerte de criterio normativo o principio rector del realismo.

En primer lugar, tenemos el problema de la transparencia: es en extremo difícil identificar lo posible en medio de una coyuntura dada pues con frecuencia sólo llegamos a comprender lo que es o fue viable en retrospectiva. Lo posible nunca es un asunto seguro, lo cual explica en parte por qué suele haber tanto desacuerdo entre quienes deben decidir si algo es viable o no.

En segundo lugar, se supone que las decisiones acerca de lo que es factible deben tomarse con base en intereses antes que principios, pero es cuestionable si en efecto existe algo que pudiera llamarse decisiones libres de toda normatividad. Si sólo se puede definir este tipo de política a partir de los intereses, entonces el arte de lo posible no sería más que una búsqueda de lo que se puede hacer sólo porque se puede hacer. Esto constituye una visión muy restrictiva de lo que es la política. Condena la política realista a la entropía, como ya se señaló al respecto de las luchas

por el poder entre Estados, o convierte lo que se puede hacer en otro nombre para un juego gobernado por la razón cínica.

En tercer lugar, los realistas no siempre son consistentes en su crítica de las orientaciones normativas o de las visiones “ideológicas” de la política. Hicieron un hazmerreír del ex presidente de Estados Unidos, Woodrow Wilson, por haber pretendido hacer del mundo un lugar seguro para la democracia, ya que esta declaración de principios reñía con un axioma de la *realpolitik*, a saber: los países tienen principios e intereses, y a veces deben sacrificar los primeros en aras de los segundos. Con todo, los herederos de realistas como Carl Schmitt y Hans Morgenthau no ven contradicción alguna cuando alegan que el criterio rector de sus decisiones políticas es el interés nacional y acto seguido invaden un país para derrocar a su dictador en nombre de la libertad y la democracia, dos objetivos ideológicos basados en una cierta concepción del bien.

En cuarto y último lugar, la perspectiva realista de la política deja poco espacio para una política emancipatoria. Esto se debe a que la emancipación conlleva una dimensión ética que no se puede reducir a meros intereses. Tal dimensión consiste en representaciones de formas alternativas del ser, que sirven para motivar a la gente en apoyo de un grupo o proyecto particular. La ética nos brinda modos de articulación entre las representaciones de aquello por lo que luchamos y las razones que justifican por qué vale la pena hacerlo. Cooke llama a esto “pensamiento utópico”. Habla de utopía no porque dichas representaciones sean imágenes fantasiosas del futuro, sino más bien porque una utopía tiene “la capacidad para invocar imágenes éticas vívidas de una ‘sociedad buena’ que sería realizable sólo si ciertas condiciones actualmente hostiles son transformadas”, agregando luego que sin tales imágenes, una “perspectiva emancipadora sufriría de un déficit motivacional y justificador” (Cooke, 2004: 419).³

³ Está, también, la crítica clásica al realismo, a saber, que su pretendida superioridad epistemológica suena vacía porque da por hecho que su propio discurso describe las cosas tal como son. Barthes cuestiona esto en *S/Z* mediante una lectura ingeniosa de un texto realista –la breve novela *Sarrasine* de Balzac– que demuestra que la intertextualidad se encarga de socavar la pretensión realista de que nos ofrece una mera transcripción denotativa del mundo. En sus palabras: “La denotación no es el primero de los sentidos, pero finge serlo; bajo esta ilusión no es finalmente sino la *última* de las connotaciones (la que parece a la vez fundar y clausurar la lectura), el mito superior gracias al cual el texto finge

Incluso si hacemos caso omiso de estas reservas, aún queda una última objeción: una política de lo posible descarta lo imposible con demasiada ligereza al plantear que la posibilidad de lo factible excluye lo imposible. Esto no me resulta convincente. Se trata de una visión maniquea que da por hecho que las fronteras que separan lo posible de lo imposible son estables y se olvida, por lo tanto, de que lo que en efecto se puede hacer está en deuda con lo imposible.

Cuando hablo de “lo imposible” no me refiero a aquello que jamás podría suceder y nunca va a ocurrir, sino más bien al efecto presente, actual, de algo que estrictamente hablando no es posible en un campo dado de la experiencia, pero que impulsa a la gente a actuar como si lo fuera. Tal es el caso, por ejemplo, en las luchas por la democracia en América Latina. A pesar de algunas salvedades, se puede comparar el papel que desempeña lo imposible con el *entusiasmo* en Kant, con la *fuerza mesiánica débil* de Benjamin y el *à-venir* de Derrida. Todos estos conceptos aluden a algo que trasciende el razonamiento algorítmico de lo meramente calculable –trátase de un análisis de factibilidad o de un cálculo costo-beneficio– y plantea la promesa de algo distinto por venir. Sin esta apertura hacia la *acontecimentalidad* o eventualidad del evento, como lo llama Derrida, sin un esfuerzo por perturbar o interrumpir lo dado, el arte de lo posible no podría dar cuenta de una política emancipatoria y de su reivindicación de que otro mundo es posible, o sólo podría hacerlo de manera azarosa y retroactivamente. Por ejemplo, podríamos discutir hasta la saciedad si los bolcheviques hicieron un cálculo razonable respecto a la madurez de las condiciones para la revolución o si simplemente tuvieron suerte, pero de lo que podemos estar absolutamente seguros es de que el pueblo ruso no se lanzó a las calles arriesgando sus vidas simple y llanamente porque sus líderes les dijeron que la revolución se podía hacer. El pueblo decidió luchar porque pensó que estaría mejor precipitando la caída del régimen zarista e intentando construir una sociedad distinta. Por eso digo que lo posible no trabaja en solitario. Sea como entusiasmo o anticipación frente a algo por venir o como imágenes capaces de darle consistencia y atractivo ético a dicho

retornar a la naturaleza del lenguaje, al lenguaje como naturaleza: por muchos sentidos que libere una frase posteriormente a su enunciado, ¿no parece decirnos algo sencillo, literal, primitivo: algo verdadero en relación a lo cual todo lo demás (lo que viene después, encima) es literatura?” (Barthes, 2001: 6).

entusiasmo, la fuerza movilizadora de lo imposible ya estaba en juego en la puesta en forma de lo que los revolucionarios de 1917 creían que se podía lograr y lo que el pueblo pensaba que era deseable hacer.

Lo imposible como suplemento

Es posible observar con mayor detalle el juego que se establece entre lo posible y lo imposible examinando dos casos. El primero es el juicio por rebelión que se le hizo a Auguste Blanqui, el revolucionario francés del siglo XIX. Rancière cita un pasaje de su interrogatorio:

Al solicitarle el presidente del tribunal que indique su profesión, respondió simplemente: “proletario”. Respuesta ante la cual el Presidente objeta de inmediato: “Esa no es una profesión”, sin perjuicio de escuchar enseguida la réplica del acusado: “Es la profesión de treinta millones de franceses que viven de su trabajo y que están privados de derechos políticos”. A consecuencia de lo cual el Presidente acepta que el escribano anote esta nueva “profesión” (Rancière, 1996: 54).

Rancière utiliza este intercambio para ilustrar lo que él entiende por *proceso de subjetivación*, que no consiste única o simplemente en afirmar una identidad sino también, y al tiempo, en rechazar una identidad que es dada por otros. Se trata de un proceso de des-identificación o des-clasificación: cuando Blanqui se identificó a sí mismo como proletario, estaba rechazando el nombre que las autoridades le habían asignado y asumiendo el de un paria: “el nombre de aquellos a quienes se niega una identidad en un determinado orden de policía” (Rancière, 2000: 148).

Los proletarios con los que Blanqui se identificaba no contaban, políticamente hablando, en la Francia de la década de 1830, de manera que alegó pertenecer a aquella parte a la que no se le hacía justicia –a la que se le infligía un daño– porque se le negaba participación en dicha sociedad. El proletariado era la parte sin parte en aquella Francia –eran los “sin tierra” franceses, por decirlo de alguna manera. Rancière también menciona otro calificativo para los parias: “todos somos judíos alemanes” (2000: 149), consigna inscrita en los muros de París en mayo de 1968 luego de que el gobierno deportara a Daniel Cohn-Bendit, un joven franco-alemán, quien fuera uno de los líderes estudiantiles de la Sorbona. Los ciudadanos franceses que coreaban dicha consigna manifesta-

ban así su solidaridad para con un camarada y al tiempo desestabilizaban el lugar/identidad que el *status quo* les había asignado. Procedían a desclasificarse, de este modo, de lo que las autoridades definían como constitutivo de “lo francés” alegando estar tan desamparados –sin tierra y sin patria– en su Francia nativa como lo estaba el semi-extranjero Cohn-Bendit. Se estaban embarcando en un proceso de subjetivación al declarar ser objeto de un daño y poner en entredicho el campo de experiencia existente.

Estos ejemplos ilustran la distinción que Rancière hace entre *policía* y *política*. Por *policía*, no se refiere al cuerpo uniformado que se encarga de hacer cumplir la ley, sino lo que él denomina la *partición de lo sensible* que establece la distinción entre lo visible y lo invisible y entre lo que se oye y lo inaudible. Para dicha “*policía*”, “la sociedad consiste en grupos dedicados a modos de hacer específicos, en lugares donde esas ocupaciones se ejercen, en modos de ser correspondientes a esas ocupaciones y a esos lugares” (Rancière, 2006: 71). La sociedad no tiene vacíos: todo el mundo tiene un puesto asignado y no hay remanentes por asignar. En el caso de Blanqui, el Presidente del tribunal no podía reconocer proletario como profesión simplemente porque era incapaz de separar la idea de profesión de un trabajo reconocido como tal, y obviamente proletario no coincidía con ninguno. Siglo y medio más tarde, las autoridades no podían entender por qué los manifestantes franceses alegaban ser judíos alemanes cuando en efecto la gran mayoría de ellos eran católicos franceses. La política altera este arreglo y lo suplementa con la parte de aquellos que no tienen parte, con la parte que no cuenta; ella introduce el “ruido” de los parias dentro del orden de la *policía*. Proletario y judíos alemanes, los nombres erróneos que asumieron Blanqui y los estudiantes franceses, desafían la *partición de lo sensible* vigente. Le dan nombre a aquella parte que no tiene lugar propio en el orden de la *policía* y demuestran que es posible crear otro mundo donde quienes asumen los nuevos nombres encontrarán su lugar o, para usar los términos del propio Rancière, su disenso muestra la presencia de dos mundos alojados en uno solo.

El segundo caso que quiero mencionar también implica un interrogatorio. Allport lo cita en su clásico trabajo sobre el prejuicio intergrupalo: “Una mujer negra era la parte demandante en un caso judicial referente a una cláusula restrictiva en un contrato. El abogado de la defensa le preguntó: ‘¿Cuál es su raza?’ ‘La raza humana’, contestó ella. ‘¿Y cuál

es el color de su piel?’ ‘Color natural’, respondió” (Allport, 1962: 155). Allport señala que la estrategia del abogado lleva la impronta de lo que él llama un mecanismo de condensación, es decir, la “tendencia a amalgamar el símbolo con lo que éste representa” (1962: 154) –en este caso, los signos visibles de ser una mujer negra y la consiguiente inferencia de que serlo implica un estatus inferior. No existe un nexo causal entre el color de la piel y el estatus social excepto a través de este mecanismo de condensación. El prejuicio surge cuando alguien hace tal conexión. La clasificación que hace el abogado siguiendo líneas raciales (y el hecho de que considera que el color de piel de la mujer es un asunto relevante en un tribunal) pretende particularizar a la mujer dentro de un modo de ser que coincide con una partición racial de lo sensible—vale decir, con una distribución racial de cuerpos, lugares y funciones.

A nosotros nos interesa más el tipo de argumentos esgrimidos por la mujer dado que su respuesta subvierte la lógica racial del abogado. Ella se niega a identificarse en términos raciales e invoca una igualdad que se le ha negado: igual que su interrogador, ella también forma parte de la raza humana, y el color de su piel, tal y como el color de la piel de su contraparte, es natural. Su estrategia retórica busca alterar la supuesta naturalidad de un código racial jerárquico que se acepta ya sea como hecho o destino. Se trata de una estrategia análoga a la de Blanqui, en cuanto que consiste en una desclasificación, como ya se ha señalado, y de una subjetivación simultáneas: la mujer asume nombres “erróneos” (ella es humana y natural) no porque tales nombres no tengan lugar en el orden existente, sino porque la partición racial de lo sensible le causa perjuicio al disociar igualdad y raza. Una vez más, aquí se manifiesta un esfuerzo por crear otro mundo desde adentro del orden policial, esta vez sustentado no en la emancipación de los proletarios sino en la verificación de la igualdad racial.

Ambos casos dislocan la codificación realista del arte de lo posible en la medida en que articulan a este último con lo imposible. Hipotéticamente, Blanqui hubiera podido responder a las preguntas de sus interrogadores en términos que les fueran familiares a ellos. Sin embargo, optó por utilizar su juicio para recordarles a todos los presentes en el tribunal que él formaba parte de la mayoría de la gente que a su vez no hacía parte de la sociedad francesa y que un mundo donde los proletarios ya no serían más parias se estaba gestando dentro de esa misma sociedad. La querellante en el ejemplo de Allport también hubiera podido

respetar las reglas del juego con la esperanza de que así mejoraría sus oportunidades de ganar el caso, pero al describir su negritud como algo irrelevante, por la sencilla razón de que tal condición era natural, y al aseverar que su raza era parte de la raza humana y por ende universal, buscaba alterar un *status quo* racial en el que los negros no eran considerados como iguales a los blancos.

Gente como ella y como Blanqui bien pueden ganar o perder, pero ése no es el punto determinante. Lo que aquí importa es que otorgarles visibilidad a los proletarios en un espacio de aparición que los excluye o postular la igualdad racial en medio de un orden donde los negros no cuentan es actuar políticamente, pero de una manera muy específica: no haciendo aquello posible, sino más bien *redefiniendo* lo que se puede hacer. Blanqui y la mujer negra demostraron que la percepción realista y del sentido común acerca de la política como arte de lo posible no logra percibir que, cuando se trata de una acción colectiva –particularmente cuando se trata de una política emancipatoria–, lo imposible ya está implicado en el pensamiento mismo de lo posible. Toda acción que busca lograr algo más que un reposicionamiento dentro del orden existente –es decir, que en realidad busca transformar las condiciones dadas por ese orden– se propone metas que pueden parecer imposibles. Aquellos quienes toman parte en tales acciones están motivados por una promesa de algo distinto por venir.

La agitación como develamiento y traducción

Es posible utilizar los dos casos presentados en la sección anterior para alegar que Blanqui y la querellante también se embarcan en una tarea de agitación en el sentido etimológico del término dado que ambos quieren poner algo en movimiento. Ellos agitan el *status quo*. Es cierto que esto no es suficiente para cambiar la partición de lo sensible ya que las grandes transformaciones no ocurren a través de acciones individuales sino mediante la puesta en movimiento de colectivos humanos. El valor de su gesto, sin embargo, reside en su ejemplaridad. Lo ejemplar es extra-ordinario; se asemeja a la excepción en el sentido schmittiano de un instante en el que “la fuerza de la verdadera vida”, como él mismo lo llama, sacude el patrón de repeticiones mecánicas que caracteriza a las épocas o los tiempos normales (Schmitt, 2001: 29). Lo ejemplar

también nos muestra la relación fluida entre la acción individual y la colectiva. Lo que Blanqui y la querellante hicieron como individuos reverberó más allá de la singularidad del caso personal al convertirse en fuente de inspiración para generar impulsos de emancipación entre sus contemporáneos. Su acción contribuyó a mantener abierta la promesa de algo distinto y posiblemente mejor por venir.

Debemos decir algo más respecto a este juego entre lo singular y lo colectivo, especialmente sobre cómo interviene en la disrupción de lo dado. A diferencia de otras encarnaciones de la agitación, aquí el aspecto institucional está relativamente ausente porque Blanqui y la querellante no actúan en nombre de un grupo político ni promocionan sus objetivos estratégicos. Pero al igual que en agitprop, sus acciones de disenso tienen el valor pedagógico-político de un develamiento. Agitan el estado de cosas para hacer visible la exclusión de proletarios y de negros, sea porque esta exclusión no es inmediatamente evidente o porque quienes la viven en carne propia confunden su condición de desigualdad con la manera como funcionan las cosas. Su gesto individual de develar la inequidad presente y presentarla como injusta e innecesaria nos instruye en la promesa de una aparentemente imposible equidad por venir. Abre el camino para la emancipación.

Sería un error afirmar que tal develamiento —y su apuesta por algo por venir— supone una teo-escatología o promesa de redención final, como ocurre, por ejemplo, en el caso de la promesa comunista de una sociedad plenamente igualitaria. Ésta es la manera clásica de concebir la emancipación: se expone la causa y naturaleza verdadera de la opresión y luego se busca erradicarla por completo. Se trata de una visión problemática no porque el deseo de suprimir la desigualdad sea objetable, sino porque la creencia de que se puede acabar con ella de una vez por todas sí lo es en la medida en que reproduce una teología de la salvación, sólo que con un registro secular. Lo hace imaginando una sociedad poshistórica, reconciliada consigo misma, dado que ésta habrá pasado de la igualdad formal del pensamiento liberal a la igualdad sustancial del comunismo mediante la supresión de la propiedad privada que era la responsable de las relaciones de explotación y sometimiento. Lo que quiera que esté por venir se convierte así en otro nombre para la metafísica de la presencia —en este caso, se trata simplemente de una presencia pospuesta: aún no existe la igualdad sustancial, pero es un estado de cosas que tarde o temprano va a llegar.

Una manera más interesante de pensar la actividad de develamiento sería una en la cual se rompa el nexo entre una promesa de algo por venir y la creencia en una redención universal, lo cual implica deshacernos tanto del *telos* como de la escatología. De este modo, la pedagogía de la emancipación ya no dependería de un marco referencial teológico, y el develamiento se convertiría así en una operación “política” en el sentido que Rancière la da a la palabra, es decir, la política pasa a ser concebida como “manifestación del disenso, como presencia de dos mundos en uno solo” (2006: 71). Así, todo el proceso estaría signado por la indecidibilidad, pero no porque no se pueda tomar una decisión –decidir es inevitable– sino porque, como dice Derrida, la indecidibilidad alude al hecho de que toda decisión está expuesta de antemano a un riesgo elemental: los operadores del disenso podrían estar proponiendo políticas de emancipación, pero también cosas peores que las que hoy tenemos, por ejemplo, abogando por un mundo fascista o dictatorial.

Precisamente por esto último, alguien como Walter Benjamin podría aceptar la noción de algo por venir pero interpretándola desde la perspectiva de su propio espejo idiosincrásico. Para él, el agitar y revolver propios del develamiento juega con el valor de lo negativo: el develamiento aplica los frenos de emergencia del tren de la historia con la esperanza de que las cosas no empeoren o, para decirlo de manera más dramática, con la esperanza de interrumpir nuestro viaje al abismo. La metáfora de Benjamin coloca a la emancipación en un registro más inquietante. En vez de insistir sobre cómo las cosas serán distintas (y mejores), nos dice que lo peor no es inevitable, siempre y cuando estemos dispuestos a hacer algo por detenerlo.

Según Löwy, con esto Benjamin describe una dimensión utópica frágil, es su manera de mostrarnos las virtudes de la *fuerza negativa* de la utopía (Löwy, 2003, p. 176-78). Esta fuerza frágil o negativa contribuye a reconfigurar la noción de utopía. Ya no se trataría tanto de la búsqueda de una tierra prometida sino más bien de un llamado a actuar para detener o, por lo menos, para retardar nuestro descenso al infierno. Es una manera de señalar que algo parecido a la tesis acerca de la muerte de Dios, propuesta por Nietzsche, se instala una vez que nos deshacemos de la esperanza de un dulce porvenir que nos promete un *telos* del progreso. Una vez muerto Dios o, si uno prefiere ser más cauto y no pronunciarse respecto a este suceso, luego de la paliza que recibiera por parte de los modernos y sus sucesores, ya no podemos contar con el be-

neficio de un mapa de navegación infalible que nos garantice un desenlace específico. El asunto de si las cosas pueden mejorar (emancipación) o empeorar (fascismo) es indecible, así es que si no hacemos algo nos vamos al diablo.

Este develamiento pedagógico y político equivale a hablar de la traducibilidad ante la ausencia de un mundo transparente. El develamiento es necesario porque las condiciones de explotación y opresión no son inmediatamente evidentes o, para no caer en el discurso paternalista de las vanguardias, el develamiento entra en juego porque la gente no es ciega a sus circunstancias, pero puede percibir las como el resultado de fuerzas más allá de su alcance. Traducimos una cierta interpretación del mundo a otro lenguaje de percepción para así poder plantear la posibilidad de otro mundo menos opresivo y explotador y para impulsar a la gente a perseguir ese objetivo. El develamiento como traducción es una respuesta –para bien o para mal– a la falta de transparencia de nuestras condiciones, una actividad que busca alentar esfuerzos emancipatorios o prevenir una catástrofe. Si se quiere, es una manera de hablar de lucha ideológica sin cargar con el lastre connotativo que acompaña al término *ideología*.

Siempre cabe la sospecha de que toda traducción es una traición (como dicen los italianos: *traduttore, traditore*), especialmente si hacemos caso a las advertencias como la que Lyotard enuncia en su libro *La diferencia*, cuando habla de la inconmensurabilidad de los regímenes de frases que buscan tratar un daño. Es cierto que el riesgo de la traición es innegable, así como también lo es la posibilidad de malinterpretar la situación o presentar una visión manifiestamente engañosa del mundo. Sin embargo, esto no puede convertirse en una coartada para justificar la inacción o para optar por una vida contemplativa libre de todo riesgo y peligro. Tenemos que convivir con el riesgo porque de lo contrario nada podría realmente ocurrir.

En lo que concierne a la inconmensurabilidad de Lyotard, Rancière con toda razón alega que quizá no nos sea posible reparar un daño o una injusticia pero sí podemos, por lo menos, lidiar con ellos a través del desacuerdo, lo que quiere decir que el develamiento o la traducción llevado a cabo por la agitación es parte del disenso o la polémica. Reconozcamos también que, al arrojar luz sobre una condición desdichada, no nos cabe esperar llegar a alcanzar la plena conciencia de un ser verdadero que está listo para ser liberado del sometimiento. Tendencias

posmarxistas, posmodernas, posfundacionales y otras tantas maneras *pos* de pensar la agitación política y la emancipación suelen desconfiar de significantes trascendentales como el ser verdadero, la emancipación final o la transparencia absoluta. Antes bien, me parece que al abandonar argumentos basados en una supuesta esencia humana y al desligar la emancipación de la influencia de narrativas sustentadas en un *telos* del progreso, descubrimos dos cosas: que el develamiento ya no puede significar mostrar el fundamento último del ser y que la emancipación termina siendo una tarea de Sísifo, es decir, no terminará nunca, y una y otra vez seremos llamados a intentarla de nuevo.

Podríamos entonces sumarnos a la larga lista de gente que ha criticado la conocida tesis de Fukuyama y alegar que nuestra manera de entender el develamiento nos enseña que la historia sigue su curso tan campante luego de su supuesto final. Prefiero evitar este lugar común y ceñirme a la sintaxis conceptual utilizada aquí diciendo que el develamiento nos indica que la necesidad de traducir nunca termina. Y es esta precisamente la razón por la cual la agitación es un suplemento y no simplemente algo que ocurre esporádicamente en las políticas de emancipación. La fórmula taquigráfica para describir este vínculo estructural sería algo como *no hay emancipación sin agitación!* Con todo, si nos encontramos, como en efecto muchos alegan, con que la emancipación rara vez surge en el orden del día, ¿significará esto que la agitación es también inusual?

Benjamin se encuentra entre aquellos que creen en la naturaleza epistémica de la rebelión. Plantea su punto de vista con gran lucidez y más que una pizca de desasosiego en sus “Tesis sobre la historia”, un breve texto escrito entre 1939 y 1940, a la sombra de la derrota del movimiento obrero, del triunfo del fascismo y el inicio de la Segunda Guerra Mundial. La inquietante brutalidad de Auschwitz, igual que Hiroshima, el Apartheid, Pinochet, Ruanda, Srebernica y un largo etcétera, forman parte de la tempestad del progreso que impulsa al ángel de la historia al que alude la Tesis IX hacia el futuro; todos estos desastres hacen parte de una única catástrofe “que no deja de amontonar ruinas sobre ruinas y las arroja a sus pies [los del ángel]” (Benjamin, 1969: 257). El horror siempre es atávico porque la catástrofe nunca ha dejado de ocurrir; está siempre en curso. Sin embargo, a pesar del lenguaje apocalíptico que usa Benjamin, no hay aquí sólo pesimismo ya que también habla de la posibilidad de la redención, de una “*posibilidad* revolucionaria en el com-

bate contra el pasado de opresión” (Benjamín, 1969: 263, las cursivas son mías). Esta posibilidad que menciona Benjamín hace las veces de la contingencia: las cosas pueden ocurrir de una manera, pero también de otra. Con esto nos está señalando que la redención, de ocurrir, depende de que haya o no luchas, y por lo tanto es antitética a la creencia en unas leyes de la historia que nos garantizarían que el futuro es nuestro.

Löwy afirma categóricamente que, desde la perspectiva de Benjamin, sólo podemos interrumpir la catástrofe mediante la acción colectiva, si nos atrevemos a retar a nuestros opresores a través de acciones revolucionarias (Löwy, 2003: 59-60). Sostiene, además, que las interrupciones emancipatorias no son más que breves episodios que agujerean la “normalidad” de la dominación y que, por lo tanto, para Benjamin, la tradición de los oprimidos consiste en una serie discontinua conformada por los raros momentos en los que las cadenas de la dominación se rompieron (1969: 137).

No es difícil ver por qué la manera como Benjamin concibe a la resistencia y la revolución ayuda a contrarrestar las interpretaciones deterministas de la historia que fueron tan populares entre pensadores progresistas de su tiempo. Sin embargo, igual hay algo que falta cuando asocia el pensamiento sobre la emancipación con la redención revolucionaria del pasado. Benjamin probablemente se da cuenta de que la constitución de los oprimidos como actores políticos no ocurre espontáneamente o, por lo menos, que su confluencia espontánea ocurre muy raras veces, pues si fuera algo cotidiano, la normalidad de la opresión probablemente sería mucho menos normal. La gente tiene que esforzarse para convencerse a sí misma de la necesidad de actuar; además, ese esfuerzo debe ser sostenido en el tiempo si se espera que la acción dé fruto. Sin embargo, Benjamín guarda silencio sobre la mecánica de este proceso porque su idea de lo mesiánico se concentra fundamentalmente en situaciones excepcionales como la que menciona para ilustrar el *Jetztzeit* o tiempo actual del ahora. Nos dice que, de acuerdo con varios testimonios, durante la revolución francesa la gente disparaba contra los relojes de las torres de París para indicar que su objetivo era “hacer estallar el continuo de la historia” (Benjamín, 1969: 261).⁴

⁴ Löwy (2003: 147) menciona un ejemplo más reciente –que también tiene que ver con relojes– de esta aspiración de hacer explotar la continuidad de la historia. Dice que durante unas manifestaciones “contra de las celebraciones oficiales

Poética, como puede ser la imagen de la interrupción, elude la discusión de algo tan pedestre como lo es una *política* de la emancipación con todo y su agitprop, su logística, su temporalidad y sus participantes de carne y hueso reuniéndose para discutir, planear, decidir, probar y modificar el curso de acción en caso de ser derrotados o si las cosas no salen como se esperaba. Lo que quiero decir al contrastar las alturas olímpicas de la emancipación con algo más pedestre como lo es la política emancipatoria es que para que haya tal política uno no necesita estar inmerso en el torbellino de los momentos excepcionales que nos instan a convertirnos en un Mesías colectivo y secular.

La emancipación, el “revolucionar” y la región intersticial de la política

Ahora paso a explicar lo que entiendo por emancipación. Se puede hablar de ella cuando hay una disputa acerca de si las condiciones actuales –o si se prefiere, las relaciones sociales existentes– promueven o dañan la igualdad y la libertad, y acerca de si otro mundo es posible. La política emancipatoria es la práctica que busca interrumpir el orden establecido –y, por lo tanto, que apunta a redefinir lo posible– con el objetivo de instaurar un orden menos desigual y opresivo, ya sea a nivel macro o en las regiones locales de una microfísica del poder. Dicha práctica no describe un acto único y glorioso sino un performativo que enuncia el presente como tiempo de nuestro devenir otro.

Esta definición mínima tiene dos ventajas. La primera es que describe la emancipación sin preocuparse por la manera en la cual las distintas políticas emancipatorias caracterizan el presente e imaginan cómo serían las alternativas. La segunda es que no define los conceptos de igualdad y libertad con referencia a un contenido específico, sea éste “abstracto”, como en el enunciado de “todos los hombres nacen libres e iguales”, o “concreto”, como en la promesa de igualdad radical posterior a la abolición de la propiedad privada en una futura sociedad sin clases. Por el contrario, la definición entiende estos conceptos como efectos de una actividad polémica. La igualdad y la libertad carecen de existencia

(gubernamentales) del quinto centenario del ‘descubrimiento’ de Brasil por los navegantes portugueses en 1500, un grupo de indígenas arrojó sus flechas contra el reloj ... que marcaba los días y las horas del aniversario”.

política relevante si no se hace un esfuerzo por singularizarlas en casos específicos en los que se plantee (1) qué significa hablar de cualquiera de ellas, (2) qué quiere decir que las condiciones actuales les son favorables o perjudiciales y (3) si la posibilidad de un mundo distinto está o no en juego. Al margen de este tipo de polémica lo que tenemos es la política tradicional de siempre, que no es poca cosa, pero no una política *emancipatoria*.

Afirmar que las condiciones que amplían la libertad y la igualdad son mejores que aquellas que las restringen es reconocer que la política emancipatoria tiene una dimensión normativa. Hacer un llamado a involucrarse en disputas sobre el estatus de dichas condiciones significa que también hay en ella una ética, un modo de subjetivación por el cual nos negamos a aceptar la naturalidad del orden establecido y exigimos un mundo diferente. Sostener que sólo podemos corroborar las orientaciones normativas y éticas de la política emancipatoria en una polémica les confiere a ambas una dimensión existencial. La reflexión de Schmitt es útil aquí. Él propone una definición operacional de este aspecto existencial al afirmar que la naturaleza política de un grupo depende de su capacidad para diferenciar a sus amigos de sus enemigos *así como* de su disposición para enfrentar a esos enemigos en un combate.

La dimensión existencial radica en este “así como” de la disposición al enfrentamiento. Una lectura apresurada de Schmitt no logra percibir este lado existencial dado que identifica a lo político con la primera parte de la definición –con la simple capacidad para distinguir amigos de enemigos– y al hacerlo hace desaparecer el riesgo que está presente en todo posible enfrentamiento. El “así como” significa que quienquiera que apele a una política de emancipación debe estar dispuesto a identificar a aquellos que dañan la igualdad o la libertad, pero también, y más importante aún, debe estar preparado para tomar partido y enfrentarse a ellos públicamente en algún tipo de contienda. Si no hay enfrentamiento, o al menos una voluntad de confrontar a quienes dañan la igualdad o la libertad, lo que tenemos es un grupo de individuos bienintencionados que manifiestan tener una visión moralmente decente –es malo lastimar la libertad y la igualdad– pero no personas que tomen partido y asuman los riesgos de hacerlo.

El argumento existencial de la oposición amigo-enemigo planteado por Schmitt es, claro, bastante conservador; no hay en él referencia alguna a la emancipación ya que la libertad y la igualdad no son temas de

su interés. El autor se contenta con ratificar un *status quo* centrado en el Estado. Por ello debemos ir contra su conservatismo. Podemos hacerlo retomando algo que mencioné, a saber, que a diferencia de la política de siempre, la política emancipatoria también –y necesariamente– busca interrumpir el *status quo* demostrando que otro mundo *puede* surgir.

La agitación es un suplemento de esta demostración, a veces de naturaleza retórica y otras logística o estratégica. Hace parte del ejercicio de perturbación del orden establecido mediante el develamiento, dado que éste ofrece una especie de puesta en discurso de las condiciones actuales como factores que obstaculizan la igualdad y la libertad. Como es de suponerse, este develamiento está plagado de dificultades. Puede resultar efectivo o puede simplemente desvanecerse en gestos expresivos y a menudo grandilocuentes que no conducen a ninguna parte; puede incluso terminar siendo un mero irritante en su pretensión de introducir ruido y disonancia en un ámbito de intercambios políticos rutinarios. Además, si bien el agitar y revolver propios del agitprop busca poner las cosas en movimiento, nunca hay garantía de que esto resultará exitoso, y es evidente que no siempre logran ser revolucionarias en el sentido clásico de insurrección, derrocamiento y reinstitución (más adelante amplíé esta idea). Todo esto hace parte de cualquier política de emancipación que, evidentemente, es un esfuerzo sostenido en el tiempo, lo cual reconfirma lo que he estado planteando aquí: las pulsiones emancipatorias no tienen por qué ser excepcionales.

Quiero añadir dos argumentos suplementarios para sustentar este planteamiento. Uno de ellos está relacionado con una concepción del radicalismo que no ciñe la revolución a la perspectiva jacobina de derrocamiento y re-fundación, y que desestabiliza simultáneamente las fronteras entre política revolucionaria y no revolucionaria. Y no es que las fronteras sean irrelevantes, sino más bien son indecibles –su estatus no se puede establecer al margen de los casos que las singularizan en una polémica. ¿Será que el *agujerear* el continuo de la historia –en contraposición a hacerlo explotar, como diría Benjamín– puede ser considerado algo más que un vulgar reformismo? ¿Qué tan fuerte debe ser la explosión para que pueda ser tomada como una genuina disrupción (revolucionaria) de la continuidad? Es difícil decirlo.

La conceptualización de la revolución también está contaminada por la metonimia de la parte por el todo. Confundimos una revolución con los hechos sobresalientes que reemplazan el fenómeno –la toma

del Palacio de Invierno, por ejemplo– tal vez debido a que usamos la celebración ritual de esos eventos como mecanismo para rememorar la ocurrencia de la revolución. Pensemos en la Revolución Francesa. ¿Qué significa este nombre? Lo asociamos con la toma de la Bastilla, una sinécdoque que toma un episodio crítico –poco más que una postal histórica– como indicador de todo un movimiento de masas. Nos podríamos preguntar si los hechos del 14 de julio de 1789 efectivamente pusieron fin al absolutismo y marcaron el nacimiento de un sistema republicano. ¿Por qué no cambiar la fecha y hacerla coincidir con la promulgación de la Constitución en 1792 o con el regreso forzoso de Luis XVI de Versalles y su posterior decapitación en 1793? Otros dirían que la Revolución sólo tuvo su cierre, si es que se puede hablar de un cierre definitivo, con el fin del régimen del Terror y la decapitación de Saint Just y Robespierre en 1794. Episodios como estos son momentos icónicos que tienen el poder de transmitir el carácter extraordinario de un evento que hace época así como de mitificar las revoluciones, haciéndolas parecer rupturas omniabarcadoras que ocurren en un momento único y glorioso. Serían una suerte de réplica política del *Big Bang* creador del cosmos.

En segundo lugar, existe una confusión entre lo efímero y lo duradero, entre los actos de insurgencia/rebelión que titilan y luego desaparecen y la permanencia de un nuevo Estado o régimen. Esto disuelve el problema de entender la revolución según el esquema banal que contrapone el éxito con el fracaso, el derrocamiento del bloque dominante y el establecimiento de un nuevo régimen, por un lado, y el fiasco del exilio –o, más trágico aún, la ejecución de sus líderes visibles– si las cosas salen mal, por el otro. Nos podemos preguntar entonces qué sucede cuando algunos reivindican una suerte de “fracaso” al negarse deliberadamente a tomar el poder o a instituir un nuevo Estado.

Por el lado académico de esta negativa está gente como Virno y otros, quienes proponen un “éxodo”, “salida” o deserción del Estado como base para una política de la multitud (Virno, 2003, Hardt y Negri, 2002), o bien la perspectiva de Holloway (2002), quien habla de cambiar el mundo sin tomar el poder. Hakim Bey (1991) también habla de marginarse, de volverse “nativo” y optar por el caos –regresando a un estado de naturaleza en el que no hay Estado– en una Zona Autónoma Temporal (o ZAT). Bey entiende la ZAT como una *táctica de la desaparición*, que consiste en

[...] una sublevación que no se enfrenta directamente con el Estado, una operación guerrillera que libera una porción (de tierra, de tiempo, de imaginación) y luego se disuelve para volver a formarse en otro lugar/otro momento, *antes* de que el Estado pueda acabar con ella (Bey, 1991).

La ZAT se inspira en la idea de rizoma de Deleuze y Guattari y además se asemeja a su vez a lo que estos dos autores llaman *devenir minoritario*. No hay que confundir este devenir minoritario con procesos de constitución de minorías y mayorías o con un deseo de volverse políticamente irrelevante; se refiere más bien a un rechazo a someterse a los códigos dominantes y a un esfuerzo por inventar formas alternativas de ser. (Rancière preferiría hablar simplemente de la des-clasificación propia de los procesos de subjetivación). Autonomía es la consigna de este devenir minoritario; uno se vuelve revolucionario cuando conjuga un cierto número de elementos minoritarios porque al hacerlo “inventa un devenir específico, imprevisto, autónomo” (Deleuze y Guattari, 1988: 106; Patton, 2005: 406-408).

Por el lado más práctico y operacional de esta adopción del “fracaso” como estrategia encontramos la insurgencia del Ejército Zapatista de Liberación Nacional y su negativa a centrar sus exigencias en la toma del Estado, a pesar de su insistencia en la necesidad de construir un Estado distinto. Lo que vemos aquí es la paradoja de una visión revolucionaria –de una actividad de *revolucionar*– que se niega explícitamente a convertirse en un nuevo Estado, una manera de entender la revolución por fuera de la matriz jacobina y de la oposición binaria entre éxito y fracaso.

Podemos obviar el problema de la metonimia adoptando una imagen de pensamiento de la revolución que refleje la descripción que hace Foucault (1984) de la coherencia sistémica como una “regularidad en la dispersión”. Este autor usa esta noción para criticar, entre otras cosas, el supuesto monismo identitario del sujeto: la unidad de éste sería efecto de una serie de lugares de enunciación que se articulan en una regularidad sistémica (Foucault, 1984: 82-90). El sujeto no es más que esa regularidad. Retomando este razonamiento, diremos que la singularidad revolucionaria consistirá no de un epicentro o punto de quietud que trabaja en solitario sino de una multiplicidad de lugares discontinuos desde donde se enuncian retos y desafíos al *status quo*. Una revolución nunca habrá terminado, pues siempre estará comenzando

a ocurrir a medida en que nos posicionamos en esos lugares de enunciación. (Foucault no habrá tenido en mente a Spinoza cuando escribía esto, pero su regularidad en la dispersión le da cierta consistencia a la noción de “multitud” –una pluralidad que persiste como tal sin llegar a converger en un Uno– desarrollada por Spinoza y popularizada por gente como Hardt, Negri y Virno).

Por su parte, la confusión acerca de la duración de un cambio revolucionario desaparece tan pronto como se toma conciencia de que la revolución no se puede reducir a un momento de inflexión en la historia de un pueblo, uno que sienta las bases para la construcción de un Estado futuro. Antes bien, adquiere un sentido más amplio como performativo. Tal como los enunciados performativos implican una acción en el momento mismo de la enunciación, como en el ejemplo habitual de “Sí, juro!”, el carácter performativo de la revolución designa la actividad de *revolucionar* a través de la cual una revolución ya ha comenzado a ocurrir mientras trabajamos para ello aquí y ahora. Dicho de otro modo, la actividad de revolucionar coincide con la de las políticas emancipatorias en la medida en que ambas conciben el tiempo de lo político de una manera muy especial: en vez de plantear que los cambios son ocurrencias que vendrán en un futuro lejano pero esplendoroso, ellas estructuran el ahora como tiempo de nuestro devenir-otro.

El propio Gramsci sugirió algo similar a pesar de que su pensamiento se mantuvo dentro del paradigma de la revolución como re-fundación e institución de un nuevo Estado. Rechazó el *putschismo* al plantear que “Un grupo social puede e incluso debe ser dirigente aun antes de conquistar el poder gubernamental (esta es una de las condiciones principales para la misma conquista del poder); después, cuando ejerce el poder y aunque lo tenga fuertemente en su puño, se vuelve dominante pero debe seguir siendo también ‘dirigente’” (Gramsci, 1999: 387). Este liderazgo *ex ante* del que habla Gramsci explica por qué para él, como sostienen Laclau y Mouffe, “una clase no *toma el poder* del Estado, sino que *deviene* Estado” (1987: 80). Este devenir no es ni puede ser reducido a un evento único. La ZAT de Bey mantiene un parecido de familia con esta visión pero también funciona como contrapunto polémico a la lectura Estado-céntrica de Gramsci dado que las zonas autónomas temporales son parte de una revolución continua de la vida cotidiana y, por lo mismo, de una revolución que no se detiene a las puertas del Estado. Como lo expresa Bey, “la lucha no puede cesar siquiera con el último

fracaso de la revolución política o social porque nada, excepto el fin del mundo, le puede poner fin a la vida cotidiana o a nuestra aspiración por *las cosas buenas*, por lo Maravilloso” (Bey, 1991).

Pero si ponemos estas diferencias en suspenso, el tipo de razonamiento desarrollado por Gramsci y por aquellos que proponen la táctica de esquivar o “puntear” al Estado socava la pureza de la distinción entre actos revolucionarios y no revolucionarios (por ejemplo, la diferencia entre hacer explotar y agujerear el continuo de la historia) y transfiere el manejo de la distinción al terreno de la polémica. También coloca a las acciones de agitar y revolver propias del agitprop –su disrupción de la política rutinaria, su develamiento de las condiciones adversas para la libertad y la igualdad– bajo el rótulo general de una política emancipatoria que se manifiesta en la actividad cotidiana del revolucionar.

El otro argumento para validar las perturbaciones cotidianas del orden establecido es de cierto modo un corolario del anterior. Tiene que ver con la importancia política de la brecha o ausencia de coincidencia estructural entre la inscripción y lo inscrito, entre la institución y lo instituido. Esta brecha nos muestra una región intersticial que no se caracteriza ni por la dominación pura ni por la libertad absoluta; constituye más bien una zona gris donde los desafíos y las transformaciones son sucesos posibles e incluso frecuentes.

La distinción que propone Rancière entre policía y política nos brinda una manera de pensar en qué consiste esta brecha. Vimos algo de esto en la discusión sobre el juicio de Blanqui. La policía o partición de lo sensible les asigna un nombre y un lugar a cada grupo, lo cual significa que para ella la sociedad sólo consta de partes identificables, mientras que la política es la institución del disenso, un proceso caracterizado por la des-identificación con el nombre asignado por otros y la adopción del nombre que representa un daño, es decir, el de la parte que no tiene parte dentro de la partición existente. La política es “impropia” porque no tiene un lugar propio y sólo puede ocurrir –sólo puede “tener lugar”– en el territorio de la policía donde, según Rancière, intenta demostrar que hay dos mundos alojados en uno solo. Esto, obviamente, demuestra el fracaso de la policía, o su impureza, pues ella puede querer que haya un solo mundo –el suyo– en el que la inscripción sea idéntica a lo inscrito, pero la polémica introducida por la política abre una brecha en el interior de la partición de lo sensible.

Esta brecha constituye un punto ciego en el campo visual de la policía. Representa la no coincidencia entre la inscripción y lo inscrito o entre la norma y el acto y, por lo tanto, funciona como una condición de posibilidad para que pueda aparecer un segundo mundo dentro del primero: si la brecha entre lo dado y lo que puede ser no existiera, tampoco habría lugar para la política. En la terminología de Rancière, habría sólo “policía”. El espacio abierto por esta brecha no es un espacio preconstituido, uno que ya existe y en el que luego se irán a manifestar una serie de pulsiones emancipatorias. Antes bien, dicho espacio se construye a través de polémicas acerca de la igualdad y la libertad. Podríamos decir que si la política es la práctica del disenso, entonces el punto ciego es un efecto de la des-identificación y, por ende, de la liberación, que hace su aparición a medida en que actuamos por lograr la igualdad y la libertad mucho antes de habernos deshecho de los últimos sinvergüenzas que obstaculizan el desarrollo de una y otra. Todo punto ciego generado por políticas de emancipación es un síntoma de un presente entendido como tiempo de nuestro devenir otro.

Foucault nos ofrece otro ángulo para pensar en esta brecha al afirmar que “no hay una relación de poder sin resistencia, sin escapatoria o huida” (1988: 243). Esto se debe a que las relaciones de poder no juegan en solitario sino que son parte de una relación estratégica. Hay un encuentro continuo entre las relaciones de poder, por las cuales se entienden las acciones sobre las acciones de otros con el propósito de “estructurar el posible campo de acción de los otros” (Foucault, 1988: 239), y las estrategias de lucha o insubordinación, encuentro en el cual cada una de ellas, la relación de poder y la estrategia de insubordinación, “constituye la una para la otra, una especie de límite permanente, un punto de inversión posible” (Foucault, 1988: 243). Este encuentro nos permite considerar la dominación tanto en el sentido tradicional de una estructura global de poder como en el sentido foucaultiano de una situación estratégica entre adversarios. En una situación estratégica, el equilibrio sistémico, si existe semejante cosa, es de naturaleza metaestable puesto que cambia continuamente de acuerdo con los combates recurrentes entre los adversarios. Esta situación abre una región intersticial o una zona gris donde los que mandan no logran estructurar plenamente el campo de acción de los demás. Sin embargo, consiguen estructurarlo hasta cierto punto, y por eso el intersticio es un espacio de tensión y no una región de libertad irrestricta donde los dominados

pueden hacer lo que les plazca. Una política que busca interrumpir lo dado utiliza este intersticio para introducir cambios en la partición de lo sensible; es un espacio para la puesta en escena de negociaciones concernientes a la libertad y la igualdad en la vida cotidiana.⁵

El revolucionar y la región intersticial le quitan fuerza a la interpretación realista del arte de lo posible al imaginar algo por venir –un mundo diferente en el que podamos avanzar más allá de la libertad y la igualdad que tenemos hoy– y actuar para que ese por venir suceda. Esta conjunción de la actividad de revolucionar con la región intersticial también invalida la creencia de que la emancipación está siempre y necesariamente ligada a momentos excepcionales de disrupción del orden establecido y nos recuerda que no puede haber un orden que domine absolutamente, un orden dominante sin remanentes. Todo esto refuerza el argumento acerca del carácter cotidiano de la práctica de la emancipación y la agitación. Esto, claro está, no significa que siempre hay política emancipatoria, o que toda acción que pretende ser digna del nombre “política” debe ser necesariamente de tipo emancipatorio. El grueso del quehacer político, de las campañas electorales a la elaboración y ejecución de las leyes de presupuesto, transcurre dentro de las coordenadas del arte de lo posible. Pero cuando sí se da una política emancipatoria, incluso cuando ésta gire en torno a algo tan poco heroico pero significativo como los esfuerzos por cambiar leyes contrarias a la libertad y la igualdad, tenemos que tener muy en claro que para que ella se dé hay que ir más allá de la visión de la política como arte de lo posible.

Referencias

- Allport, Gordon, 1962 [1954], *La naturaleza del prejuicio*, EUDEBA, Buenos Aires.
- Barthes, Roland, 2001, *S/Z*, Siglo XXI, México.
- Benjamin, Walter, 1969, “Theses on the Philosophy of History”, en Hannah Arendt (ed.), *Illuminations*, Schocken Books, Nueva York, pp. 253-264.

⁵ El *topos* del nómada de Deleuze y Guattari (1988) y la distinción que hace de Certeau (1984) entre estrategia y táctica son algunas de las representaciones más fascinantes de esta región intersticial. La ZAT de Bey es una imagen de esa región.

- Bey, Hakim, 1991, *T.A.Z. The Temporary Autonomous Zone, Ontological Anarchy, Poetic Terrorism*. Brooklin, NY: Autonomedia, NY, disponible en: http://www.hermetic.com/bey/taz_cont.html, acceso en: 14/05/2003
- Carlson, Margaret, 1999, "The Trouble with Pleasing Everyone", *Time*, 21 junio. Disponible en: <http://www.time.com/time/magazine/article/0,9171,991338,00.html>, acceso en: 21/04/2005.
- Cooke, Maeve, 2004, "Redeeming Redemption: The Utopian Dimension of Critical Social Theory", *Philosophy and Social Criticism*, 30(4): 413-429.
- Deleuze, Gilles y Felix Guattari, 1988, *A Thousand Plateaus, The Athlone Press, Londres*.
- De Certeau, Michel, 1984, *The Practice of Everyday Life*, The University of California Press, Berkeley.
- Foucault, Michel, 1984 [1969], *La arqueología del saber*, Siglo XXI, México.
- _____, 1988, "El sujeto y el poder", en Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: Más allá de la hermenéutica y el estructuralismo*, México: Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, México, pp. 227-244.
- Gramsci, Antonio, 1999, "El problema de la dirección política en la formación y desarrollo de la nación y del Estado moderno en Italia" [Cuaderno 19 (1934-1935), § 24], en A. Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, vol. 5, Editorial Era, México.
- Hardt, Michael y Antonio Negri, 2000, *Imperio*, Paidós, Buenos Aires.
- Holloway, John, 2002, *Cambiar el mundo sin tomar el poder: el significado de la revolución hoy*, Editorial Herramienta y Universidad Autónoma de Puebla, Buenos Aires.
- Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe, 1987, *Hegemonía y estrategia socialista*, Siglo XXI Madrid.
- Löwy, Michael, 2003, *Walter Benjamin: Aviso de incendio*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Patton, Paul, 2005, "Deleuze and democracy", *Contemporary Political Theory*, 4 (4): 400-413.
- Rancière, Jacques, 1996, *El desacuerdo: política y filosofía*, Nueva Visión, Buenos Aires.

- Rancière, Jacques, 2000, “Política, identificación y subjetivación”, en Benjamin Arditi (ed.), *El reverso de la diferencia: identidad y política*, Nueva Sociedad, Caracas, pp. 145-152.
- _____, 2006, “Diez tesis sobre la política”, en *Política, policía, democracia*, Editorial Lom, Santiago de Chile, pp. 59-79.
- Schmitt, Carl, 2001, “Teología política I” [1922, 1934], en Horacio Aguilar (comp.), *Carl Schmitt, teólogo de la política*, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 21-62.
- Virno, Paolo, 2003, *Gramática de la multitud*, Traficantes de Sueños, Madrid.

Las grietas y la crisis del trabajo abstracto¹

John Holloway²

En el presente artículo sugiero que la clave para entender las autonomías está en la revuelta del hacer contra el trabajo. Relaciono esta revuelta con el concepto de Marx del carácter dual del trabajo.

¹ El argumento del presente artículo es elaborado más profundamente en mi próximo libro *Agrietar el Capitalismo: El Hacer contra el Trabajo* que será publicado por Bajo Tierra Ediciones/ Sísifo.

² John Holloway es profesor-investigador del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vález Pliego” de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Reconocido autor de diversos libros para pensar el cambio social y la lucha contra y más allá del capitalismo. Ha publicado *Cambiar el mundo sin tomar el poder* en diversos países y se ha traducido en diez idiomas. Y otros títulos como: *Keynesianismo: una peligrosa ilusión* en 2003; *Clase=Lucha* en 2004, *Marxismo Abierto: Una visión Europea y Latinoamericana* junto con A. Bonnet y S. Tischler en 2005; *Zapata en Wall Street: Aportes a la teoría del cambio social* en 2006, *Contra y Más Allá del Capital* en 2006, *Marxismo Abierto: Una visión Europea y Latinoamericana Tomo II* en coordinación con W. Bonefeld, A. Bonnet y S. Tischler en 2007; *Negatividad y Revolución: Theodor W. Adorno y la Política* en coordinación con F. Matamoros y S. Tischler en 2007; *Zapatismo: Reflexión teórica y subjetividades emergentes* junto con F. Matamoros y S. Tischler en 2008; *La Rosa Roja de Nissan y otros escritos* en 2009.

I

La esencia de las autonomías es la negación y un hacer alternativo. La idea misma de un espacio o momento autónomo indica una ruptura con la lógica dominante, una brecha o un cambio de rumbo en el flujo de la determinación social. “No aceptaremos una determinación ajena o externa de nuestra actividad, nosotros determinaremos lo que haremos”. Nos negamos, nos rehusamos a aceptar la determinación ajena; y oponemos esa actividad externamente impuesta con una actividad de nuestra propia elección, un hacer alternativo.

La actividad que rechazamos suele verse como parte de un sistema, parte de un patrón más o menos coherente de actividad impuesta, un sistema de dominación. Muchos movimientos autónomos, aunque no todos, se refieren al patrón rechazado de actividad como capitalismo: se ven a sí mismos como anti-capitalistas. No obstante, el rasgo distintivo de la aproximación autonomista es que involucra no sólo una hostilidad hacia el capital en general, sino más bien una hostilidad hacia la actividad vital específica impuesta por el capitalismo aquí y ahora, y un intento de oponer al capital actuando de una forma diferente. Fijamos una actividad diferente que busca seguir una lógica diferente, contra la actividad capitalista.

Hablamos aquí de dos diferentes tipos de actividad: una actividad que es impuesta externamente y vivida como directamente desagradable, o como parte de un sistema que rechazamos, y otra que empuja hacia la auto-determinación. En realidad necesitamos dos palabras diferentes para estos dos tipos de actividad. Atenderemos a la sugerencia de Engels en un pie de página de *El Capital* (Marx 1965: 47), al referirnos al primer tipo de actividad como *trabajo (labour)* y al segundo simplemente como *hacer (doing)*. De manera que las Autonomías pueden ser vistas como revueltas del hacer en contra del trabajo.

II

La opción de hacer tiene un encanto ético y emocional muy fuerte. Dedicamos nuestras vidas a las actividades que nos agradan o que nos parecen importantes. El rechazar la lógica del dinero o los requisitos del capital y dedicarnos a crear un mundo más justo, un mundo que no

toma su punto de partida en maximizar la ganancia, sino en la lucha por un mundo basado en el reconocimiento mutuo de la dignidad humana, es moralmente satisfactorio y nos llena como personas.

La dificultad cae en que nuestros intentos de actuar de manera diferente corren en contrasentido de la lógica dominante, de la síntesis social dominante. El trabajo que rechazamos es parte de un estrecho tejido social, una lógica cohesiva del capital. Esta lógica gobierna el acceso a los medios de supervivencia y producción. El rechazar esta lógica y optar por otro tipo de hacer, significa que tendremos dificultades para acceder a lo que requerimos para vivir, así como para llevar a cabo el proyecto creativo que tenemos en mente. El optar por el hacer es optar por la exclusión: la exclusión de una lógica que está claramente destruyendo las bases de la existencia humana, pero una lógica que es, a la vez, la base de la reproducción humana.

Nuestros haceres alternativos siempre existen al borde de la imposibilidad. Lógicamente hablando, no deberían existir – al menos según la lógica del capitalismo. Pero sí existen: siempre frágiles, a menudo efímeros, a menudo conllevando muchas dificultades y contradicciones, y siempre corriendo el peligro de desaparecer, o peor aún, de ser transformados en un nuevo elemento del sistema político o social. No deberían existir, y sin embargo, existen, y se están multiplicando y expandiendo.

III

Podemos pensar en estos espacios o momentos de otro-hacer como grietas en el sistema de dominación capitalista. No son precisamente autonomías porque de hecho no se gobiernan a sí mismas: son empujes en esa dirección. Son empujes-en-contrasentido, porque empujan contra la lógica del capital, por lo tanto, necesitamos un concepto negativo en lugar de uno positivo: grietas en lugar de autonomías.

El problema con “la autonomía” es que se presta fácilmente a una interpretación identitaria. “Las autonomías” pueden mirarse como unidades auto-suficientes, espacios a donde nos hemos escapado, espacios en los cuales podemos construir o desarrollar una identidad definida, una diferencia. En un mundo basado en la negación de la autonomía o la auto-determinación, la autonomía, en un sentido estático, es imposible. La auto-determinación no existe: lo único que existe es el impulso

constante hacia la auto-determinación, es decir, el impulso en-contray-más-allá de la negación de la auto-determinación, y como parte de ese impulso, la creación de espacios o momentos extremadamente frágiles en donde vivimos el mundo que queremos crear.

La grieta es un concepto negativo e inestable. La grieta es una ruptura de la lógica de la cohesión capitalista, un desgarre en el tejido de la dominación. Ya que la dominación es un proceso activo, las grietas no pueden estar quietas. Corren, se extienden, se expanden, se juntan o no con otras grietas, se llenan o son tapadas, reaparecen, se multiplican, se extienden. Rompen a través de las identidades. La teoría de las grietas, entonces, es necesariamente crítica, anti-identitaria, agitadamente negativa, una teoría de romper-y-crear, y no una teoría de unidades auto-suficientes.

Las grietas en la dominación capitalista existen por todas partes. “Hoy no iré a trabajar porque me quiero quedar en casa a jugar con los niños”. Esta decisión quizás no tenga el mismo impacto que el alzamiento zapatista, pero tiene la misma esencia: “No, no haremos lo que nos dice el capital, haremos lo contrario, haremos lo que consideramos necesario o deseable”. La manera más obvia de pensar en estas revueltas es en términos espaciales (“aquí en Chiapas, aquí en este centro social, no nos someteremos al capital, haremos lo contrario”), pero no hay razón por la que no debemos pensarlas en términos de tiempo (“durante este fin de semana, o durante este seminario, o por el tiempo que podamos, dedicaremos toda nuestra energía a crear relaciones que desafían la lógica del capital”). O nuevamente, nuestros desafíos podrían ser temáticos o relacionados particularmente a tipos de recursos o actividades: “no permitiremos que el agua, o la educación, o el ‘software’ sean gobernados por la lógica del capital, éstos tienen que ser entendidos como bienes comunes y los realizaremos bajo una lógica diferente”. Y así sucesivamente.

Las revueltas contra la lógica del capital existen en todos lados. A menudo el problema cae en reconocerlas, pero conforme más enfocamos nuestras mentes en las grietas, más cambia nuestra imagen del mapa. El mapa del mundo no sólo es un mapa de dominación, es también un mapa de revueltas, de grietas abriéndose, alcanzando, corriendo, juntándose, cerrándose, multiplicándose. Conforme más nos enfocamos en las grietas, más se abre una imagen diferente del mundo, un tipo de anti-geografía que no sólo revierte los indicios de lo espacial, sino que reta en sí a la dimensionalidad.

Solamente partiendo de ese punto podemos pensar en cómo se puede radicalmente cambiar el mundo. La revolución sólo puede ser el reconocimiento, la creación, la expansión y la multiplicación de dichas grietas: es difícil imaginar cualquier otra forma de cambiar radicalmente el mundo.

Es obvio que estas grietas, o espacios-momentos de negación-y-creación, enfrentan enormes dificultades, dado el hecho que no son espacios autónomos sino intentos de proyectarse en-contra-y-más-allá de la lógica de la racionalidad capitalista. Están amenazadas por la represión o cooptación por parte del Estado, por la reproducción interna de patrones de comportamiento adquiridos por la sociedad que rechazamos, y quizás más poderosamente e insidiosamente aún, por la fuerza corrosiva del valor, la regla del mercado. Visto desde la perspectiva de la totalidad social, no deberían existir. Desde la perspectiva de la racionalidad capitalista, son lógicas imposibles, absurdas o disparatadas. Sin embargo, ahí están, una revuelta creciente de hacer en contra del trabajo.

IV

Estas grietas son movimientos anti-sistémicos, movimientos en contra de la cohesión o la coerción del sistema social. Si entendemos este sistema como un sistema capitalista, entonces son movimientos anti-capitalistas, usen o no el término “capitalismo”. No son solamente la forma de lucha anti-capitalista, sino una forma que ha crecido enormemente en importancia.

Una cuestión importante que surge es si la teoría anti-capitalista más importante, el marxismo, es relevante en la comprensión de estos movimientos. Muchos activistas rechazan al marxismo como algo irrelevante para sus luchas y lo ven estrechamente ligado a las formas de lucha que están rechazando; la vieja lucha anti-capitalista de los sindicatos y de los partidos reformistas o revolucionarios. Y muchas veces el análisis marxista parece deambular por las nubes, lejos y separado de la reciente oleada de luchas contra el capitalismo. De manera que la pregunta sobre la relevancia del marxismo es importante tanto para estos movimientos, como para la teoría marxista.

Las grietas (o las autonomías) son revueltas del hacer en contra del trabajo, de una forma de actividad contra otra. La actividad humana tiene

un carácter dual, auto-antagonista. El carácter dual, auto-antagonista de la actividad humana, o como él lo llamó, el “carácter dual del trabajo”, es el tema central en la obra de Marx. Cualquier teoría sobre las grietas, sobre las revueltas del hacer en contra del trabajo, tienen que partir de este punto.

El joven Marx, en los *Manuscritos de 1844*, hace una distinción entre el trabajo enajenado y la actividad vital consciente. La actividad vital consciente es la actividad auto-determinada, con sentido y es lo que distingue a los humanos de los demás animales. Marx sostiene que bajo el capitalismo, esta actividad vital consciente existe en forma de trabajo enajenado, un trabajo que nos separa de nuestros prójimos y de nuestro ser genérico. Marx ya no utiliza el mismo vocabulario en *El Capital* pero, desde las primeras páginas, insiste en el carácter dual del trabajo como “el eje en torno al cual gira la comprensión de la Economía Política” (Marx, 1965: 41) y, por lo tanto, una comprensión clara del capitalismo. Luego de la publicación del primer volumen, Marx escribió a Engels: “los mejores puntos en mi trabajo son: 1) el carácter dual del trabajo, en función de si se expresa como valor de uso o como valor de cambio. (Toda comprensión de los hechos depende de esto. Se destaca de inmediato en el primer capítulo)” (Marx, 1987: 407).³

El carácter dual del trabajo en *El Capital* se refiere a la distinción entre el trabajo abstracto y el trabajo útil o concreto. El trabajo útil produce valores de uso y existe en cualquier sociedad, pero en el capitalismo existe en la forma de trabajo abstracto, trabajo abstraído de sus especificidades, trabajo que produce valor. La distinción entre el trabajo abstracto y el trabajo útil es una forma elaborada de la distinción anterior entre el trabajo enajenado y la actividad vital consciente. El trabajo útil es actividad humana creativa-productiva o hacer, sin tomar en cuenta la sociedad en la que tiene lugar; el trabajo abstracto es trabajo no-auto-determinante en donde toda cualidad es reducida a cantidad.

En el capitalismo, nuestra actividad (hacer) es transformada en trabajo abstracto. Es tratada como una actividad desprovista de especificidades concretas, una actividad que ha de ser cuantificada y medida frente a otras actividades en el intercambio de mercancías. La abstrac-

³ Marx continúa: “2) el tratamiento del *valor agregado independientemente de sus formas particulares* como ganancia, interés, renta, etc.”, pero esto no nos concierne por el momento. Notar que Marx también consideró esto como su contribución distintiva: “Fui el primero en destacar y examinar críticamente esta naturaleza dual del trabajo contenido en las mercancías.” (Marx, 1965: 41)

ción no es solo una abstracción conceptual; estalla sobre la cualidad del hacer mismo. Hago un pastel. Disfruto prepararlo, disfruto comerlo, disfruto compartirlo con mis amigos y estoy orgulloso del pastel que he preparado. Entonces decido que intentaré ganarme la vida haciendo pasteles. Hago pasteles y los vendo en el mercado. El pastel, eventualmente, se convierte en un medio para ganarme lo suficiente para vivir. Tengo que producir el pastel a una cierta velocidad y de cierta manera para poder mantener el precio lo suficientemente bajo como para venderlo. El hecho de disfrutarlo deja de ser parte del proceso. Con el tiempo me doy cuenta que no estoy ganando suficiente dinero y pienso que, dado que el hacer pasteles es, en todo caso, solamente un medio para conseguir un fin o una forma de ganar dinero, entonces, realmente da lo mismo si hago otra cosa que se venda mejor. Mi hacer se ha vuelto completamente indiferente a su contenido, ha ocurrido una total abstracción de sus características concretas. En este momento el objeto que produzco está ya tan enajenado de mí, que me da igual si es un pastel o si es veneno para ratas, con tal de que se venda bien.

Lo importante es que esta abstracción no sólo convierte la actividad en algo ajeno u opresivo para nosotros: también es la manera en que la cohesión social del capitalismo es creada. Las actividades de diversas personas son juntadas precisamente mediante este proceso de abstracción. Cuando la cocinera vende sus pasteles y utiliza el dinero para comprarse un vestido, se establece una integración social entre las actividades de la cocinera y las actividades de la costurera a través de una medida puramente cuantitativa de sus respectivos trabajos. La abstracción del hacer en el trabajo (o la abstracción del trabajo de las especificidades del hacer) es inmediatamente opresiva para el hacedor y, a la vez, la creación de una cohesión social (un sistema) que se queda fuera de cualquier control social consciente. Ésta es la cohesión social rechazada por nuestras grietas o autonomías.

La dicotomía entre el trabajo abstracto y el hacer útil es el tema central de *El Capital*. La naturaleza dual del trabajo crea la naturaleza dual de la mercancía como valor de uso y valor (introducido al principio de *El Capital*); estructura la discusión sobre el proceso del trabajo (como proceso del trabajo y el proceso de la producción de plusvalía), y el proceso colectivo del trabajo (como cooperación por un lado, y la división, por otro, de trabajo y manufactura, de maquinaria e industria moderna). El trabajo abstracto se desarrolla como trabajo asalariado que produce

valor y capital, mientras que el hacer útil es desarrollado en la categoría del “poder productivo del trabajo social” o, en términos más sencillos, en las “fuerzas de producción”.

V

Ya hemos visto que las grietas pueden verse como revueltas del hacer en contra del trabajo. Esto implica un antagonismo vivo y fundamental entre los dos tipos de actividad. Si vamos a preguntar sobre la relevancia de Marx para la comprensión de las grietas, tenemos que preguntar si en *El Capital* hay un antagonismo vivo y fundamental inherente en la naturaleza dual del trabajo.

Hay claramente un antagonismo entre el trabajo útil y el abstracto, pero generalmente se entiende como un antagonismo contenido, como una dominación. En el capitalismo, el trabajo útil existe *en forma de* trabajo abstracto. Mi preparación de pasteles existe *en forma de* una actividad que me es completamente indiferente. Este *en forma de* suele entenderse como contención completa sin resto, como una relación unidireccional de dominación. Y dado que el trabajo útil está simplemente contenido dentro del trabajo abstracto, es una categoría que no requiere atención.

Y sin embargo, así no puede ser. Ciertamente, mi preparación de pasteles existe como algo que me es indiferente, pero hay también momentos en que, mientras los preparo, ludo en contra de esta indiferencia abstracta e intento recapturar el placer. Incluso hay momentos en los que digo “¡al diablo con el mercado!” y hago todo lo posible por hacer un pastel delicioso – una grieta en donde el hacer se rebela contra el trabajo. En otras palabras, cuando decimos que algo existe *en forma de* algo, tenemos que entenderlo en el sentido de *dentro-en-contra-y-más-allá* de la forma de algo. El decir que el trabajo útil existe en forma de trabajo abstracto, es lo mismo que decir que el trabajo abstracto es su modo de existencia. Dicho de otra manera, dado que el trabajo abstracto es la negación de las características particulares del trabajo concreto o útil, podemos decir que existe en el “modo de ser negado” (Gunn, 1992: 14).⁴ Pero no acepta, ni puede aceptar su propia negación sin resisten-

⁴En la concepción marxista, el éxtasis *existe*, pero existe como lucha sustentándose de forma enajenada, (en otras palabras) en *el modo de ser negado*. (énfasis en el original)

cia: inevitablemente reacciona contra su propia negación, empuja en contra-y-más-allá de esta negación.

El hacer útil existe *dentro-en-contra-y-más-allá* del trabajo abstracto. Todos estamos conscientes de la manera en que el hacer útil existe dentro del trabajo abstracto, de la manera en que nuestra actividad cotidiana es subordinada a las exigencias del trabajo abstracto (o dicho de otra manera, subordinada a generar dinero). Esto también lo experimentamos como un proceso antagonista: el antagonismo entre nuestro impulso hacia la auto-determinación de nuestra propia actividad (hacer lo que queremos hacer) y el hacer lo que tenemos que hacer para ganar dinero. La existencia del hacer útil en contra del trabajo abstracto se vive como frustración. El hacer útil también existe más allá de su forma como trabajo abstracto en esos momentos o espacios donde, individual o colectivamente, logramos hacer aquello que consideramos necesario o deseable. Aunque el trabajo abstracto subordine y contenga el hacer útil, no lo subsume por completo: el hacer útil no sólo existe dentro de su forma, sino también en contra y más allá.

¿Esto es lo que dice Marx? Claro está que es una cuestión de interpretación. La obra de Marx es una crítica de las categorías de la economía política. Marx abre las categorías y demuestra que no son ahistóricas, sino más bien formas históricamente específicas de las relaciones sociales antagonistas del capitalismo. De manera crucial, abre la categoría del trabajo y demuestra cómo contiene un antagonismo entre el trabajo útil y el abstracto. Todo *El Capital* puede verse como una crítica del trabajo abstracto desde la perspectiva del trabajo útil y, precisamente dada esta perspectiva, no aparece en primer plano dentro de la narrativa. Volver a leer Marx en el contexto de las luchas actuales contra el capitalismo nos fuerza a enfocarnos en el antagonismo entre el trabajo útil y el abstracto y a cuestionar (sea con Marx o en-contra-y-más-allá) la naturaleza de esta relación entre el trabajo y el hacer.

VI

Hay un misterio en todo esto. En las páginas iniciales de *El Capital*, Marx escribió que la naturaleza dual del trabajo es el eje en torno al cual gira la comprensión de la economía política; escribió a Engels que esto era uno de los dos mejores puntos en su libro. ¿Qué podría ser más

claro? Y sin embargo, ocurrió lo aparentemente imposible: la tradición marxista prácticamente hace caso omiso de este punto. Generaciones de activistas y eruditos han analizado *El Capital* y, sin embargo, lo que Marx proclamó ser su argumento central ha sido casi enteramente pasado por alto. Es cierto que en los últimos años se le ha prestado más atención a este punto, pero aún así, el enfoque ha estado casi exclusivamente en el trabajo abstracto en lugar de estarlo en el carácter dual del trabajo.⁵

¿Cómo explicamos esta negligencia extraordinaria? Sin duda y hasta cierto punto se puede culpar al estilo de crítica de Marx; su mirada hacia afuera desde la perspectiva del trabajo útil suprimido. Y sin embargo, esto no se parece a una explicación adecuada: la negligencia no puede ser explicada en términos de una falta de erudición, tiene que haber alguna explicación social.

Una posible explicación cae en el hecho de que el carácter dual del trabajo inevitablemente da lugar a un carácter dual de lucha anti-capitalista. El capital se basa en dos tipos de antagonismo. El primero es el antagonismo que ya hemos caracterizado como central: la lucha en convertir el hacer, la actividad cotidiana de la gente, en trabajo abstracto que produce valor. Esta lucha suele ser asociada a la acumulación primitiva, la creación histórica de las bases del capitalismo, pero el relegar estas luchas (o la acumulación primitiva) al pasado sería una equivocación.⁶ La lucha por imponer la disciplina del trabajo sobre nuestra actividad, es una lucha ejercida diariamente por el capital: ¿qué otra cosa hacen los gerentes, los maestros, los trabajadores sociales, los policías, etcétera? Solamente en base a este primer nivel de antagonismo surge el segundo nivel. Solamente cuando la actividad de la gente es convertida en trabajo abstracto se vuelve posible explotarlos. La actividad humana es convertida en trabajo que produce valor y, por lo tanto, somos forzados a producir no sólo un equivalente al valor de nuestro propio poder de trabajo, sino que también somos forzados a producir una plusvalía de la que se apropiarán los capitalistas. El segundo antagonismo, el antagonismo de la explotación, depende del primer antagonismo, el

⁵ Para una excelente discusión sobre las contribuciones recientes al debate sobre el trabajo abstracto, ver Bonefeld (2010).

⁶ Para el debate extremadamente importante sobre la comprensión de la acumulación primitiva como proceso continuo, ver los artículos contenidos en Bonefeld (2009).

antagonismo de la abstracción, es decir, la conversión anterior del hacer útil en trabajo abstracto.

Por ende, hay dos niveles de conflicto. Está la lucha del hacer útil contra su propia abstracción, es decir, contra el trabajo abstracto: ésta es una lucha *en contra de el* trabajo (y por lo tanto en contra del capital, dado que el trabajo es lo que produce el capital). Y luego está la lucha del trabajo abstracto contra el capital: ésta es la lucha *de el* trabajo. Lo segundo es la lucha del movimiento laborista; lo primero es la lucha de lo que en ocasiones es llamado el otro movimiento laborista, pero en ningún sentido es limitada al lugar de trabajo: la lucha contra el trabajo es la lucha contra la constitución del trabajo como actividad distinta al flujo general del hacer. Al hablar de nuestras grietas como revueltas del hacer contra el trabajo, estamos hablando del primer nivel más profundo de la lucha anti-capitalista, la lucha *en contra de el* trabajo que produce capital.

Ambos tipos de lucha son luchas contra el capital, pero tienen implicaciones muy distintas. Al menos hasta hace poco, la lucha contra el capital ha sido dominada por el trabajo abstracto. Esto ha supuesto una lucha dominada por las formas de organización burocrática y por ideas fetichizadas.

La organización del trabajo abstracto está centrada en el sindicato, el cual lucha por los intereses del trabajo asalariado como trabajo asalariado. La lucha sindical suele verse como una forma económica de lucha que necesita ser complementada por lucha política, generalmente organizada en forma de partidos políticos orientados hacia el Estado. Tanto los conceptos “reformistas” como los conceptos “revolucionarios” del movimiento laborista comparten esta aproximación básica. La organización del trabajo abstracto es generalmente jerárquica, y esto tiende a ser reproducido dentro de las organizaciones del movimiento laborista.

La abstracción del trabajo es la fuente de lo que Marx llama “el fetichismo de la mercancía”, un proceso de separación de aquello que hemos creado desde el proceso de la creación. Aquello que es creado, en lugar de verse como parte del proceso de crear, acaba por verse como una serie de cosas que luego dominan nuestro hacer tanto como nuestro pensar. Las relaciones sociales (las relaciones entre personas) se vuelven fetichizadas o reificadas. La centralidad de nuestro hacer es reemplazada en nuestro hacer y pensar por “cosas” (creaciones sociales reificadas) tales como el dinero, el capital, el Estado, la universidad, etc. El movi-

miento laborista (como movimiento de trabajo abstracto) generalmente da estas cosas por hechas. De modo que el movimiento laborista, por ejemplo, tiende a aceptar la auto-presentación del Estado como organizador de la sociedad (en lugar de verlo como un momento de la abstracción del trabajo, lo cual es la fuerza real de la cohesión social). El trabajo abstracto nos conduce a un concepto centrado en el estado del cambio social. El movimiento del trabajo abstracto está entrampado dentro de una prisión organizacional y conceptual que efectivamente estrangula cualquier aspiración al cambio revolucionario.

El marxismo ortodoxo es la teoría del movimiento laborista basada en el trabajo abstracto. De modo que está casi totalmente ciego a la cuestión del fetichismo y a la naturaleza dual del trabajo.

Por lo tanto, aquello que explica la razón por la cual un concepto unitario del trabajo ha dominado tanto el movimiento laborista como la tradición marxista, y la razón por la cual la insistencia de Marx sobre la centralidad de la naturaleza dual del trabajo ha sido casi enteramente desatendida, es la dominación del movimiento anti-capitalista por la lucha del trabajo abstracto (o el trabajo asalariado) contra el capital. La discusión marxista reciente ha estado tratando de superar este legado mediante un retorno a la cuestión del trabajo abstracto, pero aún no alcanza a tomar en serio el otro lado del carácter dual del trabajo.

VII

Si ahora insistimos en la importancia de regresar al concepto de Marx sobre el trabajo dual, es simplemente porque la lucha del trabajo abstracto (la lucha *de* el trabajo en contra del capital) está en crisis, mientras que la lucha *en contra de* el trabajo y por lo tanto contra el capitalismo, está aumentando en importancia.

Las indicaciones de la crisis del trabajo abstracto son claras: el declive del movimiento sindical en todo el mundo; la debilitación o la efectiva desaparición de los partidos social-demócratas con cualquier compromiso de reforma radical; el colapso de la Unión Soviética u otros “países comunistas” y la integración de China al capitalismo mundial; la derrota de los movimientos de liberación nacional en África y Latinoamérica; la crisis del marxismo no sólo dentro de las universidades sino sobre todo como teoría de lucha.

Todo lo anterior es comúnmente visto, incluso por la ‘izquierda’, como una derrota histórica de la clase obrera. Pero quizás la derrota debería verse más bien como una derrota para el movimiento laborista, para el movimiento basado en el trabajo abstracto, una derrota para la lucha del trabajo en contra del capital, y posiblemente, como una oportunidad para la lucha del hacer en contra del trabajo. Si este es el caso, entonces no es una derrota para la lucha de clases, sino más bien un paso hacia un nivel más profundo de la lucha de clases. La lucha del trabajo está dando lugar a la lucha del hacer en contra y más allá del trabajo.

La crisis del trabajo abstracto puede verse como la expresión de nuestra renuencia a ser convertidos en robots. La acumulación capitalista tiene una dinámica innata que fuerza al capital a incrementar constantemente el ritmo de la explotación para poder mantener su rentabilidad. El capital requiere una subordinación, cada vez mayor, de actividad humana a la lógica de la acumulación para poder asegurar su supervivencia (esto es básicamente lo que argumenta Marx en su teoría de la tendencia decreciente de la ganancia). Durante aproximadamente los últimos cuarenta años, especialmente desde 1968, cada vez más la lucha contra el capital ha tomado la forma de revueltas múltiples contra la usurpación de esta lógica de nuestras vidas y nuestras actividades. La raíz de la presente crisis es nuestra insubordinación, nuestra negación a subordinar nuestras vidas completamente a la lógica del capital, a convertir todo nuestro hacer en trabajo abstracto.

La crisis también puede verse, en términos del marxismo clásico, como la revuelta de las fuerzas de producción en contra de las relaciones de producción. No obstante, las fuerzas de producción tienen que comprenderse no como cosas, sino simplemente como “los poderes productivos del trabajo social”, como nuestro poder-hacer social. Y la forma en que nuestro poder-hacer está rompiendo la envoltura de relaciones sociales capitalistas no es a través de la creación de unidades cada vez más grandes de producción, sino a través de millones de grietas, espacios en donde las personas están aseverando que no permitirán el encarcelamiento de sus poderes creativos por el capital, sino que harán lo que consideran necesario o deseable.

El movimiento del hacer útil contra el trabajo abstracto siempre ha existido como corriente subterránea y subversiva del movimiento laborista. Dado que el movimiento del hacer útil es el empuje hacia la creati-

vidad socialmente auto-determinante, sus formas de organización han sido típicamente anti-verticales y orientadas hacia la participación activa de todos. La tradición consejista o asambleísta siempre se ha mantenido en oposición a la tradición, dentro del movimiento anti-capitalista, centrada en el Estado o el partido. Hoy en día, con la crisis del trabajo abstracto, esta tradición está floreciendo de nuevo en formas nuevas y a menudo creativas.

Dado que el hacer útil es simplemente la riqueza diversa de la creatividad humana, el movimiento tiende a ser algo caótico y fragmentado en su carácter, un movimiento de movimientos luchando por un mundo de muchos mundos. Desde esta perspectiva, es fácil llegar a pensar en las luchas como luchas desconectadas, luchas de tantas identidades distintas, la lucha de y por las diferencias. Sin embargo, este no es el caso. A pesar de que el hacer útil-creativo es infinitamente rico en potencial, siempre existe dentro-en-contra-y-más-allá de un enemigo común, la abstracción del hacer en trabajo. Por esta razón, es importante pensar en términos de contradicción y no solamente en términos de diferencia.⁷ Es la lucha de la creatividad humana (nuestro poder-hacer, el “poder social del trabajo abstracto”) en-contra-y-más-allá de su propia abstracción, su reducción a la producción gris de valor-dinero-capital.

VIII

¿Contra quién estoy discutiendo y por qué?

El primer punto de ataque es contra el modo académico de tratar estos movimientos como *objetos* de estudio, en lugar de tratarlos como parte de la lucha por la humanidad, en la que, queramos o no, estamos todos involucrados (tratándolos de una forma o de otra y, normalmente, de las dos). Tales maneras de enfocar la cuestión son académicas en el sentido de que son favorecidas por las estructuras y tradiciones de las universidades. Aunque soy profesor universitario, reconozco que la universidad no es el mejor punto estratégico para una discusión sobre las autonomías. Al contrario, precisamente por ser profesor universitario, estoy muy consciente de la creciente brecha entre las exigencias del trabajo académico y el reto de la investigación científica. En la actual situa-

⁷ Sobre la distinción entre contradicción y diferencia, y su importancia política, ver Bonnet (2009).

ción histórica, considero evidente que el trabajo científico tiene que ir dirigido contra esa suicida embestida hacia la auto-aniquilación humana. Dicho de otra manera, la única pregunta científica que nos queda es: ¿cómo carajo nos salimos de este desmadre? Esto incluye la pregunta: ¿cómo detenemos la reproducción de esta sociedad auto-destructiva, el capitalismo? Esta es una pregunta que se hace cada vez más difícil de plantear dentro de un marco universitario.

En segundo lugar, el argumento se dirige contra aquellos que abandonan el estudio de Marx como una fuente de inspiración. Muchas de las discusiones dentro de la tradición marxista se han disociado de las direcciones actuales de lucha anti-capitalista tanto que muchísimos activistas descartan el marxismo como algo irrelevante a sus luchas. Esto es un error y fácilmente conduce a una oscilación entre la euforia y la desesperación, entre la sobre-estimación de los logros de las luchas y un desaliento exagerado cuando surgen las dificultades.

En tercer lugar, el argumento se dirige aquí contra aquellas discusiones sobre las autonomías que se enfocan casi exclusivamente en sus logros. Es extremadamente importante proclamar el autonomismo,⁸ pero en los últimos años se ha hecho evidente que deberíamos hablar más abiertamente y en detalle sobre las dificultades enormes que encaramos.⁹

Un cuarto objeto de crítica son aquellas aproximaciones que saltan demasiado ligeramente desde un reconocimiento de las dificultades de los movimientos autonomistas a un rechazo de su importancia.¹⁰ Los movimientos autonomistas a menudo fracasan, son a veces patéticos o ridículos, y por supuesto que pueden ser cooptados por las estructuras descentralizadas del poder característico del neoliberalismo, pero ¿a dónde vamos si no? ¿Regresamos de nuevo a los partidos? No gracias. ¿Al avestruzismo¹¹ de las universidades? No: es mejor ver las dificultades como un reto y no como una inhabilitación.

⁸ En el contexto latinoamericano, el gran apóstol del autonomismo ha sido Raúl Zibechi, por cuya obra tengo una gran admiración, pero quien quizás no se enfoca lo suficiente en las dificultades de estos movimientos. Ver Zibechi (2008).

⁹ Para una discusión excelente de las autonomías en el contexto de la revuelta argentina, pero desde una perspectiva generalmente opuesta, ver Thwaites Rey (2004).

¹⁰ Estoy pensando particularmente en el artículo muy constructivo de Böhm, Dinerstein y Spicer (2009).

¹¹ (NDT: metafórico, del inglés, *ostrichism* – actuar como una avestruz; *enterrar su cabeza en la arena o pensar que de esa forma está uno enteramente*

En quinto lugar, el argumento se dirige contra todas aquellas aproximaciones que dan por sentado el carácter unitario del trabajo y hacen caso omiso de la importancia central que Marx atribuyó al carácter dual del trabajo. Lo anterior es característico de las aproximaciones marxistas tradicionales y es a menudo asociado con una definición (ya sea amplia o estrecha) de la clase obrera como clase revolucionaria: la lucha de la clase obrera puede o no ser considerada como una lucha complementada por las luchas no clasistas de los “nuevos movimientos sociales”. En contra de estas aproximaciones, el argumento aquí es que la lucha revolucionaria no es la lucha del trabajo, sino del hacer contra el trabajo, y que la lucha de la clase obrera es contra su propia existencia como clase, contra su propia clasificación.

El sexto objeto de crítica son aquellas aproximaciones que, excelente o correctamente, resaltan la importancia del carácter dual del trabajo, pero que luego se concentran exclusivamente en el trabajo abstracto, suponiendo que la categoría del trabajo concreto o útil, o bien no es problemática o bien está de hecho incluida dentro de la categoría del trabajo abstracto. En tales aproximaciones, la contradicción se separa del antagonismo social, de modo que la crítica del capital en efecto sea entendida como una crítica del trabajo abstracto, pero la crítica permanece abstracta en la medida que la relación entre el trabajo abstracto y el trabajo concreto o útil no sea entendida como un antagonismo vivo.¹² Esta aproximación es estimulante pero políticamente desastrosa, puesto que nos lleva de regreso a la vieja conclusión de que una revolución anti-capitalista es necesaria, pero nos deja totalmente en el aire sobre cómo lograrla.

En séptimo lugar, y muy importante, es el argumento contra aquellas aproximaciones, a menudo influenciados por Deleuze¹³ o, Hardt y Negri, que desbancan la centralidad del capital como categoría para comprender la naturaleza del antagonismo social en esta sociedad. El argumento aquí es que la cuestión central es nuestro hacer, la manera en que está organizada nuestra actividad cotidiana. Bajo el capitalismo,

oculto) Se dice avestruzismo, porque ya no hay nada más bello que una torre de marfil en las universidades. ¡Ojalá lo hubiera!

¹² Estoy pensando en la obra estimulante de Postone (1996) y del grupo Crisis (en su revista del mismo nombre).

¹³ Para una excelente discusión de Deleuze y su influencia, ver Bonnet (2009).

nuestro hacer está subordinado al trabajo abstracto, o en otras palabras, nuestra actividad es sujeta a una fuerza que no controlamos y que tiene como su determinante fundamental la expansión del valor, la búsqueda sin fin de la ganancia. Esta organización de nuestra actividad tiene resultados catastróficos y hay que cambiarla. Las luchas actuales tienen como su enfoque la revuelta del hacer en contra del trabajo, el empuje a trazar nuestra propia actividad. La asunción del control sobre nuestra propia actividad significa la disolución del capital. Si sustituimos por la lucha contra el capital el concepto de una lucha por la democracia,¹⁴ entonces diluimos la lucha y, peor aún, nos desviamos del punto esencial: una democracia genuina no hará absolutamente nada de por sí para cambiar la forma y contenido de nuestra actividad cotidiana. Por eso planteamos el capital como el tema central, comprendiendo el capital, no como una categoría económica, sino como la forma históricamente específica de organización de la actividad humana.

Un octavo objeto de crítica implícita es el concepto de auto-valoración, un término acuñado por Negri y ampliamente utilizado en discusiones sobre movimientos autónomos. La auto-valoración, según Cleaver (1992:129),

[...] indica un proceso de valoración que es autónomo de la valoración capitalista – un proceso que se auto-define y se auto-determina, y que va más allá de la mera resistencia a la valoración capitalista de un proyecto positivo de auto-constitución.

Más adelante en el mismo artículo (1992: 134), habla de “los múltiples procesos de auto-valoración o auto-constitución que escapan del control del capital”. Es evidente que estamos hablando de los mismos procesos de revuelta e intentando comprenderlos. Lo que me preocupa es la noción de que estos procesos sean “autónomos de la valoración capitalista” o “escapan del control del capital”. Prefiero insistir que la relación del otro-hacer al capital es una relación de dentro-en-contra-y-más-allá, por cuatro razones concordantes. Primero, corre el peligro de que la noción de auto-valoración, o incluso éxodo, pueda crear una imagen engañosa de estabilidad. Como ya hemos visto en la discusión anterior sobre las dificultades de las grietas, probablemente ayuda más

¹⁴ Ésta me parece ser la implicación de la obra de Hardt y Negri: ver en particular Parte III de Hardt y Negri (2004).

ver las grietas como puntos o momentos de ruptura que tienen una existencia evanescente, y que sólo pueden sobrevivir mediante su propia reconstitución constante. Segundo, la noción de auto-valoración puede conducir a la idea de que ésta sea una forma específica de activismo que *pueda surgir de la denegación del trabajo* (de ahí Cleaver, 1992: 130: “la denegación del trabajo... crea la posibilidad misma de auto-valoración”), mientras que el concepto del hacer coloca el antagonismo en el proceso mismo del actuar, no como una posibilidad sino como una parte inevitable del vivir. Dicho de manera sencilla, la vida es el antagonismo entre el hacer y el trabajo abstracto.¹⁵ Tercero, el concepto de autovaloración no nos conduce a la crítica del trabajo abstracto y sus manifestaciones del mismo modo en que lo hace el carácter dual del trabajo. Y por último, la auto-valoración, siendo externa a la valoración, no constituye su crisis, mientras que el hacer es la crisis del trabajo abstracto.

En noveno lugar, el argumento aquí protesta contra la noción de que nuestros espacios/momentos de revuelta o de otro-hacer son externos al capital.¹⁶ El capital no coexiste simplemente con otras formas de hacer: más bien, la fuerza material y hegemónica del capital como modo de comportamiento es tal, que es mejor pensar en el capital como una forma de relaciones sociales que constantemente se impone y vuelve a imponerse sobre todo el hacer del mundo. Por ende, el trabajo abstracto es la forma en que el hacer existe dentro de una sociedad capitalista, de modo que el hacer existe dentro-en-contra-y-más-allá de dicha forma, como rebelión expresada o no. Jugar con nuestros hijos no es una actividad que tiene lugar fuera de o conjuntamente con el capital: más bien, jugar con los niños tiene lugar dentro del capital (porque reproducimos patrones capitalistas de la autoridad), en contra del capital (porque rechazamos esos patrones de autoridad y empujamos contra ellos al insistir en la importancia del jugar), y más allá del capital (porque puede haber un verdadero punto de ruptura en donde creamos un mundo más allá de las relaciones sociales capitalistas, pero siempre como una lucha, siempre al borde de la crisis). Igual que con la idea de auto-valoración, la idea de externalidad puede llevar fácilmente a una positivación de

¹⁵ En otras palabras, *la vida* no se debería considerar como una categoría trans-histórica, como ya se trata muchas veces. Sobre este punto, ver otra vez Bonnet (2009).

¹⁶ La fuente excepcional para ver este tema es el libro de Massimo De Angelis (2007).

los conceptos, a un distanciamiento paulatino del antagonismo central: el vivir es una lucha contra las forma capitalistas de actividad que tan rápidamente están destruyendo el mundo.

Basta.

IX

El argumento aquí expuesto sugiere que necesitamos re-leer a Marx para poder comprender el movimiento autonomista. ¿En realidad nos ayuda? Yo sí lo creo.

La re-lectura de Marx desde la perspectiva de las luchas actuales cambia el énfasis de la explotación a la abstracción: en lugar de ver la discusión de la abstracción como preludeo de la explotación, ve la explotación como un desarrollo de la problemática central de la abstracción. Si no hacemos esto, a Marx lo encadenamos a una forma de lucha de clases que es tanto represiva como en declive. El abandonar a Marx de esta forma es tanto perder la enorme riqueza de su estímulo como perder las líneas de la continuidad que, a pesar de todo, son tan importantes para nuestras luchas. Lo peor de todo es que quizás el abandonar a Marx significa perdernos a nosotros mismos, nublar las preguntas que rodean nuestras luchas, trazar el camino para la reintegración de nuestras denegaciones en el sistema que denegamos.

El comprender las autonomías desde la perspectiva aquí expuesta, como grietas en la dominación capitalista, es decir, como grietas en el tejido de la cohesión intercalada por el trabajo abstracto, nos ayuda a ver que estos movimientos no son únicamente una moda, ni únicamente una señal de debilidad en la lucha de clases, ni tampoco solamente una masa de fragmentos, sino un empuje hacia la humanidad que constituye la crisis del trabajo abstracto. De ahí su importancia: nuestros movimientos son la crisis del trabajo abstracto, y sobre el resultado de esta crisis depende el futuro del mundo.

Bibliografía

Böhm Steffan, Dinerstein Ana y Spicer André, 2009, "(Im)possibilities of Autonomy: Social Movements In and Beyond Capital, the State and Development", próximo en *Social Movement Studies*.

- Bonefeld, Werner (ed.), 2009, *Subverting the Present, Imagining the Future: Insurrection, Movement, Commons*, Autonomedia, New York.
- , 2010, “Abstract Labour: Against its Nature and On its Time”, próximo en *Capital and Class*.
- Bonnet, Alberto, 2009, “Antagonism and Difference: Negative Dialectics and Poststructuralism in view of the Critique of Modern Capitalism”, en J. Holloway, F. Matamoros y S. Tischler (ed.), *Negativity and Revolution*, Pluto Press, London, pp. 41-78.
- Cleaver, Harry, 1992, “The Inversion of Class Perspective in Marxian Theory: From Valorisation to Self-Valorisation”, en W. Bonefeld, R. Gunn y K. Psychopedis (ed.), *Open Marxism* Vol. II, Pluto Press, London, pp. 106-144.
- De Angelis, Massimo, 2007, *The Beginning of History: Value Struggles and Global Capital*, Pluto Press, London.
- Gunn, Richard, 1992, “Against Historical Materialism: Marxism as a First-order Discourse”, en W. Bonefeld, R. Gunn y K. Psychopedis (ed.), *Open Marxism* Vol. II, Pluto Press, London, pp. 1-45.
- Hardt, Michael y Antonio Negri, 2004, *Multitude*, The Penguin Press, London.
- Krisis Gruppe, *Krisis. Beiträge zur Kritik der Warengesellschaft*, Revista, Unrast Verlag, Münster.
- Marx, Karl, 1965, *El Capital*, Vol. I, Progress, Moscow.
- , 1987, “Letter of Marx to Engels, 24.8.1867”, *Marx Engels Collected Works*, vol. 42, Lawrence & Wishart, London.
- Postone, Moishe, 1996, *Time, Labour and Social Domination*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Thwaites Rey, Mabel, 2004, *La Autonomía como búsqueda, el Estado como contradicción*, Prometeo, Buenos Aires.
- Zibechi, Raúl, 2008, *Autonomías y Emancipaciones: América Latina en Movimiento*, Bajo Tierra Ediciones/Sísifo, Ciudad de México.

El quiebre de la subjetividad de la *forma Estado* y los movimientos de insubordinación

Notas

SERGIO TISCHLER¹

El elemento destructivo o crítico en la historiografía se hace patente cuando hace saltar la continuidad histórica.

Walter Benjamin

Uno de los aspectos más importantes de los movimientos anticapitalistas después de la caída del llamado socialismo real ha sido poner en tela de juicio al Estado como el punto de concentración de la actividad transformadora de la sociedad. Con eso se ha desarrollado un proceso de ruptura con una larga tradición política y teórica ligada a la *forma Estado* en la definición de la izquierda. Y esto, a su vez, se ha traducido en el desarrollo de planteamientos teóricos que intentan abrir el concepto de lucha de clases, anclado de manera clásica, como se sabe, en

¹ Sergio Tischler es profesor investigador del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la BUAP. Desde el año 2000 coordina con John Holloway el Seminario Subjetividad y Teoría Crítica en el Posgrado de Sociología de la BUAP. Es autor de *Guatemala 1944: crisis y revolución. Ocaso y quiebre de una forma estatal; Memoria, tiempo y sujeto; Mijail Bajtín y Walter Benjamin en la Selva Lacandona; Imagen y dialéctica. Mario Payeras y los interiores de una constelación revolucionaria; Zapatismo. Subjetividades emergentes y teoría crítica* (con John Holloway y Fernando Matamoros). Ha coordinado los siguientes libros: *Marxismo abierto. Una perspectiva europea y latinoamericana* (junto con John Holloway, Alberto Bonnet y Werner Bonefeld). *A cien años del “¿Qué hacer?”*. *Leninismo, crítica marxista y la cuestión de la revolución hoy* (junto con Werner Bonefeld). *Negatividad y revolución. Theodor Adorno y la política* (junto con John Holloway y Fernando Matamoros).

la centralidad del Estado en el proceso revolucionario.² Por esa razón, es importante hacer una aproximación al tema de la forma Estado en la definición de un modelo conceptual de la lucha de clases que ha entrado en crisis, y destacar ciertos puntos visibles de una constelación conceptual revolucionaria emergente. Aquí, nos limitamos a enunciar algunos de tales puntos visibles de ese campo conceptual abierto por la lucha por la emancipación humana en las actuales circunstancias. Son notas gruesas que apenas alcanzan a plantear los bordes de un problema muy esquemáticamente, y que necesitan ser desarrollados con mayor precisión para alcanzar la madurez necesaria.

Forma Estado e izquierda

1

Al parecer, la centralidad de la forma Estado en la teoría revolucionaria echó raíces definitivas después de la derrota de la Comuna de París en 1871, y con el proceso de consolidación de los Estados nacionales en Europa y Estados Unidos. En los partidos que integraron la II Internacional este rasgo ya está definitivamente consolidado. Muy probablemente esto tenga relación con los efectos de la industrialización aparejados al despliegue de un aparato estatal de racionalización de la violencia y la dominación. Gramsci (1975), vislumbró ese proceso a partir del concepto de hegemonía. Al analizar los rasgos de la dominación burguesa en “occidente”, el revolucionario italiano destaca que una clase dominante moderna es simultáneamente una clase dirigente, y sabe combinar el arte del consenso con la represión. En otras palabras, la dominación de la burguesía cristalizaba en un Estado que no sólo era depositario de la coerción sino que desempeñaba una función cultural de primer orden. Para hacerlo, el aparato estatal mismo debía ser parte de un “bloque histórico”, el cual se interpreta como expresión de la relación entre las fuerzas productivas y una superestructura que las potenciaba en una línea de progreso. Una descripción sin duda acertada en muchos aspectos y fallida en otros, pero que de manera clara expresa cierta fascinación

² Para un análisis global del movimiento social en América latina desde el horizonte de la autonomía, ver Zibechi (2008).

por los rasgos racionales de esa maquinaria de dominación deslumbrante; cuestión que se proyecta en la teoría del partido revolucionario como el nuevo “príncipe”.

Dicha fascinación se puede también interpretar como una suerte de forma oblicua de la hegemonía cultural burguesa.³ No es sorprendente entonces que la *forma partido* se consolide dentro de la izquierda como parte de ese proceso. Por supuesto, no de manera mecánica ni funcional, sino como parte de una lucha arraigada en una base social de trabajadores relativamente estable y que asimila la necesidad de una estructura organizativa de alguna manera equivalente a la maquinaria estatal para llevar adelante una estrategia de poder.

2

En la teoría leninista de la organización revolucionaria se encuentra desarrollada esta idea (Lenin, 1981). El partido es el depositario de la verdadera conciencia de clase, es el intelectual colectivo que elabora una estrategia revolucionaria en base a la ciencia (el marxismo), es decir, aquello que no puede surgir espontáneamente de la organización de los propios trabajadores. En ese sentido, las clases subalternas sólo pueden llegar a ser verdaderas clases revolucionarias por la mediación de un agente externo que produce la totalización necesaria para la producción de un acontecimiento revolucionario. En otras palabras, desde dicha perspectiva sólo puede haber una verdadera lucha de clases cuando existe una vanguardia que dirige el proceso político que culmina con la toma del poder y la transformación del partido (como representación de la clase obrera) en Estado. En esta propuesta, el partido y el Estado aparecen como los medios necesarios, como los instrumentos de las clases subalternas, para operar el cambio social desde el poder. Se conquista el arriba (el dominio, la hegemonía) para transformar el abajo.

³ Un dato fundamental al respecto es que pensadores marxistas tan connotados como Gramsci (1975) y Althusser (2004) hayan tenido como punto fundamental de referencia teórica para la elaboración de una teoría política la obra de Maquiavelo, un pensador cuya obra, como señala Horkheimer (1982), es una elaboración de la dominación como “razón de Estado”.

Se podría decir, siguiendo esa línea de argumentación, que el Estado es transformado en un medio para un fin que es la sociedad emancipada, ya que su carácter es puramente instrumental y, en ese sentido, autónomo al capital. Pero, aparte del carácter erróneo de dicha argumentación, tanto en la práctica como en la teoría, lo que se tiene es una forma de lo político en la cual el sujeto revolucionario remata en el Estado y se realiza en él: la plena identidad entre clase y Estado. La consecuencia política es clara: los trabajadores aparecen como objetos “privilegiados” de la política estatal, ahora en manos de los revolucionarios.

Si bien es cierto, como se ha dicho, en Gramsci existe un esfuerzo por superar una visión instrumental de la dupla partido-Estado, la categoría de hegemonía tiene un remate estatal. El partido y el Estado son figuras de totalización y síntesis. Como veremos, tales figuras son expresión de una forma teórica que retiene en su núcleo la abstracción real como modo de constitución de la realidad. Y una teoría con esas características no puede sino conducir a una idea de sujeto revolucionario de carácter iluminista, centrada en la separación entre una elite dirigente (vanguardia) que posee el conocimiento necesario para la revolución, en términos de ciencia revolucionaria positiva, y las masas a las cuales hay que llevarles desde afuera la verdadera conciencia de clase. En esa noción de sujeto se encuentran no sólo elementos fundamentales de la epistemología tradicional, sino también la fascinación por el Estado y la fetichización del mismo. El Estado aparece como la forma posible de una comunidad racional que le puede hacer frente a un mundo dominado por intereses egoístas muy poderosos. Una instancia que puede ser “llenada” por una nueva racionalidad y utilizada para los fines de la transformación radical que esa racionalidad reclama. Por eso también la tendencia teórica a separar Estado y economía, en el sentido de que la economía es el capital y que el Estado es de alguna manera un instrumento relativamente neutro en “manos de”.

Sin embargo, el Estado no resuelve el antagonismo social; es parte de él y lo preserva. La ocupación del Estado por un movimiento revolucionario ciertamente produce la unidad entre dirigentes y dirigidos, pero ésta es una unidad basada en la separación sustancial que preserva las categorías de dirigentes y dirigidos, de arriba y abajo, de dominación y subalternidad. Aunque exista un consenso construido entre el grupo dirigente y las bases sociales, la misma ecuación política implica la constitución de una nueva subalternidad como parte de la dominación. La separación es parte del antagonismo, y el Estado lejos de resolverla, la amplía. Como se planteó, la base profunda de esa cuestión se encuentra en una forma histórica de la acción política dominada por la abstracción real como modo de constitución de la realidad.

La paradoja weberiana

A partir de esa fascinación por el Estado por parte de los revolucionarios profesionales se puede plantear lo que podría ser nombrarlo como la *paradoja weberiana* dentro de la izquierda clásica.

Max Weber (1964, 1991) argumentó, en parte contra de los marxistas de su época, que la dominación es parte constitutiva de la acción social, y que es imposible superarla. Para él, la dominación moderna, entendida a partir del tipo ideal de la dominación burocrática, era insustituible y tenía un carácter revolucionario porque era una maquinaria imprescindible de la racionalización de la sociedad. Si bien es cierto, esta “jaula de hierro” producía efectos unilaterales de racionalización, considerados por él como perniciosos, era imposible la existencia del Estado moderno sin esa estructura. La solución a este “mal necesario” venía de un proceso de racionalización diferente (una racionalización ligada a valores y no puramente instrumental como la de la “jaula de hierro”) promovida por los partidos políticos y que tenía su espacio de acción en el parlamento. La tareas, en ese sentido, de los partidos políticos era doble; por un lado, mediar los efectos de la racionalidad burocrática y, por el otro, la racionalización de las masas, entendida como la inclusión de las mismas

dentro de la trama de la aceptación del dominio racional del Estado. Los partidos, en dicho sentido, habían surgido y eran parte de la dominación moderna, y la social-democracia no se escapaba de dicho proceso.

Weber presenta al Estado como una fuerza todopoderosa de producción de acción racional, análoga a la fábrica, ratificando el deslumbramiento ya señalado en los pensadores revolucionarios. Su teoría de la burocracia está penetrada y viciada por esa característica. Sin embargo, señala con total desnudez algo que a los revolucionarios era difícil reconocer dada su concepción estratégica de la revolución: que la acción racional es poder y dominación, y que el Estado, la burocracia y la elite de los partidos son parte de ese tipo de acción. En otras palabras, que con las categorías de la acción racional no se puede producir sino ese tipo de acción (capitalismo) En ese sentido, se cierra el círculo de la dominación. Es imposible salir de él, aunque los revolucionarios piensen (ilusoriamente, para Weber) que su acción abre la posibilidad de superarlo.

7

Se podría argumentar (legítimamente) que la sociología weberiana no está diseñada para pensar la revolución sino todo lo contrario, por lo que echar mano de conceptos como los de la razón instrumental para analizar a los revolucionarios es algo indebido y torcido. Estoy de acuerdo con eso. Ahora bien, lo que aquí tratamos de señalar es que existe cierto “empalme” entre el pensamiento revolucionario y lo que Weber plantea. El empalme reside en que en ambos casos se ve al Estado como fuente de racionalización y de construcción de sociedad. En Weber, como se vio, dicha racionalización es parte constitutiva de la forma capitalista; para los revolucionarios, el Estado puede dirigir su razón a la superación del capitalismo. Pero en ambos casos, el Estado finalmente es considerado como una estructura o máquina necesaria para la producción de lógica social. Lo cual es coherente con el planteamiento weberiano de la imposibilidad de superación de la forma capitalista entendida como racionalidad instrumental fundamentalmente. Pero deja mal parados a aquellos revolucionarios que tendieron a fetichizar el Estado al no poner al descubierto que la noción de Estado-máquina, Estado-aparato, Estado-objeto es ya un asunto de la determinación del Estado por la

lógica social de la cual es parte, y que la existencia de aquel se nutre de aquella lógica.

El Estado y las formas aparentes del capital

8

Pero la cuestión más profunda no es la que tiene su centro en la visión del Estado como objeto de producción de lógica social que puede ser ocupado y orientado por una suerte de sujeto trascendente (nos referimos al canon clásico revolucionario). La cuestión más profunda reside en que la figura de la separación entre Estado y sociedad, Estado y economía es parte de la *forma aparente* del capital,⁴ forma constitutiva de la existencia de la sociedad capitalista y su pensamiento; es decir, es un hecho real de consecuencias teóricas y epistemológicas.⁵ Esto es muy

⁴ Al respecto consultar el importante ensayo de René Zavaleta Mercado (1978) "Las formaciones aparentes en Marx".

⁵ En *Sobre la cuestión judía*, Marx escribió cómo el Estado moderno (político, en sus palabras) es una forma de mistificación necesaria, es decir, constitutiva de la sociedad burguesa. "El Estado político acabado es, por su esencia, la *vida genérica* del hombre por *oposición* a su vida material. Todas las premisas de esta vida egoísta permanecen en pie *al margen* de la esfera del Estado, en la *sociedad civil*, pero como cualidades de ésta. Allí donde el Estado político ha alcanzado su verdadero desarrollo, lleva el hombre, no sólo en el pensamiento, en la conciencia, sino en la *realidad*, en la vida, una doble vida, una celestial y otra material, la vida en la *comunidad política*, en la que se considera como *ser colectivo*, y la vida en la *sociedad civil*, en la que actúa como *particular*; considera a los otros hombres como medios, se degrada a sí mismo como medio y se convierte en juguete de poderes extraños. El Estado político se comporta con respecto a la sociedad civil de un modo tan espiritualista como el cielo con respecto a la tierra. Se halla con respecto a ella en la misma contraposición y la supera del mismo modo que la religión la limitación del mundo profano, es decir, reconociéndola también de nuevo, restaurándola y dejándose necesariamente dominar por ella. El hombre en su *inmediata* realidad, en la sociedad civil, es un ser profano. Aquí, donde pasa ante sí mismo y ante los otros por un individuo real, es una manifestación *carente de verdad*. Por el contrario, en el Estado, donde el hombre es considerado como un ser genérico, es el miembro imaginario de una imaginaria soberanía, se halla despojado de su vida individual real y dotado de una generalidad irreal" (Marx, 1958: 23-24).

importante porque siguiendo el argumento se puede afirmar que pensar desde la perspectiva del Estado es pensar desde la forma aparente de nuestra existencia

9

¿Qué significa la forma aparente del capital? Fundamentalmente, que lo más importante, el corazón de las cosas, no aparece directamente en ellas, en su superficie, sino se expresa de manera distorsionada, invertida, y que esa distorsión es constitutiva, es decir, es una forma necesaria de aparición de las relaciones sociales en el capitalismo. Esto es así porque la forma aparente es una manifestación del antagonismo propio del capital. En otras palabras, la forma aparente no se explica por una suerte de no correspondencia entre fenómeno y esencia, sino porque la fractura entre fenómeno y esencia es parte del antagonismo de la forma capitalista. Una sociedad emancipada no necesita de formas aparentes de manifestación.

10

Marx develó en la teoría del valor la forma aparente como forma necesaria del capital. En el análisis del fetichismo como forma inherente a la mercancía está expuesto también que dicho fenómeno es una forma de manifestación de la realidad en el capitalismo, es decir, que se expresa y se despliega en el conjunto de formas en que se manifiesta la relación social capitalista, entre éstas, el Estado, aunque dicha forma no aparezca como objeto de análisis inmediato.⁶ De hecho, se puede argumentar con todo rigor que el Estado es una forma conspicua de expresión del antagonismo entre trabajo concreto y trabajo abstracto, entre valor de uso y valor. La subordinación del trabajo concreto por parte del trabajo abstracto, del valor de uso respecto al valor, plantea la cuestión de que las relaciones de explotación y de subordinación en el capitalismo no son inmediatas y directas sino mediadas. De tal suerte, que el trabajo abstracto como relación de explotación y subordinación del trabajo

⁶ Para el argumento del Estado como forma de las relaciones sociales, ver Holloway (1994, 2002), Bonefeld (1992).

concreto sólo puede entenderse en términos de totalidad, del sistema en su conjunto, y no de inmediatez. Las categorías del capital son categorías que expresan la unidad contradictoria del trabajo abstracto como síntesis social,⁷ es decir, como totalidad. Pero esta relación mediada se manifiesta en términos de figuras aparentemente independientes que adquieren autonomía, lo que implica que simultáneamente esa forma de aparición sea una forma de ocultamiento, porque pareciera ser que las cosas cobraran vida propia y se transformaran en sujetos. La dominación adquiere una forma cósmica.

La forma valor es el modo específico de dominación del capital: la forma abstracta, no directa, de dominación. La abstracción real como fuente de dominio y de autonomía del objeto frente al sujeto. La síntesis y la totalidad como parte de ese tipo de abstracción.⁸

11

La forma aparential hace que el Estado aparezca como síntesis de la sociedad, lo cual es una expresión del fetichismo, ya que la síntesis en el capitalismo es el trabajo abstracto, y el Estado es una forma necesaria de dicha síntesis o determinación, pero no el agente que la produce. Entre otras cosas, esa subordinación se manifiesta en la contradicción entre unidad simbólica/ficcional que el Estado trata de forjar en la figura de pueblo y de ciudadano y el desgarramiento material de la forma de existencia de la sociedad.

El flujo social rebelde y la autonomía

12

El punto de partida es la negatividad, el antagonismo. La forma valor somete el hacer (Holloway, 2002) al poder del trabajo abstracto. En ese sentido, el principal punto a teorizar es la relación existente entre la forma valor que configura una comunidad abstracta basada en la síntesis del trabajo abstracto, y el desbordamiento de tal síntesis por parte del

⁷ Para el tema ver Holloway (2010), Sohn-Rethel (2001), Postone (2006).

⁸ Al respecto ver Adorno (1999), Tischler (2007).

trabajo concreto que tiende hacia una comunidad concreta. A este *algo* insumiso se le puede nombrar flujo social de la rebeldía, es decir, la forma más general del antagonismo desde abajo que desborda la forma valor.

13

A pesar de todo *hacemos*. Hacemos porque no somos *hechos*, porque nos negamos a ser lo dado, lo que es. Somos más que lo que es, somos negación en curso de lo que nos impide el despliegue de nuestras capacidades humanas, de las relaciones sociales que nos transforman en objetos. Somos más de lo que es. Ése es nuestro “aquí y ahora”.

Nos negamos a ser definidos como objetos, y a que el mundo sea reducido a hechos que suceden y a cosas de las cuales dependemos. Nos negamos a una representación externa de la realidad de la cual somos perplejos observadores. Realidad: cosas y hechos que están allí, como mundo dado, que tiene su propia forma de existir, una forma desligada de nosotros y de la cual dependemos. Ésa es la forma aparente del mundo. Forma aparente pero necesaria a la relación social capitalista.

Si nos negamos a ser dominados por la forma aparente del mundo material, eso implica que existe en nosotros un impulso/flujo de atravesar esa forma. Ese impulso es parte del antagonismo entre la afirmación de forma social (como dominación) y la negación a ser afirmado como objeto (de la dominación).

14

El “aquí y ahora” no es un presente que se vive como parte del transcurrir del tiempo, sino una lucha contra las condiciones que niegan el mundo como casa de la humanidad (Bloch, 2004). Es un corte en el transcurrir “normal” del tiempo, ya que el tiempo en la sociedad capitalista es un tiempo que niega el mundo como casa de la humanidad. El “aquí y ahora” es rebelión de lo negado (la libertad como autodeterminación social) en la forma social capitalista, fractura o golpe que traspasa el tiempo homogéneo del capital. En otras palabras, rompimiento del *continuum* (Benjamin, 2007) de la relación social como relación de clase.

En esa negación de lo dado surge *algo* que no es repetición sino creación. El antagonismo del “aquí y ahora” trabaja la vida cotidiana de manera molecular y crea *umbrales*, que son posibilidades de “aquí y ahora” más intensos y concentrados que puede llegar a sacudir el piso de la historia. El “aquí y ahora” es el tiempo de la verdadera obra colectiva como desbordamiento del orden dado. El antagonismo del “aquí y ahora” es un flujo contra corriente.

15

La dominación es la manera de darle forma (represiva) al flujo social, conteniéndolo. La forma valor de las relaciones sociales (el capital) es una contención *productiva* del flujo. Las categorías del capital son expresión de la contención-represión del “aquí y ahora”. Por esa razón, la crítica para ser crítica debe partir de la negación teórica de la dominación como el principio del orden social (en este caso, del orden social del capital) y entender el principio en términos de antagonismo, es decir, como flujo social que la forma social niega, doma, congela, contiene. La forma social como proceso de negación del flujo social.

El capital es una relación social donde la actividad humana se presenta como actividad del objeto (capital que engendra capital, dinero que engendra dinero). Por eso sus categorías están llenas de apariencia y ficción. Y nosotros, como parte de esas categorías o dominados por las mismas, aparecemos como inventos del capital. Inventos de un sujeto abstracto e impersonal, un dios terrenal muy poderoso que no tiene rostro sino formas materiales simples y cotidianas: las cosas en la forma de mercancías. El fetichismo de la mercancía alude a ese dios misterioso que no se encuentra en el cielo sino en la materialidad de las cosas.

El capital es la negación del “aquí y ahora” del nosotros.

16

La organización revolucionaria no debe ser entendida como la forma que le da sentido y coherencia al flujo social de la rebeldía. Si la relación entre flujo y organización se entendiera de esa manera, se tendría un esquema de subsunción del flujo bajo la mirada del concepto y su trans-

formación en material inerte.⁹ Por el contrario, la organización surge del flujo y no se autonomiza de él para darle sentido. En el momento que la organización revolucionaria se separa del flujo para conducirlo surge la forma instrumental de la política y la reproducción de un arriba y un abajo que es parte de la dupla dominio/subordinación. El ejemplo más importante de rompimiento de la política como relación dominio/subordinación es el del movimiento zapatista. El Ejército Zapatista es la forma operativa de autodefensa de la comunidad. Como ejército cumple funciones *específicas* pero no independientes del flujo rebelde de las comunidades zapatistas, organizadas en Caracoles. En ese sentido, la autonomía zapatista puede ser entendida como movimiento de emancipación de la comunidad concreta que se despliega negando los modos de la abstracción y síntesis social como forma de la comunidad abstracta, burguesa. El zapatismo no está subordinado a un esquema. Su temporalidad no es abstracta y lineal. El tiempo del “aquí y ahora” es el tiempo de la autodeterminación que se expresa en la figura de la autonomía. El flujo social rebelde no se subsume en una estructura independiente que lo represente. La autonomía potencia, a diferencia de la heteronomía que da forma desde arriba congelando el flujo.

Puebla, 12 de marzo de 2010.

Bibliografía

- Adorno, W. Theodor, 1975, *Dialéctica negativa*, Editorial Taurus, España, 1975.
- Althusser, Louis, 2004, *Maquiavelo y nosotros*, Akal, España, 2004.
- Bloch, Ernest, 2004, *El principio esperanza [1]*, Editorial Trotta, España, 2004.
- Benjamin, Walter, 2007, *Sobre el concepto de historia. Tesis y fragmentos*, Editorial Piedras de Papel, Argentina, 2007.
- Bonefeld, Werner, 1992, “Social Constitution and the Form of the Capitalist State”, *Open Marxism, Vol. 1*, London, Pluto Press, 1992.
- Gramsci, Antonio, 1975, *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno*, Juan Pablos Editor, México.

⁹ Para el despliegue del concepto como identidad y congelamiento, ver Adorno (1975).

- Holloway, John, 1994, *Marxismo, Estado y capital*, Edit. Tierra de Fuego, Argentina, 1994.
- _____, 2002, *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. El significado de la revolución hoy, Editorial Herramienta/ICSyH de la BUAP, Argentina, 2002.
- _____, 2010, *Crack Capitalism*, Pluto Press, London, 2010.
- Horkheimer, Max, 1982, *Historia, metafísica y escepticismo*, Alianza Editorial, Madrid, 1982.
- Lenin, 1981, *¿Qué hacer?*, Editorial Progreso, Moscú, 1981.
- Marx, Carlos, 1958, “Sobre la cuestión judía”, en Marx, Carlos/Engels, Federico, *La sagrada familia y otros escritos filosóficos de la primera época*, Editorial Grijalbo, México.
- Postone, Moishe, 2006, *Tiempo, trabajo y dominación social*, Marcial Pons, España, 2006.
- Sohn-Rethel, Alfred, 2001, *Trabajo manual y trabajo intelectual. Crítica de la epistemología*, El Viejo Topo, Barcelona, 2001.
- Tischler, Sergio, 2007, “Adorno: la cárcel conceptual del sujeto, el fetichismo político y la lucha de clases”, en John Holloway, Fernando Matamoros, Sergio Tischler, (comp.), *Negatividad y revolución. Theodor W. Adorno y la política*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/ Herramienta ediciones, Argentina, 2007.
- Weber, Max, 1964, *Economía y sociedad*, FCE, México, 1964.
- _____, 1991, *Escritos políticos*, Alianza editorial, España, 1991.
- Zavaleta Mercado, René, 1978, “Las formaciones aparentes en Marx”, revista *Historia y Sociedad*, segunda época, No. 18, México, 1978.
- Zibechi, Raúl, 2008, *Autonomías y emancipaciones. América Latina en movimiento*, Bajo Tierra ediciones/Sísifo ediciones, México.

Sobre la autorregulación social: imágenes, posibilidades y límites

Apuntes en torno a la propiedad social

Raquel Gutiérrez Aguilar¹

El presente trabajo consiste en una reflexión, un tanto general, sobre las posibilidades y límites de la autorregulación social, a partir de la experiencia de la Guerra del Agua ocurrida en Cochabamba, Bolivia, en el 2000 y de los posteriores esfuerzos colectivos por satisfacer, de manera igualmente común, una necesidad fundamental: la disposición de agua potable.

En otros textos (Gutiérrez Aguilar, 2009) me he esforzado por describir e hilvanar con palabras las múltiples acciones que miles de hombres y mujeres llevaron a cabo entonces, en medio de un acelerado pro-

¹ Raquel Gutiérrez es mexicana, socióloga, matemática y doctora en sociología por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, activista social en México y Bolivia. Profesora-investigadora del Centro de Estudios Andinos y Mesoamericanos A.C. (CEAM). Fue integrante del Ejército Guerrillero Tupac Katari, esfuerzo político-militar principalmente aymara que operó en el altiplano boliviano. Durante cinco años estuvo presa en la Cárcel de Obrajes en La Paz, Bolivia. Actualmente impulsa un proyecto colectivo para la reciprocidad, “La Casa de Ondas“, ubicado en el centro de la colonia Santa María La Ribera en la Ciudad de México. Entre sus libros publicados están: ¡A desordenar! (1995), Desandar el laberinto (1999) y Los ritmos de Pachakuti (2009). Recientemente compiló dos volúmenes sobre Movimiento Indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo (2005 Y 2006).

ceso de auto-organización social y política que logró echar para atrás una perversa Ley de Aguas que privatizaba su gestión, desconocía derechos colectivos anteriores y excluía de su uso y disfrute a una gran parte de la población trabajadora. Entre los logros más visibles de aquellas acciones de movilización y levantamiento se cuenta la expulsión de la empresa transnacional Bechtel del territorio boliviano y la apropiación-recuperación de SEMAPA, la hasta entonces empresa municipal de agua potable, por la población en estado de rebelión. Tuve el gusto y el honor de participar, junto a muchos y muchas otras, en aquellas tensas y vertiginosas acciones de levantamiento social. Un poco más tarde, entre octubre de 2000 y enero de 2001, diversos miembros de la Coordinadora de Defensa del Agua y de la Vida me propusieron organizar y encabezar un “Equipo técnico de apoyo a SEMAPA”, cuya misión consistía en: *a)* sistematizar el conjunto de problemas de aprovisionamiento y distribución de agua potable que existían por entonces en Cochabamba, tanto desde el punto de vista técnico, como desde la perspectiva de los numerosos comités de agua potable que existían a lo largo y ancho de los barrios periféricos; *b)* entender la manera en que los funcionarios y trabajadores de la empresa de agua se proponían dar solución a los problemas; *c)* elaborar un conjunto de propuestas viables que tomaran en cuenta tanto los criterios técnicos como las aspiraciones y puntos de vista de los vecinos, a fin de ponerlas nuevamente a discusión con los diversos comités de agua y otras asociaciones de vecinos y trabajadores y, *d)* finalmente, lograr armar un plan, más o menos general, para que pudiera ser discutido en múltiples asambleas con capacidad de decisión, con la finalidad de tomar acuerdos sobre el camino a seguir.

En aquellos años turbulentos, me tocó pues la suerte de contribuir a reforzar un amplio proceso de deliberación pública sobre la manera de dar respuesta y cauce a necesidades tan importantes como el aprovisionamiento y uso del agua. Muchas de mis reflexiones posteriores quedaron marcadas por lo que aprendí en aquel tiempo. Así, en las siguientes páginas desarrollaré un ejercicio en dos niveles. Por un lado, presentaré de manera sintética y abstracta algunas de los conocimientos que adquirí en esos años, sobre las posibilidades y dificultades de la transformación de las relaciones de dominación y explotación, tanto en los momentos más potentes de la insubordinación y el despliegue del antagonismo social, como en los tiempos más quietos, en los que la fuerza de la rebelión parece sumergirse en la cotidianidad.

Hay, en este esfuerzo por sistematizar, una perspectiva teórica y política: si bien la posibilidad de imaginar y anhelar un mundo pos-capitalista puede constituir una significativa herramienta para la lucha, conviene tener cuidado de no colocar ninguna imagen como meta a alcanzar, pues corremos el riesgo de quedar atrapados en un modelo cerrado que enturbie nuestra mirada y no nos permita entender, justamente, la construcción de lo nuevo como la persistente acción de contención, fuga y corrosión de lo viejo.

Por otro lado, hacia el final del texto, abordaré algunos de los elementos más novedosos que se discutieron en Cochabamba en 2000 y que acompañaron y alumbraron, de manera intermitente aunque siempre enérgica, la ola de levantamientos indígenas y populares que continuaron hasta 2005, abriendo cauces al ejercicio de imaginación colectiva de producir formas novedosas de autorregulación social.

I

Los momentos de rebelión son, básicamente, instantes de quiebre de la dominación/explotación tal como ésta fue conocida y soportada hasta entonces. Según la noción de transformación social desde abajo que he explorado desde hace ya varios años,² en tales tiempos extraordinarios de la vida social, se producen, al calor del antagonismo desplegado, configuraciones inestables de la vida social en las cuales, las relaciones sociales densas, conocidas y viscosas de la dominación tal como ésta se vivía hasta antes del quiebre, comienzan a diluirse y van poco a poco adquiriendo rasgos de fluidez. Durante un lapso de tiempo, casi siem-

² Entiendo la transformación social desde abajo, ante todo, como persistente actividad diversa y múltiple de impugnación, desorganización, desestructuración y tendencial reconfiguración de formas de producción de la vida cotidiana y de regulación del asunto común; es decir, como madeja multicolor de haceres diversos que limitan, confrontan, eluden y descomponen las relaciones de explotación y opresión que, a modo de redes y cadenas difusas, atrapan la capacidad productiva, creativa y utópica de quienes viven por sus manos. El desarrollo de estas ideas puede rastrearse en Gutiérrez Aguilar (2006), donde abordo esta cuestión desde la crítica a la práctica revolucionaria militante; también en *Los ritmos del Pachakuti* (Gutiérrez Aguilar, 2009), trabajo en el que analizo, desde la perspectiva de la emancipación social, la más reciente ola de rebelión en Bolivia.

pre breve, se modifica la calidad de los vínculos y lazos que habilitan y organizan la vida colectiva: las relaciones sociales se vuelven maleables, esto es, susceptibles de adquirir nuevas formas. Son tales los tiempos *in crescendo* del *Pachakuti*: aquellas prácticas, saberes, nociones fundamentales y modos argumentales de los dominados, de los marginados, de quienes no viven del trabajo ajeno, se vuelven visibles, se expanden, ocupan el espacio de la discusión y la decisión pública, imponen sus marcas y distinciones, llenan el discurso con sus palabras. Existen socialmente más allá del ámbito restringido de la reproducción cotidiana de la vida. Son momentos extraordinarios.

Si hemos de pensar en la cuestión de la autorregulación social desde abajo, el problema parece consistir, entonces, en la posibilidad de estabilización en el tiempo de tales nuevas formas de organización de la vida social, de tal manera que logren prolongar su ocupación y trastocamiento público y notorio del espacio social, también en aquellos tiempos inmediatos de lo cotidiano, cuando las turbulencias de la rebelión se aquietan. Planteada así, resulta que la cuestión aparenta ser la prefiguración de maneras de estabilizar lo que de por sí es inestable, de que adquiera *permanencia* lo que de entrada percibimos como *impermanente, como energía vital desplegada y en movimiento, como turbulencia*. Resulta pues, que casi con seguridad esta búsqueda será infructuosa dado que, en los tiempos humanos y sociales, son nítidamente distintos aquellos efímeros e intensos momentos extraordinarios –de la fiesta y la rebelión; los cuales contrastan, de modo drástico, con otros largos lapsos de la vida “normal”, cotidiana, ordinaria. ¿Cómo pensar entonces las posibilidades de la transformación social durante estos últimos? ¿Cómo dotarnos de maneras de analizar, entender e impulsar el trastocamiento de las relaciones de dominación/explotación más allá del estridente y deslumbrante momento del quiebre, durante los largos tiempos en que la vida colectiva se reinstala en la cotidianidad? ¿Es posible hacer eso, es decir, apuntalar, también de manera sosegada, la perseverancia de la disposición social transformadora y activa en tiempos de “normalidad” sin encandilarse con la añoranza de *permanencia de lo impermanente*?³

³ Esta elocuente formulación de las tensiones entre transformación y conservación de las relaciones sociales de dominación/explotación que anidan al interior de las luchas sociales, constituye el centro de la discusión que, por años,

Para abordar tales interrogantes requiero presentar, primero, una serie de consideraciones en torno a cómo entiendo los asuntos de la transformación social desde abajo. Confío en su pertinencia dado que, por lo general, después de una rebelión o quiebre social generalizado ocurren, casi siempre, dos cosas: si la rebelión persiste, se profundiza y avanza, llega un momento en el que, bajo algún formato, se impone una tendencia hacia la estabilización de la turbulencia, que con frecuencia toma la forma de “cambio de gobierno”, de “régimen”. Cuando ocurre tal cosa, siempre aparecen aquellos que están dispuestos a autoproposeerse como gobernantes y a pelear y disputar por serlo. Las acciones de quienes centran su atención en las maneras de estabilizar el quiebre, es decir, de quienes eligen pensar como “gobernar” la rebelión, son claramente distintas a las de aquellos que, más allá de cualquier gobierno, se empeñan en continuar impulsando las potencias de transformación desde abajo también en tiempos ordinarios. Es entonces cuando las acciones de los primeros se vuelven mucho más visibles, y las de los segundos parecieran evaporarse y su energía se disipara atrapada por una red de impotencia y confusión. Reflexionar sobre las posibilidades y maneras de orientarse en tales momentos, para persistir en el trastocamiento de las relaciones de dominación aun en los tiempos ordinarios y cotidianos de la vida social, es la preocupación que anima estos razonamientos.

II

Necesito, para los fines señalados, explicar el significado que asigno a ciertos términos y el uso que hago de ellos, a fin de lograr comunicar el hilo principal de mis argumentos.

Pienso en la *emancipación social* como la incierta y zigzagueante *trayectoria individual y colectiva* autónomamente decidida, realizada por grupos diversos y polifónicos de hombres y mujeres que comparten formas de vida similares y que están sujetos a específicas relaciones de

he mantenido con Adolfo Gilly. Él es quien denota así las dificultades que se presentan en mis argumentos. Por mi parte, yo procuro mantener abierto este diálogo pues considero que alumbra un aspecto sumamente difícil de la práctica política emancipativa desde abajo.

subordinación, explotación, opresión y dominación más o menos equiparables; tales grupos de personas, en cierto momento, son capaces de dotarse de fines comunes, de organizarse por sí mismos para deliberar y decidir, empeñándose en sustraerse o en confrontar el orden dominante. La emancipación es, en tal sentido, no un lugar al cual llegar ni una meta que alcanzar, sino *la trayectoria misma*, la disposición y acción de desplazarse, alterar y trastocar el “lugar” y, por supuesto, las obligaciones, deudas y rasgos asignados de manera exterior y forzosa a cada uno de tales “lugares” sociales; atributos establecidos por el orden dominante, de naturaleza práctica, naturalizados en el curso de la historia y coherentes con las jerarquizaciones y distinciones simbólicas más básicas que habilitan la vida compartida. Así, la autoemancipación se realiza a partir de la capacidad, la voluntad y la disposición práctica de no ser dominado: *trayectorias orientadas por algún o varios proyectos*. Pensada así, esta noción incluye de manera central la *variable tiempo*. Entonces, tal como lo hacen los físicos, podemos decir que no se trata sólo de trayectorias sino de *itinerarios*: trayectorias donde los tiempos sí cuentan.

Por otro lado, y para evitar quedar atrapada en una noción lineal o plana de *trayectoria* o *itinerario*, en tanto conceptos con los cuales *dotar de contenido y significado* a los términos transformación y cambio, prefiero utilizar la noción de “estado”, para pensar la vida social, sus órdenes internos, las redes de relaciones que la conforman y los acontecimientos que en ella se despliegan. Por *estado* entiendo una específica configuración de energía, forma y estructura que es estable en el tiempo. Un estado no es estático ni inmóvil. Hay energía fluyendo en él. Sin embargo, dicha energía no fluye de manera aleatoria ni caótica; más bien, en su constante flujo reitera y mantiene un conjunto de formas establecidas, amplificando y reforzando a lo largo del tiempo, el mosaico de estructuras e instituciones que la contienen.

A partir de los supuestos anteriores, pienso la vida colectiva y el mosaico móvil de relaciones de dominación y lucha que la atraviesan, la habitan, la amueblan y la organizan, como una configuración que queda constituida por tres niveles de realidad, distinguibles y analizables: *a)* cierta energía vital, *b)* determinadas formas en las que tal energía vital fluye y *c)* diversas colecciones de estructuras e instituciones que son, ante todo, energía vital sedimentada, condensada o esclerotizada no al azar, sino adquiriendo orden y forma según la figura dominante

del flujo de tal energía vital. Tales son, entonces tres aspectos o niveles de la realidad que conviene no perder de vista, si de lo que se trata es de entender la vida colectiva de manera relacional en un tiempo determinado, distinguiendo justamente las *formas* de la dominación y la explotación que la configuran y que se reiteran y solidifican en las estructuras e instituciones existentes.

Una vez explicitados tales supuestos considero, además, que los mencionados tres niveles más básicos de la realidad social se corresponden, de manera casi directa con tres dimensiones cognoscibles de la misma, que conviene abordar de manera específica, aunque siempre integral: una dimensión material, una simbólica y una utópica. Por lo general, el conocimiento de la dimensión material de la realidad corresponde al registro, análisis y comprensión de las diversas estructuras, instituciones, convenciones y prácticas que, estructuradas siguiendo los rasgos básicos de determinada forma, contribuyen a la continuación y permanencia de tal figura. Por otro lado, la comprensión de la dimensión simbólica de la realidad nos introduce en el mundo de los significados compartidos y divergentes o hasta contradictorios –de las palabras, de los actos, de los signos, de los gestos–; nos conduce por los diversos universos de sentido que habitan una realidad social atravesada por relaciones de dominación –étnicas, genéricas y de clase, entre otras. Es desde la dimensión simbólica que somos capaces de percibir las formas que dibujan las diversas relaciones sociales, distinguiéndolas; y es también desde ahí que podemos proponernos su trastocamiento ambicionando la modificación sistemática de tales formas. Finalmente, la *energía vital* la entiendo como la capacidad específicamente humana de dotarse de fines y de realizar actividades para conseguirlos, poniendo empeño en alcanzarlos. En un mundo social segmentado, jerarquizado y roto por relaciones de dominación y explotación, la energía vital es obligada a discurrir siguiendo flujos que describen formas incómodas, ajenas. La reiterada acción de reproducción de la vida social se presenta como insistente presión para que la energía humana se ajuste a los cauces y a las figuras heredadas. Sin embargo, existe una dimensión utópica de la realidad que opera sobre tales capacidades y potencialidades humanas en términos de imaginación y deseo. Es pues, desde la dimensión utópica que logramos palpar la fuerza social viva y en movimiento; es desde ahí que podemos alimentar su capacidad y percibir su fuerza.

Niveles de la realidad social	Dimensiones cognoscibles de la realidad social
Energía vital	Utópica
Forma	Simbólica
Estructura	Material

Una vez expuestos los anteriores elementos analíticos puedo volver a la cuestión de la transformación social, pensándola como variado y a veces contradictorio conjunto de trastocamientos e impugnaciones al interior del estado de cosas y quizá, tentativamente, como “cambio de estado”, acercándome a ella con mayor profundidad: ¿qué se propone y que se puede proponer, como horizonte de transformación, una rebelión social desde abajo en marcha?, ¿hasta qué nivel de la realidad es posible trastocar el orden dominante a partir del esfuerzo común, del ánimo, la cohesión y el derroche colectivo de recursos que ocurre durante una rebelión, en los momentos vertiginosos del levantamiento social? ¿Qué sucede cuando la rebelión se aquieta, sumergiéndose su fuerza en los tiempos cotidianos y normales de la reproducción?

Por lo pronto, hagamos un ejercicio reflexivo con estos elementos para mostrar la utilidad de tal modo de acercarnos a la cuestión. Tomemos el caso de la Guerra del Agua en Cochabamba que, como tal, ocurrió en el primer semestre de 2000 y cuyas reverberaciones continuaron durante varios años.

Cuando una rebelión social ocurre, ante todo, se produce un quiebre en el flujo de la energía vital de la sociedad tal como, hasta entonces, estaba pautado –*configurado*– su discurrir; esto es, diagramando y recorriendo determinadas formas y debilitándose su flujo en las estructuras e instituciones así conformadas. En enero de 2000, cuando regantes, trabajadores fabriles, activistas medioambientales, vecinos organizados en sistemas autónomos de abastecimiento de agua y “usuarios” de la red central municipal de distribución de agua potable, entre otros, con sus múltiples acciones produjeron el llamado “Primer bloqueo por la dignidad civil”, la energía vital de la sociedad trabajadora cochabambina alteró su curso: la capacidad humana, individual y colectiva de hacer, de entender, de imaginar y desear no estaba dispuesta a obedecer ni a aceptar. Aceptación y obediencia son fuerzas de *conformidad* con lo que existe, con el orden dominante. Conformidad: asumir la forma

dada. Eso es lo primero que se rompió. Más bien, se *conformaron* otras agregaciones sociales que realizaron otras acciones; es decir, adquirieron visibilidad y presencia pública *formas* de organización social para encarar necesidades –el abastecimiento de agua en primer término– generalmente excluidas de la vida pública y/o política. Se *configuró* pues, la Coordinadora de Defensa del Agua y de la Vida como figura laxa para entretelar y relacionar muy distintos tipos y clases de flujos vitales, tendencialmente en rebelión. La Coordinadora se empecinó en no “instituirse” dentro del orden viejo, dentro del entramado normativo y administrativo confrontado. No lo hizo nunca.⁴

⁴ Es interesante la manera cómo la agregación múltiple y variopinta de organizaciones, sindicatos, asociaciones, comités y personas que dio vida a la Coordinadora asumió esta cuestión: muchas de las entidades que la compusieron tenían existencia legal bajo las formas establecidas por la regulación legal dominante, esto es, tenían personalidad jurídica, estatutos, etc. Sin embargo, en contraste con ello, la Coordinadora, en tanto reunión de todas ellas, decidió explícitamente no instituirse y conservarse a sí misma, básicamente, como espacio autónomo, deliberativo y de decisión de los pasos a emprender, de las acciones a realizar en común. Dos personas fueron, siendo paulatinamente reconocidas, los voceros de la Coordinadora: Oscar Olivera, Secretario Ejecutivo de la Federación de Trabajadores Fabriles de Cochabamba y Omar Fernández, Secretario Ejecutivo de la Federación de Regantes de Cochabamba. La autoridad de la que gozaron tenía, sobre todo, fundamentos morales a partir de su congruencia en el trabajo de articulación y de respeto a lo decidido en común. El trabajo principal que hicieron estos dos dirigentes, al menos entre 2000 y 2001, fue el de auscultación permanente a los muy diversos organismos de base, para conocer sus opiniones, sus valoraciones, sus decisiones, etc.; sistematización de las posturas así recogidas, balance de lo que sucedía y vuelta a la consulta generalizada sobre los pasos a dar. Durante más de un año estos dirigentes, que funcionaban como eje, como núcleo duro de la posibilidad de comunicación colectiva, se comportaron de una manera que no puedo describir sino como asumiendo una “posición neutra”. Esta expresión, quizá desafortunada, la utilizo como antónimo a la postura de “dar línea”, tan conocida como tradicional e ineficaz. La “neutralidad” consistía en que, entendiéndose a sí mismos como vehículo reconocido de la decisión producida en común, no llegaban a las múltiples asambleas y reuniones para “defender” una postura tomada por ellos mismos de antemano, sino a sentir el ánimo de las personas, a escuchar y promover sus palabras, y se sujetaban estrictamente a la decisión que se acordara. Con base en ello se restableció, sobre todo, una relación social de confianza recíproca que posibilitó los diversos suce-

Ahora bien, los flujos de antagonismo, creatividad y trastocamiento del orden heredado que se detonaron durante la Guerra del Agua, atravesaron las tres dimensiones de la realidad social. En términos utópicos, fue justamente durante sus espasmos más intensos, cuando se produjeron las ideas y las perspectivas más audaces: no a la privatización del agua bajo ningún formato, pérdida del miedo a los riesgos de enfrentar el orden dominante, quiebre de la disposición de obediencia y conformidad con lo dado, reapropiación social de lo que es nuestro, control colectivo –y no privado, aun en su forma burocrática– de lo que es común, propiedad pública social, asamblea constituyente sin intermediación partidaria. Confianza en la propia fuerza y en la propia capacidad que permitió fijar nuevos objetivos en el tiempo, es decir, delinear un itinerario y bosquejar una trayectoria.

En relación a la dimensión simbólica, que se relaciona con la *forma* de los vínculos sociales, la enorme energía desplegada durante la Guerra del Agua logró cimbrar y fisurar los formatos, procedimientos y creencias anteriores: horizontalidad en la toma de decisiones como cuestión central en contraste con la anterior figura de agregación sindical rígida y vertical; ningún dirigente por encima del conjunto, sólo voceros del movimiento, en contraste con las anteriores jerarquías de representación –y decisión– escalonadas; asambleísmo y deliberación abierta y polifónica como criterio básico de la cohesión en vez de controles institucionales para asegurar una “participación” muy parecida a la obediencia. Respeto y validez de la decisión local a toda costa y articulación de los puntos de vista con base en la confianza recíproca, en contraste con la espera del mejor criterio de los monopolizadores profesionales de la decisión. En fin, valoración del conocimiento de “expertos” aunque siempre sujetos a la decisión colectiva tanto local como articulada; responsabilidad personal y local ante y frente al conjunto, y las decisiones y acciones locales y personales como criterios básicos de credibilidad y aceptación. Cabe hacer notar que no todos los vínculos entre distintas fuerzas sociales y al interior de ellas mismas, que se

sos de la Guerra del Agua. Considero que por aquí hay un elemento importante para pensar en la realización efectiva del “mandar obedeciendo”: para poder hacer eso, se requiere *necesariamente* que quien *ha de mandar* no tenga una postura de antemano y, más bien, esté dispuesto a obedecer, a ceñirse, a llevar adelante lo que se acuerde y decida en la deliberación de quienes, en definitiva, han de hacer las cosas y exponer el cuerpo.

establecieron durante la Guerra del Agua y los tiempos posteriores, se conformaron siguiendo exactamente los principios anteriores; aunque tal fuera la tendencia profunda. Es decir, ése fue el horizonte de sentido que se afianzó entre prácticamente todos los protagonistas de tales acciones. Las nociones antes mencionadas fueron, por expresarlo de alguna manera, el “norte” o la “brújula” que guiaba la comprensión de los eventos que se iban produciendo en común y que *configuraba* los modos de la asociación y el enlace. Por eso remitimos su intelección sensible al orden simbólico: no era un asunto de reglas explícitas, sino la condensación de significados e intenciones prácticas. Así, tal conjunto de alteraciones en la vida social conocida hasta entonces (que podemos pensar también, mirando desde otra malla conceptual –y desde otro ángulo– como “ruptura del orden de mando”) consiste, ante todo, en una profunda modificación del orden simbólico y, por lo mismo, de la forma o figura que, en su fluir, es dibujada y/o ambicionada, deseada, por la energía social en movimiento. Es un trastocamiento en la forma de los vínculos sociales que van produciéndose al calor de los acontecimientos de rebelión, orientado por el establecimiento de un “itinerario utópico”.

En la dimensión material, es decir, en el nivel de las estructuras sociales más rígidas, de las formas instituidas de la vida colectiva, de las obligaciones, las prerrogativas, las entidades organizadas y sus procedimientos, la Guerra del Agua avanzó sólo un poco: se expulsó a la transnacional Bechtel y se le frustró el negocio de apoderarse del agua y lucrar con ella durante algunos años; asunto que incluía a una parte importante de las élites regionales. La “gente” de Cochabamba y su Coordinadora se adueñaron físicamente de la empresa de potabilización y distribución de agua, tomando y ocupando sus instalaciones; para, inmediatamente después, iniciar un estudio riguroso y sistemático de los procedimientos y principios bajo los que funcionaba en tanto organismo municipal “autónomo”, a fin de comprender cabalmente aquello que necesitaba ser modificado. Entonces, más allá de la ocupación y del cambio de individuos –del director de la empresa y de la ampliación de su Directorio donde se colocaron personas que “respondían” a la Coordinadora– las personas en rebelión se propusieron modificar la relación de propiedad, volviéndola una “empresa de propiedad social”; ensayaron formas de autogestión pretendiendo ir más allá, hacia la modificación de la relación entre los trabajadores de la empresa y la población

urbana de los barrios periféricos (se hablaba de “romper la relación proveedor de servicio-usuario o empresa-cliente”). Se buscaban maneras para organizar la “reapropiación social de la propiedad pública municipal a fin de convertirla en propiedad social”. Además, toda esta movilización y deliberación en barrios y plazas, la voluntad de ocuparse de asuntos colectivos inmediatos y urgentes –como la provisión y abasto de agua en los barrios periurbanos– fracturó el control territorial y la sujeción vecinal ejercidos hasta entonces por rígidos y verticales partidos políticos regionales; y auspició la creación de nuevas asociaciones y figuras organizativas que han tenido importante resonancia posterior⁵ –ASICASur, entre otras.

Todo esto constituyó, de por sí, un gran cambio. Una variación sustancial del orden de las cosas, “del estado anterior”, de la vida política, de la esfera de lo público y de la noción de lo político. Ahora bien, durante la segunda mitad de 2000, tras el “triumfo” de la Guerra del Agua, la energía social comenzó a desacelerarse en su fluir: las personas fueron, poco a poco, destinando más tiempo a sus asuntos cotidianos e individuales; las asambleas y reuniones se volvieron esporádicas y la participación disminuyó. Se disipaba, poco a poco, el tiempo extraordinario de la rebelión *en acto*, el efímero momento de lo “impermanente” desplegado, de la energía vital fluyendo vigorosa y delineando cauces que dibujaban otras formas. Y ello ocurría, además, sobre una percepción colectiva de triunfo, de haber alcanzado en común el objetivo decidido de forma igualmente colectiva.

A estas alturas, el problema central del alcance del trastocamiento de las relaciones de dominación, aparece en forma de pregunta: ¿qué tanto de dichas transformaciones lograron “permanecer” o estabilizarse en el tiempo? Parece ser una interrogante cuantitativa: ¿cuánto cambiaron las cosas? Una posible respuesta, falsa por cierto, es la afirmación de que “todo quedó igual”, sostenida en el argumento de que, hasta ese momento, “no se habían producido *cambios políticos* de fondo”, sea lo que sea que tal expresión quiera decir.

En contraste con ello, y de acuerdo a la postura que defiendo, que entiende la auto-emancipación como trayectoria-itinerario orientado

⁵ Más detalles sobre lo que pasó después de la Guerra del Agua, que precisan cuestiones en torno a cómo se modificaron las relaciones de dominación/explotación en el ámbito más inmediato y local, pueden encontrarse en, Tapia, Viaña, Hoffmann y Rozzo, (2003) y también en Gutiérrez Aguilar *et al.*, (2008).

por aquello proyectado en común, la *permanencia* o más bien, *vitalidad* de la energía social detonada hasta entonces, en lapsos de tiempo “normal”, puede distinguirse si ponemos atención en, al menos, dos asuntos: *a)* la brusca manera en la que se trastocaron las relaciones de poder y dominación más inmediatas, más íntimas, más cercanas a la diversidad de colectivos humanos que pusieron sus fuerzas y sus cuerpos en los tiempos extraordinarios: diversas mujeres, vendedoras de los mercados y muchos hombres y mujeres vecinos de los barrios periféricos y periurbanos de la ciudad se sustrajeron a las redes de control político-partidario, dejando de ser clientes impotentes y mudos de profesionales de la decisión política; *b)* el dotarse de objetivos más amplios, a fin de continuar avanzando en la lucha por los objetivos ya pergeñados en común, al comenzar a notar la férrea y densa fuerza de la coherencia en el entramado legal y el andamiaje institucional del poder del capital y del Estado. Así, la “*permanencia*” o *vitalidad* de la energía social derrochada durante la rebelión no buscó “permanecer” pretendiendo que, o bien tales tiempos extraordinarios se prolongaran indefinidamente asumiendo la misma forma; o intentando *dar cuerpo* a alguna estructura que, de ninguna manera podría *ser lo mismo* que lo anterior, alcanzando a ser únicamente y en el mejor de los casos, su hipotética *re-presentación instituida*.⁶

Es evidente que nadie podía quedarse en los bloqueos, en las asambleas y en los levantamientos indefinidamente. La potente energía social generada en tal cúmulo de acciones, sin embargo, no se disipó ni se evaporó así nomás. Más bien, por un lado, se filtró hacia el nivel estructural de la realidad, desparramándose por el tejido social y ocasionando la alteración sistemática y variada de múltiples prácticas cotidianas, inmediatas, pequeñas pero significativas de dominación y poder. La imagen para comprender esto se asemeja más a la erosión que el agua

⁶ Lo que ocurrió en Cochabamba, contrasta drásticamente con lo que en 2006 sucedió en Oaxaca. Si en Cochabamba, hacia finales de 2000, al aquietarse la primera ola de rebelión lo que se hizo fue *conservar y mantener abiertos* los espacios de deliberación para continuar estableciendo colectivamente los pasos a dar, es decir, para establecer el horizonte utópico; en Oaxaca, aun antes de la ocupación militar de la región por fuerzas federales, algunos de los grupos que participaron en la APPO, impulsaron el proyecto de su institucionalización, mediante un Congreso, cuando todavía estaba pendiente el logro de la primera demanda articulada en común: la salida de Ulises Ruiz del gobierno del Estado.

produce en lo sólido cuando se filtra lentamente entre las fisuras que lo desgastan. Por otro lado, esa misma energía se abrió paso hasta convertirse en nuevo horizonte utópico, senda por la cual seguir avanzando: recuperar SEMAPA como propiedad social sujeta a control social y, posteriormente, asamblea constituyente sin intermediación partidaria para construir el país en el que queremos vivir.

Así, si asociamos lo “permanente” a lo sólido, lo material, lo tangible o lo estructurado, es decir, a lo *ya configurado*, la potente y volátil energía social generada durante la rebelión, efectivamente no “permaneció”; es mera impermanencia. Sin embargo, si entendemos que dicha energía social es, ante todo, la capacidad sostenida *de y para desconfigurar y re-configurar*, de manera variada y en múltiples niveles las relaciones de dominación y explotación y el orden social, entonces notamos que tal fuerza permanece aunque cambia su manera de exhibirse, su modo de presentarse: establece un itinerario, marca un ritmo. Una manera de nombrar ese modo cambiante de la permanencia –no única ni necesariamente estructural– de la capacidad colectiva de transformación social bajo diversas presentaciones, es mediante el término *perseverancia*.

Antes de continuar, resumamos esquemáticamente lo hasta aquí afirmado para el caso concreto de Cochabamba en 2000: la transformación simbólica y material –parcial– que se logró en los momentos extraordinarios de la rebelión social desplegada, se replegó sobre sí misma, pero no hacia el estado de orden y dominación anterior. Más bien, se dirigió nuevamente hacia la dimensión utópica impulsando nuevos deseos colectivos que expandieron el horizonte utópico y delinearon nuevos itinerarios; y, al mismo tiempo, se derramó hacia el nivel estructural de la realidad erosionando lentamente su antigua forma al momento de alterar las más básicas fuerzas de sujeción y dominación. No se volvió a lo mismo que antes. La rebelión marcó un antes y un después: *perseveró*.

III

Llegado a este punto quizá lo que convenga, en vez de preguntarnos explícitamente por los modos o imágenes de auto-regulación de la vida social, sea reflexionar acerca de los caminos posibles para “conservar” o

mantener el sentido más profundo de lo alcanzado por la energía social desplegada en la rebelión.

En primer término, vale la pena insistir en que la energía de la rebelión no se disipa ni de forma instantánea ni de manera total, y que la manera de *conservarla* no consiste en pretender que continúe en su despliegue extraordinario, ni en obsesionarse por su institucionalización. Más bien, considero que la cuestión central de su conservación está en empujar *perseverantemente* su flujo hacia los espacios y dimensiones de la realidad por donde puede abrirse paso, manteniendo el sentido profundo del que se ha dotado en los momentos más turbulentos. Se trata, en cierta medida, de empeñarse por contar con un *itinerario*, es decir, un fin colectivo que oriente los pasos comunes en el tiempo.

Tales esfuerzos, por lo general, son desconocidos, rechazados y devaluados por los profesionales de la decisión política de cualquier tendencia, por aquellos impostores y ventrílocuos que están ahí para intentar embridar el movimiento social y su energía de tal manera que éstos reditúen a sus fines particulares. Aquellos a quienes les repugna toda acción de autoemancipación que no pueda ser directamente controlada, dirigida, usufructuada o “padroteada” por ellos, se esfuerzan por establecer la inutilidad y falta de futuro de los enérgicos y muchas veces lúdicos espasmos de energía social protagonizados directamente por la gente que vive por sus manos. Pienso, sobre todo, en lo que muchas voces dicen sobre la rebelión en Oaxaca en 2006; o en el escarnio que desde el gobierno de Bolivia se hace contra quienes, con sus propias fuerzas y pensando con su propia cabeza, intentan impulsar el así llamado “proceso de cambio” más allá de los límites institucionales fijados desde arriba. “No consiguieron nada”, “no sirvió de nada porque no era una lucha organizada”, “todo se perdió”, se dice acerca de la enérgica rebelión oaxaqueña. “Es delirante intentar algo más o distinto a lo que nosotros hemos de concederles” dicen desde los balcones del Palacio Quemado en La Paz. Ésas son algunas de las valoraciones que escuchamos por parte de los más fervorosos creyentes en todo tipo de instituciones, jerarquías y mandos. Ocurre entonces que, sobre todo tras una derrota militar de la rebelión, o incluso en momentos de aquietamiento de su avance, la propia gente que protagoniza la rebelión y que en su fuero interno *reconoce* y *sabe*, íntimamente, que muchas cosas están trastocándose, no encuentra ni las palabras, ni los argumentos, ni los marcos

explicativos para expresar aquello de lo que está seguro: la insustituible validez y utilidad de su rebelión –en tiempos extraordinarios– y de su voluntad común de profundizar sus logros –en tiempos normales de lo cotidiano.

Por tal razón conviene esbozar algunas nociones más precisas sobre qué puede significar, a nivel social, “cambiar de estado”; lo cual es una vía para discutir y disputar los criterios de valoración e intelección de las acciones de rebelión social.

De acuerdo a la definición que establecimos anteriormente: un estado es una configuración más o menos estable de energía, forma y estructura; de tal suerte que “cambiar de estado” consistiría en que una configuración diferente, distinta de la primera alcanzara estabilidad y lograra, ahí sí, permanecer. Notar, no está de más insistir, que cuando se habla de estabilidad, aludimos a que lo que *permanece* es la configuración, no a alguno de sus elementos de manera aislada. Ahora bien, dado que los cambios de estado nunca ocurren de manera discreta, sino que entre uno y otro intermedia un *tiempo* de transformación, generalmente inestable, esto es, no homogéneo, donde se alternan nuevas turbulencias y nuevos períodos de calma, de lo que se trata es de mantener la atención puesta en el sentido de la transformación en marcha, precisando su significado y perseverando en su impulso. No existe, hasta ahora, ningún punto de bifurcación a partir del cual se establezca el sentido de la transformación como irreversible. Al menos no hasta ahora.

Bajo los supuestos anteriores, lo más importante no consiste en pensar cómo estabilizar lo que se alcanza en algún momento específico del tiempo, sino en la manera cómo se persevera en la desconfiguración del estado de cosas anterior, a fin de, tendencialmente, producir variaciones significativas en términos de su forma, de la figura que diagrama la energía que fluye dentro suyo; lo cual implica, además, erosionar parcial pero sistemáticamente, aquí y allá, las viejas estructuras de dominación y explotación, alterando lo más posible su arquitectura, su orden interno y sus procedimientos: la rígida manera en la que es sujeta la energía vital bajo la figura de dominación/explotación anterior.

Así, perseverar en el impulso hacia el “cambio de estado” significa, básicamente, trastocar abruptamente cuando sea posible, y si no poco a poco, de forma sistemática aunque parcial, las *formas y estructuras* de la vida colectiva, a partir de la recuperación y el despliegue autónomo de la energía vital de la creatividad, la cooperación, el trabajo y

la dignidad. Estas nociones pueden dar pistas acerca del “sentido de la variación” aunque soy consciente de que se necesita muchísima más precisión. He mencionado ya que en los momentos de rebelión social, por lo general la energía desatada que se niega a discurrir por los cauces normales de afianzamiento de la dominación y la explotación, recupera para sí alguna perspectiva utópica: establece un deseo susceptible de generalización que detona distintas, variadas y polifónicas acciones comunes, no idénticas aunque sí compatibles. Al perseguir perseverantemente dicho fin, si la fuerza colectiva alcanza a producir un quiebre de dimensiones considerables, esa energía rompe, trastoca y pone en crisis elementos fundamentales del orden simbólico anterior; esto es, erosiona o modifica paulatinamente la forma hasta entonces aceptada como válida de hacer las cosas, de tomar las decisiones, de organizar la vida y el disfrute. Tal tendencial trastocamiento en la dimensión simbólica dominante –erosión continua podríamos llamarle–, que modifica hasta cierto punto la forma de las relaciones sociales, se ve contenido y jaloneado por el peso de la dimensión material de la realidad, por la rigidez estructural de lo instituido o por la coherencia instituida de lo estructurado –normatividad, andamiaje administrativo y burocrático, jerarquizaciones adheridas a los tipos de conocimiento, habilidades necesarias, etcétera.

Más o menos hasta aquí, es hasta donde podemos guiarnos –esquemáticamente– a través del estudio de diversas experiencias de rebelión y revolución social que hemos conocido a lo largo de la historia. Es en ese punto cuando, en prácticamente todos esos casos, notamos una especie de peso agobiante de lo inerte, un agotamiento de la fuerza de la transformación que parece rendirse ante la fuerza centrípeta de lo instituido, ante el peso de sus exigencias, ante la dificultad de volver a dar forma a la vieja materia.

En tales circunstancias ocurren, por lo general, dos cosas: por un lado aparecen los que defienden la postura de la “consolidación” –fijación de lo avanzado y, por otro, están aquellos que se empeñan o perseveran en buscar caminos para la profundización del trastocamiento alcanzado. Sin herramientas teóricas, con frecuencia los perseverantes caen en fenómenos de repetición y se enquistan.

Ésa no es la única salida. Entendiendo la importancia de la continuidad de la energía vital, y también la resistencia que a su flujo opone la materia estructurada, quienes a través de sus acciones de rebelión e

impugnación al orden de dominación/explotación existente generan y alimentan dicha energía, pueden perseverar tanto en el trastocamiento y subversión, mucho más general, del orden simbólico; como en la erosión y debilitamiento de las estructuras e instituciones materiales de sujeción más inmediatas, cotidianas, pequeñas. Es ahí donde se perseverará en el trayecto-itinerario hacia el “cambio de estado”. No como salto discreto sino como constante y perseverante acción de desconfiguración-reconfiguración.

Proponerse en tales momentos la “construcción de lo nuevo”, ambicionándolo o imaginándolo como redefinición de todo lo existente en los niveles de la forma y la estructura es altamente paralizante por imposible. Pero detener la función utópica y pretender “consolidar lo avanzado” por miedo a que se disipe lo “impermanente”, esto es, la fuerza de la rebelión en acto, es bajar la cabeza y ceñirse a las fuerzas de la *conformidad*: conservación de las formas –y de las estructuras– de la dominación.

Los que razonan a partir de la estabilidad y que operan en la defensa de los privilegios que obtienen a través de ella, suelen comprometerse con imágenes discretas de “cambio”: cuando ellos están arriba suponen que el cambio se produjo. En contraste con ello, reflexionando desde la noción de continuado tránsito de un estado a otro, y sin desdeñar el enorme peso de la inercia de aquello a transformar; el trastocamiento de las relaciones de dominación/opresión consiste, ante todo, en la *perseverancia rítmica e intermitente* –que no permanencia estructural– de la energía social que en su fluir en formas y formato distintos a los de la opresión/dominación anterior, por un lado, *desconfigura, reduce y descompone* las anteriores figuras y diagramas de la explotación/dominación y, por otro, *erosiona, diluye y trastoca* las estructuras materiales, normativas e institucionales de dichas relaciones de explotación/opresión.

Falta afinar mucho más todos los razonamientos anteriores que, confío, tendrán alguna resonancia en las personas que han puesto sus ganas y sus cuerpos para transformar el mundo que hoy habitamos. Por lo pronto y para finalizar, presentaré unos breves apuntes que contienen algunos elementos que se discutieron a fines de 2000 en Cochabamba en torno a los caminos para re-apropiarse socialmente del agua y de la empresa que la potabilizaba y la distribuía.

IV

Mencioné al comienzo de este trabajo que en Cochabamba en 2000, una vez que pasaron los momentos más intensos de rebelión social, de despliegue explícito del antagonismo social, cuando se rompió el contrato de concesión del agua y su gestión otorgado a la transnacional Bechtel, y la población urbana y rural ocupó la empresa de potabilización y distribución de agua potable (SEMAPA), se abrió un largo proceso de deliberación colectiva para decidir, en común, los nuevos pasos a emprender. Se presentó entonces un primer conjunto de problemas sobre qué hacer, cómo operar y qué rumbo imprimir a la gestión del agua en esa región, buscando no sólo dar solución a la tradicional escasez de agua y a la ineficiencia de los servicios anteriormente municipales, sino ante todo, empeñándose en modificar *la manera* de llevarlo a cabo. SEMAPA era, hasta antes del contrato de concesión –roto por la movilización–, una empresa municipal descentralizada con patrimonio propio y autonomía limitada de gestión. Ése era el modo en que estaba codificado, bajo las reglas todavía vigentes, el estatuto legal de la empresa. Dicha *figura* legal no es sólo un enunciado que pueda borrarse de manera inmediata, es más bien, el modo como se establece en el lenguaje un conjunto de principios, procedimientos, prescripciones y límites que fijan, conservan y protegen el viejo orden de las cosas, manteniendo las prerrogativas y facultades de decisión real sobre los asuntos colectivos, en el armazón administrativo y burocrático que organiza las relaciones sociales de dominación y poder. Así, si de lo que se trataba, una vez ocupada la empresa por la población, era de “hacerla servir”, de trastocar el modo de su funcionamiento, había que deliberar y decidir sobre la manera de llevar eso a efecto. Eso fue lo que se hizo. Un equipo de personas investigó el conjunto de leyes y reglamentos que regían la manera de operación de SEMAPA y difundió en los barrios y mercados lo que había averiguado, poniendo énfasis en la red de trabas y complicaciones que impedían que la empresa cumpliera lo que desde los barrios se consideraba adecuado. Así se abrió la discusión acerca de la urgencia de modificar el “status jurídico” de SEMAPA: de una empresa municipal con autonomía de gestión parcial, y en realidad verticalmente dependiente de las decisiones políticas tomadas por el Poder Ejecutivo, era necesario pasar a “otra cosa”. En julio de 2000, una vez asumida colectivamente la urgencia de modificar la figura legal de la empresa, tras discutir el punto en reunio-

nes, foros y en numerosos programas de radio; se convocó a la población en general, a los barrios, gremios, comités, sindicatos e individuos a presentar sus ideas en torno a qué hacer en relación a tal problema. El tema era, sintéticamente, qué figura de propiedad conviene darle a la empresa que recuperamos en común.

De esa manera llegaron a las oficinas de la Coordinadora del Agua un gran número de propuestas, unas más ordenadas y extensas, otras más limitadas y solamente esbozadas. Además, durante todo ese tiempo visitaron dichas oficinas muchísimos grupos sociales para, más bien, conversar en torno al problema pues no tenían muy claro cómo formular sus ideas. Finalmente en agosto de 2000 se llevó a cabo un foro mucho más amplio –una “reunión grande”– para discutir lo relativo a las formas posibles de propiedad y gestión del agua en la región. Lo siguiente, es una glosa del documento que algunos presentamos entonces como una más de las propuestas:⁷

La propiedad social es una forma en la cual todos los componentes de la colectividad que comparten fines y valores comunes (una comunidad, la nación), tienen derechos de propiedad sobre un bien; el acceso a la empresa o a los bienes está regida por la satisfacción de necesidades no por la obtención de ganancia y todos los miembros participan en la gestión del bien o la empresa. Ejemplos de estas formas de propiedad social son la propiedad de tierras comunales, los sistemas de riego tradicionales, las instalaciones de uso común producidos colectivamente en los barrios, los comités de agua, etcétera.

La propiedad social siempre va asociada al control social sobre el bien o la empresa, que consiste en que los miembros que son depositarios del derecho de propiedad ejercen directamente autoridad sobre la empresa; esto significa que quienes definen la orientación general, las políticas administrativas, los gastos y beneficios, las relaciones internas entre trabajadores y técnicos, etc., son los miembros de la colectividad dueña de la empresa.

Esta tentativa definición de “propiedad social” se contrastaba con otras formas de propiedad existentes en la ley boliviana: privada, pú-

⁷ Documento presentado por Gutiérrez Aguilar y Álvaro García, (2000) en la reunión amplia del 3 de agosto de 2000, denominada “¿Hacia dónde llevamos a SEMAPA?”. Archivo personal de Oscar Olivera que gentilmente me facilitó el documento.

blica-estatal y corporativa. Además, se relacionaba cada una de estas formas de propiedad con específicas maneras de gestión: la propiedad privada y corporativa con procedimientos gerenciales, jerarquizados y verticales; la propiedad pública-estatal con modos clientelares y burocráticos y, en contraste con todo ello, se asociaba a la *propiedad social* la noción de “autogestión”:

La autogestión es una forma de propiedad y de control social que presenta varias características económicas:

1. Es una empresa que produce algún tipo de bien o servicio de carácter público, es decir, que genera un bien que está a disposición general de la población.
2. La producción del bien público tiene por objetivo satisfacer algún tipo de necesidad social pero, además, la satisfacción de esa necesidad no está guiada por la ganancia o el lucro. Esto significa que no es una empresa que esté regida por la rentabilidad empresarial aunque pueda hacer uso del intercambio mercantil. Lo central de su actividad económica es que rige la función productiva y el abastecimiento de bienes materiales, bajo parámetros de tipo comunitario, asociativo y ético.
3. Es un tipo de empresa que utiliza modernos sistemas tecnológicos capaces de darle competitividad, pero a la vez somete a estos sistemas tecnológicos a una reapropiación y modificación productiva por parte de los trabajadores que se hacen cargo de ella.
4. Fomenta y se sostiene sobre el trabajo colectivo y voluntario, sobre la solidaridad y el compromiso de todos con el bien público.
5. Es una forma de gestión que se alimenta de los conocimientos colectivos. En la medida en que es la colectividad en su conjunto quien asume la responsabilidad del destino de la empresa, sus saberes antiguos y nuevos, sus recomendaciones, sus pautas de mejoramiento y de mayor rendimiento son recuperados para el desarrollo de la propia empresa.
6. Dado que es una empresa sin fines de lucro pero altamente eficiente, los réditos que obtiene pueden ser reinvertidos en la propia empresa, en su ampliación a otras áreas productivas o destinados a otros usos en función de la decisión de los propietarios comunes.

Tal como puede verse, en el documento se presentaban ideas acerca de cómo podrían hacerse las cosas. Sin embargo, todo esto no era sino una propuesta, un horizonte hacia donde caminar. Se deliberaba, entonces, sobre la pertinencia o no de tal horizonte y, sobre todo, se decidían

en común los pasos para llevarlos a cabo. Se trataba pues, de diseñar en conjunto, de manera común, un camino compartido por dónde seguir avanzando. No se intentaba establecer la manera en que tal o cual cosa debería ser construida, aunque sí brindar la mayor cantidad de elementos sobre cómo podría ser posible lo que se proponía al juicio y decisión colectivos. En tal sentido, el documento mencionado abunda:

En términos de *administración la autogestión* se caracteriza por:

1. Un control directo de los propietarios y usufructuarios de la empresa sobre la administración, los fondos, el sistema técnico, las inversiones, las ganancias, las tarifas, los precios, los salarios, etc. Sin embargo, dado que las empresas autogestionarias abarcan a numerosos miembros de la colectividad que no pueden reunirse permanentemente para tomar las decisiones, se requiere de un sistema de organización y representación asambleístico, que mantenga el poder en las asambleas de base y delegue funciones meramente administrativas y consultivas a los representantes.

2. Tiene a la asamblea general y a las asambleas locales de todos los propietarios y usufructuarios, y a las asambleas de trabajadores de la empresa, como órganos de máxima autoridad donde,

a) Se toman las decisiones más importantes para la empresa: inversiones, gastos, tarifas, proceso laboral, administrativo, etc.

b) Se elige a los representantes para asambleas regionales y para el directorio bajo las siguientes modalidades:

- Estos representantes pueden ser revocables en cualquier momento. Esto significa que no existe autoridad que ejerza funciones a plazo fijo.
- Los representantes a las asambleas regionales y del directorio acceden a un estipendio decidido colectivamente por las asambleas locales. Esto significa que los representantes son servidores públicos y que no usan su cargo para enriquecerse.
- Los representantes y miembros del directorio elegidos colectivamente responden de sus decisiones ante las propias asambleas que los eligieron.

Este documento, queda claro, recupera muchas de las ideas y anhelos de la añeja tradición consejista y de lo que habíamos aprendido en decenas de reuniones en los barrios y pueblos cochabambinos. La no-

vedad en él consiste, en todo caso, en que no se entendía a sí mismo, ni se proponía en las asambleas, como una línea fija a seguir; más bien, se empeñaba en aclarar diversos conceptos y significados para, ante todo, promover la deliberación y el acuerdo. Así, la tendencial e incipiente posibilidad de autorregulación de la vida pública que se gestaba entonces en Cochabamba, se centraba en contar con propuestas e ideas –como la citada–, para colectivamente diseñar una ruta por dónde encaminar las cosas. La práctica perseverante de la función utópica servía, sobre todo, para impulsar la apertura a la continuación del flujo de la energía vital de la sociedad, empeñada en ir trastocando las relaciones de explotación/opresión ya fuera a pasos largos o poco a poco, según las circunstancias y las posibilidades. Era pues, ante todo, una más de las múltiples acciones colectivas para marcar ritmos de avance en el tiempo, para perseverar en un *itinerario de autoemancipación* deliberado y asumido en conjunto. De esa forma, poco a poco, se gestó capacidad común de autorregulación.

San Ángel, México, D.F., noviembre de 2009.

Bibliografía

- Gutiérrez Aguilar, Raquel, 2006, *¡A desordenar! Por una historia abierta de la lucha social*, Juan Pablos-CEAM, México D.F.
- _____, 2009, *Los ritmos del Pachakuti*, *Levantamiento y movilización indígena-popular en Bolivia (2000-2005)*, Bajo Tierra Ediciones/Sísifo/ICSyH, BUAP, México, D.F.
- Gutiérrez Aguilar, Raquel, *et al.*, 2008, *Nosotros somos la Coordinadora*, Fundación Abril/Textos Rebeldes, La Paz.
- Gutiérrez Aguilar, Raquel y Álvaro García, 2000, “¿Hacia dónde llevamos a SEMAPA?” en Olivera, Óscar, (2000), Archivo personal.
- Tapia, Viaña, Hoffmann y Rozzo, 2003, *La reconstrucción de lo público, Movimiento social, ciudadanía y gestión del agua en Cochabamba*, AOS-IUED, La Paz.

I. De los desafíos y los nudos

Ana Esther Ceceña¹

Al concepto de progreso hay que fundarlo en la idea de catástrofe.

La catástrofe consiste en que las cosas “siguen adelante” así como están.

No es lo que nos espera en cada caso sino lo que ya está dado en todo caso.

WALTER BENJAMIN, Tesis sobre la historia y otros fragmentos.

Sufrimos y aguardamos, esperamos y vamos a la deriva porque no queremos gobernar ni ser gobernados, porque no tenemos cargos que ocupar ni queremos cargo alguno. Simplemente queremos ser hombres, nada más que hombres. Pero vosotros nos dáis un Estado, por encima de nosotros ponéis unos gobernantes, constituís obispados y creáis al Papa.

RET MARUT (BRUNO TRAVEN), En el estado más libre del mundo.

El capitalismo no es un sistema organizado para el bienestar de la humanidad, sino para la competencia y la ganancia. La situación de emergencia en que ha colocado a la humanidad no es producto de un desvío sino del perfeccionamiento paulatino de sus capacidades para alcanzar

¹ Ana Esther Ceceña es especialista en geopolítica, estudiosa y acompañante de los movimientos sociales, directora del Observatorio Latinoamericano de Geopolítica, investigadora de la Universidad Nacional Autónoma de México, coordinadora del grupo de trabajo *Hegemonías y emancipaciones* de CLACSO. Directora de la revista *Chiapas* (1994 – 2004). Autora de múltiples libros y artículos entre los que destacan *Producción estratégica y hegemonía mundial* (Siglo XXI), *Hegemonías y emancipaciones en el Siglo XXI* (CLACSO), *Cochabamba. La guerra por el agua y por la vida* (Coordinadora por la Defensa del Agua y de la Vida) y *Los desafíos de la emancipación en un contexto militarizado* (CLACSO).

los objetivos que lo guían. No tiene condiciones ni pretensiones de solucionar “los problemas de la humanidad” que él mismo va creando y ampliando a su paso, sino de perfeccionar los mecanismos de disciplinamiento social y de extracción de plusvalor, los mecanismos de concentración de la riqueza y el poder.

La destrucción de la naturaleza mediante su clasificación (taxonomía) y ordenamiento por un lado y su uso exhaustivo en función de la ganancia por el otro, en ocasiones destruyendo selvas para ampliar la frontera ganadera, en otras saqueando unilateralmente las especies valiosas, y muchas más simplemente atravesándolas con carreteras o privilegiando la explotación de los recursos del subsuelo, ha llegado a niveles de emergencia ecológica.

Actualmente sólo el 30% de la superficie de la Tierra (4 mil millones de Has) está cubierta de bosques y selvas, de las cuales sólo el 36% son bosques primarios, mientras que los bosques modificados, éstos de los que habla Scott (1998), ya alcanzan el 52.7% del total. Aunada a esta transformación o empobrecimiento genético de los bosques, el descenso en términos absolutos alcanza los 13 millones de Has anuales, con las mayores pérdidas netas en América y África. En el mundo, las existencias de carbono en la biomasa forestal disminuyeron en 1.1 gigatonnes (Gt) de carbono anualmente entre 2000 y 2005, a causa de la deforestación y la degradación forestal continuadas (FAO, 2006).

El deterioro o mutación de los climas, en gran medida derivado de la deforestación y la excesiva emisión de contaminantes al ambiente, está provocando un derretimiento de los polos y los glaciares, así como el cambio en las corrientes marinas.

El siglo XX ha sido [...] un período dramático de retraimiento glaciar en casi todas las regiones alpinas del globo, con una pérdida acelerada de glaciares y campos gélidos en las últimas dos décadas. La primera fase del retraimiento glaciar estuvo asociada con efectos de la Pequeña Era Glaciar que culminó en el siglo XIX. Se correspondió con un calentamiento de 0.30C durante la primera mitad del siglo XX en el Hemisferio Norte (240 a 400N). En los últimos 25 años, un segundo efecto de calentamiento de 0.30C provocó que las temperaturas del Hemisferio Norte se elevaran a niveles sin precedentes comparados con los últimos 1000 años. La década de los noventa fue la que registró las temperaturas más elevadas del milenio, y 1998 fue el año más cálido del milenio (World Wild Foundation (WWF), 2005: 1. Traducción AEC).

[...] el área global de glaciares ascendió a entre 6 000 y 8 000 km² en el período de 30 años entre 1961 y 1990.

[...] más de un cuarto de la masa glaciaria global de montaña podría desaparecer hacia 2050 y más de la mitad podría perderse hacia 2100.

[...] la mayoría de los glaciares en la región de los Himalaya “se desvanecerá en los próximos 40 años como resultado del calentamiento global” (WWF, 2005:2. Traducción AEC).

En un planeta donde el 99.7% del agua es salada y del 0.3% restante el 70% se encuentra en forma de glaciares, el calentamiento de la Tierra amenaza con propiciar una transformación de los fenómenos geofísicos de enormes proporciones. Si a esto se agrega la altísima contaminación de yacimientos subterráneos y superficiales, y el desperdicio y el uso del agua para generar energía, la situación parece estar acercando a un límite que podría ser irreversible. De acuerdo con datos de la ONU, las especies de agua dulce disminuyeron entre 1970 y 2000 en un 47% aproximadamente (ONU, 2006: 15). Los humedales han sido fuertemente afectados y ya no tienen condiciones de disminuir los efectos de los huracanes sobre tierra firme. La construcción de presas fragmenta las cuencas fluviales y modifica su relación con el medio ambiente, provocando la huida de especies o su extinción. Si la contaminación sigue el mismo ritmo de crecimiento que la población, en el año 2050 el mundo habrá perdido 18 000 km³ de agua dulce, o sea una cantidad casi nueve veces mayor que la utilizada actualmente cada año para el regadío (ONU, 2005).

Todos estos daños a la naturaleza, evidentemente, no son sino un indicio de catástrofe social en la que se encuentra el mundo en los inicios del siglo XXI. Pueblos enteros devastados con hambrunas inconcebibles, son borrados de la faz de la Tierra por *tsunamis* o huracanes, son gravados con deudas impagables, son llevados en muchos casos a la precarización casi absoluta, son expulsados (o amenazados de expulsión) de sus territorios ancestrales, se les cortan los caminos y las fuentes de agua, se les arrebatan sus bosques...

Y ante la resistencia de los pueblos el capitalismo desata la guerra. Una guerra multidimensional que se apodera de todos los espacios de decisión, que fija reglas y las violenta, y que busca paralizar cualquier intento de libertad. Una guerra que se tiende sobre la sociedad en capas envolventes que cada vez son más amplias y profundas.

Penetra la esfera privada mediante la incentivación al consumo de historias de guerra o de perversión, producidas por una poderosa industria de cine casero, que provocan desconfianza, miedo y un vaciamiento de sentidos que llevan al aislamiento;² o, a la inversa, entusiasmo por reproducir en el entorno propio las acciones de los vencedores, provocando profundas alteraciones en las relaciones comunitarias. Crea una normatividad supranacional en el terreno de la seguridad, imponiendo leyes antiterroristas que convierten a cualquier ciudadano en sospechoso, y que ponen los recursos mundiales a disposición de los poderosos.³ Las bases militares se multiplican (Ceceña, 2006a y Ceceña y Motto, 2005). La tortura se legaliza, y la impunidad contrainsurgente se suma a la rapiña indiscriminada. Las fronteras y los guetos tienden a ser reforzados,⁴ y el mercenarismo se convierte en política de Estado.

Lo que el capitalismo del siglo XXI ofrece es inseguridad en todos los ámbitos de la vida. Empleos esclavizantes, humillantes, alienantes; que chupan la creatividad; que arrancan la dignidad. Empleos que reproducen y multiplican la subordinación. Y ya ni siquiera son suficientes. No ofrece eliminar la pobreza y las carencias, porque ellas son producidas por la dinámica contradictoria que marca las rutas del progreso. El avance tecnológico, que ha permitido organizar procesos productivos en escalas planetarias, es la base de una racionalización normativa general que impone leyes y sanciones atendiendo a los intereses, concepciones y capacidad de negociación de los poderosos del mundo. Adicionalmente, el avance tecnológico, en vez de contribuir a resolver carencias y necesidades, las incrementa junto con sus capacidades de apropiación de la naturaleza; el éxito capitalista en *dominar* la naturaleza deriva en expulsiones, despojos, desestructuraciones comunitarias y fragmentación social de pueblos enteros, que se convierten en errantes absolutos, sin referentes y en riesgo de perder sus condiciones de reproducción, sus

² Este punto está ampliamente desarrollado en Ceceña, 2006.

³ David Harvey (2005) llama a este proceso “acumulación por desposesión”.

⁴ El caso extremo de reforzamiento impune de fronteras como mecanismo de cercamiento es el de Palestina, pero hay muchos otros experimentos similares, entre los que destaca el muro antimigrantes de la frontera entre Estados Unidos y México, con todo su aparato de cuerpos de seguridad cazamigrantes y de “voluntarios”, los *minute men*, que se divierten disparando al blanco con indocumentados.

sentidos colectivos y su societalidad en los casos en que se mantiene viva. Mientras más exitoso es el capitalismo, mientras más progresa, más vaciamiento produce, más expropia las condiciones de vida de la humanidad y más destruye la naturaleza. Son tendencias que le son inmanentes.

Los esfuerzos en sentido contrario: de recuperación de la naturaleza, de control de los climas, de alivio a la pobreza extrema y otras similares son, a juzgar por los resultados, insuficientes y redundantes.

La larga lucha de los pueblos y sociedades enteras por mantenerse vivos, por conservar sus espacios, sus percepciones del mundo cósmico, sus formas de entender la vida y de vivir las relaciones sociales, que los ha llevado a recrearse en los intersticios y en los subterráneos, hoy exige su aparición abierta y decidida frente a la amenaza de cataclismo en que el capitalismo ha colocado al planeta.

La mayoría de estos movimientos, si bien de acuerdo con sus visiones específicas comparten la idea de un tiempo de doble dimensión. Las expresiones de vida singulares concretas son así concebidas como materializaciones efímeras y finitas, como pequeños momentos, de una existencia mayor que se va desarrollando circularmente a través del tiempo lineal. La angustia por el final o por la muerte no son propias de las culturas no capitalistas, que conciben la vida desde la perspectiva de un colectivo complejo mayor. La unidad de vida está relacionada con la interacción de tres niveles: el cosmos, el mundo y el inframundo, que apela ineludiblemente a una vida colectiva en la que se superponen los planos de la historia y conviven pasado, presente y provenir. Está relacionada también con la capacidad de transmutación, de herencia y regeneración o reencarnación de existencias superiores, que pueden identificarse como existencias culturales. La vida está referida a una existencia espiritual porque concierne a las dimensiones cosmogónicas, históricas y culturales que han orientado a la constitución de cada pueblo. La finitud de los entes singulares, su impermanencia, es compensada con la relativa infinitud de los entes colectivos.

Desde perspectivas como éstas, es posible que un evento de catástrofe ecológica mayor como el que parece estarse acercando –si no hay acciones que lo impidan– pueda quizá ser relativizado. No obstante, aun en esos casos, nada autoriza a pensar en continuidades recuperables en un remoto resurgimiento de la vida en el planeta, que seguramente tomaría algunos millones de años en ocurrir. Incluso las existencias más

alongadas se encontrarían ante un acontecimiento terminal que violentaría su posible permanencia.

La gravedad de esta amenaza ecológica ha conducido a las propias instituciones capitalistas a incorporarla en sus agendas prioritarias. El Banco Mundial, la OCDE y la ONU con sus diferentes organismos se han preocupado por diseñar políticas que detengan o en algunos pocos casos reviertan los daños causados, y por destinar recursos a lo que consideran medidas de protección, conservación o aprovechamiento sustentable de la naturaleza que, no obstante, no tienen posibilidades de resolver el problema. No se puede esperar que las instituciones capitalistas actúen en contra de sus propios fundamentos y estos esfuerzos, encaminados a encontrar un modo menos predatorio de apropiación de la naturaleza, mantienen su finalidad de apropiársela, *racionalizar su uso y hacer sustentable su explotación* en términos de una rentabilidad aceptable, que no destruya la totalidad de los ecosistemas, pero sí que los ordene o privilegie la extracción de especies valiosas sin llegar a la extinción –por lo menos no en los casos de especies valiosas y útiles–, aunque sí alterando su equilibrio y composición. Es decir, el capitalismo no se va a negar a sí mismo. Primero provocar un cataclismo que renunciar a la ganancia y al ansia apropiadora que le es inmanente. Sus propuestas de sustentabilidad son simplificadoras, y en esa medida agravan la situación del medio ambiente, así como sus avances en organización de la producción agravan la situación social y multiplican la desposesión y la miseria.

Es aquí donde las observaciones de Immanuel Wallerstein sobre el funcionamiento del sistema, sus contradicciones y rupturas potenciales lo llevan a caracterizar el momento actual como de bifurcación civilizatoria. De una manera o de otra, los pueblos, los movimientos, los sentidos colectivos se orientan hacia la necesidad de reorganizar la vida sobre otras bases y con otras normas de funcionamiento; partiendo de otras concepciones y principios; de acuerdo con prácticas distintas, en parte arrastradas, repetidas y mejoradas a lo largo de la historia de las resistencias, en parte inventadas con la mirada de un presente de emergencia y crisis.

No obstante, una bifurcación, una transformación con este carácter civilizatorio, que coloque las relaciones hombre-naturaleza, objeto-sujeto y sujeto-sujeto en un plano dimensional y epistemológico diferente, que subvierta los fundamentos de la sociedad capitalista y no solamente

los acote, supone un total cambio de mentalidades y prácticas que no ocurre en lo inmediato, sino en el transcurrir lento de las relaciones intersubjetivas.

Por ello el nudo central del desafío de nuestros tiempos se podría describir como:

*Sin salidas dentro del capitalismo pero con serias
dificultades para salir del capitalismo.*

Porque, como señala Foucault, el poder es algo que circula y se reproduce en todos los ámbitos, incluido el de la forma Estado:

El individuo no es el *vis-à-vis* del poder. El individuo es un efecto del poder y al mismo tiempo, o justamente en la medida en que es un efecto suyo, es el elemento de composición del poder. El poder pasa a través del individuo que ha constituido.

El poder funciona y se ejerce a través de una organización reticular. Y en sus mallas los individuos no sólo circulan, sino que están puestos en la condición de sufrirlo y ejercerlo; nunca son el blanco inerte o cómplice del poder, son siempre sus elementos de recomposición (Foucault, 1996:32).

Salir del capitalismo implica abandonar las prácticas sociales que le son propias. Mucho más que la llamada “toma del poder”, que involucra el diseño de políticas generales, pero que no elimina las instancias reales de poder económico y político; mucho más que el cambio de propietario formal de los medios de producción; salir del capitalismo supone la implantación de nuevos códigos de comportamiento social, la transformación (en vez de la toma) de lo político, y la construcción correspondiente de nuevas institucionalidades. Supone disolver las fronteras de particularización de las distintas dimensiones de organización de la vida, y politizar, o dejar que fluya la politicidad de los colectivos sociales, en todos los ámbitos, sin límites. Supone una comprensión descentrada de la complejidad vital de la que los humanos forman parte, para restablecer la relación entre la maraña y el árbol y romper los diques de separación entre naturaleza y sociedad. Supone repensar el lugar de los hombres en el mundo y del mundo en el cosmos, y desarrollar la intersubjetividad como práctica cotidiana para ir encontrando los significados colectivos, vitales, de la praxis social y de los entendimientos del mundo.

Este proceso es necesariamente de construcción de saberes, pero de saberes colectivos. Exige decisión, voluntad política y sujetidad,⁵ pero no sólo; exige también paciencia, tenacidad, construcción, experimentación, aprendizaje, descubrimiento e invención. Tejer, construir entramados y deconstruir relaciones mientras se arman otras nuevas. Exige “caminar al paso del más lento” “porque se va lejos”. Exige una refundación del individuo y la comunidad.

Un proceso de transformación de esta envergadura no admite repeticiones ni parcialidades. Exige subvertir desde lo más profundo los fundamentos de la sociedad y la manera en que fueron implantados. Supone la decisión de subvertir las inercias. De “hacer” en vez de “ser”, como diría Holloway. Supone un dislocamiento total, una completa refundación de la vida social y de los imaginarios.

Supone, y éste es el segundo nudo:

*Lograr que los vencidos de hoy no sean los vencedores de mañana.*⁶

El desafío de crear una sociedad sin vencedores ni vencidos, sin dominadores ni dominados, se enfrenta a la dificultad de modificar las prácticas políticas confrontativas a las que conduce la competencia, la impunidad del poder y la violencia de la represión.

La relación social utilitaria immanente a una sociedad de competencia y propiedad privada, donde la desigualdad se encuentra legitimada por la libertad contractual, y los términos del contrato se rigen por el tipo y monto de propiedad de los participantes, la tendencia a pensar en la igualación de los términos de la ecuación como mecanismo de defensa, o incluso de creación de condiciones para lograr relaciones sociales más equilibradas o parejas, es casi ineludible.

⁵ Entiendo por “sujetidad” la acción consciente y deliberada de intervención política de los sujetos. El ejercicio pleno de su politicidad.

⁶ En un sugerente texto sobre Walter Benjamin, Jorge Juanes plantea el problema de esta manera: “¿qué es lo que tienen que hacer los vencidos de hoy para no ser los vencedores de mañana? Porque la realidad es que la historia ha sido una repetición ininterrumpida en la que aquellos que han defendido, en un momento dado, la redención, la libertad, la reconciliación, nada más llegados al poder se han vuelto los nuevos opresores. ¿Qué hacer, pues, para vencer a los vencedores sin repetir la relación vencedores/ vencidos que, hasta la fecha, ha acompañado la historia?” (Juanes, 2005: 245).

“Al poder de los poderosos hay que oponer el poder de los revolucionarios, o de los subalternos para lograr una transformación de la sociedad”, parece ser un sentir compartido entre una parte de los movimientos sociales, intelectuales críticos y organizaciones de clase.

Atilio Boron, en este sentido, afirma:

No se construye un mundo nuevo, como quiere el zapatismo, si no se modifican radicalmente las correlaciones de fuerzas y se derrota a poderosísimos enemigos (Boron, 2003: 157-158).

[...] si bien es cierto que [...] no basta con la toma del poder para producir los formidables cambios que requiere una revolución, también es cierto que sin la toma del poder por parte de las fuerzas sociales insurgentes los cambios tan ansiados no se producirán (Boron, 2003: 157-158).

Y, efectivamente, los enemigos que se oponen al cambio son muy poderosos hoy, pero su debilitamiento, o la equiparación de sus fuerzas con las de la resistencia, no necesariamente implican una disputa de poderes, a la manera de la triste carrera armamentista protagonizada por Estados Unidos y la Unión Soviética en el periodo de la guerra fría, como si se tratara de vasos comunicantes que tienden a equilibrarse con proporciones cambiantes, pero siempre sobre la misma medida total. Más bien habría que encontrarle otras rutas al problema, para restar poder a esos enemigos sin que necesariamente tenga que ser construido un poder equivalente para enfrentarlos.

No obstante, ya plantear el problema en términos de correlación de fuerzas lleva a una simplificación, que generalmente se realiza en aras de concentrarse en *lo esencial*, y que sacrifica justamente toda la riqueza de los procesos de resistencia. Implica obviar la complejidad social para moverse hacia el terreno bidimensional de la división del mundo en dos partes más o menos homogéneas y claramente enfrentadas. La visión abstracta que propone Marx al estudiar el antagonismo capitalista es trasladada así, sin mediación, al terreno de los procesos históricos reales, impidiendo ver las posibilidades y caminos que abre el concierto de actores en interrelación. Es la visión del árbol sin la maraña y la lluvia que lo hacen posible.

Incluso retomando la idea de la correlación de fuerzas, habría que aprender del arte de la guerra que teorizara Sun Tzu, para entender que no se trata de equilibrar fuerzas, sino de jugar con las asimetrías y las diferencias para hacer al enemigo cambiar de terreno.

Alcanzar cien victorias en cien batallas no es la suma de habilidades. La suma de las habilidades es dominar sin lucha al enemigo (Sun Tzu, 1999: 118).

Sin que sea necesario pelear, dice Sun Tzu, hay que encontrar el modo de rodearlo, de moverlo de terreno, de desmontarlo, de desorganizarlo, de socavarle las bases. Pero estas estrategias no confrontativas agregan elementos a la relación que provocan una modificación de la totalidad en cuestión, de manera que, intentando evaluar las condiciones de restablecimiento de la “correlación de fuerzas” resultante, se observa que en el proceso ha habido una transformación cualitativa, e incluso cuantitativa. Es decir, aun en un proceso de modificación de la correlación de fuerzas, de acuerdo con el principio de incertidumbre en que se sustenta la teoría del caos, el resultado final tendrá una composición distinta a la original. No se trata de un simple movimiento de fronteras recíprocas, sino de un entrelazamiento de prácticas que modifica también a sus protagonistas.

Pero, efectivamente, la idea de construir poder para enfrentar el poder es ampliamente compartida, y no será fácil convencer a sus proponentes de imaginar las cosas de otra manera, a pesar de que las experiencias históricas abogan por un cambio de estrategia, si no quiere reproducirse lo que se combate.

Emir Sader, a propósito de las discusiones en torno al Estado y la toma del poder, señala que:

... la idea es la de creación de un nuevo poder, ése es el tema esencial, y eso pasa por la opinión pública de las ciudades, por los medios de divulgación, la forma de articulación de influencias y alienación de la masa de la población. Entonces creo que el tema no es Estado o no-Estado.

Nosotros tenemos fuerza moral, social, pero no tenemos ninguna fuerza política; no logramos que ningún centavo de dólar deje de circular en la esfera especulativa; no tenemos iniciativas políticas contra la guerra que cuajen; estamos discutiendo interminablemente qué empresas a cargo de la reconstrucción de Iraq vamos a boicotear. Cualquiera que sea, pero ya. Transformemos eso en fuerza concreta. Estamos perdiendo una temporalidad importante en el mundo (Sader, 2007: s/p).

Ahora bien, de dónde puede provenir nuestra fuerza concreta o cuál es la manera de construirla es ya un ámbito en el que las opiniones no

son tan homogéneas. Si a esta fuerza se le puede llamar poder ¿no significa que los vencidos se transformen en vencedores? ¿Es suficiente para construir ese *otro mundo* que los rebeldes de hoy no tengan ya dominadores, porque ellos mismos hayan ocupado ese estrato en la sociedad?

John Holloway hace una distinción que intenta discernir entre lo que hoy se identifica claramente como *el poder* y lo que sería esa *fuerza* que puede permitir a los movimientos romper las barreras para avanzar en la construcción del nuevo mundo. Él distingue entre lo que llama el “poder-sobre”, que “...significa que la inmensa mayoría de los hace-dores son convertidos en objetos del hacer, su actividad se transforma en pasividad, su subjetividad en objetividad” (Holloway, 2002:49), que tiende al aislamiento y a la ruptura de la “nostredad”, y que corresponde a lo que en general se entiende por *poder*; y el “poder-hacer”, que sólo ocurre en sociedad y que evoca la negatividad y la capacidad de decidir y rebelarse. En esta idea ambos son poderes, pero con diferente cualidad: mientras uno estimula la sujetividad, el otro la reprime en aras de una objetivación que somete y ordena las actividades humanas, el “hacer”, de acuerdo con voluntades unilaterales.

Y si bien la idea es interesante porque pone el acento en la autonomía para decidir y para “hacer”, la conceptualización es ambigua y puede ser confundida con la visión de enfrentamiento de poderes o fuerzas equivalentes, que ya referíamos, y con la que el propio Holloway dice no coincidir. Una fuerza no siempre es un poder, entendido de acuerdo con los postulados de Max Weber como la capacidad, y el ejercicio, de determinar los comportamientos ajenos. Y tanto para el pensamiento crítico como para los procesos de emancipación, es indispensable salir del aparato conceptual que reproduce el sistema de dominación, para proceder a nombrarse y reconocerse con la frescura y novedad que los mismos procesos libertarios van generando a su paso.

La fuerza de los colectivos en resistencia proviene no de su capacidad para hacer que otros se comporten de acuerdo con sus dictados, sino de su capacidad de autodeterminación y autonomía. Es decir, de su distanciamiento con respecto al poder, y de su constitución como seres colectivos soberanos.

Pierre Mousterde, a pesar de que también asume la idea de los poderes confrontados, describe el de la resistencia sobre cualidades distintas a las de los dominadores, acercándose un poco a la descripción de Holloway:

¿Cómo ponerse a salvo de los peligros del poder, de los abusos del poder, si no como decía Montesquieu, oponiéndole otro poder? ¿Y qué poder más potente que el que se apoya en un pueblo movilizado y en marcha, que el que se apoya en los movimientos sociales activos que no dejaremos de valorar y que conformarán un poder dual efectivo, y después un poder popular autónomo y activo? Encontrar los antidotos del “poder”, es primero y antes que todo concebir su desmantelamiento del modo más democrático posible (Mouterde, 2005: 129).

Si las capas populares y los diferentes movimientos antisistémicos han podido hacerse entender en la arena social y política, si han podido episódicamente surgir y resurgir con fuerza, es porque están dotados de un poder que se expresaba en los hechos por conjuras organizacionales, materiales y humanas innegables. Conjuras que en la combinación permitía postular a una verdadera hegemonía (Mouterde, 2005: 122)

En estos dos autores se comparte la idea de un poder que no es, pero que funciona como tal en el enfrentamiento social, y que, sin embargo, sigue siendo llamado poder. Es necesario dar un paso más en estas formulaciones para colocarse en los planos dislocados de comprensión del mundo que provienen de horizontes teóricos y epistemológicos no-capitalistas.

Eso que estamos llamando poder para atribuírselo a los movimientos de resistencias no es poder en el sentido admitido del término, y justamente eso es lo que le da su fuerza subversiva. Es en todo caso potencia, potencia liberadora. Si fuera poder no estaría subvirtiendo, estaría disputando; no estaría colocando los fundamentos de un nuevo mundo sino cambiando la tonalidad o los matices del actual; haciéndolo más democrático mediante la movilización constante y la participación decidida, pero no necesariamente corroyendo sus raíces. No estaría produciendo una bifurcación o un cambio de sistema dimensional y civilizacional.

Y los indicios evidentes apuntan a una lucha decidida por la democratización pero como camino para la construcción de autonomía, por una democracia sobre otras bases, por una democracia descentrada; buscando *transcender* en vez de perfeccionar el actual sistema, aunque en el camino esto también podría suceder, dentro de sus propios límites.

Esta armonía tensionada entre horizonte y acción directa e inmediata, nos acerca a otro de los nudos críticos de los procesos de emancipación:

*Lograr combinar el itinerario histórico
con el horizonte emancipatorio.*

Muchos son los llamados a entender las utopías como procesos reales de construcción histórica, y no como paraísos idílicos inalcanzables. En eso consiste la invitación del zapatismo a caminar preguntando y creando consensos,⁸ a mirar el horizonte pero también el proceso, y a privilegiar las metodologías que transforman la cultura política y las visiones del mundo.

En una bella metáfora, los zapatistas refieren que al señalar la Luna, hay quien se concentra en mirar el dedo que la indica; hay otros que miran la Luna sin voltear a ver el dedo; pero hay quien mira todo el camino marcado por el dedo hasta llegar a la Luna. Es ahí, en la visión del inicio, la trayectoria y el horizonte donde se puede tener el panorama completo que hace posible la visión. Sin el proceso no hay punto de llegada, sin la voluntad y la dignidad de origen no habrá proceso; lo importante no es la Luna sino ese proceso que nos permite acercarnos a ella cada vez más. La historia, ésa que se hace todos los días, es la que crea las condiciones para acercarse a la Luna, incluso sin moverse del lugar. Es la que permite atraer o repulsar a la Luna. Si se busca, como los zapatistas, “democracia, libertad y justicia” y construir el mundo en el que caben todos los mundos, el itinerario histórico, la línea trazada por el dedo, tendrá que caminar hacia allá. Si el proceso camina por otro lado se llegará a otro lado; es finalmente ese proceso el que hace posible seguir avanzando hacia el horizonte, y ese proceso, ineludiblemente, se conforma de nuestro hacer y acontecer cotidiano.

Con razón Atilio Boron señala críticamente, a propósito de los planteamientos de Holloway, que:

...la disolución de las relaciones de poder [...] no se puede discutir en abstracto.

⁸ En el sentido del consenso tojolabal que se construye en una asamblea comunitaria sobre la marcha y no se toma una resolución hasta que todos aportan su parecer y están convencidos de que han llegado a la mejor solución para todos. Generalmente lo acordado ya no se parece a las propuestas iniciales que se hubieran avanzado porque éstas fueron desdibujadas y rediseñadas por el colectivo.

...se plantea un objetivo grandioso sin reparar en sus necesarias mediaciones históricas... (Boron, 2003:153).

Las mediaciones históricas constituyen el terreno concreto en el que se tejen las tramas de lo posible y lo deseable, de donde emergen las utopías y donde se cruzan las memorias, los haceres y los sueños. Son estas mediaciones históricas las que surgen del quehacer colectivo y de la constitución de sujetos en la lucha, las que son insoslayables para pensar el mundo como flujo de subjetividades y objetividades, como espacio de interrelación e invención.

El proceso social que dibuja los horizontes está en esa historia que transita por:

las huelgas obreras o las rebeliones espectaculares; [que está] igualmente en el combate de las comunidades rurales por dignidad, autogobierno y economía solidaria, y también en insurrecciones que tienen por materia la vida cotidiana y por territorio las cocinas, las camas o los escritorios... (Bartra, 2003: 133-134).

Está en la historia entendida como “invención” y como “hazaña de la libertad” (Bartra, 2003), que decurre con sus contradicciones, con sus atrevimientos y con sus retracciones, y que va marcando las rutas y los tiempos de los procesos emancipatorios.

la utopía no es un proyecto posdatado sino en curso. Un sueño que se materializa aquí y ahora en eventos y relaciones vivas, pero también en estructuras, normas, aparatos y sistemas de ideas y valores, que con frecuencia se petrifican y nos arrastran en su propia inercia (Bartra, 2003: 136).

Efectivamente, las condiciones de posibilidad del ejercicio del poder y las relaciones de poder no pueden ser destruidas en eventos espectaculares ni en formulaciones teóricas, por más que éstos sean componentes indispensables del proceso emancipador. Estas condiciones deben ser mermadas todos los días, en todos los espacios. Deben ser debilitadas sin descanso, quizá revirtiendo un principio básico de la contrainsurgencia, inspirado en las enseñanzas de Sun Tzu: “quitarle el agua al pez”, desaparecer o disolver sus condiciones de posibilidad.

La manera en que se va construyendo el camino de la lucha emancipatoria es esencial para trascender la situación de opresión. Es a la vez itinerario histórico de construcción del nuevo mundo, y una estrategia liberadora. Las huellas de este proceso son cimientos del mundo por crear y en proceso de creación, son cristalizaciones de una utopía que siempre huye del horizonte, para obligarnos a andar.

Y justamente porque esta combinación de horizonte y praxis nunca va en línea recta sino que se forma de múltiples cruces de caminos contradictorios y azarosos, va permitiendo entender y asumir la diversidad como condición.

Uno de los nudos más complicados de resolver es seguramente el de:

*Lograr la unidad en la diversidad transitando
hacia una democracia descentrada.*

Los usos y costumbres en el capitalismo conducen al centramiento en todos los niveles. Focalizando en la esfera de lo político aparece rápidamente la figura del Estado, al punto que pensar en una sociedad, o en un conglomerado de sociedades, sin poder central, se vuelve un reto a la imaginación, que muchos se resisten a admitir. El horror al desorden o al caos, que no es lo mismo pero es asumido como tal, es casi un sentido común, que sin embargo contradice las razones de evolución y la libertad. El caos es ineludible a pesar de los esfuerzos del poder por restringirlo y simplificarlo. El caos es ese espacio de libertad en que la vida se recrea. Bien podríamos decir que el caos es lo nuestro. Es la complejidad y la sorpresa. Pero el caos no admite jerarquías: hasta un aleteo de mariposa repercute en el ordenamiento general que se mantiene en permanente transformación.

De acuerdo con el principio de incertidumbre de Heisenberg, es en el nivel de las partículas (conocidas) de menor tamaño, que son los componentes de la energía en todas sus formas, donde puede demostrarse que cualquier intervención —así sea la propia observación—⁹ altera el

⁹ Los métodos de observación de los electrolitos modifican los resultados esperados, alterando ya sea la posición o la velocidad del electrón, de manera que una vez intervenido habrá variado su comportamiento. Eso hace imposible registrar su posición exacta, por ejemplo, porque en el mismo acto de registro se estará modificando.

comportamiento. Este descubrimiento permitió confirmar la complejidad de los procesos, y el carácter múltiple de sus determinaciones. No hay linealidad sino abigarramiento, y es a partir de ese abigarramiento como se puede proceder a reflexionar sobre el comportamiento o los sistemas de organización.

El sistema de mayor complejidad sobre la Tierra es sin duda el humano. La simplificación y centramiento de las organizaciones sociales es una modalidad impuesta para su disciplinamiento y *uso* eficiente; forma parte de la fetichización que hace parecer a los sujetos bajo una forma objetivada, e introduce una jerarquización legitimada por la propiedad y sancionada por las leyes de la igualdad pero que no tiene correspondencia con la complejidad de las interrelaciones realmente existentes, ni con las estrategias que tienen que ser desplegadas para la sobrevivencia.

La subversión del sistema de poder tiene que levantar esos soportes y lanzarlos por el aire, así como se observa actualmente en las confluencias de procesos de lucha protagonizados por colectivos disímiles, con experiencias y métodos diferentes y con reivindicaciones que muchas veces no parecen ni siquiera complementarias pero que logran articularse en torno a algunas demandas tan universales como la defensa de los bienes comunes de la humanidad, del territorio (incluso así en abstracto), o el rechazo a la constitución del Área de Libre Comercio de las Américas (ALCA) y a la militarización del mundo. Hay aquí un germen de articulación de lo diverso incorporando la multiplicidad de formas de lucha y de situaciones, que por sus mismas características no admite centralización. Es un incipiente experimento de democracia descentrada y desnacionalizada, a la vez que tiene un arraigo simbólico y material en los territorios particulares.

El reconocimiento reciente del Otro como complementario y no como enemigo es una plataforma de dislocamiento que avanza hacia un torcimiento de los planos dimensionales y epistemológicos. Seguramente en muchos casos es reforzado por cosmovisiones con raíces milenarias en las que los elementos esenciales mantienen una armonía que impide el avasallamiento de unos por otros (Ceceña, 2008). Cosmovisiones de acuerdo con las que se requiere tanto el agua como el fuego, y ninguno de ellos es más importante que el otro, salvo circunstancialmente. No

puede mantenerse uno sin el otro porque eso llevaría a la destrucción total. No hay centros, todo son fluidos.

Todo lo sólido se desvanece en el aire.

KARL MARX

No obstante, la tentación centralizadora se ha ido convirtiendo en costumbre. Forma ya parte de la cultura, incluso en los mundos subalternos, y es uno de los mayores desafíos que enfrentan los procesos de emancipación. Rápidamente reaparecen las vanguardias; fácilmente se habla de “educar a las masas”; la democracia se mezcla con el compadrazgo; las urgencias cancelan los aprendizajes; las autonomías desarrollan tutelajes, y las mieles del poder tocan en las mejores conciencias.

El riesgo de reproducir relaciones de poder bajo otras máscaras tardará en ser erradicado. Los tiempos tienen que ser dislocados también, para que aflore la disposición a construir consensos sin urgencia, voluntades colectivas y no “mayoritarias”.

Pero ¿cómo convertir esto mismo en un consenso? ¿se tiene la fuerza para proponer sin hegemonizar? El nudo anterior aquí aparece desdoblado bajo una nueva forma:

Lograr crear la hegemonía de las no-hegemonías.

En el momento de constitución del fordismo como sistema de producción y de organización técnica de los conflictos de clase en escala mundial, cuando la industria capitalista logra dar el salto hacia la producción en masa con el que inicia el proceso de estandarización del consumo y de los comportamientos sociales, Gramsci está reflexionando sobre los cambios de mentalidad, sobre el violentamiento de las costumbres y sobre la destrucción-reconformación de la comunidad y del ámbito privado, doméstico, de la vida de los trabajadores.

¿Cómo hacer la revolución en un momento de auge capitalista como el que se vivía en los años treinta del siglo xx? ¿Cuando el florecimiento del sistema era evidente y se multiplicaba a cada paso? ¿Cuando los medios de comunicación, locomotivos o no, invaden los imaginarios y transforman la visión del mundo?

Es en esa circunstancia histórica que Gramsci, preocupado por la alienación cultural que impide dar un carácter político radical a la re-

sistencia o inconformidad obrera, afirma la importancia de construir una visión crítica del mundo que sea capaz de contraponerse y desmitificar la visión capitalista. De ahí la importancia que Gramsci otorga a los intelectuales orgánicos y al trabajo de formulación de una visión del mundo alternativa, capaz de disputarle las conciencias y los imaginarios a la descripción proveniente del poder.

Una de las enormes virtudes de este planteamiento es la de politizar y complejizar el conflicto de clases, rescatándolo del determinismo objetivista que lo condenaba a la parálisis. No será porque los obreros *son* la clase antagonica por lo que podrían rebelarse, sino porque se organizan en la lucha y son portadores de una visión del mundo que los mueve a buscar la transformación de la sociedad.

Éste es el marco teórico-histórico en el que Gramsci desarrolla su concepto de la hegemonía. Concepto relacional, que alude a la capacidad de universalizar la propia visión del mundo y de esta manera conducir, consensual-coercitivamente, los procesos sociales.¹⁰ La hegemonía, entonces, no es una construcción colectiva sino un liderazgo, a partir del cual puede irse conformando una amplia corriente de interpretación del mundo y una praxis correspondiente, generados y difundidos desde un centro movilizador.

Si bien históricamente es así como han surgido y crecido los movimientos radicales y como se han iniciado los procesos revolucionarios, hay razones de sobra para temer una involución de estos procesos si se confunden formas y contenidos, tácticas y estrategia, o itinerarios históricos y horizontes. Se corre el riesgo de reproducir el centramiento sin crear los antídotos que en el mismo acto tiendan a disolverlo, para dar paso a una nueva institucionalidad derivada de las condiciones de descentramiento y de autonomía en la toma de decisiones y en la organización de la vida.

Desde esta perspectiva no parece poder argumentarse teóricamente la necesidad de “postular una verdadera hegemonía”, como propone Pierre Mousterde (2005: 122), si la sociedad por la que se apuesta es una sociedad de sociedades autónomas y a la vez articuladas de acuerdo con los criterios de descentramiento democrático, en el que la diferencia no sea signo de inferioridad, superioridad, exclusión o dominio. Ahí donde

¹⁰ Sobre mi manera de entender y trabajar el concepto de hegemonía y su problematización, se podrían consultar algunos de mis trabajos anteriores, incluidos en la bibliografía: 2002, 2004 y 2006.

se pueda decir que “somos iguales porque somos diferentes”, de acuerdo con una feliz frase del Comandante Tacho.

Si la propuesta de “postular a una verdadera hegemonía” tiene sentido es sólo históricamente, en referencia al proceso de constitución del *magma* social que protagonice la ruptura (Mousterde), o la bifurcación (Wallerstein). Sólo que esta propuesta es incompleta si se busca esa sociedad de sociedades igualitarias. Es preciso acompañarla de un contenido que la vaya desmontando en la medida que cobra fuerza, para permitirle transformarse en su contrario. Es decir, el mundo en el que caben todos los mundos no puede admitir hegemonías, porque sería un contrasentido. Por ello la única manera de hacer coincidir el itinerario histórico con el horizonte, en este caso, es a través de la promoción de una hegemonía muy singular, que encierre en sí misma su negación. Una hegemonía que disuelva las condiciones que hacen posible la existencia de “hegemones”, a través de la sustitución de los procedimientos de *convencimiento* por los de *construcción de consensos*, es decir, entendidos como la expresión de sentidos y visiones generados en el quehacer y en el pensar colectivos, comunitarios.

Concebir un mundo sin hegemonías y trabajar para su concreción y universalización: ésa sería la manera de promover una nueva hegemonía que disuelva las hegemonías.

*Os indignáis de la tiranía. Pero no existe
tiranía sin la voluntad del ser dominado.*

RET MARUT (BRUNO TRAVEN), *En el estado más libre del mundo.*

Hacer de la organización y producción de la vida
un acto de libertad y autonomía.

Un mundo sin hegemonías y descentrado democráticamente reclama una organización *económica* correspondiente, autónoma y autosuficiente, pero abierta. Una relación no hegemónica con la naturaleza, un involucramiento en la maraña como una de tantas especies, cada una con sus especificidades, acotamientos y atrevimientos pero, prevenidos con el aprendizaje de que la unilateralidad capitalista ha colocado al mundo ante una emergencia ecológica, y apegándose, como estrategia de sobrevivencia, al criterio general de que todas las especies son indispensables, a su manera, para el funcionamiento global del bosque

(Ceceña, 2008). Sin avasallamientos ni sometimientos, estableciendo-recuperando esa relación *intersubjetiva* con todos los seres vivos de la que hablan los pueblos originarios.

El desafío implica desandar la urbanización irracional; romper las fronteras entre rural y urbano, y poder establecer vínculos con la tierra que no excluyan las otras dimensiones. Es un reto a los sentidos comunes de la acumulación, que son los que conducen a la depredación, al saqueo y a la competencia. Es una provocación a las costumbres descampesinizadoras y virtualizadoras, tan largamente asentadas. Al distanciamiento entre trabajo manual e intelectual; entre trabajo abstracto y concreto. Es una oportunidad para hacer del trabajo un acto de creación, de socialidad. Es un llamado a desdibujar las fronteras entre económico y social, o entre económico y político, mediante una integración de lo social y lo económico en el acto de la producción, o de lo económico y lo político en el acto de la organización y diseño del trabajo, y de la distribución de sus frutos.

Para que la autoorganización en y para la producción sea simultáneamente un acto de construcción comunitaria, de enriquecimiento de la socialidad, ninguna dignidad debe ser arrasada o despreciada en el proceso. La praxis del consenso en este sentido es un componente fundamental de la densificación y enriquecimiento comunitarios, que permite combinar dignidades singulares y colectivas. La producción material es a la vez producción de sentidos comunes y de significados, que en una organización comunitaria y autónoma no pueden padecer de la esquizofrenia capitalista que los escinde al punto de producir una descripción de la realidad invertida y encubridora.

Si para avanzar hacia relaciones democráticas descentradas es necesario “desaprender la democracia” que actualmente conocemos, como sugiere Boaventura de Souza Santos, para concebir una reproducción material no acumulativa, será recomendable desaprender la avaricia y abandonar la devoción casi religiosa por las máquinas. Usarlas, cuando sea conveniente, pero atreviéndose a pensar la satisfacción material y los procesos que la hacen posible sobre otras bases. Usar nuestra sabiduría y no sólo nuestra técnica para la reproducción de la vida.

La experiencia zapatista de construcción de comunidades autónomas (o agrupaciones de comunidades), se nutre de los saberes adquiridos a lo largo de su historia. Recupera prácticas olvidadas, incorpora críticamente elementos y conocimientos de la agricultura moderna, re-

chazando otros –los transgénicos y las prácticas predatorias–; y utiliza sus conocimientos experimentales, sus usos y costumbres, en aquello que le resultan pertinentes. Sin fundamentalismos. El criterio de discernimiento o de fusión es siempre el lugar de la creación de nuevas maneras, o de nuevas aplicaciones de viejos métodos, y por supuesto expresa también las transformaciones sociales y políticas del colectivo. Se puede decir que más importante que la producción misma es el proceso de fortalecimiento del colectivo, que es el que sostiene la producción. Si no fuera eso, podrían continuar como tanto tiempo lo hicieron sin preocuparse por generar nuevos estilos y métodos de trabajo, sin *hacerse a sí mismos*, como colectivo, en el proceso.

No obstante, la autonomía en las comunidades zapatistas es aún un experimento que va tropezándose a cada paso y que va recomponiéndose, desandando o saltando. Historia y teoría van de la mano y se van transformando simultáneamente, pero en ocasiones avanzan en sentido contrario, otras en rutas simplemente distintas, y al cabo se vuelven a encontrar y se reconocen mutuamente.

Nada es idílico en los procesos emancipatorios. La realidad es mucho más compleja y a veces burda de lo que la teoría quisiera conceder. Sin embargo, con todos los tropiezos y vaivenes, los procesos emancipatorios, en las comunidades zapatistas y en todas las otras comunidades que apuestan por un mundo sin avasallamientos, toman fuerza y se hacen posibles por su capacidad para mirar el horizonte desde su propia cosmovisión, y su sabiduría para trazar los caminos que permiten avanzar hacia allá, a pesar de todos los obstáculos. Encontrando modos de sortear problemas y miserias.

Construir los flujos conceptuales de la emancipación.
Generar la praxis del mundo donde caben todos los mundos.

*La pereza intelectual es el mayor mal,
mucho peor que el pensamiento erróneo.*
RET MARUT (BRUNO TRAVEN),
En el estado más libre del mundo

No hay liberación posible que no inicie en el pensamiento. El proceso emancipatorio exige levantar sin complacencias todas las capas de la opresión y entre ellas, especialmente, las descripciones del mundo que

reducen nuestra percepción, y que la unidimensionalizan, impidiéndonos vislumbrar los diferentes órdenes de la realidad y los diferentes planos dimensionales y epistemológicos en los que es posible organizar la socialidad. El desafío o nudo mayor de las fuerzas libertarias es el de dejar de pensar como ahora se piensa. Romper los moldes para inventar, pero también para descubrir lo que no es visible o consciente, o lo que ha sido reprimido o negado. Redescubrir la complejidad y las bifurcaciones. Desplazar el ángulo de visión. Dislocar los sentidos. Multiplicar los significados.

Pensar de otro modo, desde otros lugares culturales, geográficos, sensoriales y conceptuales. Ése es el nudo crítico fundamental Pensar y hacer, construir una praxis dislocada y multifocal. Caminando al paso del más lento y resignificando tiempos y los matices del arco iris. Redimensionando la finitud y la infinitud.

“Otra cultura política“ dicen los zapatistas. La cultura del respeto, de la unidad de la diversidad, del concierto de la diferencia. La cultura del mundo en el que caben todos los mundos.

Difícil desafío el de rearmar la maraña aceptando los distintos ritmos, enfoques, estilos, lenguajes, tonos. Imposible eludir la lucha contra el habitus competitivo, vanguardista, autoritario, sectario, racista, arrogante y avaro.

Construir el mundo donde caben todos los mundos implica “detener la catástrofe“ (Benjamin); implica vencer para no ser vencedor; subvertir y subvertirse; sacarse el poder de las entrañas. Implica actuar como centro movilizador para promover el descentramiento, negándose a sí mismo en su carácter rector y aceptar la incertidumbre como principio organizativo general.

Construir con los otros y transformarse con los otros en un lento, largo y extendido proceso en el que el itinerario histórico, la praxis y el horizonte vayan adoptando la figura de una serpiente que se muerde la cola.

Nosotros somos guerreros:

Somos los últimos de una generación de hombres y mujeres cuya encomienda colectiva ha sido el ser guardián y corazón de nuestros pueblos.

Como guerreros somos seres de espada y de palabra.

Con ambas debemos resguardar la memoria que nuestros pueblos son y que les permite resistir y aspirar a un mejor mañana.

Como guerreros fuimos preparados en las ciencias y en las artes, en el honor y la guerra, en el dolor y la esperanza, en el silencio y la palabra.

En nuestro camino mucha palabra hermana nos ha alimentado.

Palabra que tiene el color de la tierra y que dignidad habla.

Otras voces buscamos de quien otro es y con nosotros lucha y anda. Palabra que tiene todos los colores que en el mundo se hablan.

En todas las palabras, nuestra palabra anda.

Es la hora de la dignidad, la hora del puente que también es ventana. Es la hora de ver y vernos, sin vergüenza ni temor.

Es la hora de luchar por la dignidad del color de la tierra y la esperanza (Subcomandante Insurgente Marcos, 2001: 141)

Así, como guerreros tendremos que ir a enfrentar los desafíos y desatar los nudos. Enfrentándonos a nosotros mismos y a los otros; sin miedo de caer y con fuerza para levantarnos; construyendo una intersubjetividad nueva y libre; aceptándonos como somos y a la vez transformándonos; haciendo de la utopía nuestro modo de vida.

Bibliografía

- Bartra, Armando, 2003, “Las guerras del ogro” en *Chiapas 16*, Era-HEC, México.
- Benjamin, Walter, 2005, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, Contrahistorias, México.
- Boron, Atilio, 2003, “Poder, ‘contrapoder’ y ‘antipoder’”. Notas sobre un extravío teórico-político en el pensamiento crítico contemporáneo”, en *Chiapas 15*, Era-HEC, México, pp. 143-161.
- Ceceña, Ana Esther, 2002, “Revuelta y territorialidad” en *Actual Marx, América Latina. Los nuevos actores sociales*, Kohen & Asociados Internacional, Argentina, pp. 111-120.
- _____, 2004, “Estrategias de construcción de una hegemonía sin límites” en Ana Esther Ceceña (comp.), *Hegemonías y emancipaciones en el siglo XXI*, CLACSO, Buenos Aires.
- _____, 2006, “Sujetizando el objeto de estudio o de la subversión epistemológica como emancipación” en Ana Esther Ceceña (coord.), *Los desafíos de la emancipación en un contexto militarizado*, CLACSO, Buenos Aires.

- _____, 2006a, “Los paradigmas de la militarización en América Latina”, en Gambina, Julio, Beatriz Rajland y Daniel Campione (comps.), *Pensamiento y acción por el socialismo. América Latina en el siglo XXI*, CLACSO-FISyP-RLS, Buenos Aires.
- _____, 2008, *Derivas del mundo en el que caben todos los mundos*, CLACSO-Siglo XXI, México.
- Ceceña, Ana Esther y Carlos Ernesto Motto, 2005, *Paraguay: eje de la dominación del Cono Sur*, CLACSO-RLS-Nuestra América, Buenos Aires.
- FAO, 2006, *Evaluación de los recursos forestales mundiales 2005*, FAO, Roma en Internet: <http://www.fao.org/forestry>.
- Foucault, Michel, 1996, *Genealogía del racismo*, Altamira, Argentina.
- Harvey, David, 2005, “El ‘nuevo’ imperialismo: acumulación por desposesión”, en *Socialist Register 2004*, CLACSO, Buenos Aires, pp. 99-130.
- Holloway, John, 2002, *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, El viejo topo, España.
- Juanes, Jorge, 2005, “Arte y redención” en Bolívar Echeverría, *La mirada del ángel. En torno a las tesis sobre la historia de Walter Benjamin*, Era, México.
- Marut, Ret/Bruno Traven, 2000, *En el estado más libre del mundo*, AliKornio, Barcelona.
- Mouterde, Pierre, 2005, *Repenser l'action politique de guache. Essai sur l'étiqye, la politique et l'histoire*, Écosociété, Montreal.
- ONU, 2005, *Primera evaluación de los recursos hídricos mundiales realizada por el conjunto del sistema de las Naciones Unidas* en <<http://www.portal.unesco.org>>
- _____, 2006, *El agua, una responsabilidad compartida* en <http://unesco.org/water/wwa'/index_esçshtml>
- Sader, Emir, 2007, en Ana Esther Ceceña (coord.), *La emancipación y sus desafíos*, en proceso de edición.
- Subcomandante Insurgente Marcos, 2001, Extracto de comunicado en “Comienza la marcha de la dignidad indígena, la marcha del color de la tierra”, en *Chiapas 11*, México, Era, en -<http://www.revista-chiapas.org> -
- Sun Tzu, 1999, *El arte de la guerra*, Panamericana, Colombia.

WWF, 2005, An Overview of Glaciers, Glacier Retreat, and Subsequent Impacts in Nepal, India and China en <<http://assets.panda.org/downloads/himalayaglaciersonreport2005.pdf>>

